



ilahiyat akademi

il: 2015 cilt:1 sayı: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SELEFİLİK

- Sunuş - M. Yavuz COŞKUN
- Başlarken - Şehmus DEMİR
- Editörden - Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Makaleler

- Tarih Boyunca Selefi Söylem - Mehmet Zeki İŞCAN
- İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği - Ferhat KOCA
- Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik
-Selefi İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz -- Mehmet EVKURAN
- Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelilik: Selefiliğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme - Muhyettin İÇDE
- İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii- Selefi Kutuplaşması - Hasan ONAT
- Şii-Sünnî İlişkileri ve Selefilik - Cemil HAKYEMEZ
- Din-Dini Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu - Şehmus DEMİR
- Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum' - Sadık KILIÇ
- Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü - Mustafa ÖZTÜRK
- Tarihi Süreçte Selefilik ve Tasavvuf İlişkileri - Süleyman ULUDAĞ
- Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik - Mısır Örneği -- Ramazan YILDIRIM
- Nijerya'da Selefiler - Adem ARIKAN
- Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler - Muhammet Raşit AKPINAR

Soruşturma

- Soruşturma I - Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- Soruşturma II - Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2015 cilt:1 say: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SELEFÎLİK



The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University

year: 2015 volume:1 issue:1-2 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyyat akademi

yl: 2015 cilt:1 sayı: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity of Gaziantep University

Üniversite Adına Sahibi | Owner on behalf of Gaziantep University

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication

Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Editör | Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU; Arş. Gör. Tuba HATİP

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Mesut ERDAL; Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Recep TUZCU; Yrd. Doç. Dr. Ayhan ERDOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU; Yrd. Doç. Dr. Dilaram AKRAMOVA; Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE; Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ; Yrd. Doç. Dr. Zamira AHMEDOVA

Yrd. Doç. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV; Yrd. Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik sıraya göre) | Publishing Advisory Board (In alphabetical order)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü. İlahiyat F.)

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Mehmet Dağ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mesut ERDAL (Gaziantep Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nihat Yatkın (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Ömer Faruk Teber (Antalya Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.);
 Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.); Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER (Harran Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri KARADAYI (Karadeniz Teknik Ü. İlahiyat Fakültesi)

Düzeltili | Redaction

Arş. Gör. Esra DELEN; Arş. Gör. Hacer GENERAL; Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ

Son Okuma | Proofreading

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

Grafik-Tasarım | Graphics-Design

Halime SARIKAYA

Tanıtım ve Sosyal Medya Ekibi | Presentation and Social Media

Arş. Gör. Raşit AKPINAR; Arş. Gör. Mehmet AKSÜRMELİ

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. Halil İbrahim KARAARSLAN; Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/ Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2015

Yazışma Adresi | Contact Address

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/ Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web:http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli bir bilimsel süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Sunuş	
M. Yavuz COŞKUN.....	VII

Başlarken	
Şehmus DEMİR.....	IX

Editörden	
Halil HACİMÜFTÜOĞLU.....	XI

Makaleler

Tarih Boyunca Selefi Söylem	
Mehmet Zeki İŞCAN	1

İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği	
Ferhat KOCA	15

Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz -	
Mehmet EVKURAN.....	71

Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelilik: Selefilik'in Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme	
Muhyettin İÇDE	91

İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii- Selefi Kutuplaşması	
Hasan ONAT.....	107

Şii-Sünnî İlişkileri ve Selefilik	
Cemil HAKYEMEZ.....	129

Din-Dini Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu	
Şehmus DEMİR.....	153

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'	
Sadık KILIÇ.....	167

Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü Mustafa ÖZTÜRK	195
Tarihî Süreçte Selefilik ve Tasavvuf İlişkileri Süleyman ULUDAĞ	253
Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik -Mısır Örneği- Ramazan YILDIRIM.....	263
Nijerya’da Selefiler Adem ARIKAN.....	283
Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler Muhammet Raşit AKPINAR.....	303
Soruşturma	
Soruşturma I Mehmet Ali BÜYÜKKARA.....	317
Soruşturma II Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU.....	325
Yayın İlkeleri	331

Sunuş / Presentation

İnsanlık tarihi boyunca din insan topluluklarını çeşitli şekillerde etkilemiş ve düşünce biçimlerini oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında insanlık tarihini aynı zamanda büyük ölçüde din ve dini olaylar tarihi olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla dini, toplumdaki ayrı ve hiçbir şekilde değişime dönüşüme uğramayan statik bir yapı olarak görmek sosyal realite ile bağdaşmamaktadır.

Modern dönemle birlikte sosyal ve düşünce alanındaki birçok yaklaşım hızlı bir değişime uğramış, adeta değişim son yüzyılın paradigması haline gelmiştir. Dinin sosyal boyutu göz önüne alındığında, dini alanı bu değişim sürecinin dışında tutmak ve dinin bu süreçten etkilenmediğini ifade etmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle, bilgi ve kültürel yapının değişime uğramasıyla dini anlayışın veya dini algılayış ve yorumlayış tarzının en azından bir bölümünde belirli bir değişimin olması kaçınılmazdır. Tarihsel durumların farklılaşmasıyla meydana gelen bu değişimi, Kur'an'ın evrenselliğinin bir garantörü olarak tanımlamak mümkündür. Zira yedinci yüzyılda inmiş olan vahyin yorumunun ve algılanma biçiminin vahyin indiği ilk dönemle veya herhangi bir dönemle sınırlandırılmasının vahyin evrenselliğini ortadan kaldıracağı, bu evrensel muştunun belirli bir zaman dilimine hapsedilerek bitimsiz olma özelliğine aykırılık teşkil edeceği ortadadır. Bu çerçevede din, sürekli kendi yatağını açan, fakat geçtiği yerlerin özelliğine göre de belirli oranda şekillenen bir akarsuya benzetilebilir. Akarsuyun sürekli devinim içinde olduğu ve yenilediği göz önünde bulundurulduğunda, dinin kendi yatağını açmasının ve böylece meydana gelen değişimin bir olumsuzluk değil, bir gereklilik olduğu bilinmektedir.

İlahi vahyin yorumlanması süreci içerisinde değişimin olması kaçınılmaz olmakla birlikte, bu değişimin ölçüsünün ne olacağı ve meydana gelen değişimin olumlu mu olumsuz mu olduğu sorusu can alıcı bir şekilde kendini hissettirmektedir. Burada önem arz eden husus, her değişmeyi veya değişimi ilerleme olarak algılama yanılmasına düşmemenin gerekliliğidir. Zira kokuşma veya çürüme de sonuçta bir değişim olmakla birlikte, bu değişimi olumlu bir çerçeve içerisinde değerlendirme imkânı bulunmamaktadır.

Herhangi bir dine ilgi duyan ve onu daha yakından tanıma ihtiyacı hissedenlerin daha ilk adımda fark ettikleri gerçek, dinsel hakikatin zamanla farklı alt kimlikler tarafından sahiplenilmesinden doğan farklı din yorumlarının varlığıdır. En kestirme anlatımla mezhepleşme problemidir. Öyle ki bu yorumların oluşturduğu anlama, algılama ve yorumlama biçimleri, zaman zaman dinin saf ve özgün mesajına ulaşmayı önemli ölçüde zorlaştırmaktadır. Tarihsel ve teolojik olarak dinin özüne ulaşma çabaları, beraberinde dinsel farklılaşmaların nasıl anlaşılması gerektiği sorununu da getirmiştir. Bu, tarih boyunca olduğu gibi

günümüzde de dinle ilgili problemlerin anlaşılmasında ve çözümlenmesinde ana sorun olmayı sürdürmektedir.

Günümüz dünyasında, tarihi, siyasi, coğrafi ve kültürel olarak İslam, dünyanın en çok konuşulan konularından biridir. Siyasal, ekonomik ve kültürel ilişkilerin alabildiğine sıklaştığı ve yoğunlaştığı günümüz küresel dünyasında, İslam'ı anlamayı hedefleyen çalışmaların yanında, bu alandaki çalışmaları manipüle etmeyi amaçlayan çabalar da göze çarpmaktadır. Bu çerçevede uluslararası yazılı ve görsel medyada, iletişim araçlarının tüm imkânları kullanılarak keskin bir İslamofobik algının yaratılmaya çalışıldığı bir vakıadır. Öte yandan bugün Hz. Peygamber'in izini takip ettiklerini, İslam dünyasının içinde bulunduğu sorunların çözümünün Asr-ı saadete dönüştü olduğunu iddia eden, İslamı katı yorumlarla dar kalıplara hapseden dini yaklaşımların rahmet elçisinin adını kullanarak uyguladıkları şiddetin ancak islamofobiyi beslediğini ifade etmeliyiz.

Arap Baharı sonrasında Ortadoğu'da iktidar savaşlarının mezhepler üzerinden yürütüldüğü bilinen bir husustur. Mezhebi kimliklerin etkin biçimde kitlelerin duygu ve düşüncelerini belirlemesi, hatta mezhebi kimliğin dinin önüne geçmesi birçok problemi beraberinde getirmektedir. Bu noktada yapılması gereken, konunun uzmanları tarafından bilimsel bir bakış açısıyla ele alınması ve çözüm yollarının belirlenmesidir.

Bölgenin en önemli üniversitelerinden biri olan, toplumdan yalıtılmış duvarlardan kurtularak sosyal hayatın her alanında faaliyet göstermeyi amaç edinen Gaziantep Üniversitesi olarak yine büyük bir misyon üstlendik. İlahiyat Fakültemizin öncülüğünde yayın hayatına başlayacak olan *İlahiyat Akademi Dergisi*'nin ilk sayısında *Selefilik* konusunu ele almayı kararlaştırdık. Gerek ulusal gerekse uluslararası alanda son dönemde en çok konuşulan ve İslam dünyasını önemli ölçüde etkileyen Selefilik'in tarihi kökenleri, zihniyet yapısı, modern dönemdeki yansımaları, ilk dönemdeki Selevi yaklaşımla günümüzdekinin örtüşme ve ayrışma alanları gibi konular, alanın uzmanları tarafından bilimsel bir perspektifle ele alındı.

Temennimiz konunun doğru bir şekilde anlaşılması, mezheplerin ve dini yapılanmaların dinin özü değil, dinin anlaşılma biçimi olduğunun tekrar hatırlanmasıdır. İlhamını Kur'an'dan, "ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" diyen Hz. Peygamber'den ve onun inşa ettiği erdemli toplumdan alan, tekâmül etmiş örnek toplumların oluşması ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

Prof. Dr. M.Yavuz COŞKUN
Rektör

Başlarken / In the beginning

İslâm dünyasının günümüzde büyük bunalım ve travmaların yaşandığı bir süreçten geçtiği söyleyenebilir. İki asrı aşkın bir zaman dilimini kapsayan bu sürecin derin bir düşünce krizine de yol açtığı bir gerçek. Geleneğin bütünüyle taklit edilmesi ile Batı'yı taklit etme, moderniteyi benimseme arasında salınım gösteren çeşitli görüşlerin, agresif – tepkisel yaklaşımların birçok örneğini bu süreçte görebilmek mümkün.

Tek doğrucu yaklaşımların yaygınlaşmasına neden olan bu durum, İslâm dünyasında birbirine tahammül oranının çok düşük olduğu karşıtlıkların oluşmasına ve derinleşmesine neden oldu şüphesiz. Oysa ki özellikle sosyal bilimlerde bilimsel araştırma; bir şeyi kabul ya da reddetme değil, onu ait olduğu kültürel sistem içinde analiz etme üzerine temellenmeli. Zira ancak böyle bir yöntemle yaşanan problemlerin genetik kaynaklarını teşhis etmemiz mümkün olacaktır.

Ve kendi çağımızla, son birkaç yüzyıllık tarihî süreçle bir hesaplaşmanın olması kaçınılmaz. Bu hesaplaşmanın savunma veya reddetme reflekslerinden; mutlak objektivizmin sahteciliğinden uzak, gerçekçi ve eleştirel bir tutumla yapılması ise bir zorunluluk.

Sesini, Türkiye'nin Ortadoğu'ya açılan kapısı konumunda ve entelektüel birikim düzeyi yüksek olan bir kentten, Gaziantep'ten duyuracak olan bu dergi, kendisine misyon olarak ülkenin yayın hayatına bir dergi eklemenin, salt akademik bir etkinlikte bulunmanın çok ötesinde bir görev yükleyerek; bir amacı, bir hedefi, bir sözü olduğu iddiasıyla yola koyuluyor. Derinlikten uzak birçok yaklaşımın veya tarihsel tecrübenin bir kesitinin dinin kendisi, özümüzü gibi sunulmaya çalışıldığı, bunun da ciddi anlamda bir bilgi kirlenmesine neden olduğu bir süreçte, eleştirel tutumdan ödün vermeden, kimsenin arka bahçesi olmadan, ideolojik saplantılardan uzak durarak ve bir duruş sergileyerek... Neye mal olursa olsun, hakikati söyleme vaadiyle...

Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Dekan

Editörden/ Editorial

“Dergi, hür tefekkürün kalesi. Belki serseri ama taze ve sıcak bir tefekkür. Kitap, çok defa tek insanın eseri, tek düşüncenin yankısı; dergi bir zekâlar topluluğunun. Bir neslin vasiyetnâmesidir dergi, vasiyetnâmesi, daha doğrusu mesajı. Kapanan her dergi, kaybedilen bir savaş, hezimet veya intihar.”

Cemil MERİÇ

Merhaba,

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin resmî akademik yayın organı *İlahiyat Akademi* Dergisi, elinizdeki ilk sayısının neşredilmesiyle yayın hayatına atılmış bulunmaktadır. Biraz geç kalmış bir teşebbüs olarak bu yeni derginin akademik câmiamıza farklı bir soluk, hareket ve canlılık getirmesini diliyorum.

İlk sayımızın konusu değişik açılardan '**Selefilik**'. Ülkemizdeki ilahiyat fakültelerinin sayısının son birkaç yılda doksanları bulduğu ve her birine ait bir resmî fakülte dergisinin yayın hayatına başladığı ya da kısa bir süre içinde başlayacağı göz önüne alınırsa, yayın hayatına atılan bir ilahiyat dergisinin konulu (özel) bir sayı ile yayına başlaması ve bu şekilde devam etme azminde olması derginin geleceği açısından zor ve hattâ riskli bir iş olarak gözükebilir. Ne var ki, bu zorluğun ve riskin farkında olan başta fakülte yönetimi ve yayın ekibi olarak bizler, baştan 'Himmeti âlî tutmak gerekir.' mülâhazası ile bu işe girişmiş bulunuyoruz. Allah, samimi niyet ve gayretlerle çıktığımız bu yolda bizlerin yâr ve yardımcımız olsun.

Anılan konuyu seçmemizin sebebini tahmin etmek o kadar zor olmasa gerektir. Özellikle son on on beş yılda büyük değişimlerin yaşandığı hareketli coğrafyamızdaki olaylara ve bunların fikrî, ilmî, dinî, mezhebî, sosyal ve siyâsal arka planlarına akademisyenler olarak kayıtsız kalmamız düşünülemez. Çünkü biz akademisyenlerin alanlarımızla ilgili yoğun ve derinlikli araştırmalar yapmak yanında, araştırmalarımız sonucu ulaştığımız bulgu ve düşünceleri toplumla paylaşma ve insanları aydınlatmak gibi bir sorumluluğumuz da bulunmaktadır. Devlet ve toplum tarafından, en azından tarihte ve günümüzde fikrî açıdan gerçekte neyin olduğunu ve bittiğini, yaşadığımız olayların hakikî âmillerini, sebep ve sonuçlarını iyi tahlil ve izah etmemiz beklenmektedir. Bu vb. mülâhazalarla ilk

sayımız için '**Selefilik**' konusunun işlenebilecek en uygun konu olacağı kanaatine vardık.

Konuya dair elinizdeki bu ilk sayıda yayımlama imkânı bulduğumuz makaleler, sahalarında Türkiye'nin en yetkin bilim adamlarınca yazılan, gerek akademik câmiayı ve gerek toplumu aydınlatacak mâhiyette olan, her biri ayrı bir önemi hâiz çok değerli ve önemli çalışmalardır. Doğrusu bu şekilde iyi bir başlangıç yapmak, hem bizi mutlu etmekte hem de gelecek adına ümitvâr kılmaktadır.

Bu sayının yayımlanmasında bizlere maddî mânevî destek ve katkı sağlayan başta üniversitemiz ve fakültemiz yönetimi olmak üzere herkese; yayın kuruluna, yayın danışma kuruluna, makale yazarlarına ve hakemlerine, yayın, basım ve dağıtım ekibine bu vesile ile en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca ilk sayımızın son okumasını gerçekleştiren Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi sayın Prof. Dr. Metin YURDAGÜR hocamıza da samimi duygularla özel olarak teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Siz değerli okuyucuların istek, öneri ve tenkitlerini bekler, '**Din(darlık) ve Yabancılaşma**' konulu gelecek sayımızda görüşünceye kadar Yüce Allah'tan huzur ve esenlik içinde kalmanızı dilerim.

Saygılarımla...

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU
İlahiyat Akademi Dergisi Editörü

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University

year: 2015 volume:1 issue:1-2 a bi-annual international journal of academic research

SALAFISM

- Presentation - M. Yavuz COŞKUN
- In the Beginning - Şehmus DEMİR
- Editorial - Halil HACİMÜFTÜOĞLU

•

Articles

- History of Salafi Thinking - Mehmet Zeki İŞCAN
- Salafism in The History of Islamic Thought: Its Historical Journey and General Characteristics - Ferhat KOCA
- Salafism as a Crisis Theology and Social Movement
 - An Analysis on Salafi Ideology and Its Impacts on Muslim World - - Mehmet EVKURAN
- Hanbalism Between Law and Thology: A Research on Theological Background of Salafism - Muhyettin İĞDE
- Dilemma of Muslims Who Lost Islam Common Denominator: Shia-Sunni Polarization - Hasan ONAT
- Shia-Sunni Relations and Salafism - Cemil HAKYEMEZ
- Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion- Religious Knowledge - Şehmus DEMİR
- 'Living Interpretation' Considering The Existing in The Face of Change - Sadık KILIÇ
- Salafism in Tafsir Tradition - Mustafa ÖZTÜRK
- History of Relationships Between Salafism and Sufism - Süleyman ULUDAĞ
- Arab Spring and Salafism - Case of Egypt - - Ramazan YILDIRIM
- Salafies in Nigeria - Adem ARIKAN
- Kadzâdelis as a Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society - Muhammet Raşit AKPINAR

•

Inquiry

- Inquiry I - Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- Inquiry II - Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2015 cilt:1 sayı: 1-2 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity of Gaziantep University

Üniversite Adına Sahibi | Owner on behalf of Gaziantep University
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Editör | Editor in Chief
Asst. Prof. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants
Asst. Prof. Dr. Ayşe EROĞLU; Res. Asst. Tuba HATİP

Sayı Editörü | Editor of This Issue
Asst. Prof. Dr. Muhyettin İÇDE

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (President)
Prof. Dr. Mesut ERDAL; Assoc. Dr. Mahmut ÇINAR
Prof. Dr. Recep TUZCU; Asst. Prof. Dr. Ayhan ERDOĞAN
Asst. Prof. Dr. Ayşe EROĞLU; Asst. Prof. Dr. Dilaram AKRAMOVA; Asst. Prof. Dr. Erol ERKAN
Asst. Prof. Dr. Muhyettin İÇDE; Asst. Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ; Asst. Prof. Dr. Zamira AHMEDOVA
Asist. Prof. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV; Asst. Prof. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik sıraya göre) | Publishing Advisory Board (In alphabetical order)
Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (Faculty of Divinity, Istanbul University)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Faculty of Divinity, Çukurova University) Dr. Asım YAPICI (Faculty of Divinity, Çukurova University)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Faculty of Divinity, Ankara University); Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Hasan YILMAZ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Faculty of Islamic Sciences, Siirt University)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Faculty of Divinity, Erciyes University)
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University)
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Faculty of Divinity, Yıldırım Beyazıt University)
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (Faculty of Divinity, Istanbul University)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Faculty of Islamic Sciences, Istanbul Şehir University)

Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Faculty of Divinity, Atatürk University) Dr. Mehmet EVKURAN (Faculty of Divinity, Hitit University) Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Faculty of Divinity, Atatürk University) Dr. Musa BİLGİZ (Faculty of Divinity, Atatürk University) Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Faculty of Divinity, Ataturk University)

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Faculty of Divinity, Bayburt University)

Prof. Dr. Osman TÜNER (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University) Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Sadık Kılıç (Faculty of Divinity, Atatürk University); Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Faculty of Divinity, Ankara University)

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Faculty of Divinity, Atatürk University); Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Faculty of Divinity, Harran University)

Issue Reviewers

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Faculty of Divinity, Siirt University); Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Faculty of Divinity, Atatürk University); Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Faculty of Divinity, Erciyes University)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Faculty of Divinity, Atatürk University); Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Prof. Dr. Mesut ERDAL (Faculty of Divinity, Gaziantep University); Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Prof. Dr. Nihat Yatkın (Faculty of Divinity, Atatürk University); Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (Faculty of Divinity, Antalya University)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Faculty of Divinity, Atatürk University); Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Faculty of Divinity, Gaziantep University);

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Faculty of Divinity, Çanakkale Onsekiz Mart University)

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Faculty of Divinity, Gaziantep University); Assoc. Dr. Mehmet ÜMİT (Faculty of Divinity, Marmara University)

Prof. Dr. Namık Kemal KARABİBER (Faculty of Divinity, Harran University)

Asst. Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Asst. Prof. Dr. Muhyettin İÇDE (Faculty of Divinity, Gaziantep University);

Asst. Prof. Dr. Osman Nuri KARADAYI (Faculty of Divinity, Karadeniz Technical University);

Düzeltili | Redaction

Res. Asst. Esra DELEN; Res. Asst. Hacer GENERAL; Res. Asst. İbrahim Halil İLGİ

Son Okuma | Proofreading

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

Grafik-Tasarım | Graphics-Design

Halime SARIKAYA

Tanıtım ve Sosyal Medya Ekibi | Presentation and Social Media

Res. Asst. Raşit AKPINAR; Res. Asst. Mehmet AKSÜRMELE

Dağıtım | Distribution

Res. Asst. Halil İbrahim KARAARSLAN; Res. Asst. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Faculty of Divinity, Gaziantep University, Şehitkâmil/Gaziantep, TURKEY

Baskı | Printing by

Gaziantep University Press

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
Gaziantep, 2015

Yazışma Adresi | Contact Address
Faculty of Divinity, Gaziantep University (Journal), Şehitkâmil/Gaziantep, TURKEY
Tel: +90 342 360 69 65; Fax: +90 342 360 21 36
E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web:<http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed, scientific, periodical publication. Two issues are published annually. Any liability for the content of the articles published in the journal lies with the authors, and does not reflect the institutional view of our faculty. Papers may not be published elsewhere, either fully or partially, without the permission of the publisher.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

Table of Contents

Introduction - M. Yavuz COŞKUN

Getting Started - Şehmus DEMİR

From the Editor - Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Papers

The History of Salafi Thinking – Mehmet Zeki İŞCAN

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

Salafism as a Crisis Theology and Social Movement
-An Analysis of Salafi Ideology and Its Impacts on the Muslim World-
Mehmet EVKURAN

Hanbalism, Between Law and Theology: Research on Theological Background of Salafism – Muhyettin İĞDE

The Dilemma of Muslims Who Lost Islam as a Common Denominator: Shia - Salafi Polarization – Hasan ONAT

Shia-Sunni Relations and Salafism – Cemil HAKYEMEZ

Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion - Religious Knowledge – Şehmus DEMİR

A Remarkable Interpretation Observing the Present Against the Alterations – Sadık KILIÇ

Salafism in Tafsir Tradition – Mustafa ÖZTÜRK

History of Relationships Between Salafism and Sufism – Süleyman ULUDAĞ

Arab Spring and Salafism -The Case of Egypt- – Ramazan YILDIRIM

Salafis in Nigeria – Adem ARIKAN

Kadizadelis as a Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society –
Muhammet Raşit AKPINAR

Inquiry

Inquiry - I – Mehmet Ali BÜYÜKKARA

Inquiry - II – Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

Publication Principles

Throughout the history of mankind, religion has influenced human societies in various ways which has led to new forms of thought. From this point of view, it is possible to define human history as mostly a history of religion, and religious events. Therefore, seeing religion as a static structure that is independent of society and which does not ever change in any way, is incompatible with social reality.

In modern times, many approaches in the fields of society and ideas underwent a rapid change which has virtually become the paradigm of the last century. When looking at religion from a social dimension, it is not possible to exclude the field of religion from this process of change and to express that religion is not affected by this process. For this reason, it is inevitable that there will be a certain change in at least in a part of religious understanding, or religious perception and interpretation, due to the changing knowledge and cultural structure. This cause, which is the result of differentiating historical positions, can be defined as the guarantee for the Qur'an's universal nature. Because it is clear that by limiting interpretation, or a perception of revelation which was brought down in the seventh century, to the context of the time when it was brought down or for that matter, any period of time, would remove the universal attributes of the revelation since it would then cease to be an infinite element. In this context, religion can be likened to a stream that keeps carving its own riverbed and is partially shaped according to the characteristics of the places it travels through. Considering that the stream is in constant motion and renewal, it is a known fact that religion forms its own bed, and thus the change taking place is a necessity rather than a negativity.

While change is inevitable in the process of interpreting divine revelations, the scale of this change and whether the change is of a positive or a negative nature are very pressing issues. What is important here is the ability to not to fall into the illusion to think that any change is an advancement. Because decaying or rotting are forms of change too and this change cannot be evaluated positively.

The truth that is immediately recognized by those who are interested in a religion and want to know that religion better, is that there are different viewpoints of religion which is caused by adopting religious truths by various sub-identities at different points of time. In the shortest of explanations is the sect problem. Thus, the ways of understanding, and the perception and interpretations formed by these viewpoints, sometimes makes it immensely difficult to reach the pure and original message of religion. Historically and theologically, attempts to reach the essence of religion have brought the question of how to construe religious differentiation. As it has been throughout the course of history, this continues to be the main problem in understanding and resolving the problems related to religion.

In today's world, Islam is one of the world's most discussed subjects in terms of history, politics, geography and culture. In today's global world, where political, economic and cultural relations are becoming more frequent and intense, efforts aimed at understanding Islam, as well as efforts aimed to manipulate those efforts are very visible. In this context, the global media is apparently aiming to create a sharp Islamophobic perception using means of every communication tool. On the other hand, it is our duty to reiterate that religious approaches which claim that they follow the trail of the Prophet and the solution to current problems of the Islamic world lies in a return to Asr al-Saadat era, limit Islam into strict viewpoints and very limited models and inflict violence using the name of the Messenger of Allah, which only feeds islamophobia.

It is a known issue that after the Arab Spring, power struggles in the Middle East was mostly realized between sects. The fact that sectarian identities strictly define emotions and thoughts of the masses and have even more weight than religion leads to many problems. What needs to be done at this point is to let experts handle the subject from a scientific point of view and determine solutions.

Gaziantep University, which is one of the most important universities in the region and which aims to be active in all fields of social life, to not stay behind isolating walls, assumed a very important mission. We decided to handle the matter of *Salafism* in the first issue of The Journal of Theological Academia, which will begin its publishing life under the leadership of our Faculty of Theology. The historical roots, mentality, reflections on modern times, comparison of its current state to its very early approaches and other subjects related to Salafism, which is one of the most popular recent topics in the national and global scale and which has greatly affected the Islamic world too were approached by field experts with a scientific point of view.

We hope that this subject is correctly understood and that it is remembered that sects and religious formations are not the essence of religion, but interpretations of it. The establishment of exemplary societies can only be achieved when inspired by the Prophet who formed the esteemed society and stated "I was sent to complement the benevolent morals".

Prof. Dr. M. Yavuz COŞKUN
Rector

Başlarken / In the beginning

It is fair to state that Islam has undergone a period of great depression and trauma. It is a fact that this process, that has spanned for more than two centuries has caused a deep ideological crisis. The aggressive - reactional approaches of different views that range from holistically imitating traditions, to imitating the Western world and adapting modernity can be found in this process, which caused singular fact-based approaches to expand and opposition within the Islamic world with low tolerance levels towards one another to emerge and deepen. However, scientific research in social sciences should be based on analyzing a subject in its cultural system rather than focusing on accepting or rejecting it. By doing so, the genetic sources of the issues faced by people can be determined.

Calculating the historical process of the last couple of centuries is inevitable for the present time. It is a must that this settlement should be performed with a realistic and critical approach and without the reflexes of advocacy or rejection, or the artificiality of absolute objectivism.

This journal, which will be published in Gaziantep, is a city with a great accumulation of culture with a door opening to the Middle East, and has a distinctive mission. Gaziantep undertakes its activities in line with a purpose and a statement that reaches beyond the only purpose of contributing to the literature or serving as another journal for the academy. In a period when an approach that is far from deep meanings and a section of the history is presented as the historical experience itself, which causes severe misinformation, we will have a style and presence without sacrificing a critical attitude, serving as the back yard of anybody and by avoiding ideological obsessions... We promise to present the truth at all costs...

Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Dean

Editörden/ Editorial

“A journal is the castle of a free ideology. Maybe a bit roving, but a fresh and new ideology. A book is often a work and reflection of a single person while a journal indicates a collection of different minds. A journal is the testament, or more precisely the message of a generation. Any terminated journals mean a lost battle, defeat or suicide.”

Cemil MERİÇ

Hello to all,

The Journal of *İlahiyat Akademi*, the formal academic media of the Faculty of Divinity of Gaziantep University, started its publication life after publishing the first issue you are currently holding. I hope that this new journal, a delayed initiative I should say, will bring our academic society a new breath, movement and dynamism.

The subject of our first issue is ‘**Salafism**’ from different aspects. Considering the fact that the number of Turkey’s faculties of divinity has reached ninety in the last couple of years, and each has a formal faculty journal active or soon-to-be active, starting a journal of divinity with a particular subject and having the ambition to continue in this way later may appear difficult or even risky for the journal’s future. However, the faculty administration and us, as the publication team, are all aware of this difficulty and risk, but we have the mentality that “significant efforts should be made” in this period. May Allah help us in this path we have taken with sincere intentions and efforts.

It must not be that hard to predict the reason why we preferred the mentioned topic. We could not have stayed indifferent to the developments in our geography, where active changes have taken place in the last ten to fifteen years, and in the intellectual, scientific, religious, sectarian, social and political backgrounds of these developments, we had to present our ideas. In addition to conducting extensive studies in our fields, we as the academicians, have the responsibility to share the results and findings of our studies with society and illuminate people. We are expected by government and society to thoroughly analyze and explain what happened in the Islamic science field in the past and present time, the real reasons for what we have experienced, and the relevant reasons and outcomes. We decided that ‘**Salafism**’ is the most appropriate subject for our first issue in the relevant considerations.

The articles, which were published in this current issue, were written by scientists in Turkey who are the most competent people in their fields. These articles can also illuminate academic societies and society itself, and each of them is particularly significant and important. Making such a great start like this makes us both happy and hopeful for the future.

I take this opportunity to extend my deepest gratitude primarily to the administration of our university and faculty that provided both financial and spiritual contributions, and to the editorial board, publishing advisory board, authors and reviewers of the articles, and editorial, publication and distribution teams. Moreover, I extend my heartfelt gratitude to Prof. Dr. Metin YURDAGÖR, academic member of the Faculty of Divinity of Marmara University, who proofread this issue.

I expect demands, suggestions and criticisms from you, our esteemed readers. May Allah grant you peace and wellness until we meet in our next issue entitled '**Religion (Religiousness) and Alienation**'.

Sincerely Yours...

Asst. Prof. Dr. Halil HACIMÖFTÖÖĞLU
Editor of *The Journal of Theological Academia*



الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2015 المجلد الأول العددان: 1، 2
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

السلفية

- المقدمة - أ. د. محمد باووز جوشكون
- الافتتاحية - أ. د. شيخ موسى دمير
- كلمة العدد - د. خليل حاجي مفتي أوغلو
- بين يدي العدد - د. محمد شيخ محمد النجار

المقالات

- الخطاب السلفي عبر التاريخ - أ. د. محمد زكي إيشجان
- السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي: تطورها التاريخي وخصائصها العامة - أ. د. فرحات قوجا
- السلفية كمعتقد أزمة والحركة الاجتماعية؛ تحليل أيديولوجية السلفية وتأثيرها على العالم الإسلامي - أ. د. محمد أوكوران
- الحنبلية بين الفقه والاعتقاد؛ تحقيق حول الخلفيّة السلفيّة اللاهوتيّة - د. محيي الدين إبيغدا
- مشكلة المسلمين الذين أضاعوا القاسم المشترك للإسلام: الاستقطاب الشيعي - السلفي - أ. د. حسن أونات
- علاقات السنة - الشيعة والسلفية - أ. د. جميل حقيّمز
- ماهية التراث ومكانته في الإسلام - أ. د. شيخ موسى دمير
- التفسير الحي المواكب للواقع في مقابل المتغيرات - أ. د. صادق قليج
- السلفية؛ في عُرْف التفسير الإسلامي - أ. د. مصطفى أوزترك
- العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية - أ. د. سليمان أولوداغ
- السلفية من بعد الربيع العربي؛ مصر نموذجاً - د. رمضان يلدرم
- السلفية في نيجيريا - أ. د. آدم أرقان
- تيار قاضي زاده كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني - أ. محمد راشد آقبينار

لقاءات

- اللقاء الأول - أ. د. محمد علي بيوك قره
- اللقاء الثاني - أ. د. محمد خيرى كرباش أوغلو



ISSN: 2149-3979

مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2015 المجلد الأول العددان: 1، 2

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

السلفية



The Journal of Theologic Academy

year: 2015 issue: 1-2 a bi-annual international journal of academic research

معلومات النشر

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب

«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

المفوض باسم الجامعة عن المجلة: أ.د. شيخ موسى دمير (عميد كلية الإلهيات)

رئيس التحرير: أ.د. شيخ موسى دمير

مديرا التحرير: د. خليل حاجي مفتي أوغلو، د. محمد شيخ محمد النجار

مساعدو التحرير: د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. عبد العزيز الخلف، أ. مصطفى كسكين

محرر العدد: د. محيي الدين إيغدا

هيئة النشر: أ.د. شيخ موسى دمير (رئيساً)، أ.د. مسعود أردال، د. محمود جونار، د. رجب طوزجو، د. أيهان

أردوغان، د. عائشة أراوغلو، د. دلام أكرموا، د. أرول أركان، د. محيي الدين إيغدا، د. مصطفى أونفيردي، د. محمد

شيخ محمد النجار، د. ضميرة أحمدوفا، د. عبدي محمد ماميتوف، د. محمد أولوكوتك

هيئة النشر الاستشارية: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات: أ.د. عبد العزيز خطيب (جامعة

مرمرة)، أ.د. عبد الله قهرمان (جامعة مرمرة)، أ.د. عدنان دميرجان (جامعة إسطنبول)، أ.د. علي عثمان أتاش (جامعة

جقور أوفا)، أ.د. عاصم بيبجي (جامعة جقور أوفا)، أ.د. بنيامين أرول (جامعة أنقرة)، أ.د. أيوب بكر يزيجي (جامعة

أتاتورك)، أ.د. حسن يلماز (جامعة أتاتورك)، أ.د. إحسان سريا صرمه (جامعة سيعرت)، أ.د. إلياس شلبي (جامعة

مرمرة)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس)، أ.د. دوغان قره جوشكون (جامعة كلس ٧ أراليك)، أ.د. خليل

جيجك (جامعة بايزيد)، أ.د. محفوظ سويلماز (جامعة إسطنبول)، أ.د. علي بيوك قره (جامعة إسطنبول شهير)، أ.د.

محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد أوقران (جامعة هيت)، أ.د. محمد زكي إشجان (جامعة أتاتورك)، أ.د. موسى

بلغيز (جامعة أتاتورك)، أ.د. مصطفى أغرمان (جامعة أتاتورك)، أ.د. نصر الله حاجي مفتي أوغلو (جامعة بيبورت)،

أ.د. عثمان تورر (جامعة كلس ٧ أراليك)، أ.د. روح الدين ياز أوغلو (جامعة أتاتورك)، أ.د. صادق قليج (جامعة

أتاتورك)، أ.د. شعبان علي دوزجون (جامعة أنقرة)، أ.د. ويسل جوللوجه (جامعة أتاتورك)، أ.د. يوسف ضياء كسكين

(جامعة حران)، أ.د. أحمد بلديم (جامعة بلديم بايزيد - كلية العلوم الإسلامية)

هيئة التحكيم: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات في جامعاتهم: أ.د. جمال الدين أردمجي (جامعة سيعرت)، أ.د. أيوب بكر يزيجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. عيسى جليك (جامعة أتاتورك)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس)، أ.د. محمد زكي إشنجان (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. مسعود أردال (جامعة غازي عنتاب)، أ.د. موسى بلجز (جامعة أتاتورك)، أ.د. نهاد ياطقن (جامعة أتاتورك)، أ.د. عمر فاروق تبر (جامعة أنطاليا)، أ.د. روح الدين يازأوغلو (جامعة أتاتورك)، أ.د. شيخ موسى دمير (جامعة غازي عنتاب)، أ.د. توحيد عيانجن (جامعة ١٨ مارس جناق قلعه)، أ.د. تنجاي إمام أوغلو (جامعة أتاتورك)، د. محمود جونا (جامعة غازي عنتاب)، د. محمد أميد (جامعة مرمرة)، د. نامق كمال قره بيار (جامعة حران)، د. حنفي شاهين (جامعة أتاتورك)، د. محيي الدين إيغدا (جامعة غازي عنتاب)، د. عثمان نوري قره دايب (جامعة قره دنيز تكنيك)

الترجمة إلى العربية: أ. مصطفى كسكين، أ. إساعيل يلماظ، أ. عادل بكر أوزتكين، أ. أحمد عبد الله، أ. عدنان آل كوكول، أ. إبراهيم إلقي، أ. هاجر جنرال، أ. فهمي صووك أوغلو، أ. مصطفى أقسوي، أ. محمد راشد أقبينار، أ. محمد قاسم اردان

تدقيق الترجمة: د. سمير سيد حسن، د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. عبد العزيز الخلف، أ. سارة فاخوري

القراءة الأخيرة: د. محمد شيخ محمد النجار

تصميم الغلاف: حليلة صري قايا

التنسيق والإخراج الفني: د. إبراهيم عبد الله سلقيني

الدعاية والتواصل الاجتماعي: أ. محمد راشد أقبينار، أ. محمد أكسورملي

النشر والتوزيع: أ. خليل إبراهيم قره أرسلان، أ. محمد قاسم أردان

العنوان: جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات (مجلة الإلهيات الأكاديمية)، شهيد كامل، غازي عنتاب - تركيا

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

<http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

المطبعة: مطبعة جامعة غازي عنتاب

مكان وتاريخ الطباعة: غازي عنتاب - ٢٠١٥

الفهرس

المقدمة

أ.د. محمد ياووز جوشكون - رئيس جامعة غازي عنتاب

الافتتاحية

أ.د. شيخ موسى دمير - عميد كلية الإلهيات

كلمة العدد

د. خليل حاجي مفتي أوغلو - محرر المجلة

بين يدي العدد

د. محمد شيخ محمد النجار - مدير تحرير ومنسق عمل هيئة الترجمة

المقالات

الخطاب السلفي عبر التاريخ

أ.د. محمد زكي إيشجان

السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي: تطورها التاريخي وخصائصها العامة

أ.د. فرحات قوجا

السلفية كعمتقد أزمة والحركة الاجتماعية: تحليل أيديولوجية السلفية وتأثيرها على العالم الإسلامي

أ.د. محمد أوكران

الحنبلية بين الفقه والاعتقاد: تحقيق حول الخلفية السلفية اللاهوتية

د. محيي الدين إيغدا

مشكلة المسلمين الذين أضاعوا القاسم المشترك للإسلام: الاستقطاب الشيعي - السلفي

أ.د. حسن أونات

علاقات السنة - الشيعة والسلفية

أ.د. جميل حقيّمز

ماهية التراث ومكانته في الإسلام

أ.د. شيخ موسى دمير

التفسير الحي المواكب للواقع في مقابل المتغيرات

أ. د. صادق قليج

السلفية في عُرف التفسير الإسلامي

أ. د. مصطفى أوزترك

العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية

أ. د. سليمان أولوداغ

السلفية من بعد الربيع العربي: مصر نموذجاً

د. رمضان يلدرم

السلفية في نيجيريا

أ. د. آدم أرقان

تيار قاضي زاده كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني

أ. محمد راشد آقبينار

لقاءات

اللقاء الأول

أ. د. محمد علي بيوك قره

اللقاء الثاني

أ. د. محمد خيرى كراباج أوغلو

ضوابط النشر في المجلة

المقدمة

على مر العصور أثر الدين في المجتمعات البشرية، وفي تكوين أفكارها بصور مختلفة. وإنما لو نظرنا إلى التاريخ الإنساني من هذا المنطلق فإننا نستطيع القول: إن التاريخ الإنساني - وبشكل كبير - هو نفسه تاريخ الدين والحوادث الدينية معاً. لذا فإن الدين ليس بخارج عن نطاق المجتمع، ولا هو بجامد لا يقبل التغيير والتطور. فالنظرة للدين بأنه خارج نطاق المجتمع وأنه جامد لا يقبل التغيير والتطور مخالفة للواقع الاجتماعي.

فمع فترة الحداثة مرت عدة مناهج فكرية واجتماعية بتغيرات سريعة. الأمر الذي يدل على أن التغيير صار سمة هذا العصر الحديث. وإنما لو أخذنا بعين الاعتبار الناحية الاجتماعية للدين ظهر لنا وبوضوح أن إبعاد الدين عن عملية التغيير والقول بعدم تأثره بهذه العملية غير ممكن. من أجل هذا فإن التغيير الذي طرأ على هيكل الثقافة والمعرفة سيؤدي لا محالة إلى التغيير في الفكر والفهم الديني ولو في بعض نواحيه.

إن هذا التغيير الحاصل بسبب تطور الحوادث التاريخية هو بمثابة ضمان وشاهد على عالمية القرآن. وإن حصر الفهم القرآني المنزل في القرن السابع الميلادي على العصر الذي نزل فيه الوحي أو على أي عصر من العصور يعد نقضاً لعالميته. فحبس هذه البشرية العالمية على قطعة زمنية معينة هو نقض لخاصيته العالمية والأبدية. وإن الدين من هذا المنظور لهو بمثابة نهر يفتح ويشكل مجراه بنفسه وبشكل دائم ومستمر. ومع هذا فإنه يأخذ شكل الأماكن التي يمر عليها بقدر محدود. ولو أخذنا بعين الاعتبار أن النهر الجاري في حركة وتجدد دائمين لعرفنا أن الدين يشق طريقه بنفسه والتغيرات التي يحدثها وهو سائر في طريقه ليست سلبات وإنما هي ضروريات. وإن عملية فهم الدين والمراحل التي يمر بها ستحدث تغييرات لا مفر منها ومع هذا فإن السؤال الملح والذي يطرح نفسه هو ما مقدار هذه التغيرات التي سيحدثها؟ وهل هذه التغيرات سلبية؟ أم إيجابية؟

إن النقطة المهمة في هذا الموضوع هي الظن بأن كل تغيير وتطوير يعد تغييراً إيجابياً وهذا بلا شك خطأ. فإن الفساد والتدهور الأخلاقي هو تغيير بلا شك لكنه تغيير سلبي. إن الذي لديه ميل لأي دين ورغبة في معرفته عن قرب سيلاحظ في أول خطوة أن الحقائق الدينية التي تتمسك بها طوائف مختلفة وهويات فرعية هي متغيرة ومتباينة فيما بينها، وهي تنشئ على مر الزمان فهماً مختلفاً للدين. وبعبارة موجزة إنها «إشكالية التمهذب». فإن هذه التفسيرات وما ينتج عنها من أفكار ومفاهيم وتعليقات قد تكون مانعاً ومعوفاً للوصول إلى رسالة الدين الأصيلة النقية.

إن السعي الحثيث للوصول إلى لب الدين من الناحية التاريخية والعلوم الدينية كان سبباً في إشكالية الاختلافات الدينية وكيفية فهمها. وما زالت هذه الإشكالية الرئيسية على مر العصور وإلى يومنا هذا هي إشكالية في فهم الدين وما يتعلق به وكيفية إيجاد الحلول لها.

في عالمنا اليوم يعد الإسلام بنواحيه التاريخية والجغرافية والسياسية والثقافية محور الاهتمام. واليوم أيضاً

وفي عالم العولمة الذي صارت فيه العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية كثيفة ومتداخلة نجد بحثاً ودراسات تهدف إلى فهم الإسلام من ناحية ومن ناحية أخرى نجد تلاعباً وإغفالاً في فهم هذه البحوث والدراسات أيضاً.

في إطار هذا نجد إعلاماً دولياً مرئياً ومسموعاً ووسائل اتصال حشدت كل إمكانياتها لإيجاد أرضية التخويف من الإسلام، وجعل ذلك التخويف واقعاً ملموساً. ومن ناحية أخرى نجد توجهات تزعم أنها تتبع خطا النبي وتدعي أن حل مشكلات العالم الإسلامي هو بالرجوع إلى عصر الرسالة، وتتبنى فهماً متشدداً، وتحبس الإسلام في حدود ضيقة مستغلة نبي الرحمة استغلالاً سيئاً في تنطعها وتشدها. الأمر الذي يخدم وينصب في صالح المخوفين من الإسلام.

من المعلوم أنه بعد (الربيع العربي) حدثت في الشرق الأوسط حروب مذهبية على السلطة. وإن الانتها المذهبي الذي يحدد عواطف وأفكار الجماعات قد تسبب في مشكلات عدة حتى إن الانتها المذهبي أصبح مقدماً على الدين. والواجب عمله في هذا الصدد هو أن يتناول أهل الاختصاص هذه المسألة بأسلوب علمي ويبينوا سبل حلها.

إن من أهم إحدى الجامعات في المنطقة والتي أخذت على عاتقها مهاماً كبرى وهدمت حواجز تعيق التقاءها بالمجتمع هادفة بذلك إلى أنشطة تخدم الحياة الاجتماعية؛ هي بلا شك «جامعة غازي عنتاب»، وإن كلية الإلهيات التي بدأت حياتها النشورية قد قررت في أول إصدار لها لمجلة الإلهيات الأكاديمية أن يكون عنوانها: «السلفية».

إن من أكثر الموضوعات التي تناقش على الساحة المحلية والدولية والتي أثرت على العالم الإسلامي بشكل جدي هي تاريخ وجذور السلفية وعقليتها وانعكاساتها على العصر الحديث ومجالات توافقها وتعارضها مع السلف الصالح وموضوعات أخرى تناولها المختصون من منظور علمي.

إن ما نتمناه: أن يفهم هذا الموضوع بشكل صحيح، وأن نعلم ونتذكر أن المذاهب والتيارات الدينية ليست لب الدين وإنما هي وسائل وصور لفهم الدين.

وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بمجتمع متكامل له قدوة أخلاقية، يستمد إلهامه من القرآن ومن النبي ﷺ القائل: «إننا بُعثت لأئمتهم مكارم الأخلاق»، ومن المجتمع الأخلاقي الذي أنشأه.

أ. د. محمد ياووز جوشكون

رئيس جامعة غازي عنتاب

الافتتاحية

يمكن أن يقال: إن العالم الإسلامي اليوم يمرّ بمرحلة الفوضى والصدمات الكبيرة، وهنا حقيقة لا بد أن نسجلها، وهي أن هذه المرحلة التي شملت قرنين من الزمن قد تسببت في أزمات فكرية عميقة. ومن الممكن أن نرى في هذه المرحلة أنواع الأفكار العدوانية التي تدور بين تقليد القديم تماماً، وتقليد الغرب وتصويب الجديد تماماً. فهذه الحالة كانت سبباً لتصويب اتجاه وحيد فقط للآراء، مما ساعد على توسيع الهوة الفكرية بين أطراف العالم الإسلامي التي أنتجت الاختلافات العميقة فيما بينها بلا ريب. وخاصّة في العلوم الاجتماعية والبحوث العلمية، إن قبول الشيء أو رده ليس لذاته، بل لا بد أن يتم التحليل ضمن نظام الثقافة المنسوب إليها، وبذلك يمكن التعرف على المصادر الأصيلة للمشكلات الموجودة، ومن ثم يمكن حلها.

ولا مفرّ من محاسبة قرننا مع القرون الماضية، فهذه المحاسبة لا بد أن تكون بعيدة عن حسابات الدفاع والهجوم وعن شبهات الانحياز على الإطلاق، جارية على الحقيقة بوجهة نقدية.

فهذه المجلة التي تريد أن تُسمع صوتها من مدينة «غازي عنتاب» - تلك المدينة ذات المستوى العلمي الملحوظ، والتي تمثل باباً مفتوحاً للشرق الأوسط كله - هي مجلة أكاديمية فحسب، تحمل كلمة وهدفاً وغاية، في مرحلة يتم فيها تقديم كثير من التجارب غير الراسخة، والمتعجلة التي تسيء إلى الدين نفسه ونعدّ النطق بالحقّ على كلّ حال مهما كانت التكلفة، كما نعد بموقف نقدي حقيقي دون أيّ تراجع، ودون دعم لأحد من خلف الستار. مع الحيادية وتجنب الهوس الأيديولوجي في كل وقت.

أ.د. شيخ موسى ديمير

عميد كلية الإلهيات

كلمة العدد

«المجلة هي قلعة الفكر الحر. قد تكون قلعة الأفكار هذه منفلطة أو صارخة، لكنها مفعمة بالحياة والطاقة. الكتاب إنجاز فردي، ويعكس وجهة نظر واحدة؛ بينما المجلة تمثل تجمع أناس أذكاء. إنها العهد الذي هو وصية جيل؛ أو لنكون أدق إنها: رسالة جيل. إن إغلاق كل مجلة يعني خسارة معركة، إنه كهزيمة، أو انتحار مجتمع بأكمله».

جميل مريج

مرحبا بكم!

لقد تم نشر العدد الأول من مجلة الإلهيات الأكاديمية، والتي تمثل المنشور الأكاديمي الرسمي لكلية الإلهيات في جامعة غازي عنتاب. رغم أنها محاولة متأخرة نوعاً ما، إلا أنني أتمنى أن تضيف هذه المجلة روحاً جديدةً، ونفساً وحركةً لمجتمعنا الأكاديمي.

إن موضوع العدد الأول من مجلتنا هو «السلفية» من وجهات نظر مختلفة. لقد بلغ عدد كليات الإلهيات في بلدنا في بضع السنوات الأخيرة قرابة تسعين كلية. وباعتبار أن كل منها قد أنشأت مجلة رسمية خاصة بها - والتي تم نشرها، أو ستنشر قريباً - فقد يبدو من الصعوبة، بل والمخاطرة أن نبدأ مجلة إلهيات جديدة بعدد ذي موضوع واحد، وأن تكون هذه المحاولة هي العدد الأول للمجلة في نفس الوقت؛ ونحن بصدد المتابعة في نفس الطريق في الأعداد القادمة بإذن الله. لذا فإن هذه الصعوبة والمخاطرة سينتج عنها اختلاف عن الآخرين، حيث سنكون أول إدارة كلية وفريق نشر يبدأ بهذا الطراز في المجالات. نحتاج أن نتمسك من البداية بإرادتنا وتصميمنا، ونأخذ في الحسبان كل الاعتبارات خلال قيامنا بهذه المحاولة، وندعو الله أن يبارك لنا طريقنا ويمدنا بمساعدته لنوايانا وجهودنا العميقة لإنجاح هذه المحاولة.

ليس من الصعب تخمين السبب وراء اختيارنا لموضوع العدد الأول؛ فقد حدثت تغيرات عايشناها على شكل أحداث جغرافية نشطة خلال السنوات العشرة أو الخمس عشرة الأخيرة؛ ولهذه التغيرات انعكاسات في الفكر والمعرفة والدين والمذاهب؛ تماماً كما لها مخططات خلفية سياسية واجتماعية يجب أن لا نتركها تمر دون تدوين وتسجيل. فمن الطيش أن نترك هذه الأحداث تمر دون تعليق على هذه التغيرات؛ لأننا وفق اختصاصنا الأكاديمي وإضافة إلى دراساتها الكثيفة والعميقة حول هذه التغيرات، فإنه يتوجب علينا أن نتحمل مسؤولية

مشاركة أفكارنا ونتائج دراساتنا لتنوير الناس حول هذه التغيرات. كما يتوقع المجتمع والدولة منا أن نشرح ونحلل الدوافع الحقيقية والأسباب والنتائج المنعكسة على مجالات حياتنا وراء هذه التغيرات، ونري الحقيقة على الأقل من ناحية الأفكار المتواجدة في المرحلة التاريخية الحالية. لهذا السبب ولاعتبارات مشابهة أخرى استطعنا أن نجز موضوع عددنا الأول من المجلة بعنوان «السلفية» والذي نجده موضوعاً مناسباً وفق قناعاتنا.

فيما يتعلق بموضوع العدد الأول الذي بين أيديكم، فإنه سيرشد المجتمع ويلبي احتياجات التجمعات الأكاديمية، بما يتضمنه من المقالات التي تمكنا من الحصول عليها، والتي كتبت بواسطة علماء ومختصين في هذا المجال في تركيا، والذين لهم باع طويل في هذا المجال. وهذه الطريقة نكون قد أنجزنا بداية طيبة تجعلنا سعداء وتعطينا الأمل للمستقبل.

في هذا العدد أود أن أستغل الفرصة لأعبر عن امتناني للمشاركة الرئيسية من إدارة جامعتنا وكرتينا، وأشكرهم فرداً فرداً. وكذلك أعبر عن شكري وامتناني لمجلس النشر، ومجلس إدارة النشر، وكاتبتي المقالات، والمحررين، وفريقنا في الطباعة والتوزيع لدعمهم المادي والمعنوي. كما يتوجب عليّ أن أشكر من صميم قلبي الأستاذ الدكتور المحترم متين يورداكور عضو هيئة التدريس في كلية الإلهيات بجامعة مرمره، لجهوده في التدقيق النهائي لعددنا الأول، مع جزيل شكري وامتناني له.

وأنتم أعزائي القراء ننتظر اقتراحاتكم ورغباتكم وانتقاداتكم لهذا العدد. وسيكون موضوع عددنا القادم «التغريب والتدين».

أتمنى لكم الصحة والسلامة من الله العظيم.

مع تحياتي

محرر مجلة الإلهيات الأكاديمية

د. خليل حاجي مفتي أوغلو

بين يدي العدد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

برزت التيارات المتنوعة والاتجاهات العديدة في البلاد العربية التي شهدت ربيعاً مبشراً، بل خريفاً دامياً، وسرى أثر تلك التيارات والاتجاهات خارج تلك الدول؛ وأسهمت في ذلك مواقع التواصل بكل أنواعها. أضف إلى ذلك أيضاً تلك الأسماء البراقة التي نحلوها لصبغتهم، وقد لاقت هذه الدعوات تجاوباً من شريحة لا بأس بها من المجتمع بدوافع مختلفة؛ ما أربك المسلم وأوقعه في لبس وحيرة من أمره، أيهم أحق؟ وأيهم بالحق ألصق؟ هل هم المتصوفة التي تنشذ الصفاء وترسم خطأ الأنبياء والصلحاء، أم الشيعة المعلنة حباً أهل البيت ومواكب العزاء، أم السلفية التي تزدهي باتباع السلف، ومحاربة البدع، وتمسك بالولاء والبراء؟ وغيرهم كثير وكثير... فكلهم يدعي أنه معين الإسلام الثرّ وغيره سراب، وأنه المراد بالطائفة الناجية الظاهرة على الحق، وسواه في ضلال وعماء، وأن لا أحد ناجياً من النار إلا نفسه وفتته وشيوخه ومن وافق رأيه، فهل يقر الإسلام لأحد من هؤلاء في دعواه؟ أم يصدق في أولئك وهؤلاء قول من قال:

وكلُّ يدعي وصلاً بليلى وليلى لا تقرُّ لهم بذلك

وعلى كل حال؛ ففضية هذه الجماعات شغلت الرأي العام العربي والإسلامي، بل والغربي أيضاً، فكان لزاماً على أهل العلم والنور تجليّة الحقيقة وإظهارها بأسلوب علمي تخصصي؛ لئلا يكون للناس حجة، وبما أن هيئة التحرير حيادية – لا تعبر بالضرورة عن فكر كتّابها، وإن كانت لها وجهة نظرها الخاصة فيما تقدمه إلا أنها تترك القارئ لينتقي من دُرّها ما يشاء وفق أسس العلم الصحيح وضوابطه – ارتأت أن تتناول في عددها هذا «السلفية»، فتواصلت بدورها مع الأساتذة المختصين في الجامعات للبحث في مفهوم السلفية، وحقيقة مبناها ومعناها، وعلاقتها بالتيارات الأخرى، فكان هذا العمل.

وبفضل من الله تعالى خرجت الطبعة الأولى باللغة التركية، وها هي الثانية بين أيديكم، بعد أن ندبت هيئة التحرير كوكبة من الأساتذة الأتراك الأكفاء في الكلية للترجمة إلى العربية، فقاموا بما طُلب منهم – مع صعوبته – خير قيام، ثم قام الأساتذة العرب بتصحيح ما تُرجم وتدقيقه وصوغه بأسلوب لا يبعد كثيراً عن أسلوب المترجمين، وهذا العمل باكورة عمل الطرفين، فجزى الله الطرفين خير الجزاء، وجعله في ميزان حسناتهم أحوج ما يكونون إليه.

وإذ نضع بين أيديكم هذا العدد نرجو أن يكون في المستوى، ونأمل أننا على الأقل لم نقصّر – وقد استفرغ

كلّ جهده في إخراج هذا العدد - ولم نهمل تبيان جواهر عناصر البحث.

وإن كنت ناسياً، فلن أنسى الجهد الذي بذلته عمادة الكلية وحرصها الدؤوب ومتابعتها الحثيثة أعمال المجلة أولاً بأول؛ بدءاً بالترجمة، فالتصحيح والتدقيق، والتنسيق، ثم الطباعة، وما ذاك إلا لعلمها العميق بأهمية المجلة، ودورها البناء، ورسالتها الهادفة، وأهمية الموضوعات التي تعرضها بأسلوب موضوعي علمي.

وبعد هذا السفر الطويل؛ ها هي مجلتنا - بعد أن صابرت وغامرت - ترسو على شاطئ أكفكم، ترنو إليها أبصاركم، وتتلهف لها أرواحكم، وكلها عزم على المتابعة وتحدي الصعاب وتجاوز العقبات، وكان لزاماً عليها بعد هذا الانتظار أن تأتي بالجديد من الجواهر التي جمعها غوّاصوها وباحثوها لتعرض على قراء العربية أيضاً لسان قوم النبي الكريم ﷺ.

وفي الختام؛ يسرنا أن نقدم بين أيديكم المجلد الأول باللغة العربية من مجلة كلية «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب، وهي بهذا تكون أول مجلة أكاديمية باللغة العربية أملاها الواجب ورحّب بها العقل على مستوى كليات الإلهيات في تركيا.

فنرجو من الإخوة القراء التكرم علينا بملاحظتهم واقتراحاتهم البناءة؛ لتصحيح أخطائنا، وتفادي زلاتنا، وتلافي عيوبنا التي - ولا شك - أننا وقعنا فيها، ونهيب بأهل الاختصاص المشاركة ببحوثهم ومقترحاتهم وآرائهم في إغناء هذه المجلة، وتوسيع أفق عملها.

والله أسأل أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعل النجاح حليفنا، وأن يديم نعمته علينا، وأن يحفظ بلاد الإسلام وأهلها من كل كيد ومن كل شر، وأن يهدينا سواء السبيل.

د. محمد شيخ محمد النجار

مدير تحرير ومنسق عمل هيئة الترجمة

Tarih Boyunca Selefi Söylem

Mehmet Zeki İŞCAN*

Özet

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

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

History of Salafi Thinking

Abstract

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

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

Giriş

Selefilik kavramının fikrî muhtevâsı konusunda bir karışıklık bulunmaktadır. Bazen selefilik, katı gelenekçilik, ilksel gelenekçilik, bazen geleneğini inkâr, bazen dini ihyâ, dini ve aklı hurâfelerden ve bid’atlerden temizleme, hattâ dini yenilik ve İslâmî modernizm olarak görülmektedir¹.

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

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

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

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

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

Fakat selefiliğin ihyâ veya islâh anlayışında, bir tecdid, bir yenilik ya da dini ve aklı türlü kayıtların baskısından kurtarma gayesi değil, yabancı unsurlardan dinî temizleme ve ilk İslâm toplumunun 'saf'lığına dönme niyeti söz konusudur. İhyâ, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' karşısında, Kitap ve sünnete dönmek, re'y ile konuşmamak, sahâbe ve tâbiîn yolunu takip etmektir. Mantikî kıyas veya Yunan mantığını, felsefe ve kelâmı bırakıp, 'ilm'e yani geçmişte (selef dönemi) atalar tarafından tecrübe edilerek bilinenlere tabi olmaktır².

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

I. Selefiliğin İlk Öncüleri Olarak Eser Taraftarları

Selefilik, "selef dönemi"ni bir "mânevi çağ" ya da "altın çağ" olarak anma fikri üzerine kurulmaktadır. Bu, bir tür geçmişe ilgi duyma, geçmişi özleme, geçmişte ortaya konmuş "hakikatleri" yeganeleştirmektir. Burada insanın kurtuluşu, geçmişte belirmiş ve ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir³. Böylelikle seflere âdetâ bir 'fonksiyon karizması' rolü verilmekte, geçmiş büyükler bir 'homoreligious' haline getirilmektedir.

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

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

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

hattâ icbâr eden en önemli âmil, onun diğer din ve felsefî nazariyelerle olan teması⁴ ve bu yeni durumun beraberinde getirdiği, din nazariyesine evrensel bir mâhiyet kazandırma çabasıdır.

Din nazariyesinde böylelikle meydana gelen gelişmeler, bir 'itiraz'a, dinin doktriner özelliklerinden ayrılma itirazına da neden olur⁵. Te'vîl ve tefsîr faaliyetlerine dayalı çabalar, dinin aslî muhtevâsına dâhil olmayan bazı hususların ithâli gibi anlaşılır. Bu yüzden dini, sonradan yapılan 'ilâve ve tahrîflerden' temizleme, onu saf ve aslî şekline ircâ etme gayesi ortaya çıkar. Bu itirazlarda genellikle ilk dinî topluluğun sadeliğine dönme eğilimi ağırlık kazanır. İlk cemaatlerin öğretisini benimsemek sûretiyle 'inancın aslına dönme' savunulur⁶. İşte seleflerin dinsel otoritesi böylece fonksiyonel biçimde ortaya çıkmış olur.

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

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

Buradan hareketle selev fikrinin, Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) döneminde(hicrî I. yüzyıl sonu II. yüzyıl başı) dinî içerik kazanmaya başladığı söylenebilir. Ömer b. Abdilazîz, 'değişik yollar'ın çıktığını görünce, 'mü'minlerin yolunun' tespit edilmesini gerekli görmüştür. Ona göre selev döneminde ortaya konmuş "sünnetlere" uyanlar kurtulacak, bunlara muhalefet edenler ise mü'minlerin yolundan başka bir yola uymuş olacaktır⁷. Halife resmî bir şekilde deklere etmiştir ki "mübtedi değil müttebi olmak", sünnete boyun eğmek ve bidatleri terk etmek gerekmektedir. Yapılması gereken "ihyâi sünne ve itfâi bida"dır, yani sünneti (eski yaşam biçimini) canlandırmak yenilikleri ortadan kaldırmaktır⁸.

Bu dönemi ve sonrasını konu alan klasik kaynaklarımızda bu tür bir dinî yönelişi isimlendirmede kullanılan kavramlar, "ehlü'l-eser", "ehlü'l-hadîs" ya da "ashabu'l-hadîs"tir. Kısaca bu kavramlar, eskilerin bıraktıklarına sarılma taraftarı, sünnet taraftarı, hadis taraftarı anlamına gelmektedir⁹.

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

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

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

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

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

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

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

geçmiş uluların öğretilerinin sosyal hayattaki tâyin ediciliğine bağlı kalmaktır. Burada “eser”, ‘sünnet’, “hadis”, ‘bid’at’ın zıttı olarak temellendirilmiştir. Yani, sünnet taraftarlığı, ‘yeni’ durumlar karşısında ‘selefin metoduna’ (minhâcü’s-selef) sımsıkı sarılmaktır¹⁰. Ehlü’l-eser’, hevaya (aslında bundan kastedilen aklîliktir) ve yeniliğe karşı, esere tâbi olmadır¹¹. Eser taraftarı olmak, sahâbeden ve tâbiünden gelen rivâyetlere uymak, re’y, görüş ve akıl yürütmeyi terk etmektir¹². Bunun için eser taraftarlığı *ehlü’r-rivâye* (dinin rivâyetlerden ibaret olduğunu kabul edenler) adı ile de anılmıştır¹³.

II. Selefilik’in İlk İmamı Ahmed b. Hanbel

Eser ve hadis taraftarlığının en belirgin vasfının geçmiş sünenleri din edinme olarak ortaya çıktığı için, ilk temsilcilerin de geçmişin izlerini, tespit ve kayıt altına alma yoluyla hayatın tüm alanlarına hâkim kılma girişiminde bulunanlar olduğunu söylemek mümkündür. Ahmed b. Hanbel ismi, bu hareketi üçüncü yüzyılda olgunluğa ulaştıran bir isim olarak bilinir. Ahmed b. Hanbel, hadis taraftarlığının olgunluk döneminin lideridir. Onunla birlikte hadis taraftarlığı iyiden iyiye siyasal odağa (muhâlefet) yerleşmiş, belki bu yüzden daha fanatik bir boyut kazanmıştır. Ahmed b. Hanbel, “Kur’an mahlûktur” anlayışına karşı, hadis ulemâsının otoritesinin ve dolayısıyla eserin meşrûiyetinin dinî temeli olan ezeli kelâm fikrini savunduğu için, ashâbü’l-hadîs onunla özdeşleştirilmiştir¹⁴.

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

Ahmed b. Hanbel’in temsil ettiği dini görüş, bilgi ve düşüncenin, vahyedilmiş metnin ve sünnetin lafızları çerçevesine hasredilmesini beraberinde getirmiştir. Hadislerin ve Kur’an’ın literal okunması ise öncelikle “şeriatın İslâmlaşmasını” sonuç olarak vermiştir. Çünkü bu düşünceye göre doğrudan doğruya kutsal kaynaklardan alınmış olmadıkça hiçbir hukukî hüküm geçerli olamaz. Allah ve Resûlünün hükmü, insanların hareketleri de dahil olmak üzere, dünyadaki her şeyi belirleyen mutlak gücün irâdesinin sonucudur¹⁵.

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

¹⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-İman*, s. 9, 29, 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ashâbü'l-hadîsin fizik ötesine yaklaşımı, ilkel teodise tiplerini hatırlatmaktadır. Bu tiplerde ferdin hayatı topluluk hayatına gömülü olduğu gibi, ister beşerî olsun ister olmasın, aynı zamanda tüm varlıkta da gömülüdür. Evrenin tamamı 'kutsal güçler' tarafından kuşatılmıştır. İnsanların hayatı, evrenin bir uçtan diğerine uzanan hayatından tam olarak ayrılmamıştır¹⁶.

III. İkinci İmam İbn Teymiye

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

Selefiye kavramına İbn Teymiye ve İbn Kayyim'in eserlerinde sıkça rastlanmaktadır. Bu yüzden ilk kullanımın İbn Teymiye ile başladığı söylenebilir. En azından "selefiye", kavramsal içeriğe ilk olarak İbn Teymiye ile kavuşmuştur, denebilir¹⁷.

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

¹⁷ İşcan, *Selefilik*, s. 29.

İbn Teymiye'deki kullanıma baktığımızda selefiyenin oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyâde İslâm düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslâm toplumunun 'saf'lığına dönme niyetine tekâbül ettiğini söylememiz mümkündür. İbn Teymiye'de 'selefî cihet'(el-cihetü's-selefiyye), dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' (el-cihetü'l-bid'iyye) karşısında, Kitap ve sünnete dönmektir. Nebevî ve selefî yol (et-tarîkatü'n-nebeviyye es-selefiyye), Allah hakkında re'y ile konuşmamak, sahâbe ve tâbiînin yolunu takip etmektir. Mantikî kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelâmı bırakıp 'İlm'e tâbi olmaktır¹⁸.

Selefiyye, bilhassa haberî sıfatlarda Kur'an ve sünnetin zâhirine yapışmak, sahâbe ve tâbiînin sarılmadığı te'vilden uzak durmaktır. İbn Teymiye'ye göre Allah kendini nasıl vafetmişse, Rasûlullah O'nu nasıl anlatmışsa bunları öylece kabul etmek lâzımdır. 'es-Sâbiküne'l-evvelün'(sahâbe) bu konuda Kur'an ve hadisin dışına çıkmamışlardır. 'Mezhebü's-selef', 'ta'dîl' (Allah'ın sıfatlarını kabul etmeme) ile temsîl (Allah'ı yaratıklara benzetme) arasında orta bir yol tutmuştur. İşte selefî yol (et-tarîkatü's-selefiyye) budur. Selefiyye mezhebî' (el-mezhebu's-selefiyye) örneğin 'Allah semâvât ve arzın nûrudur' âyetindeki 'nûr'u te'vîl etmemektir. 'Allah, dünya semâsına iner' hadisindeki 'inme'nin mecaz olduğunu kabul etmemektir¹⁹.

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

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

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

¹⁸ İşcan, *Selefilik*, s. 29.

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

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

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

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

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

Memlûklüler iktidarda iken, 'bir gün sultansız kalmaktansa altmış yıl zâlim sultanın idaresinde yaşamaya râzî olurum' diyecek kadar 'düzen taraftarı' olan İbn Teymiye, iktidarın Moğollara geçmesi ile birlikte, Arap iktidarının ve kültürünün çöküşünü 'şeriatın birliği' tezi ile durdurmaya çalışmıştır. Dinî gevşeklikler sultan tarafından ortadan kaldırılmalıdır, görüşüyle 'yönetimin' dinselliğini dile getirmiştir. Bu yüzden Moğolların, her ne kadar kendilerini Müslüman olarak addetseler bile, İslâm dışında olduklarını, dolayısıyla onlara karşı ayaklanmanın vâcib olduğunu söylemiştir²³.

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

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

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

²¹ Bk. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 209, 245.

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

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

IV. Muhammed b. Abdilvehhab ve Vehhâbilik

18. yüzyılın buhranlı kültürel ve siyasî ortamında, ilhamını Hanbelî ekolünden alan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (1703-1787) hareketi, Selefiyye'nin en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Takipçilerinin ileri sürdüklerine göre bu hareketin hedefi, İslâm'ın başlangıcındaki saflığına ve katışıksızlığına döndürülmesi ve dindeki bid'atlerle savaşmaktır²⁴.

Muhammed b. Abdilvehhab da İbn Teymiye gibi tevhîdi, amelî açıdan değerlendirmiştir. Ona göre de gerçek tevhîd, Allah'ın ve Peygamber'in emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Allah'ı birlemektir. Buna tevhîdi amelî denir²⁵. İman ile küfrü ayırt eden tevhîd de budur. Bu yüzden tevhîdi sadece bir 'itikad' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılır. Bunların kanları ve malları helâldir²⁶. Nitekim Hz. Peygamber, 'Lâ ilâhe illallah' diyen Yahudilerle savaşmıştır. Sahâbe de 'Lâ ilâhe illallah' dedikleri ve namaz kılan İslâm'a dâvet eden kişiler oldukları halde Benî Hanîfe adlı kabile ile savaşmışlardır²⁷.

Muhammed b. Abdilvehhâb'a göre kesin delil, Kur'an ve hadisin, te'vîlden uzak zâhirî hükümleridir. Kur'an ve sünnette bildirilen hususların zâhirine sınımsız yapışılır ve hiçbir mezhebe bağlanmadan her şey bunların zâhirinden çıkarılır. Başkalarını taklîd ederek hüküm vermek şirk gibidir²⁸.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tüm bu görüşlerini, "tevhîd, Allah ve Peygamber'den başkasının hüküm ve emirlerine başvurmamakla gerçekleşir" şeklinde özetlemek mümkündür²⁹. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bu mânadaki 'Allah'ın birliği' tezi, günümüz selefilikinde, 'kanun yapma Allah'ın hakkıdır. İnsanların burada herhangi bir dahlinden bahsetmek mümkün değildir' formuna bürünmüştür.

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

²⁴ Hamit İnyet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20.

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

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

²⁷ Muhammed b. Abdilvehhâb, *a.g.e.*, s. 175-176.

²⁸ Ethem Ruhi Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 116-117.

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

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

³¹ Bk. Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, s. 60.

³² Fazlurrahman, *İslâm*, s. 249.

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Fiğlalı, a.g.e., s. 115.

³⁵ İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 10.

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

³⁷ Akçura, a.g.e., s. 22.

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

³⁹ Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, s. 6-7.

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

Suûdi rejimin meşruiyeti olduğu için, ülkenin iç ve dış politikasının temel belirleyicisi durumuna gelmiştir⁴¹.

Kral Faysal ile birlikte Vehhâbîlik, “panislâmist” bir söyleme dönüştürülmüştür. Bununla Pan Arabizm, Sosyalist Arap Birliği gibi projelerden Suûdi Arabistan’ın etkilenmemesi hedeflenmiştir⁴². Bu politika selefilğin, siyasal İslâm tarzında modern bir ideolojiye dönüşmesini sağlamıştır.

V. Günümüz Selefilği

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

Genelde muhafazakâr selefiyye, hadis kitaplarının tedvini ile ilgilenmekte, çeşitli anonim şirketlere sahip bulunan ve ticaretle uğraşan varlıklı elemanları bünyesinde toplamaktadır. Selefilik, Suûd’un da desteği ile, Mısır ve İslâm âleminin diğer bölgelerinde çeşitli üretim faaliyetleri ile de uğraşmaktadırlar. Bu yüzden selefilik, zenginlikte İhvân’dan sonra ikinci sırayı almaktadır⁴³.

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

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

İbn Bâz şöyle demektedir: ‘İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Resûlünün hükmünden daha hayırlı ve benzeri olduğuna inanan, ya da Allah ve Resûlünün hükümlerini bırakarak yerine beşerî sistemleri ve kanunları benimseyen kişinin, imanı yok kabul edilir⁴⁴.

Abdurrahman Abdülhâlîk’a göre de, ortaya koydukları kanunların herhangi birinde kâfirlere itaat etmek, onları ‘veli’ kabul etmektir⁴⁵. Abdurrahman Abdülhâlîk *Tevhid* kitabında, ‘bizden öncekiler, ‘lâ ilâhe illallah’ dediklerinde insanlara dokunamazlardı. Halbuki biz, bunu söylediğimiz halde şirk koştüğümüzü söyleyip bizi öldürmeye kalkıyorsunuz. O halde bize

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

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

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

⁴⁴ el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 154.

⁴⁵ el-Verdânî, *a.g.e.*, s. 148.

dokunmamanız için ne yapmalıyız?’ sorusuna, Kur’an’da müşrikler hakkında inen ayetlerden de hareketle, özetle şöyle cevap vermektedir: Tevhîd, takvâdır, bid’atlerden arınmadır, def ve çalgı çalmamaktır, Allah’tan başkasına kurban kesmemektir, tevhîd, cihât etmektir. Bunları yapanların kanları ve bedenleri korunmuştur. Bir Müslümanın tevhîde gönülden inanması gerekir. Bu da onun gereklerini yerine getirmekle olur. Bu yüzden şu üç ana temelden ayrılan toplumlara karşı savaş açılır: *Tevhîd*; Allah’ın kulları üzerindeki hâlis ve hukûkî hakkıdır. *Namaz*; küfür ile İslâm’ı ayıran tek rukündür*. *Zekât*; Ashâb’ın, terk edenlerle savaştıkları bir ibadettir⁴⁶.

“Vâiz militan” kategorisine giren cemaatlerden biri Hindistan kökenli Tebliğ Cemaatidir. Kurucusu Muhammed İlyâs’ın başlangıçtaki hedefi, ‘yolunu şaşırarak’ Hindû kültür çevresinin hâkim etkisine mârûz kalmış olan ve İslâm’a âidiyetlerinden sadece bulanık bir intisâbı muhâfaza eden Hint Müslümanlarını, yoğun bir pratikle ‘imana döndürmek’tir. Bunun için İslâmî meziyetlerin tam anlamıyla cisimleşmesi olan Hz. Muhammed’in yaşamının harfiyen ve titizlikle taklid edilmesini salık verir. Mü’minler ancak böyle bir benzeşme yoluyla, gündelik yaşamlarında İslâm’a aykırı olan ‘dinsiz’ alışkanlık ve huylardan arınma imkânına kavuşabilirler⁴⁷. Fuller’e göre Tebliğ Cemâati’nin İslâmî öğretinin propagandası ve saflaştırılmasıyla Müslümanların durumunun iyileştirilmesi ötesinde bir ideolojik mesajı veya entelektüel muhtevâsı yoktur. Cemaat, titiz bir şekilde politik düzlemin dışında kalmaya özen gösterse de iktidara karşı takındıkları tavır, İslâm dünyasındaki pek çok rejimin ‘İslâm dışı karakterine’ ince bir eleştiriyi ima etmektedir⁴⁸.

İslâmî Kurtuluş Partisi, 1953 yılında Kudüs’te Filistinli Avukat Takiyyuddin en-Nebhânî tarafından kurulmuştur. Kendisini açıkça ‘ilkesi İslâm, eylemi siyâset olan bir siyâsî parti’ olarak nitelendirmiştir. Dünyadaki bütün Müslümanların federe değil ‘üniter’ devleti olarak İslâm halifelliğini yeniden kurmayı hedefler. Genel strateji olarak ‘cihâd’ı benimser ve günümüz dünyasında hiçbir ülkenin İslâm’ı uygulamadığına, dolayısıyla bu ülkelerin, ahalisinin kendilerini Müslüman görmelerine rağmen, ‘Dâru küfr’ (küfür diyarı) olduğunu savunur⁴⁹. Hareketin ‘önce hilâfet sonra cihad’ gibi bir anlayışı olduğundan hareketle her türlü silahlı ya da terörist eylemden kaçındığı da ifade edilmiştir. Bu bağlamda Amerikalılar’ın ve İngilizlerin 2001 yılında açıkladıkları terörist hareketler listesinde yer almadıkları

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

⁴⁶ Bk. Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabi

⁴⁷ Bk. Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 48-49.

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

⁴⁹ Bk. Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 113.

dile getirilir⁵⁰. Son zamanda kendisini Hizbü't-Tahrîr'in Türkiye'deki resmî sözcüsü olarak niteleyen bir şahıs, Özbekistan'daki 'on binlerce partililerinin' katledilmesini 'silaha başvurmanın yasaklığı' ile açıklama yoluna gitmiştir⁵¹.

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

Cihâdçı Selefiyye'nin yeni şeklini, 'Afgan Arapları' oluşturmuştur⁵². Afgan Arapları, Sovyet işgaline direnmek amacıyla uluslararası bir kampanya ile Afganistan'a taşınan çoğunluğu Arap mücahitler için kullanılan bir tanımlamadır. Yirmi binden fazla olduğu tahmin edilen Afgan Arapları, Sovyet işgaline karşı direnişin başını çekmişlerdir. Bunlar savaşı yönlendirmekle kalmayıp, Afganistan'da dinsel örflere karşı selefi propaganda da yapmışlardır. Talibân, bu tür bir çalışmanın sonucu ortaya çıkmıştır.

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

Selefilik'in çıplak İslâm'ı ve cihâd fikri ile Afgan cihâdını baltalayabilecek kabile sürtüşmelerini ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Selefilik, ilk dönem İslâm'ına bir çağrı olduğu için kabileler arası bir diyalog imkânı da sunmaktaydı. O güne kadar aşireti için savaşmış bir insanı ancak bu yolla daha üst bir gaye etrafına kilitleyebilirsiniz. 'Sürekli cihâd' gayeyi kabile gelenekleri üzerine çıkarmakta ve liderliği kabile reislerine değil, dini temsil ettiği iddiasında olan 'kabile dışı' kişilere veriyordu. Kısaca cihâd ve selefilik'in İslâm anlayışı, Afgan halkı için 'kabileler birliğini' sağlamaktaydı⁵³.

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

Bu durum, Cihâdçı selefi argümanın enternasyonalleşmesini de beraberinde getirmiştir. Cezayirli, Iraklılar, Mısırlılar, ve Suûdiler, Sovyetlere, Kuzey ittifakına, Rusya'ya karşı birlikte yaşayıp birlikte dövüşmüşlerdir. Kadrolar birbirlerini şahsen tanır ve bazılarının arasında akrabalık bağları kurulmuştur⁵⁴.

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

⁵⁰ Bk. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 129.

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

⁵² Bk. Olivier Roy, *a.g.e.*, s. 172.

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

⁵⁴ Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 173.

Bir görüşe göre bugün tanık olduğumuz 'İslâmcı terör' üçlü bir birleşimin sonucu ortaya çıkan bir gelişmedir: *İdeolojik unsur*, Vehhâbîlik temelinde Mevdûdî ve S. Kutub'un düşüncelerinin karakteridir. *Örgütsel unsur*, Afgan Cihadını özel uluslararası bir 'Haçlı Seferi' tarzında düzenleyen ABD'nin doğrudan sonucudur. *Siyâsî unsur* ise, Soğuk Savaş'tan sonra ortaya çıkan ve 11 Eylül'den sonra hızlanan İslâm'ın terörle eşitlendirilmesinin bir sonucudur⁵⁵.

Elbette belli bir din anlayışının terörü gerekli kıldığı şeklinde bir görüş isabetli olmayacaktır. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki din, beşerî durumları meşrûlaştıran bir etmen olarak belirlediğinde, kötü inancı etkin bir biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı da olabilir⁵⁶.

Kaynakça

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

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

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

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

The History of Salafi Thinking*

Mehmet Zeki İŞCAN**

Abstract

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

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

Tarih Boyunca Selefî Söylem

Özet

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

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

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

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

Introduction

There is confusion regarding the ideological content of Salafism. Salafism is occasionally regarded as strict traditionalism, primary traditionalism, denial of traditions, revival of religion, clearing the religion and mind from superstitions and innovations, or even religious innovation and Islamic modernism¹.

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

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

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

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

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

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

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

Salafism is based on the idea of calling the "Salafism era" as a "spiritual" or "golden era", which makes the interest in the relevant history, nostalgia, and truths of the past unique. Within this context, humanity develops itself by adapting the ethical life that emerged in the past and acquired an ontological value³. Accordingly, Salafism followers acquire a functional charismatic role, and the great names of the past become 'homoreligious.'

Assigning a functional charisma to Salafism followers occurs as a result of the actions happening within religious theory. Religious theory was revealed through revelations and declared to Muslims by the founder of Islam, thus gaining its final form. However, various actions that necessitated reviewing this concept again also took place. As a result of these actions, the need to organize theory and to balance different sections emerged. The Quran was interpreted and explained for that purpose. These actions also necessitated the consideration of Islamic theory. The most important element directing individuals to religious theory with compulsion is the contact between the religious theory and other theories⁴, and the efforts to provide a universal identity to religious theory, which is a result of this new process.

The actions within the religious theory causes an objection against the separation of religion from doctrinaire characteristics⁵. The efforts based on explaining and interpretation activities are occasionally regarded as the importation of certain factors that are not included in religious content. Thus, the aim to remove the additions and changes from the religion and to restore the religion back to its basics emerges. The inclination to adapt the simple philosophy and lifestyle of the first Islamic society becomes dominant in these objections. Adapting the 'basics of the religion' by following the teachings of the first congregations is advocated⁶. Accordingly, the religious authority of the Salafism followers emerges in a functional manner.

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

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

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

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

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

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

Consequently, it is fair to state that the concept of salaf started to gain a religious identity in the era of 'Umar ibn Abd al-aziz (d. 101/720) (late Hijri first century and early second century). 'Umar ibn Abd al-aziz believed that Muslims' methods should be determined when different methods emerged. According to him, those who followed the sunnah presented in the salaf period would be rewarded, but those who objected to this sunnah would have followed another method⁷. The caliph formally declared that it is necessary to be a "follower rather than a beginner", to adapt to the sunnah, and to abandon innovations. What should be done is to revive the sunnah (i.e. the old lifestyle) and abandon innovative actions⁸.

The terms used to refer these religious inclinations in the classic sources of that era and later are "ahl al-asar", "ahl al-hadith" or "ashab al-hadith." These terms mean adapting to what was left from the ancestors, adapting to the sunnah, and adapting to hadiths⁹.

The partisanship towards Islamic works follows the social authority of the Islamic pioneers' teachings against the ideas formed in the context and philosophy of rationalism based on the concepts such as ra'y, interpretation and explaining. The term, work, is defined as the opposite of the sunnah, hadith, and innovation. In other words, the partisanship towards the sunnah suggests firmly adapting the salafism method (minhaj as-salaf) against the 'new' methods¹⁰. Ahl al-asar suggests the adaptation of Islamic works away from rationalism and innovation¹¹. The partisanship toward the works means following the narratives from the sahabah and tabi'un, and abandoning ra'y and interperative activities¹². Thus, the partisanship towards the works was also regarded as *ahl ar-rivayah* (the movement of those believing that religion only consists of the narratives)¹³.

II. Ahmad ibn Hanbal, The First Imam of Salafism

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

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

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

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

¹⁰ Abu Ubaid, *Kitab al-Iman*, p. 9, 29, 35.

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

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

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

century. Ahmad ibn Hanbal was the leader of the partisans for hadiths in the improvement era. Following his efforts, the partisanship towards hadiths acquired a political focus and identity (with an oppositional aspect), which may be the reason why it gained a fanatical dimension. Ahmad ibn Hanbal supported the divine kalam, that is the religious base for the authority of hadith ulama and thus the legitimacy of works against the concept, "Quran is a creature." Therefore, ashab al-hadith was associated with him¹⁴.

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

Ahmad ibn Hanbal's religious view paved the way for confining religious ideas and beliefs with the revealed text and sunnah. Interpreting hadiths and the Quran literally resulted in making the sharia more Islamic. According to this belief, no legal provision that is not directly derived from the divine sources can be valid. The provision of Allah and Prophet is the result of the absolute will that determines every mortal element in the World, including people's actions¹⁵.

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

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

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

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

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

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

Metaphysical philosophy of ashab al-hadith suggests the primary theodicy types. Personal lives are embedded within social lives in these types regardless of whether they are humane or not. The whole universe is surrounded by the 'divine powers.' People's lives are not totally separated from the universal life extending from one side to the other side of the globe¹⁶.

III. Ibn Taymiyyah, The Second Imam

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

The concept of Salafiyyah is often seen in Ibn Taymiyyah's and Ibn Kayyim's works. Thus, it is fair to state that the first use was performed by Ibn Taymiyyah. Another appropriate point is that concept of "salafiyyah" was first achieved by Ibn Taymiyyah¹⁷.

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

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

¹⁶ See: Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, p. 247-248.

¹⁷ İşcan, *Salafism*, p. 29.

¹⁸ İşcan, *Salafism*, p. 29.

Allah to be similar to creatures), which is the salafi inclination (at-tarikat as-salafiyyah). For example, the Salafiyyah sect does not explain the term, 'divine light', in the verse, "Allah is the light of heavens and skies." They do not accept the action of descending in the hadith, 'Allah descends to the sky of the world' as a metaphor¹⁹.

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

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

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

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

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

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

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

²¹ See: Fazlurrahman, *Islam*, p. 209, 245.

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

Ibn Taymiyyah, who was such a partisan authority that he stated 'I would be willing to live under the authority of a cruel sultan rather than living without the authority of a sultan for one day', and attempted to stop the collapse of Arabic authority and culture with the 'shariah unity' thesis as the Mongols captured the authority. He mentioned the religious aspect of the government with the following statement: "Unserious religious actions should be abolished by the Sultan." Therefore, he stated that Mongols are not Muslims although they considered themselves as so, and thus it would be necessary to revolt against them²³.

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

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

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

IV. Muhammad ibn Abd al-Wahhab and Wahabism

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

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

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

to what Ibn Taymiyyah's followers stated, the target of this movement is to turn Islam back to its pure basics and fight against innovations in Islam²⁴.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab evaluated the tawhid from a practice-based perspective as Ibn Taymiyyah did. According to him, the true tawhid indicates recognizing the orders of Allah and Prophet as the only valid orders, considering anything that is not from the Prophetic era as innovation, and accepting Allah as the one and only, abandoning the mediators. This is called practicing the tawhid²⁵. Tawhid separates faith from sacrilege. Thus, recognizing tawhid as only a belief, and degrading it to a belief-based level, means polytheism. The aim is to fight against those with this belief. Their blood and goods are lawful²⁶. Accordingly, the Prophet fought against the Jews with the motto, 'La ilaha illallah.' The sahabah fought against a tribe named Bani Hanifi although the members of this tribe used the same motto and prayed²⁷.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab stated that the absolute evidence are the apparent provisions of the Quran and hadith that are far from ta'wil. The evidence of the provisions in the Quran and sunnah are adapted, and all matters are interpreted through this evidence without commitment to any sects. Making judgments by imitating others is similar to polytheism²⁸.

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

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

²⁴ Hamit İnyet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, trans. Hicabi Kırılancı, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, p. 20.

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

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

²⁷ Muhammad ibn Abd al-Wahhab, *ibid.*, p. 175-176.

²⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, *ibid.*, p. 116-117.

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

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

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

³² Fazlurrahman, *Islam*, p. 249.

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

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

Wahhabism's call for 'renovating religion' is the result of a political stance. This movement started with the purpose of purifying Islam from non-Arabic opinions.³⁵ Wahhabism's stance toward innovation, polytheism and true tawhid, focused on adapting the religious basics, and call for a return to the salafi period indicated the following meanings: The Ottoman caliphate did not represent the true religion. Thus, it is obligatory to revolt against Ottomans³⁶.

Considering this aspect of Wahhabism, it is stated that Wahhabism represented a preparatory stage for Arabic nationalism. While evaluating the Wahhabism movement, Yusuf Akçura made the following statement while noting that Wahhabism followers aimed to abandon the Ottoman authority and form an independent Arabi state in the 19th century: 'Wahhabism is a national Arabic movement. It aims to disclaim the Turkish authority based on the sectarian and religious principles, and to form an Arabic state in Arabia. It even managed to do so in the early periods of the movement³⁷.'

Enver Ziya Karal finds the Wahhabi movement important for serving as a basis for the nationalist trends of nineteenth century³⁸. Some people interpret Salafism, which is almost equalized to Wahhabism, as the Islamic view of Arabic nationalism against the non-Arabic arguments, and Western values and ideologies³⁹.

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

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

³⁴ Fiğlalı, *ibid.*, p. 115.

³⁵ İnyet, *Arap Siyaset Düşüncesi*, 10.

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

³⁷ Akçura, *ibid.*, p. 22.

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

³⁹ Muhammad Ammara, *as-Salafıyyah*, p. 6-7.

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

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

With King Faisal, Wahhabism turned into a “Pan-Islamist” discourse. The aim was to ensure that Pan-Arabism would not be affected by projects such as Pan-Arabism or Socialist Arabic Unity⁴². This policy ensured that Salafism turned into a modern ideology such as political Islam.

V. Modern Salafism

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

The conservative salafiyah deals with the codification of hadith books and hosts wealthy people that have various joint-stock companies. With the support from Saudi Arabia, they perform various manufacturing activities in Egypt and other regions of Islamic geography. Thus, salafists come in second after Ikhwan in terms of wealth⁴³.

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

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

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

According to Abdurrahman Abd al-halik, following the non-believers in anything that they have proposed means accepting them as the saints⁴⁵. He answers the following statements considering the verses on polytheists: “Those before us could not touch anyone who said ‘la ilaha illallah.’ However, you attempt to murder us saying that we are polytheist even if we say the same words. What should we do to prevent you from touching us?” Tawhid suggests taqwa, removing innovations, avoiding of playing instruments, sacrificing anything other than for Allah, and even

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

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

⁴⁴ al-Vardani, *ibid.*, p. 154.

⁴⁵ al-Vardani, *ibid.*, p. 148

performing jihad. The bodies and bloods of those who followed the above-mentioned principles are protected. A Muslim should sincerely believe in tawhid, which can be performed by fulfilling the relevant necessities. Therefore, the societies that abandon these three main principles are fought: *Tawhid*; the simple lawful rights of Allah before servants. *Prayer*; the only element that separates sacrilege from Islam*. *Zakat*; a worship performed by Ashab against those who abandon principles⁴⁶.

One of the congregations in the militant preacher category is the Indian Tabligh Congregation, which was founded by Muhammad Ilyas who primarily aimed to invite Indian Muslims who are affected by the Indian culture and who lost their pure Islamic commitment, to absolute faith with intensive practices. To do so, he recommends to accurately follow the life of the Prophet, the complete mortal indicator of Islamic characteristics. Muslims can abandon non-religious habits that contradict Islam through this recommendation⁴⁷. According to Fuller, the Tabligh Congregation does not contain any ideological message or intellectual content beyond the improvement of Muslims' statuses through propaganda and purification of Islamic teachings. Although the congregation attempted to stay outside the political discipline, their attitude toward the authority suggests a criticism toward the non-Islamic characteristics of many regime in the Islamic world.⁴⁸

The Islamic Party of Liberation was founded by Takayyuddin an-Nabhani, a Palestinian lawyer, in 1953. He clearly defined this party as a political party with its principles based on Islam and practices based on policy. All Muslims in the world aim to found the Muslim caliphate again as a unitary state rather than a federal state. He adopts jihad as a general strategy and states that no Muslim countries practice Islam how it should be, and these countries are 'Dar al-kufur (the place of sacrilege)' although they regarded themselves as Muslims⁴⁹. Considering the fact that the movement had a concept of 'caliphate before jihad', they avoided any armed or terrorist activities. Accordingly, it is stated that they were not included in the terrorist movement list declared by USA and UK in 2001.⁵⁰ A person who regarded himself as the official spokesman of Hizb at-Tahir in Turkey recently stated that ten

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

⁴⁶ See: Geocities.com/Ibnurrefik/tevhidkitabi

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

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

⁴⁹ See: Ayubi, *Religion and Policy in Arabic World*, p. 113.

⁵⁰ See: Roy, *Küreselleşen İslam*, p. 129.

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

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

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

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

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

Afghan Arabs were leaders of their own regimes in Egypt, Yemen, and Algeria following the Afghan jihad. Some of them moved to the crisis regions such as Bosna, Kashmir, Chechnya and Somali, which brought forward the internationalization of Jihadist salafi argument. Algerians, Iraqis, Egyptians and Saudis lived together and fought against the Soviets, northern alliance, and Russia. They knew each other very well, and some of them were even relatives⁵⁴.

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

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

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

⁵² See: Olivier Roy, *ibid.*, p. 172.

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

⁵⁴ Roy, *Küreselleşen İslam*, p. 173.

Mawdudi and S. Kutub, based on Wahhabism. *The organizational element* suggests the efforts of the USA who reflected the Afghan jihad as a particular international campaign like the Crusades. *The Political element* suggests the efforts to associate Islam with terror after the Cold War and September 11 incident⁵⁵.

It is fair to state that an opinion that suggests that certain religious concepts necessitate terror will not be appropriate. However, it should be noted that when a religion emerges as a factor that legitimizes humanly matters, it may be used as an effective means of maintaining malevolent beliefs⁵⁶.

References

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

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

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

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

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

الخطاب السلفي عبر التاريخ*

أ. د. محمد زكي إيشجان

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

الخلاصة:

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

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

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

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

Tarih Boyunca Selefî Söylem

Özet

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

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

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

History of Salafi Thinking

Abstract

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

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

المدخل:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١ - مناصرو الأثر رواد للسلفية:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٢- الإمام الأول للسلفية: أحمد بن حنبل:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣- الإمام الثاني: ابن تيمية:

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

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

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

يقال إن الاستعمال الأول لمفهوم السلفية بدأ مع ابن تيمية. على الأقل يمكن أن يقال إن «السلفية» حصلت على المحتوى المفهومي أولاً مع ابن تيمية^(١٧).

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

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

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

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

إن دعوة الرجوع إلى السلف عند ابن تيمية كقانون لفظي لم يوضع في حيز التطبيق دون الحاجة إلى أي

.İşcan, *Seleflilik*, s. 29 (١٧)

.İşcan, *Seleflilik*, s. 29 (١٨)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٤ - محمد بن عبد الوهاب والوهابية:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣٢) Fazlurrahman, *İslâm*, s. 249

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

(٣٤) Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 115

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

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

(٣٧) Akçura, *a.g.e.*, s. 22

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

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

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

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

٥- السلفية المعاصرة:

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

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

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

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

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

.183-184

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

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

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

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

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

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

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

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

(٤٤) el-Verdâni, *a.g.e.*, s. 154.

(٤٥) el-Verdâni, *a.g.e.*, s. 148.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المصادر العربية:

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

المصادر الأجنبية:

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

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

İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği

Ferhat KOCA*

Özet

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

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

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

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

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

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

Abstract

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

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

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

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

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

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

I. Giriş Yerine: Selefilik Ne Demektir?

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Selefilik Tarihsel Serüveni

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

Bu süreçler genel olarak dört döneme ayrılabilir:

1. Birinci Dönem: Metodolojik Bir İlke Olarak Selefilik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. İkinci Dönem: Sistemik Bir Nazariye Olarak Selefilik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Selefîliğin Genel Karakteristiği

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ el-A'râf 7/7.

²⁴ ez-Zâriyât 51/58.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ el-Kasas 28/88.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. İman-Amel Birlikteliği: Katı Ahlâkçılık ve Tekfircilik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Bk. el-Cin 72/1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Akıl - Nakil İlişkisi: Naklin Üstünlüğü

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁶ er-Rûm 30/32.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 79.

¹¹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 212.

¹¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 228.

¹¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 11.

¹¹⁸ en-Necm 53/3-4.

¹¹⁹ el-Hakka 69/44-47.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 173.

¹²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 104.

¹²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 131.

¹²⁸ el-Bakara 2/151.

¹²⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 78.

¹³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 93.

¹³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 79.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁶ el-Hicr 15/9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶³ en-Nisâ 4/115.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Hilâfetin Kureyşîliği: Arap Milliyetçiliğinin İlhâm Kaynağı

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. Sonuç

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kaynakça

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ferhat KOCA**

Abstract

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

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

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

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

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

İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği

Özet

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Introduction: What Does Salafism Mean?

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

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

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

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

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

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

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

II. Historical Journey of Salafism

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

These periods can be divided into four periods:

1. The First Period: Salafism as a Methodological Principle

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. The Second Period: Salafism as a Systematical Theory

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. The General Characteristics of Salafism

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ al-A'raf 7/7.

²⁴ az-Zariyah 51/58.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

These words indicate how Salafism stays between tashbih and tanzih regarding Allah's titles.

Ibn Taymiyyah claimed that tashbih or tajsim that would require ta'wil did not take place, as previously thought for titles in the religious works on the Quran and sunnah. Although certain titles of Allah are also used by humans to suggest certain humanly characteristics, the similarity is only present in the wordings, and the content of divine titles is completely different than what is suggested for humans and this content only aims to reflect Allah's divine characteristics.³⁹

These ideas of Salafi imams on Allah's names and titles only serve to explain the following statement by Malik ibn Anas (d. 179/795), an Ahl al-Hadith imam: "Istiwa⁴⁰ is clear (rational); its conditions are unclear. It is necessary to believe in

Authority – With Regard to His Work named *at-Tawshih*", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/2, 103-123.

³⁵ an-Nisa 4/164; ali-'Imran 3/77; al-Qiyamah 75/22.

³⁶ al-Qasas 28/88.

³⁷ Taha 20/5; al-Mulk 67/16-17; al-Fatır 35/10.

³⁸ Al-Darimi, *Rad al-Imam ad-Darimi Osman ibn Said ala Bishr al-Marisi* (published by. Muhammad Hamid al-Fiqi), Beirut, trans., Dar al-Kutub al-ilmiyyah, p. 6, 23-24; Yusuf Şevki Yavuz, "Darimi, Osman ibn Said – Their Ideas on Doctrine", *DİA*, VIII, 496-497.

³⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, III, 1-5, 25-27; M. Sait Özervarlı, "İbn Taymiyyah Tawi ad-Din - His Theological Ideas", *DİA*, XX, 406.

⁴⁰ For more details about istiwa, see Ibn Taymiyyah, *Istiwa Booklet* (trans. Heyet), İstanbul 1996, Tevhîd Yayınları; Veysel Kasar, "The Concept of Istiwa from the Cognates in Quran", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, issue no. 3, p. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "Istiwa", *DİA*, XXIII, 402-404.

istiwa, but asking questions about this issue suggests the concept of innovation"⁴¹. The ta'wil process cannot be performed for the cognates and the issue is left to Allah's will (tafwiz), which is among the basic characteristics of Salafism.⁴² As mentioned before, these characteristics indicate that the actions and features of consecration, confirmation, accepting weaknesses, sobriety and avoidance are left to the scholars and Allah's philosophy (tafwiz).⁴³

Salafism adopted the process of confirming Allah's titles and cognates, rather than performing the process of ta'wil for them, and by leaving the issue to Allah, it focused on tashbih through understanding the religious works on this issue, with the meanings of the wordings in these works. Allah sent the Quran with a clear and understandable Arabic to enable us to read and the understand Quran.⁴⁴ If the Quran has a verse with an ambiguous meaning, another verse or sunnah that can explain this verse can be found. If such evidence is not present, this does not mean that the ambiguous verse should be left so, because the process of explaining the meaning of this verse could be left to humans (deliberately), and, humans can understand and explain the ambiguous verse within the general principles of Quran and sunnah. In addition, Rabia ibn Abi Abd ar-Rahman (d. 136/753), the faqih (Islamic jurist) narrated by Malik ibn Anas, made the following statement: "Allah revealed the divine book to the Prophet and left the certain areas of ambiguity (space) to the Prophet's sunnah. The Prophet formed Sunnah and left certain areas to the process of ra'y."⁴⁵ In addition, Allah does not address humans with a non-understandable language and hold them responsible for what has been revealed to them with this language, because otherwise this would be against Allah's philosophy and wisdom. Moreover, majority of usul scholars stated that statements should be present in shariah only when needed (no suspension)⁴⁶ and

⁴¹ Abu Mansur Abd al-qahir ibn Tahir at-Tamimi al-Baghdadi, *Usul ad-din*, Beirut 1401/1981, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, p. 113; Muhammad Jamaladdin al-Qasimi, *Tafsir al-Qasimi (Mahasin at-ta'wil)*, (published by Muhammad Fuad Abd al-baqi), Cairo trans., Dar al-Ihyai kutub al-Arabi, VII, 2704; Yavuz, "Istiwa", *DIA*, XXIII, 402.

⁴² For more details about Salafism as a method of understanding and interpretation, see Mustafa Selim Yilmaz, "An Essay on Salafism as a Method of Understanding and Interpretation in Islamic Ideology History", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III/3, 532-553.

⁴³ For more details on this subject, see the title "The First Period: Salafism as a Natural Ideology: From Ahl al-sunnah al-Hassa to Hanbalism" in the "Historical Adventure of Salafism" section of the present study.

⁴⁴ For the verses on the Arabic revelation of the Quran, see Yusuf 12/2; ar Ra'd 13/37; an-Nahl 16/103; Taha 20/113; ash-Shuara 26/190; az-Zumar 39/28; Fussilat 41/3, 44; ash-Shura 42/7; az-Zukhruf 43/3; al-Ahqaf 46/1.

⁴⁵ Hatib al-Baghdadi, *al-Fakih wa'l-mutafakkih* (inv. Adil ibn Yussuf al-Azazi), al-Mamlakat al-Arabiyyat as-Suudiyah, 1417/1996, Dar al-Ibn al-Jawzi, I, 501.

⁴⁶ For the discussions on whether statements are suspended for the period following the requirement, see Abu al-Husein al-Basri, al-Mu'tamad fi usul al-fiqh (inv. Muhammad Hamidallah), Damascus 1964, I, 251, 342-358; Abu Ishak ash-Shirazi, Sharh al-Luma' (inv. Abd al-majid Turki), Beirut 1988, I, 473; Sarahsi, *Usul as-Sarahsi* (inv. Abu al-Wafa al-Afghani), Beirut 1973, II, 29, 73; Fahraddin ar-Razi, *al-Mahsul fi ilmi usul al-fiqh* (inv. Taha Jabir al-Ulvani), Riyadh 1979, I, 3/279-323; Shawkani, *Irshad al-*

the actions that are subject to provisions/offers (al-mahkum fikh) should be known by the liable⁴⁷.

As Salafism strictly fought for the areas which should not be interpreted, Salafism followers suggest that people should not express an idea, they should accept their weakness, and leave the issue to Allah to avoid any errors that may arise from ta'wil and rationalism towards the divine titles and cognate works which cause people to stay uneducated and become a toy for Western actors.

2. Unity of Faith-Religious Practice: Radical Moralism and Takfir Practice

According to Ahmad ibn Hanbal states that faith consists of "statements and religious practices" or faith can be achieved "with confirmation from the heart, acknowledgement from the tongue, and practices from the limbs."⁴⁸ Similarly, Ahl al-Hadith states that faith consists of "statements, practices, and conditions." Faith suggests statements and practices, intentions and incidences. Faith can be increased, reduced or absent, if Allah orders so. Faith increases with obedience, but decreases upon revolting.⁴⁹

Ahmad ibn, Hanbal aimed to reject the Murji'ah that considered confirmation from the heart as sufficient for proper faith, when he claimed in the faith definitions that religious practices were included in faith. In addition, according to an idea associated with him, a person who is not polytheist and who prays facing toward the kiblah cannot be declared as a non-believer. According to another belief, he stated that all Ahl al-Bidah groups that form different opinions to explain Allah's titles and faith-based principles, compared to Ahl al-Sunnah, will be considered as non-believers.⁵⁰ Sources indicate different narratives indicating that he considered those who supported and pioneered innovative ideas as non-believers.⁵¹ Ahmad

fuhul ila tahkik al-hak min ilm al-usul, Beirut, trans. (Dar al-Ma'rifah), p. 174-175; Ferhat Koca, *Consecration in Islamic Law Methodology*, İstanbul 1996, p. 122, 159-163, 229

⁴⁷ For the issue that actions subject to provisions/offers (al-mahkum fikh) should be known by the liable, see Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, Beirut 1405/1985, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, I-IV, 60-64; Abd al-karim Zaidan, *al-Wajiz fi usul al-fiqh*, Beirut 1427/2006, Muassasat ar-Risalah, p. 76-77; Zaki ad-Din Sha'ban, *Basics of Islamic Law* (trans. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, p. 235-236.

⁴⁸ According to Ahmad ibn Hanbal, *Kitab as-Sunnah*, (published by Muhammad ibn Said Basiuni), Beirut 1405/1985, p. 81; Ibn Abi Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, I, 130; Abd al-wahid ibn Abd al-aziz at-Tamimi, *I'tikad al-imam al-munbal*, II, 301; Zahabi, *Siyaru a'lam an-nubalah* (published by Shuaib al-Arnaut et al.), Beirut 1401-1405/1981-85, XI, 302.

⁴⁹ Abu Muhammad Hasan ibn Ali ibn Halaf al-Barbahari, *Sharhu as-Sunnah* (published by Abd ar-rahman ibn Ahmad al-Jumayzi), Riyadh 1426, Maktabatu Dar al-Minhaj, p. 52; Abu Osman Ismail ibn Abd ar-rahman as-Sabuni, *Akidet as-salaf wa ashab al-hadith* (published by Nasir ibn Abd ar-rahman al-Jadi'), Riyadh 1419/1988, Dar al-asimah, p. 264.

⁵⁰ Ahmad ibn, Hanbal, *Kitab as-Sunnah*, p. 10, 71, 104-105, 119; al-Darimi, *ar-Rad 'al al-Jahmiyyah*, p. 101-102; Ibn Abi Ya'la, *Tabakah*, I, 26-27, 132, 142, 145.

⁵¹ Ahmad ibn, Hanbal, *Kitab as-Sunnah*, p. 10, 71; Ibn Abi Ya'la, *Tabakah*, I, 95.

ibn, Hanbal and certain Salafi scholars stated that anyone who intentionally abandons prayers is a sacrilege as per the unity of faith, and religious practice.⁵²

The individuals and groups that adapted the Salafism movement supported such a faith and practice unity, which directed towards a radical moralism, or even takfir practice. They searched for a “complete” unity between practice and faith in the political, social, cultural and economic fields of personal and social life, and they were accused of being a takfir (non-believer). In addition, this approach fits their tawhid ideology (tawhid al-mabudiyah amel al-tawhid) or even a natural result of this ideology.

However, the unity of faith and practice in the development of Salafism turned into an instrument that supported the related practices, and the good deeds that should be possessed by Muslims in their daily lives transformed into an “organizational act” which should be performed a member of the jihadist-radical Salafism organizations.

3. Non-Created Identity of Quran: Maintaining the Social Status Quo

People have started to discuss whether the Quran was created in an early period, the early Hijri second century, in the Islamic ideology. There are certain people who associate these discussions with certain Greek or Christian activities,⁵³ or with the effects of Greek Philosophy on Islamic ideology, and there are those who relate these controversial issues to the internal factors stating that these

⁵² Ahmad ibn Hanbal, *Usul as-sunnah* (Basics of Ahl as-Sunnah), (trans. Abu Muaz Saifallah Erdoghmush), y., trans., p. 5 (www.islah.de); Abu Usman Ismail ibn Abd ar-rahman as-Sabuni, *Akidat as-salaf wa ashab al-hadith*, p. 278-279.

⁵³ Yuhanna al-Dimashqi (d. 132/750) who was a clerk in the palace during the era of Hisham ibn Abd al-Maliq (d. 125/743) proposed the idea that divine words, i.e. the Quran, is not a creature considering the fact that Jesus is reflected as “Kalimat Allah” to prove the divine characteristics of Jesus (Ali ‘Imran 3/39, 45; An-Nisa, 4/171). Yuhanna tells a Christian how to act when they see a Muslim, as follows: If a Muslim asks you “What is the Messiah?”, answer without hesitation “The Messiah is Allah’s word”, and ask “What does your divine book tell about the Messiah?” If that Muslim understands your question but still attempts to pass to another topic by asking different questions, do not answer their questions without receiving a certain answer. You will see that Muslim will have to answer as follows: “According to my divine book, the Messiah is Allah’s word and essence.” Upon that answer, ask the following: “Are those words creatures or not?” If that Muslim answers “They are not”, state the following: “Then we are of the same opinion, because the eternal one is Allah.” If that Muslim rejects your statement and says, “They are creatures”, ask: “Then who created the essence and words?” The answer will be “Allah”. Then ask: “You mean that Allah did not have any words or essence before creating these words?” You will see your opponent will be disappointed and not be able to answer your question. See Muharrem Akoğlu, *Mu’tazilah During Mihnah Process*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, p. 104; Ramazan Yıldırım, “The Political Abuse of Halk al-Quran Issue”, *Milal and Nihal: Belief, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 54-55.

discussions result from the issues related to Allah's eternal titles.⁵⁴ The author believes that Islamic society would inevitably discuss the "kalam" title of Allah and evaluate whether the Quran was created in this regard because this issue is directly related to Allah's title and regarded as an internal issue caused by the nature, style and content of the Quran.

Jahmiyyah, Harijis, Mu'tazilah and Shia scholars stated that the Quran is a divine work, and it is the reflection of divine attribution and actual titles that consists of the letters and sounds of Lawh al-mahfouz, Gabriel and the Prophet, other than Allah. According to them, the Quran is no different to human words as it can be heard and understood. Accordingly, the Quran is a creature and a muhdas (created afterwards).

Majority of Ahl al-Sunnah kalam authorities that consist of Ash'ariyyah and Maturidiyyah presented their opinions on whether the Quran is a creature and stated that the Quran's wordings and meanings should be separated. According to them, the Quran's essential meaning, that is present upon Allah's pure existence or cleared from the wordings, is eternal rather than a creature. The Quran's wordings (kalam al-lafzi) that present this meaning which is called kalam al-nafsi (zhati), for the understanding of humans, is created.

Karamiyyah indicated that Allah's kalam title, which is eternal, meant the divine ability to talk, but the Quran consisting of divine words is hadith (creature).⁵⁵

According to many Ahl al-Hadith and Salafist scholars such as Jafar ibn Muhammad as-Sadiq (d. 148/765), Malik ibn Anas, Abdallah ibn Mubarak (d. 181/797), Waqif' ibn al-Jarrah (d. 197/812), Abd ar-rahman ibn Mahdi (d. 198/813-14), Imam Al-Shafi'i and Ahmad ibn Hanbal, the Quran is Allah's statement and thus not a creature, and the Quran's wordings and meanings are eternal as they reflect the presence of Allah. They suggest that as the Quran is Allah's kalam and thus a

⁵⁴ For these ideas, see Yusuf Şevki Yavuz, "Halk al-Quran", DİA; XV, 371.

⁵⁵ Qadi Abd al-jabbar, *Sharh al-usul al-hamsah* (Abd al-qarim Usman), Cairo 1988, p. 528-531; Abu al-Yusr Muhammad Pazdawi, *Ahl al-Sunnah Akaid* (trans. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, Kayihan Yayınevi, p. 77-99; Abu al-Muin an-Nasafi, *Tabsirat al-adilla* (inv. Claude Salamé), Damascus 1990, al-Ma'had al-Ilm al-Firansi, I, 259-299. For Mu'tazila's ideas on halk al-Quran, see Osman Aydınli, "Creation of the Quran" and Its Place in Mu'tazilah History" I-II, *Diñi Araştırmalar*, 2001, III/9, 45-62; IV/10, 37-52; Hasan Türkmen, "Abu Hashim al-Jubbai's Fonetics-Based Approach Toward the Concept of Kalam", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/1, 353-370. For Kalam al-nafsi (zati) and kalam al-lafzi, see Şamil Öçal, "Dual Nature of Kalamallah: Kalam al-Lafzi and Kalam al-Nafsi", *İslâmiyât*, II/1 (January-March 1999), Ankara 1999, 61-84; Mustafa Altundağ, "The Differentiation of 'Kalam al-Nafsi - Kalam a-Lafzi' in Regard to the Discussions of Kalamallah - Halk al-Quran", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (2000), p. 149-181. For the ideas of certain Sunni scholars, particularly Abu Hanifah, on halk al-Quran, see Fatih Tok, "Two Claims / Accusations on Abu Hanifah: Murji'ah and Halk al-Quran", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, issue no. 19, p. 245-267; Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan, "Kalamullah and Kalam al-Nafsi according to Juwayni", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1, 215-232.

divine title, it is not a creature no matter where and how they are referred or written. Considering the Quran as a creature is sacrilege because religious works indicate that the Quran can be heard and is written as Allah's Kalam,⁵⁶ and all the ummah agree on this issue. The Quran consists of all religious meanings or wordings. The Quran is not the wording (the story) of meaning revealed to the Prophet through Gabriel, but it is the essential and eternal kalam of Allah in regard to its wording and meaning.⁵⁷ According to Ibn Taymiyyah, the terms lafiz, qiraat and tilawat suggest reading or a work that is read. Thus, the aim of stating that the Quran is a creature and reading it is a mortal act will be wrong because the Quran is eternal, but not a creature with its wording and meaning. However, when the action of reading is mentioned, it is not appropriate to state that reading the Quran is a mortal action although it can be said so. Even this statement can be regarded from a mortal aspect and result in assigning the title of creature to the Quran.⁵⁸ Certain Salafi scholars such as Abu Hatim ar-Razi (d. 277/890), Ibn Mandah (d. 395/1005) and Ibn Hamid (d. 403/1012) claimed that neither reading or writing the Quran, nor the sounds and letters formed while reading or writing it are mortal elements and actions.⁵⁹

It is fair to state that majority of these ideas on Halk al-Quran adapted by scholars of different movements is related to Allah's "kalam" title, which arise from the fact that "kalam" is regarded as an essential, or actual title.⁶⁰

Although the issue of the Quran's creation is a scientific topic, it turned into a political crisis in Abbasid era.

⁵⁶ See al-Jinn 72/1.

⁵⁷ Ahmad ibn, Hanbal, *Kitab as-Sunnah*, p. 36; Abu Bawir Ahmad ibn Husein al-Bayhaqi, *Kitab al-Asma wa's-sifat* (inv. Imaduddin Ahmad Haidar), Beirut 1415/1994, Second Edition, Dar al-Kitab al-Arabi, I, 374-408; Abu Ya'la al-Farra, *al-Mu'tamad fi usul ad-din* (published by Wadi' Zaidan Haddad), Beirut 1974, p. 89, 155-156; Abd al-Fattah Abu Guddah, "The Issue of Halk al-Quran: Its Influences on Narrators, Hadith Scholars, and al-Jarh and Ta'dil Books" (trans. Mücteba Uğur), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX, 307-321; Yusuf Şevki Yavuz, "Halk al-Quran", *DİA*; XV, 373.

⁵⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmuat ar-rasail wa'l-masail* (published by Hayat Ma'mun Shayha), Beirut 1416/1996, Dar al-fiqr, I (III), 358; a.mlf., Ibn Taymiyyah, *Dar at-taarad al-akl wa'n-nakl*, I, 257-270. For Ibn Taymiyyah's ideas on this issue, see Muammer Esen, "Ibn Taymiyyah's Place in Kalamallah Discussions", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, XLII, 257-271.

⁵⁹ Yavuz, "Halk al-Quran", *DİA*; XV, 373-374.

⁶⁰ For certain discussions on Halk al-Quran, see Ali Sayı, "The Issue of Halk al-Quran and Its Evaluation in Regard to Tafsir Movement", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, issue no. 6, p. 599-618; Muharram Akoğlu, "Halkal-Quran Discussions Based on al-Haidah", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8, 13-32; İbrahim Arslan, "The Nature of Words and Kalamallah in this Regard (A Linguistic Approach)", *Kelam Araştırmaları*, 3/1 (2005), www.kelam.org, p. 141-163; Harun Ögmüş, "Influence of Halk al-Quran Discussions on the Considerations Regarding the Revelation of Verses from Allah to Humans", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, issue no. 28, p. 17-44; Nurullah Agitoğlu, "Ibn al-Mulaqqin's Approach toward al-Bukhari's Section Titles in Regard to the Halk al-Quran and Ru'yatallah Issues", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V/10, 99-123; Hasan Türkmen, "The Issue of the Creation of the Quran in regard to kalam's nature", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2, 335-362.

Ma'mun (d. 218/833), one of Abbasid caliphs, sent a letter to Ishaq ibn Ibrahim, who was left as a deputy in Baghdad, while he was resting in Raqqa on the journey to Tarsus in 218/833, and he made the Halk al-Quran issue a formal policy of the government. Ma'mun stated in his letter that caliphs should follow Allah's orders for the purpose of fulfilling their religious responsibilities and acting as a successor to the Prophet, and they should spread their knowledge on this issue. However, people who lack Islamic philosophy regard Allah and revealed the Quran as equal, without making a differentiation between "Haliq" and "mahluq", and they consider Quran as eternal. In his letter, Ma'mun presented severe accusations toward those who spread these ideas and regarded themselves an Ahl al-Haq (Ahl al-Haq wa'd-din wa'l-jamaa) follower. According to the caliph, they are the evils of the ummah, leaders of the lunatics (perversion) who benefited from tawhid and faith at the lowest degree, served for ignorance, acted as the leaders of liars, adapted a devil language used to talk to their friends, acted as an enemy to the followers of Allah's religion and performed unreliable practices with unreliable statements, and whose testimony was not worth accepting.⁶¹

It is clear from the letter that Caliph Ma'mun was disturbed by Ashab al-Hadith's statements and their effects over the public because Ashab al-Hadith supported Amin (d. 198/813), who was Ma'mun's brother and represented Arabic elements, in the power struggle between Amin and Ma'mun who was supported by the non-Arabic elements (mawali)⁶². In addition, Ahmad ibn Nasr al-Huzai (d. 231/846) who opposed Ma'mun during the latest periods of his era was a friend of Ahmad ibn Hanbal, who was an Ahl al-Hadith imam, and he followed the same movement with Hanbal.⁶³ In addition, Ashab al-Hadith stated that they paid the utmost importance to the Quran and sunnah, and that they were those who narrated the religious works from the sahabah and tabi'un. They also claimed that they holistically represented the social and religious status quo. Considering the Quran as the divine book with its wordings and meaning and accepting that the Quran is eternal, and not mortal (gayr al-muhdas), is highly critical. The Quran's eternal meaning can only be explained with sunnah, and statements and practices of salaf al-salihi. Statements and practices of sunnah and salaf al-salihi are the greatest instrument and advantage of Ashab al-Hadith (Ahl al-Hadith) rather than the caliph or another group. Thus, the idea of regarding the Quran as eternal constituted the theological basis of an eternal religion and constant social structure. Naturally, this will consolidate the authority of the scholars (Ahl al-Hadith) who

⁶¹ Abu Jafar Muhammad ibn Jarir at-Tabari, *Tarih at-Tabari* (published by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim), Cairo 1979, Dar al-Ma'rifah, VIII, 631-634; Ramazan Yildirim, "The Political Abuse of Halk al-Quran", p. 55-56.

⁶² Hakki Dursun Yıldız, "Amin", *DIA*, XI, 113.

⁶³ Fahmi Jad'an, *al-Mihnah, Bahsun fi Jadaliyyat ad-Diniyyi wa's-Siyasiyyi fi a-Islam*, Beirut 2000, al-Muassasat al-Arabiyyah li ad-Dirasat al-wa'n-Nashr, p. 347-349; Ramazan Yildirim, "The Political Abuse of Halk al-Quran Issue", p. 63; M. Yaşar Kandemir, "Ahmad ibn Nasr al-Huzai", *DIA*, II, 110.

are referred to as those that narrated the unchangeable hadiths. In other words, the fact that the Quran is eternal, is an attribution to the eternal characteristics of Salafi ideology. Therefore, the “untouchable” characteristic of Allah’s kalam reflects the domination of the sunnah over the religion and untouchable characteristics of social structure and status quo for Salafism followers.⁶⁴

4. The Relationship Between Intelligence and Narration: The Superiority of Narration

One of the most significant characteristics that separate Salafism ideology from other Islamic ideologies are the approaches towards the relationship between intelligence and narration. Before mentioning further ideas and evaluations on this issue, the author would like to briefly give information about the concepts of intelligence and narration.

Intelligence, which meant “to hold, retain, obligate, prevent, preclude”⁶⁵ in the dictionaries, was regarded by Vasil ibn Ata (d. 131/748), one of the founding imams of Mu’tazilah, as “the resource that enables us to know to truth”⁶⁶ while Qadi Abd al-jabbar (d. 415/1025) regarded it as “the total information that enables people to think and be held responsible for what they have done.”⁶⁷

Abu Mansur al-Maturidi regarded intelligence as “the unit that collects elements with the same characteristics and separates those with different characteristics”.⁶⁸

According to Bakillani, an Ashari kalam authority (d. 403/1013), intelligence is “to know obligatory, possible and impossible points”⁶⁹ while al-Ghazali (d. 505/1111) stated that “intelligence is to know necessities such as possibilities, impossibilities and obligations, and to acquire information through experience” and “the ability to gain information, which is a natural human characteristic.”⁷⁰

⁶⁴ Mehmet Zeki İşcan, “Emergence of ‘Salaf’ Idea as a Religious authority in Ahl al-Sunnah”, EKEV Akademi Dergisi, Erzurum 2005, IX/25, 22-23; a.mlf., “Basics of Salafism and the Socio-Political Background”, Salafism in the Past and Present, *International Debate on Islamic Science*, 08-10 November 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, p. 100.

⁶⁵ Ragib al-Isfahani, *al-Mufradat fi garib al-Quran* (inv. Muhammad Sayyid Kilani), Beirut trans., Dar al-ma’rifah, p. 342; Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Beirut, trans. (Daru Sadir), XI, 458-466.

⁶⁶ Husni Zainah, *al-Akl ‘ind al-mu’tazilah*, Beirut 1978, p. 18-19; Yusuf Şevki Yavuz, “Intelligence”, DİA, II, 242.

⁶⁷ Qadi Abd al-jabbar, *al-Mughni fi abwab at-tawhid wa’l-adl*, Cairo 1963, XI, 375; Husni Zainah, *al-Akl ind al-Mu’tazila*, p. 18-21.

⁶⁸ Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab at-tawhid* (inv. Fethullah Huleif), İstanbul 1979, al-Maktabat al-Islamiyyah, p. 5.

⁶⁹ Tahanawi, *Kitabu Kashafu istilahat al-funun*, İstanbul 1984, II, 1033 (akl md).

⁷⁰ Al-Ghazali, *Mishkat al-anwar* (inv. Abu al-Ala Afifi), Cairo 1964, p. 48; a.mlf., *Mi’yar al-ilm*, Beirut trans., Dar al-Endelus, p. 286; a.mlf., *Sharaf al-akl wa mahiyatuhu* (inv. Mustafa A. Ata), Beirut 1986, p. 58.

Ahmad ibn Hanbal, a Salafi imam, regarded intelligence as a natural natal human characteristic.⁷¹ Ibn Taymiyyah, on the other hand, regarded the mind as “the nature that enables people to identify the current and wrong elements, and to direct their attitudes in this regard (garizah)” whether it is a title or an indication.⁷²

These different definitions of intelligence indicate that scholars who are members of different sects consider intelligence, “as the mental ability that can provide speculative information by using the necessary information, identify and interpret the elements that will significantly perform the action of thinking, provide consistent provisions about them, and separate humans from other creatures”.⁷³

All evidence, the premises of which are based on intelligence in doctrine, kalam, fiqh and fiqh-based disciplines, are named as “akli (intelligence) evidence”.

Narration, however, has various meanings such as conveying, transmitting, carrying, communicating, telling and narrating. The concept of narration means “conveying the statements of somebody as they are”. The person who conveys these statements are named “narrator”.⁷⁴ The concept of narration in a religious context means narrating the religious texts or provisions verbally.

The intention of mentioning the concept of narration in “intelligence-narration relationship” is to suggest the fiqh evidences, the premises which are based on hearing. The certainty of this evidence was verbally proved (hearing-based) in the first periods of Islam, thus this evidence was named as “hearing-based evidence”.

Islamic scholars state that the Quran, sunnah (hadiths) and scholars’ evidence-based provisions are the primary sources of information conveyed through narration.

All Islamic scholars, including the Salafis, agreed on the point that the Quran is a narration-based evidence.

In addition, Islamic scholars were of the same belief that tawatur (rumor-based) hadiths (mutawatir) should be regarded as narration-based evidence. Regarding the hadiths that do not achieve the tawatur status (ahad), some Mu’tazilah scholars holistically rejected these hadiths, but the majority used these hadiths for guidance under certain conditions. The majority of Ash’ariyyah and Maturidiyyah scholars regarded the ahad hadiths as among the evidence of the doctrines based on the condition that they do not contradict with the essence and general principles of the Quran.

Certain Mu’tazilah scholars such as Abu Ishaq an-Nazzam (d. 231/845) claimed that evidence-based provisions cannot be evidence for doctrines but most of the

⁷¹ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, IX, 287.

⁷² Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, VII, 24, 539; IX, 271-288.

⁷³ Yusuf Şevki Yavuz, “The place of Revelation and Intelligence for Doctrine Discipline”, *The Scientific Specialization Meeting and Debate on the place of Revelation and Intelligence for Doctrine and Kalam Discipline 20-21 October 2012*, İstanbul 2013, p. 35-36.

⁷⁴ For the concept of narration, see Tahanawi, *Kashafu istilahat al-funun*, II, 1426 (nar art.).

kalam authorities considered these provisions as evidence that certifies religious works in doctrine-based issues.⁷⁵

According to the Salafi imam Ahmad ibn Hanbal, sunnah, among the before-mentioned evidences is the statement that determines the meanings and indicators of these meanings in the Quran, and religion can only be learned through sunnah. Those who attempt to learn religion through the Quran without using the sunnah guidance cannot find the correct path.⁷⁶ Therefore, according to Salafism followers, the concept of sunnah is equal to Quran in regard to narration-based evidences, which will be detailed later.

For Salafism, it is not significant to separate the sunnah as *tawatur* and *ahad* in regard to certainty. Because Ahmad ibn Hanbal states that *mutawatir khabar* reflects certain information⁷⁷, and *ahad khabar* also suggests true information. For example, according to a narrative from Abu Bakir al-Marruzi (d. 275/889), Imam Ahmad was asked “A man right there says ‘Khabar requires practice, but does not require science.’ What does that mean?”, and he answered as follows: “I do not know what that means”.⁷⁸ This dialogue indicates that Ahmad ibn Hanbal considers the information from the *ahad khabar* (scientific information) and practicing with this information as equal.

Regarding the issue of evidence-based provisions, Ahmad ibn Hanbal made the following statement when asked: “When sahabah members give a provision about an issue, how about abandoning their ideas?” “This is a disgraceful statement; their statements reflect the words of *ahl al-bidat*; even when sahabah members disagree on an issue, their statements are to be followed”.⁷⁹ Ibn Taymiyyah stated that Imam Ahmad accepted the provisions of sahabah, *tabi’un* and *atbaa’t-tabii*.⁸⁰

These statements suggest that the narration and narration-based evidence in doctrines are clearly the Quran, sunnah (with the types of *mutawatir* and *ahad*) and evidence-based provisions (the provisions of the first three generations) according to Salafism followers.

This study will now examine the relationship between intelligence and narration, the characteristics of which were detailed before.

Kalam authorities agreed on the point that intelligence is the source of information. The differences and contradictions seen in intelligence-based provisions arise from the failure of individuals in achieving the scientific *tafakkur*

⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Evidence - Kalam”, *DİA*, IX, 137.

⁷⁶ Muhammad Abu Zahra, *Ahmad Ibn Hanbal* (trans. Osman Keskiöğlü), Ankara 1984, p. 240, 241, 250.

⁷⁷ Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah fi usul al-fiqh* (published by Ahmad ibn, Ali Sair Mubarak), I-V, Riyadh 1993, III, 845.

⁷⁸ Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah*, III, 899-900.

⁷⁹ Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal, *Masail al-Imam Ahmad ibn Hanbal: Rivayah ibnihi Abdallah* (published by Zuhair Shavish), Beirut 1988, p. 438-439; Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah*, IV, 1059-60.

⁸⁰ Ibn Taymiyyah, *al-Musawada fi usul al-fiqh*, Cairo 1983, p. 283-84.

level or meeting the conditions of this level, rather than resulting from intelligence itself.⁸¹

The kalam authorities, who agreed on the point that intelligence is an information source, disagreed on the issue of what intelligence can know, and the place of intelligence before narration.⁸²

Mu'tazilah stated that the guidance of intelligence is adequate to evidence, that actions are benevolent and malevolent in their essence, and that these can be realized with intelligence separately from religion, and the requirements of Shari's orders are based on these benevolent and malevolent actions.⁸³

Ash'ariyyah claimed that intelligence cannot determine the benevolent and malevolent aspects of certain characteristics, and that this can only be possible through a fiqh notification; actions do not have benevolent or malevolent characteristics that necessitates the orders of Allah, and these can only be possible with Allah's orders; and Allah's actions cannot be qualified with benevolence and malevolence.⁸⁴

Maturidiyyah stayed in these two opposite sides and stated that intelligence cannot be adequate on its own, but intelligence should not be neglected as Ash'ariyyah stated. In addition, they claimed that intelligence can determine the benevolent and malevolent characteristics of certain characteristics, but Allah is the

⁸¹ Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab at-tawhid*, p. 4-5; Pazdawi, *Ahl al-sunnah Doctrine*, p. 8-22; Nuraddin as-Sabuni, *Maturidi Doctrine* (trans. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, p. 56-57; Taftazani, *Kalam Discipline and Its Islamic Doctrine (Sharhu al-Akaid)* (trans. Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, Dergâh Yayınları, p. 115-122.

⁸² For discussions on the relationship of intelligence and narration, see. Ramazan Altıntaş, "Value of Intelligence in Kalam Epistemology", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2, 97-129; a. mlf., "The Value and Status of Intelligence before Religious Works", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, I, 1, p. 11-20; a.mlf., "Abu Hanifah's (d. 150/767) Concept of Intelligence-Revelation", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, c. II/1, 3-22; Cemalettin Erdemci, "The Issue of the Effectiveness of Intelligence and Narration in Kalam Discipline", *The Place of traditional in Rebuilding the Kalam Discipline*, Elazığ 2004, p. 329-344; a.mlf., "Revelation in Kalam Discipline", *Milal and Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 119-142; Mehmet Kubat, "The Status of Intelligence Before Revelation in the Islamic Ideology", *Milal and Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1, 71-118; Hülya Alper, "The Place of Intelligence and Revelation in the Kalam Discipline", *The Scientific Specialization Meeting and Debate on the Place of Revelation and Intelligence for Doctrine and the Kalam Discipline 20-21 October 2012*, İstanbul 2013, p. 115-154;

⁸³ Qadi Abd al-jabbar, *al-Mughni*, VI, 30-31; a.mlf., *Sharhu al-usul al-hamsah*, p. 310, 564; Abd al-aziz al-Bukhari, *Kashf al-asrar ala Usul al-Pazdawi*, İstanbul 1890, IV, 230; Ali Bardakoğlu, "The Role of Intelligence in Husn and Kubh, and Imam Maturidi", *EÜİFD*, issue no. 4, p. 62-63; Yusuf Şevki Yavuz, "The Place of Revelation and Intelligence in Doctrine Discipline", p. 37. For Mu'tazilah's approach toward intelligence, see Ramazan Altıntaş, "The Concept of Intelligence for Mu'tazilah", *The Place of Tradition in Rebuilding the Kalam Discipline*, 2004, p. 311-322.

⁸⁴ Al-Ghazali, *al-Mustasfa min ilm al-usul*, Cairo 1322/1904, I, 57-59; Ibn Amir al-Haj, *at-Takrir wa't-tahbir sharhu at-Tahrir*, Beirut 1983, II, 91; Muhammad ibn Nizamuddin al-Ansari, *Fawatih ar-rahamut*, Cairo 1322/1904, I, 33 (With *al-Mustasfa* by al-Ghazali).

only one who makes actions and statements obligatory, and intelligence has a function to explain these obligations (a describer).⁸⁵

Salafism followers accepted that an intelligence-based examination is necessary for explaining and understanding narrations, but they consider intelligence as an inadequate source (on its own) for understanding and explaining the facts proposed by the religion. For example, according to al-Darimi, the issues that are thought to be determined through intelligence (ma'kulat) are not those that can be agreed by the people. In addition, as the Quran indicates⁸⁶, each party states that their ideas are the correct ones, and criticizes the opinions of the opposing side. Thus, religious works should be used to determine which intelligence-based principle is correct.⁸⁷

Ibn Taymiyyah often stated that the Quran's guidance should be followed in religious practices and mentioned that the sahabah, tabi'un and imams did not accept an intelligence-based action that was against the Quran, and they did not adapt any beliefs that were followed before the Quran.⁸⁸

Fahraddain ar-Razi, one of Ash'ari kalam authorities, (d. 606/1210), stated that narration-based evidence does not indicate correctness and certainty because any possibilities regarding meanings, synonymous words and metaphors that emerge by grammar rules, narration, presentation, retardation, assignment, and contrariness to religious works and intelligence should not exist, and, narration-based evidences suggest suspicion while intelligence-based indicate certainty.⁸⁹

Ibn Taymiyyah wrote a broad book named *Daru taaruz al-akl wa'n-nakl av Muwafakatu sahih al-mankul li-sarih al-ma'kul* for the purpose of rejecting the principle that was turned into "kanun al-kulli" by Fahraddin ar-Razi and his followers, and stated that "intelligence should be used and narration should be interpreted" when intelligence and narration conflict, and he claimed that this concept by Fahraddin ar-Razi appeared similar to those adapted by Jewish and Christian scholars

⁸⁵ Abu Mansur Al-Maturidi, *Kitab at-tawhid*, p. 176-185; Pazdawi, *Ahl al-sunnah* Doctrine, 298-304; Abd al-aziz al-Bukhari, *Kashf al-asrar*, IV, 230, 234-236. For Maturidi's opinions on the relationship between intelligence and narration, see J. Meric Pessagno, "Intelligence and Religion-Based Confirmation According to Maturidi" (trans. İlhami Güler), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, XXXV, 425-435; Hülya Alper, "The Relationship Between Intelligence and Revelation for Imam Maturidi: Primary Role of Intelligence and Necessity of Revelation", *Milal and Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, VII/2, 7-29;

⁸⁶ ar-Rum 30/32.

⁸⁷ Al-Darimi, *ar-Rad al al-Jahmiyyah*, p. 57; Yusuf Şevki Yavuz, "Al-Darimi, Osman ibn Said – His Opinions of Doctrine", *DİA*, VIII, 496.

⁸⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawa*, XVI, 471-472.

⁸⁹ Fahraddin ar-Razi, *Maalimu usul ad-din*, Cairo 1905, p. 9; a.mlf., *al-Muhassal, -Introduction to Kalam* (trans. Hüseyin Atay), Ankara 1978, p. 45-46.

between Torah and Bible. He also stated that these scholars are much closer to the truth than the followers of ar-Razi in regard to respect to prophets.⁹⁰

According to Ibn Taymiyyah, Ahl al-hak members did not oppose the intelligence-based provisions and other provisions accepted by intelligence. What they rejected was the claim that intelligence can propose anything that could oppose the Quran and Sunnah. However, anything contradicting with religion is regarded as wrong by intelligence.⁹¹

Ahl al-sunnah scholars substantially agreed on the point that when a provision that is found through intelligence-based evidence which contradicts with narration (shariah), the narration-based provision should be interpreted because intelligence is not the element that should go through ta'wil process. In addition, Ibn Rushd (d. 595/1198), stated that a fiqh evidence that can witness or get close to the degree of witnessing the process of ta'wil for intelligence can definitely be found for all issues that are mentioned by shariah, and found opposite to the evidence by their characteristics.⁹² Intelligence is both a principal method for narration and accessing certain information. Refuting the main point of an idea for revising its details means refuting both the main point and its details.⁹³

Ibn Taymiyyah stated that intelligence is not evidence that should be followed to determine the certainty of fiqh elements, but the fiqh elements that were revealed by Allah are unchangeable, and are superior to our science and intelligence.⁹⁴

On the other hand, this evidence ideology of Salafis is valid not only in the doctrine field, but also in fiqh and usul disciplines. For Example, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751/1350) mentioned the fatwa of sahabah after the religious works on the Quran and Sunnah in Ahmad ibn Hanbal's fatwa method. Ahmad would use the fatwa from a sahabah member, who was known to have no rivals, and he

⁹⁰ Ibn Taymiyyah, *Dar'u taaruz al-akl wa'n-nakl*, I, 4-8.

⁹¹ Ibn Taymiyyah, *Dar'u taaruz al-akl wa'n-nakl*, I, 194-195; M. Said Özerverli, "Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din – His Theological Ideas", *DIA*, XX, 405.

⁹² Ibn Rushd, *Fasl al-makal* (inv. Muhammad Ammarah), Cairo trans. , Dar al-ma'rifah, p. 33.

⁹³ Qadi Abd al-jabbar, *Sharhu usul al-hamsah*, p. 88; Fahraddin ar-Razi, *al-Mahsul fi ilmi usul al-fiqh* (inv. Taha Jabir al-Ulvani), Riyadh 1979, I, 3/112; Adudiddin al-Ijli, *al-Mawakif fi 'ilm al-kalam*, Cairo trans., Maktabat al-Mutanabbi, p. 40.

⁹⁴ Ibn Taymiyyah, *Muwafakatu sahih al-mankul li-sarihi al-ma'kul*, Beirut 1405/1985, Dar al-kutub al-ilmiiyyah, I, 82-83. For Ibn Taymiyyah's ideas on the relationship between intelligence and narration, see Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimun", *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993; M. Sait Özerverli, *Ibn Taymiyyah's Ideology Methodology and His Criticisms Toward the Kalam Authorities*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları; Burhaneddin Kıyıcı, *The Relationship Between Intelligence and Narration for Ibn Taymiyyah* (unpublished doctoral thesis), Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara 2009; Bünyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyyah's Approach Towards the Accordance Between Intelligence and Narration" (trans. Salih Özer), *İslâmi İlimler Dergisi*, 2009, IV/1-2, 385-400.

would not look for any other evidence. Whenever he found a fatwa from the sahabah, he would not present either a religious practice, ra'y or comparisons.⁹⁵

Ahmad ibn Hanbal, when a religious work, a sahabah opinion, and a true or weak work on an issue are not present, comparison is performed in that order and practices based on this comparison are performed necessarily. Abu Bakr al-Hallal (d. 311/923) narrated that Ahmad ibn Hanbal made the following statement: "I asked Shafi about the issue of comparison. He stated that comparison can only be performed when it is necessary or when he said something similar."⁹⁶ Accordingly, Ahmad ibn Hanbal et al. considered comparison equal to the extent of dry ablutions. As dry ablutions are performed when the absence of water is confirmed, comparison is performed when the absence of religious works is confirmed.⁹⁷

The issue of whether intelligence or narration is to be preferred when a conflict emerges is no longer significant after the narration-based radical approaches of Salafism followers with "a broader content" toward the relationship between intelligence and narration became clearer. They held intelligence subject to narration with their approaches, which regarded narration as superior to intelligence, and stated that narration consists of the basis of intelligence. They also considered intelligence to consist of religious works. Mu'tezilah held narration subject to intelligence, while Salafis considered intelligence subject to narration and thus these two opposite sides agreed on the point of combining intelligence and narration in perfect equality.⁹⁸

According to Salafism followers, the intelligence-narration conflict can be easily solved through this combination because there cannot be a real conflict between a true narration and clear intelligence, and both of these evidence sorts should match one another (muwafik); if there is a conflict between these two, it means the religious work is not true or the mind is not clear.⁹⁹

The followers of Salafism ideology paid a remarkable importance to the real intentions of people (subjective will) in order not to experience a methodological deadlock in fiqh discipline, after these radical approaches, based on religious works. Hanafism and Shafism propose the condition of following the wordings, grammar rules, comparisons and principles used for doctrines with the concern of providing objective criteria to control the validity and invalidity of legal actions. Hanbalism based its approaches on intentions rather than on wordings, and religious works rather than comparisons; and they broadly used the types of

⁹⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkin an Rabb al-alamain* (inv. M. Muhyiddin Abd al-hamid), Cairo 1955, I, 30-31.

⁹⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkin*, I, 32.

⁹⁷ Ibn Taymiyyah, *al-Musawwada*, p. 330-331.

⁹⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, p. 80-81.

⁹⁹ For Ibn Taymiyyah's formula for solving the conflict between intelligence and narration, see Ibn Taymiyyah, *Muwafakatu sahih al-mankul*, I, 76-79; a.mlf., *Majmuu fatawa*, III, 338-340; VI, 245; VII, 665; X, 435-453; XVI, 252-254, 442-443; XIX, 228-234.

contracts and other procedures considering the principle of *istishab al-hal* unless prohibited by the religious works.¹⁰⁰ This process granted them a narrow point of view in theology and ibadah issues, while enabling them a broad point of view in procedures.¹⁰¹

Another result of holding narration superior to intelligence in the relationship between these evidence sources is that *ra'y* members (Ahl *a-ra'y*) and kalam authorities who used different methods of intelligence use were blemished and excluded. Salafis, who act with the idea of being the sole representative and protector of narration (Islamic science and facts), have fought for blemishing *ra'y* and kalam, decrying Ahl *ar-ra'y* and ahl al-kalam, and removing their scientific and religious legitimacy.

All malevolent, rejectionist and exclusionist literary works¹⁰², threats¹⁰³, pressures¹⁰⁴ and terrorist actions¹⁰⁵ towards Ahl *ar-ra'y*, Ahl *al-ta'wil*, Ahl *al-bidat*

¹⁰⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkkin*, I, 218-219, 344-346; III, 75, 107, 110-119, 123, 140-143, 176; IV, 199.

¹⁰¹ About the general characteristics of Hanbalism, see Ferhat Koca, *The Salafi Discourse in Islamic Law History: Hanbalism*, Ankara 2002, p. 198-210.

¹⁰² For the rebuttals of Ahl al-hadith written in the first three hijri centuries against certain groups including Ahl *ar-ra'y* and kalam authorities, see Ahmet Özer, *Rejectionist Literature of Ahlal-hadith* (unpublished master's thesis), Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul 2008. For the examples of rebuttals written by Ahl al-hadith and Salafism followers after the Hijri third century, see Haja Abdullah ibn Muhammad ibn Ali al-Ansari Harawi, *Zamm al-kalam* (inv. Semih Dugaym), Beirut 1994, Dar al-Fikr al-Lubnani; Muvaffakuddin Ibn Kudamah, *Zamm at-ta'wil* (published by Badr ibn Abdullah Badr), Kuwait 1416/1995, Daru Ibn al-Asir; a.m.l.f., *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrim an-nazar fi kutubi ahl al-kalam* (ed. George Makdisi), 2nd edition -- Norfolk 1985, Gibb Memorial Trust; Abu al'Fazl Abd ar-rahman ibn Ahmad ibn Hasan ibn Bundar Abu al-Fazl Razi, *Ahadis fi zammal-kalami wa ahlihi* (published by Nasir ibn Abdurrahman Jad'i), Riyadh 1996/1417, Daru Atlas; Ab al-Faraj Ibn al-Jawzi, *Zammal-hawa* (published by Ahmed Abd as-salam Ata), Beirut 1987, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. On the other hand, the modern followers of Salafism still act the same way against the Ahl *ar-ra'y* and Ahl al-kalam. They maintain the Salafism and Wahhabism claims on many different media platforms in different languages such as ash anfal media, dar as-sunnah, dar al-ittiba, dar al-tawhid, hakk al-jihad, amelioration, Islam house, improving the Quran and sunnah, salafi khabar, salafi call, salafi manhaj, salafi talk, tawhid, tawhid academia, tawhidi call and tawhid school. Some of them presented different attributions and reflections written in uncontrolled subjectivism in the jarh, ta'dil, zuafa, and matrukin books of Salafism scholars for the purpose of blemishing Imam- al-Azam Abu Hanifa, who has been followed by the Turkish people for more than a millennium, in accordance with the fatwa "the blind leading the blind". These individuals who sold religion in Hanafi neighborhood were unaware of the fact that all legal Islamic sects had equal legitimacy and reputation. However, Salafism is an abdication of reason like that! There is no difference in burying your head in sand and living in a time tunnel. Insulting and deriding Imam Abu Hanifa, who has been followed by the majority of Muslims for determining their religious and mortal ideas and beliefs for centuries, in the name of Islam! It is worth sighing about the Islam that has been trapped by such an ideology!

¹⁰³ For example, Abd ar-rahman Ibn Mahdi (d. 198/814), one of Hanbal's masters, Mahdi (d. before the mihnah incidents started about halk al-Quran issue: "If I had the authority, I would cut the heads off of those who said Quran is a creature, and throw them to Tigris. See Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, Beirut, trans., Daru Ihyai at-Turas al-Arabi, I, 331. Yahya ibn Ammar, an Ibn Hanbal supporter, made the

and Ahl al-kalam are caused and formed primarily by Hanbalism followers, and Salafis in the Islamic ideology, and culture history.¹⁰⁶ Therefore, as stated by Ignaz Goldziher, "A trustworthy Hanbali is as rare as a white crow".¹⁰⁷

5. Religious Fiqh Works: Equality of the Quran and Sunnah

(a) Islamic scholars, with almost all of their parties, agreed upon the point that the Quran is the primary source (evidence) in doctrines and fiqh.¹⁰⁸

(b) Similarly, Ahl al-sunnah scholars united over the idea that sunnah of the Prophet Muhammad is the secondary source in doctrines and fiqh, with different conditions proposed in regards to certainty and degrees of significance.

following statement about Ibn Hibban (d. 354/965), a hadith authority: "He was a knowledgeable person, but he was weak in regards to Islam. He rejected the ideas that Allah is limited in space, thus we expelled him from Sijistan". See Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, III, 921-922.

¹⁰⁴ For example, Baghdadi Hanbalism followers surrounded the house of Al-Tabari because Muhammad ibn Jarir at-Tabari (d. 310/923), a famous historian and faqih, accepted Ahmad ibn Hanbal as only a hadith authority rather than a faqih and did not include his opinions in *Ihtilaf al-fukaha*, and they prevented at-Tabari's students from going to his house to receive education. After al-Tabari passed away, the body was buried in the house due to the fears related to the protests of these followers. See Al-Tabari, *Ihtilaf al-fukaha*, Beirut trans., Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, p. 8 (introduction of the publisher); Taqi ad-din Ali as-Subki, *Tabakat ash-Shafiyyah*, published by Abd al-fattah Muhammad al-Hulv-Mahmud Muhammad at-Tinahi, Cairo 1385/1966, III, 124-125. Muhammad ibn Ismail al-Bukhari (d. 256/870), one of the greatest representatives of Ahl al-sunnah and Ahl al-hadith, was assaulted by ibn Hanbal's followers due to his ideas on halk al-Quran, and thus he had to abandon Nishapur. See M. Mustafa al-A'zami, "Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail", *DIA*, VI, 369.

¹⁰⁵ Although Abu al-Hasan al-Ash'ari (d. 324/938) clearly sent praises to Ahmad ibn Hanbal and stated that he adopted Hanbal's beliefs, his mausoleum was assaulted by Hanbalism followers many times (Ibn Asakir, *Tabyinu kazib al-muftari fi ma nusiba ila al-Imam Abi a-Hasan al-Ash'ari*, Beirut 1404/1984, p. 413), and the grave was obligatorily hidden after his mausoleum was demolished. See Ash'ari, *al-Ibanah* (published by Fawkiyyah Husein Mahmud), Cairo, trans., Dar al-Kutub, p. 37 (introduction of the publisher); Irfan Abd al-hamid, "Ash'ari, Ab al-Hasan", *DIA*, XI, 445). In addition, some Hanbali followers, despite the leadership of Hanbali Sharif Abu Ja'far ibn Abu Musa, assaulted the faqih Abu Ishak ash-Shirazi and his students, and twenty people lost their lives in these incidents in 470 (1077). See Taqi ad-din Ali as-Subki, *Tabakat ash-Shafiyyah*, IV, 235. Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Barruwi at-Tusi (d. 567/1171), a member of Ash'ari sect, was killed with his wife and child due to the poisoned halva sent by the Hanbalism followers. See Taqi ad-din Ali as-Subki, *Tabakat ash-Shafiyyah*, VI, 390-391).

¹⁰⁶ For Hanbalism followers' violent attitudes toward other sects and groups and various incidents caused by them, see Taqi ad-din Ali as-Subki, *Tabakat ash-Shafiyyah*, IV, 234-235; VI, 172, 390-391; VII, 161-162; VIII, 178, 184-185, 218, 230; Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908, p. 1-28; S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981, p. 112-120; W. Madelung, "The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurâsânî and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 1990, XIV (A Gift by Fahir İz, -I-), 331-337; A. Azme, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, XXXV/3 (1988), 260-266; Ferhat Koca, *Salafi Discourse in Islamic Law History: Hanbali Sect*, p. 201-206.

¹⁰⁷ Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", p. 25.

¹⁰⁸ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, I, 104.

The most significant point that separates Salafism followers, primarily the Hanbalism supporters, from other Islamic sects regarding the sunnah of the Prophet, is that Salafism followers regarded sunnah equal to the Quran rather than considering sunnah as hierarchically the second source after the divine book.

These approaches arise from their ideas on the role of sunnah in explaining the Quran directly and identity sunnah as a direct product of revelation.

Yahya ibn Abi Qasir (d. 129/747), an early-period Ahl al-hadith representative who implied the function of sunnah in explaining the Quran, made the following extravagant statement "Sunnah has authority over the Quran (Sunnah can determine Quran's meanings) but the Quran does not have the same over sunnah"¹⁰⁹ When Ahmad ibn Hanbal was asked about this statement, he said "I cannot say the same. But, I would say 'Sunnah would interpret and explain the Quran' in that regard."¹¹⁰ Ahmad ibn Hanbal's comment indicates how daring and radical Ahl al-Hadith is in supporting the sunnah. Awzai (d. 157/774), a faqih who was one of the significant representatives of Ahl al-Asar, implied the explanative aspect of sunnah with the following statement: "The Quran needs sunnah more than sunnah needs the Quran"¹¹¹ This statement was also associated with Makhul (d. 112/730), an Ahl al-Hadith member.¹¹²

Al-Shafi'i, one of Ahl al-Asar imams, expressed his ideas on the function of sunnah in explaining the Quran, that sunnah states the Quran's concise aspects, assigns the general aspects of Quran and restricts its absolute limits, and such a statement cannot be regarded as opposing the Quran.¹¹³ According to him, "Sunnah of the Prophet explains the meanings in the private and general provisions ordered by Allah."¹¹⁴ Imam Shafi stated that each sunnah of the Prophet is in accordance with the Quran for the issues included in the Quran and in regard to being a similar religious work, making a concise explanation in the name of Allah, and this statement made by the Prophet meant that concise verses should be explained more.¹¹⁵ Similarly, he underlined the fact that the Prophet's sunnah will never oppose the Quran; instead, it will explain the visible and concise aspects of the Quran.¹¹⁶ Imam Shafi considered the Prophet's sunnah over the issues, which were

¹⁰⁹ "Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm wa fadlih* (inv. Abu al-Ashbal az-Zuhayri), Suudiyyah 1414/1994, Daru Ibn al-Jawzi, II, 1194.

¹¹⁰ Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm*, II, 1194.

¹¹¹ Marwan Muhammad ash-Sha'ar, *Sunan al-Awzai* (trans. Ali Pekcan et al.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, p. 33; Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm*, II, 1193.

¹¹² Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm*, II, 1194.

¹¹³ Al-Shafi'i, *ar-Risalah* (inv. Ahmad Muhammad Shakir), Cairo 1979, p. 173, 212, 228.

¹¹⁴ Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, p. 79.

¹¹⁵ Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, p. 212.

¹¹⁶ Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, p. 228.

not detailed in any religious works, as Allah's statement, and he related his idea to the verses which Allah ordered obedience (as revealed to the Prophets).¹¹⁷

On the other hand, the idea that sunnah was directly revealed, which was the second reason why Ahl al-hadith and salafi ideology followers considered sunnah equal to Quran, is based on the verses about the Prophet: "Nor does he speak from [his own] inclination. It is not but a revelation revealed"¹¹⁸ and "And if Muhammad had made up some [false] sayings about us, we would have seized him by the right hand; then we would have cut from him the aorta. And there is no one of you who could prevent [Us] from him."¹¹⁹ and on the hadith: "I was revealed the Quran and a similar book"¹²⁰

The Islamic scholars were divided into three groups on the issue of whether sunnah was revealed: The first includes those who claimed that sunnah is completely a result of revelation; the second includes those who stated that sunnah has no relationship with the revelation and consists only of the Prophet's personal experiences and doctrines; and the third includes those who state that sunnah contains the Prophet's personal doctrines as sunnah is the result of a revelation.

The first of these groups consists of the people who follow ideologies such as Ahl al-Hadith and Salafism; the second consists of people such as Harijis, Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, Ahmad Parwiz, Tawfiq Siddiq and Abu Rayyah; and the third consists of the scholars such as Hanafi and Maliki members.¹²¹

Those who claimed that sunnah is a product of revelation included Ahl al-hadith and Salafi authorities such as Hassan ibn Atiyyah (d. 130/748), Awzai, Shafi, Bukhari, Ibn Hibban (d. 354/965), Abu Hafs Omar ibn Ibrahim al-Ukbari (d. 387/997), Ibn Hazm, Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah.

Hassan ibn Atiyyah (d. 130/748), an early-period Ahl al-hadith representative, is one of the first persons who claimed that sunnah is an example of revelation like the Quran with the following statement: "The Prophet revealed the Quran and Gabriel spoke about the sunnah that will explain the Quran to the Prophet"¹²². Suleiman ibn Tarhan at-Taymi (d. 143/761) clearly reflected the equivalence

¹¹⁷ Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, p. 11.

¹¹⁸ An-Najm 53/3-4.

¹¹⁹ Al-Haqqah 69/44-47.

¹²⁰ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, İstanbul 1982, IV, 130-133; Abu Dawud, "Sunnah" 5; Tirmidhi, "Science", 10.

¹²¹ For the ideas on the issue of whether sunnah is revealed, see Mustafa Genç, *The Relationship Between Sunnah and Revelation* (unpublished doctoral thesis), Selçuk University Institute of Social Sciences, Konya 2005, p. 60-168; Ahmet Önkal, "The Relationship Between Revelation and Sunnah and Verses That Included and Not Included in Quran", *Quran and Sunnah Symposium* (1-2 November 1997) Reports, Ankara 1999, p. 55-69; Saffet Sancaklı, "The Relationship Between Revelation and Sunnah", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, XXXIV/3, 55-70; Ahmet Keleş, "The Relationship Between Revelation and Sunnah", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I, 151-194; H. Musa Bağcı, "The Effect of Ahl al-hadith's Extraordinary Prophetic Description on Understanding Sunnah and Hadiths", *Understanding Sunnah Today (Notification and Negotiations Regarding the Symposium)*, 29-30 May 2004, Bursa 2005, p. 67-88.

¹²² Ibn Abd al-bar, *Jamiu bayan al-ilm*, II, 1193.

between sunnah and the Quran stating that “the Prophet’s hadiths are like Tanzil (the Quran)” and “Sunnah of the Prophet is like Allah’s statements to us”¹²³. Awzai claimed that sunnah arose from revelation with the following statement: “When a hadith from the Prophet is told to you, never state the opposite of that hadith! Because the Prophet learned from Allah and told that hadith to you.”¹²⁴

Imam Shafi stated that there is no difference between the provisions of Allah and the Prophet, and both have the same status¹²⁵, and he made the following statement: “For a scholar, the best characteristic to be acquired is to avoid doubting the obligatory aspect of sunnah, to know that there is no disagreement between the provisions of Allah and prophet, and to consider them to be at the same level”¹²⁶. He also mentioned that Allah presented the divine provisions to people in two ways, and essence of both of these ways is included in the Quran. The first way is the verses of Quran, and the second way is the sunnah of the Prophet because Allah made it obligatory to follow the sunnah of the Prophet in the Quran.¹²⁷ In addition, Imam Shafii accepted the wisdom that was provided to the Prophet in the Quran¹²⁸ as “the sunnah of the Prophet”¹²⁹, and he stated that this wisdom was granted to the mind and heart of the Prophet by Allah.¹³⁰ Accordingly, “Allah considered the wisdom of his Prophet equal to the Quran, and Allah associated his wisdom with the Quran.”¹³¹ Imam Shafi used the concept of “religious work” to express both pieces of evidence as there is no difference between the Quran and sunnah according to him.¹³²

Ibn Hibban (d. 354/965), an Ahl al-Hadith representative, stated in Sahih that sunnah is completely a result of revelation with the following title: “The khabar indicating that Prophet’s (p.b.u.h) sunnah is revealed by Allah rather than emerging by itself”¹³³.

Abu Hafis Omar ibn Ibrahim al-Ukbari (d. 387/997), a Salafism follower, made the following statement: “The sunnah provided by the Prophet was formed upon the order of Allah”¹³⁴.

¹²³ Hatib al-Baghdadi, *al-Fakih wa’l-mutafakkih*, I, 265.

¹²⁴ Zahabi, *Tazkirat al-Huffaz*, I, 180.

¹²⁵ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 173.

¹²⁶ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 104.

¹²⁷ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 131.

¹²⁸ al-Baqarah 2/151.

¹²⁹ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 78.

¹³⁰ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 93.

¹³¹ Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 79.

¹³² Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, p. 22, 62; a.mlf., “Jima al-Ilm: Discussions on the Sources of Islamic Law”, (trans. Osman Şahin - Mithat Yaylı), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, issue no. 17, p. 333.

¹³³ Ibn Hibban, *al-Ihsan fi takribi Sahih al-Ibn Hibban* (inv. Shuaib al-Arnaud), Beirut 1408/1988, Muassasat ar-Risalah, I, 189.

¹³⁴ Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah*, V, 1580.

Ibn Hazm divided revelation into groups as those that are included, and not included in the Quran. He described the verses in the Quran as divine statements that are read in different languages, miraculous for the daily life activities and compiled as a book, and the verses that are included in the Quran were described by him as the statements that are narrated, not recorded when revealed, not miraculous for the daily life, not read in any language, and conveyed to us as khabar by the Prophet. He stated that these two khabar groups are the evidence that explains the divine purposes of Allah.¹³⁵ Accordingly, although the Quran and sunnah works are different in tilawat, they are no different in regard to provisions and obligation because the Quran and sunnah are equal as they reflect the orders and presence of Allah. Like the Quran, the kalam of the Prophet means revelation. According to the verse, “Indeed, it is We who sent down the Qur’an and indeed, We will be its guardian”¹³⁶, revelation means the Quran, and the Quran is protected.¹³⁷

Ibn Taymiyyah, a Salafi imam, believes that sunnah was revealed to the Prophet like the Quran, but sunnah is not included in Quran and read.¹³⁸ Ibn Taymiyyah assigned the first place of legal evidence (as religious fiqh works) hierarchy to the Quran and sunnah, and stated that no interpreter imams intentionally acted against the sunnah of the Prophet. He also added that they agreed on following the Prophet and considering following him as a must, and that statements of the people other than those of the Prophet could be used or ignored. According to Ibn Taymiyyah, the reasons for interpreter imams to act against a true hadith may be related to their disbelief that the Prophet made that statement or the belief that the Prophet did not mean the before-mentioned issue, or that the issue does not exist.¹³⁹

According to Ibn Qayyim al-Jawziyyah, who maintained the mission of Ibn Taymiyyah, Allah granted the authority of explaining the divine statements and giving provisions on these statements on Allah’s behalf to the Prophet. The Prophet explained the meanings of Allah’s orders, and his provisions and fatwa were in accordance with these orders. In addition, all kalam of the Prophet reflects the statements made on behalf of Allah.¹⁴⁰

As mentioned earlier, Ibn Qayyim al-Jawziyyah considered the sources, from which the fiqh provisions were understood, as comparisons with the religious works, sahaba fatwa, and true and weak hadiths.¹⁴¹ The remarkable point in this order is that the Quran and sunnah were combined under the religious works without paying no importance to the differences of degree as seen in the Shafi movement earlier.

¹³⁵ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam* I, 95.

¹³⁶ al-Hijr 15/9.

¹³⁷ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, I, 96.

¹³⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmuu Fatawa*, XIII, 364.

¹³⁹ Ferhat Koca, “Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din”, *DIA*, XX, 401-402.

¹⁴⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I’lam al-muwakkiin*, II, 313.

¹⁴¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I’lam al-muwakkin*, I, 29-33.

According to Ibn Qayyim al-Jawziyyah, the sunnah has three aspects, the first of which is in accordance with the divine books, the second explains the Quran, describes Allah's orders and confirms Allah's eternal presence, and the third explains a provision not recorded in the Quran initially. Rejecting any of these is not permissible, and sunnah has no fourth position before the Quran. Thus, there is no single true sunnah that is against the Quran and contradicts with the divine book.¹⁴²

While mentioning about his era, Ibn Qayyim al-Jawziyyah stated that religious works were lowered to the degree of weak caliphs, in whose name coins were made and sermons were delivered but who do not have a valid authority, and religious works do not receive the necessary respect.¹⁴³

According to those who consider sunnah as equal to the Quran, sunnah from all degrees, regardless of whether it is mutawatir or al-khabar al-wahid, can assign the orders of the Quran because the state that the indicators of these orders are assumption-based. Therefore, the certainty of the verse that is provided in the Quran is present but its indicators are assumption-based, and the certainty of true khabar al-wahid is assumption based, but its indicators are present. Thus, these two pieces of evidences that are equal to one another in terms of certainty and assumption-based characteristics.¹⁴⁴

However, Hanbalism followers who regarded sunnah and the Quran as equal could not display a clear attitude in the issue of abrogation of the Quran by sunnah. A narration by Fazl ibn Ziyadh and Abu al-Haris indicated that Ibn Hanbal made the following statement when asked about whether sunnah can abrogate the Quran: "The Quran can only be abrogated by another verse revealed later; sunnah can only explain the Quran".¹⁴⁵ Abu Ya'la stated that there is no authorization for sunnah in abrogating the Quran in regard to intelligence, and he mentioned that it is not permissible to abrogate the Quran with sunnah, and there is no relevant example from the past.¹⁴⁶ Abu al-Hattab al-Kalwazani (d. 510/1116), a student of Abu Ya'la, adopted the idea that the Quran can be abrogated with mutawatir sunnah. In addition, a narrative from Ahmad, the father of Salih (d. 265/878), supports those who accept abrogation. According to them, this means the abrogation by Allah "through the expression of the Prophet".¹⁴⁷ Abrogation of the Quran and mutawatir hadith through Khabar al-wahid is permissible by

¹⁴² Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkiin*, II, 307; H. Yunus Apaydin, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", *DIA*, XX, 114.

¹⁴³ Apaydin, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", *DIA*, XX, 115.

¹⁴⁴ Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, II, 550-551; Abu al-Hattab al-Kalwazani, *at-Tamhid fi usul al-fiqh* (published by. Mufid Muhammad Abu Amasha), Mecca 1985, II, 111; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkiin*, II, 297-299; Ferhat Koca, *Allocation in Islamic Law Methodology*, Istanbul 1996, p. 212-220.

¹⁴⁵ Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, III, 788-789; Abu al-Hattab al-Kalwazani, *at-Tamhid*, II, 369.

¹⁴⁶ Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, III, 801.

¹⁴⁷ Abu al-Hattab al-Kalwazani, *at-Tamhid*, II, 369.

intelligence, but not permissible in a fiqh-based aspect.¹⁴⁸ However, abrogation of sunnah by the Quran is totally permissible and various examples were narrated from Imam Ahmad on this issue.¹⁴⁹

In the discussion of considering sunnah equal to the Quran, sunnah's role of explaining the Quran is implied, which is generally agreed by all Islamic scholars. However, the fact that sunnah explains the Quran does not mean that it is equal to the Quran because sunnah is already the "second" separate source of Islam. In addition, the Quran is a divine statement/book sent to all humans, but sunnah is a "humanly" statement, action or act that is historical and belongs to a certain period of time. It is certain that these statements or actions are the most appropriate elements that were in accordance with the wording and essence of Quran during the period where it was revealed. These statements and actions, even the narratives of the meanings of which were accepted along with the wordings of the Prophet, are not under divine protection but they still reached today through many methods, including the highest and lowest accuracy levels. In addition, Although Ibn Hazm stated that sunnah was protected as much as the Quran¹⁵⁰, it is a historical fact that all statements and actions of the Prophet during the pre and post-Prophesy periods were not recorded except a few. In addition, Abu Bakr, the father-in-law of the Prophet and his companion in Gar al-Hira, 'Umar (r.a.), the Prophet's friend and father-in-law, Osman, the friend of the Prophet and husband of Prophet's two daughters, (Zu an-nurain/The one with two divine lights), and Ali (Bab al-ilm/The Door of Science), son of the Prophet's uncle and Prophet's son-in-law, conveyed the least amount or lesser narratives from him compared to other narrators. Various sahabah members did not welcome hadith narratives due to the concerns that these narratives may be confused with the Quran, and they asked the narratives to swear on the correctness of their narratives and bring a witness, which is known and accepted by many authorities of Hadith History. If we consider sunnah as equal to the Quran and accept that it is protected by Allah, how will the sunnah and their provisions that do not reach present day be evaluated along with the different conditions and discussions on separating the true and wrong narratives that reached the current time? Should the sunnah that reached today be regarded as "protected", "revealed like Quran", and "the divine statement that represented Islam" with the concept of "Incomers have benevolence"? Should the sunnah that do not reach the present time be regarded as the divine elements that have "no religious value and thus cause no deficiency for the religion" and the elements, "the provisions/meanings and wordings of which were abrogated"? This is such a fatalist and subjective comment!

¹⁴⁸ Ibn Kudamah, *Rawzat an-nazir* (published by. Abd al-karim ibn Ali ibn Muhammad an-Namlah), Riyadh 1414/1993, I, 327-329.

¹⁴⁹ Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, III, 802-807; Abu a-Hattab al-Kalwazani, *at-Tamhid*, II, 384-387.

¹⁵⁰ Ibn Hazm, *al-Ihkam fi usul al-ahkam*, I, 96.

In addition, we do not find the action of lowering the status of the Prophet to the degree of “messenger” in the discussions of whether sunnah is directly a divine revelation. Because the Prophet was assigned the duties of declaring and explaining Allah’s orders¹⁵¹, and he was under the “auto-control” of the divine authority while doing so. If any of his statements or behaviors did not match with the religious authority, these would be corrected through revelation. According to our belief, accepting all statements and behaviors of the Prophet as pure divine revelation is not appropriate. Because the Prophet having certain humanly behaviors along with the Prophecy and imamah characteristics. He was the president, qadi, teacher, father, grandfather, relative and friend to many. The Prophet formed judicial opinions in accordance with makasid al-shariah and masalih al-nasa with his personal knowledge and experience, and the wisdom and experience granted by Allah. All of his behaviors were not a direct result of divine revelation. Instead, the were within the borders of the divine revelation. The members of Ahl al-Hadith and Salafism movements, particularly Imam al-Shafi’i, lowered the status of sunnah to the degree of a written text, and they held the hadiths with permissible narratives equal to the Quran under the title of “religious text”, which is an approach to remove all humanly aspects of the Prophet including his personal will and intelligence-based efforts.¹⁵² The Prophet’s thinking that the Prophet acted against the revelation of Allah and the Quran in any periods of his life as a Prophet because such an opposition would mean “sin”, “unlawful act” and “crime”, which is against his “ismat (virtuous)” title. However, this does not mean that all of his behaviors are purely a revelation result.

In conclusion, the fact that Salafism followers considered sunnah as equal to the Quran contradicts with the ideology of khabar al-sadiq in Ahl al-Sunnah epistemology because khabar al-sadik, regarded as the absolute information source by Ahl al-Sunnah, is the “divine revelation”. Considering any statements and actions of the Prophet, regardless of their degrees of certainty, are equal with the Quran, the one and only divine book of Islam, may turn din al-Islam (Islam religion) into din al-Muhammadi (Muhammad religion). In addition, considering sunnah as pure revelation results in ignoring the humanly characteristics of the Prophet, making his “actions of seeking advice from other people in mortal issues”¹⁵³, rejecting the reasons of formation, context, and historical and geographical factors and elements of sunnah, turning sunnah into a religious “fiction” and

¹⁵¹ For the Prophet’s duty of explanation, see al-Maidah 5/67; an-Nahl 16/44; al-Ankabut 29/18.

¹⁵² İlhami Güler, “The Theological Meaning of al-Shafi’s Approach Toward Sunnah and the Issue of Divine and Humanly Aspects of Religion”, *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, p. 270.

¹⁵³ “So by mercy from Allah, [O Muhammad], you were lenient with them. And if you had been rude [in speech] and harsh in heart, they would have disbanded from about you. So pardon them and ask forgiveness for them and consult them in the matter. “And when you have decided, then rely upon Allah. Indeed, Allah loves those who rely [upon Him] (Ali ‘Imran 3/159).

“role”, and making the Prophet an automatic “revelation receiver and sender”. On the other hand, considering all the Prophet’s sunnah as having no relation to divine revelation, and as a product of his humanly abilities and capacity results in a “secular” Prophet concept that explains the shariah independently from Allah. Such a Prophet is not a “messenger”. Instead, he becomes the sole owner of the religion.

6. Considering Salafism as the Religious Authority: The Longing for the Golden Generation

The number of literate people was quite low in Arabic society before Islam. Thus, culture was transmitted from generations to generations through verbal expression (shifah, samai). The Prophet took certain measures to enable Muslims to become more literate during the Medina era, but the verbal expression culture still existed in society. Both the Quran and the Prophets’ statements and advice were verbally known by more people in the society except a few sahabah members who were literate and thus recorded the revelation of the Quran. This process continued to exist until the periods when the number of literate people increased, and Islamic society started to adapt to a written culture abandoning the verbal culture. Actually, a transition from verbal culture to written culture is one of the greatest changes that could be seen in society. This cultural transformation gradually took place first, in the Islamic society. Therefore, it is not possible assign the completion of this period to a certain date. However, considering the periods of great hadith authorities such as Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), Bukhari (d. 256/870), Muslim (d. 261/875) and Abu Dawud (d. 275/889), who collected hadiths through verbal methods, it is clear that verbal narration tradition continued to exist in a period when ra’y and work-based movements started to emerge (late Hijri third century) and all founder imams and their students continued to live, therefore the transition to written culture was not complete.

On the other hand, the conquests that started in the period of Hulafa al-rashid were maintained by the Umayyad and first Abbasid caliphs. Thus, the borders of Islamic countries in the period when most of the members of tabi’un generation lived (approximately Hijri 60-150/680-768), reached a geographical area from Hijaz peninsula to Anatolia, going beyond Palestine and Damascus, Iraq, Iran, Caucasia and Transoxiana, Egypt and Northern Africa coasts. However, this expansion in borders brought many problems. The people living in the conquered regions such as Persians, Turks, Greeks, Armenians, Coptic and Barbarians filled Arabic streets. Moreover, these people brought their religious, political, economic and cultural problems along with themselves. Thus, the number and variety of new problems and issues seen in the Islamic society increased and deepened. On the other hand, Muslims started to disagree with one another on certain political, legal and doctrine-based issues due to various internal conflicts, comparisons, and political riots. It was occasionally difficult for individuals to find a direct solution from the

Quran, the Prophet's sunnah and ashab's ideas or practices for the issues caused by these sudden developments. While presenting provisions on these new issues, a great discussion regarding whether ra'y and other intelligence methods will be used with the works narrated from the Quran, Prophet's sunnah and ashab's ideas and practices started. Tabi'un scholars were divided into two in this discussion: The scholars, who were previously named Ahl al-Hijaz (Hijaziyyun), stated that the religion consisted of asar and khabar, and using ra'y and intelligence-based methods are not permissible unless required. These individuals were mentioned as Ahl al-Hadith (Ahl al-Asar) or Ahab al-Hadith in the society and Islamic science discipline. A group of scholars who were previously named Ahl al-Iraq (Iraqiyyun) and who consisted of non-Arabic members (mawali) claimed that ra'y and intelligence-based methods can be used along with the Quran, sunnah and sahabah ideas and practices while providing fiqh provisions. These scholars were named as Ahl al-Ray (Ra'y authorities) later.

The followers of Salafism ideology were raised in a culture of verbal expression, and they were the members of a movement named Ahl al-Asar which made effort to solve all issues based on the ideas and suggestions of previous generations because to them, religion means works (narratives), and knowledge (Islamic science) means hadith and khabar. These narrative and conveyance actions were performed by the sahabah and tabi'un, the first and "golden" generations of Islam. Due to their esteemed services, they were named as "salaf al-salihin (benevolent people from the past, the golden generation)", and their ideas and practices were considered in every issue.

It is an undeniable fact that Prophet's sunnah, and ideas and practices of ashab and tabi'un were the elements that provided great contribution to the formation of Islamic ideology and civilization. However, another undeniable fact is that a great section of the sunnah consisted of humanly aspects and doctrines of the Prophet and thus carried historical elements. In addition, almost all ideas and practices of salaf al-salihin are the products of a humanly consideration. These ideas and suggestions underwent certain changes and differences after time, place, opportunities and needs changed. The members of Ahl al-Hadith and salafi ideology failed to discover that Islamic society underwent the greatest transformation in tabi'un era after the Prophetic period, and they believed that the time repeated monotonously. They made efforts to keep the conditions, opportunities and needs, organic and structural forms of the sahabah and tabi'un periods (golden era), to assimilate these into "Islamic religion", and to make these universal. However, each incident of the past has certain anthropological, psychological, social, economic and cultural reasons and factors. Therefore, these incidents and their related solutions and details are "unique." Life is like a river; it always flows, but each drip is new and "unique." It is possible to wash in this water only once at a time.

The followers of Ahl al-Hadith and Salafism ideology, who missed the truth of changing time, started to support the narratives and works they had been familiar for a long time and to refer the previous golden generations. They turned the respect paid to these generations khabar narrated from them (asar) into a methodological principle rather than a moral attitude. For example, Masruk ibn Ajda (d. 63/683), a tabi'un faqih and hadith authority, stated "Avoid comparisons and ra'y. Because ra'y would insult"¹⁵⁴ while Sha'bi (d. 104/722) stated "You will be punished only when you abandon asar and adopt comparison"¹⁵⁵, Ibn Sirin (d. 110/729) stated "We will not deviate from the current ideology as long as we follow asar"¹⁵⁶, and Yazid ibn Zurei (d. 182/798), a hadith hafiz, stated "Ra'y is the enemy of ashab al-sunnah"¹⁵⁷, all of which indicates the methodological, or even the ideological differentiation based on "asar-ra'y" and "correct-wrong path" contradictions. Certain Ahl al-Hadith members related this sentence with a Ra'y master, such as 'Umar (r.a.) whose assumptions and ideas were supported even by the revelations¹⁵⁸, and claimed that he made the following statement: "Ra'y members are the enemies of Islam. If Islam was related to ra'y, the bottom of leather socks would be more appropriate for anointing than the top side."¹⁵⁹ Awzai (d. 157/774), one of Ahl al-Asar faqih, implied that works of Salafism (asar) should be followed with the following statement: "Follow the narratives from the even if people exclude you, reject you or find you strange. Avoid their ra'y even if people show it flamboyantly! The truth will definitely emerge if you do so"¹⁶⁰. Sufian as-Sawri (d. 161/778) mentioned that Islam can only be understood and practiced with narratives: "Islam consists of asar rather than ra'y"¹⁶¹. Imam Malik ibn Anas (d. 179/795) made the following statement: "The Prophet and following administrators (vulat al-amr) presented sunnah. Following them means confirming the Quran, completing total obedience to Allah, and acting in accordance to Islam. Whoever practices with the sunnah achieves hidayah; they can finish their works following

¹⁵⁴ Hatib al-Baghdadi, *al-Faqih wa'l-mutafaqqih*, I, 459.

¹⁵⁵ Hatib al-Baghdadi, *al-Fakih wa'l-mutafakkih*, I, 462.

¹⁵⁶ Al-Darimi, *Rad al-Imam ad-Darimi Osman ibn Said ala Bishr al-Marisi*, p. 145.

¹⁵⁷ Hatib al-Baghdadi, *Sharafu Ashab al-hadith* (published by M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, p. 7.

¹⁵⁸ The ideas of 'Umar (r.a) approved with verses are named "Muwafakatu 'Umar". For his ideas on this issue, see Zeliha Bengü Özarslan, *The Agreement Point Between Humanly Determination and Revelation: "Muwafaqqat" Phenomenon* (unpublished master's thesis), Adana 2006, Çukurova University Institute of Social Sciences, p. 8-26; Selim Arık, "Muwafakat al-'Umar (r.a.) in The Context Of Wisdom and Understanding", *Diyanet İlmi Dergi*, 2005, v. XLI, issue no. 4, p. 115-128; Gökhan Atmaca, "'Umar (r.a.) and His Consents as Addressee in the Revelation Period", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, issue no. 21, p. 43-67; Mustafa Fayda, "'Umar", *DİA*, XXXIV, 46.

¹⁵⁹ Hatib al-Baghdadi, *al-Fakih wa'l-mutafakkih*, I, 455. The similar sentences associated with 'Umar (r.a.), see *ibid.*, I, 453, 454.

¹⁶⁰ Hatib al-Baghdadi, *Sharafu Ashab al-hadith*, p. 7; Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, I, 180.

¹⁶¹ Hatib al-Baghdadi, *Sharafu Ashab al-hadith*, p. 6.

the sunnah. But, whoever opposes sunnah follows a path other than that of Muslims".¹⁶²

Accordingly, the sahabah and tabi'un generation are the people who know the revelation's meanings and explanations. Thus, science (khabar, asar) is learned from them. With their khabar, Allah's orders are correctly understood and practiced. Those who divert from the heritage of Salafism would adopt their own actions as a religion and perform ta'wil with their own ra'y in opposition of what Allah meant. The person who does not accept asar (narrative/khabar) aims to follow a "path" other than that of Muslims. However, Allah orders are as follows: "And whoever opposes the Messenger after guidance has become clear to him and then follows other than the way of the believers - We will give him what he has taken and drive him into Hell, and evil it is a destination"^{163,164}

Thus, according to ahl al-hadith, asar suggests the correct path and unchanged truth against the newly-formed ideologies (muhtasat-innovation) while ra'y indicates innovation and sacrilege. Therefore, following asar means following the correct direction. When a new ideology emerges, what should be done first is to adopt the basics, because "the ideology to follow is basics (ma al-amru illa al-amr al-awwal); if we were informed that only a nail was to be washed, we would not do anything opposing."¹⁶⁵

All Salafism followers, particularly Ahl al-Hadith and Hanbalism followers, assigned second place to salaf al-salihin ideas practices in fiqh evidence hierarchy after religious works (the Quran and sunnah) as a result of their religious ideologies based on narrative and asar. This ideology is essentially adopted by almost all Ahl al-Sunnah sects at certain degrees. For example, using the ideas and practices of sahabah as the sources of Islamic law after Quran and sunnah¹⁶⁶, and Malikis adopted the practices of the people from Medina (amal al-ahl al-Medina)¹⁶⁷. However, those who assigned the ideas and practices of the first generations, among the Islamic groups and sects, to the center of their own ideological concepts

¹⁶² Hatib al-Baghdadi, *Sharafu Ashab al-hadith*, 7; a.mlf., *al-Faqih wa'l-mutafakkih*, I, 435-436.

¹⁶³ an-Nisa 4/115.

¹⁶⁴ Al-Darimi, *ar-Rad al al-Jahmiyyah*, p. 55-58.

¹⁶⁵ Al-Darimi, *Rad al-Imam ad-Darimi Osman ibn Said*, p. 145; Mehmet Zeki İşcan, "The Basics of Salafism and Socio-Political Background", *Salafism in the Past and Present, International Debate on Islamic Science*, 08-10 November 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2013, p. 96.

¹⁶⁶ For the sections, along with the sections about "sahaba statements" and "sahabah sect" in the classical fiqh books on the sahabah sect, see Abu Said Salahaddin Khalil ibn Kaykaldi al-Alai, *Ijmal al-isabah fi akwal as-sahabah* (inv. M. Suleiman Ashkar), Kuwait 1987; Sha'ban Muhammad Ismail, *Kawl as-sahabi wa asaruhu fi al-fiqhi al-Islami*, y., 1988, Dar as-Salam; Ali Toksar, "Sahabah Statements and Its Importance for Hadith Discipline", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue no. 2, p. 339-357.

¹⁶⁷ For the practices of the people from Medina, see İbrahim Kâfi Dönmez, "Amal al-ahl al-Medina", *DİA*, III, 21-25.

and came to the forefront with their insistence and emphasis on this issue, were generally the members of Salafism ideology such as Ahl al-Hadith, Hanbali and Zahiris.

The followers of this ideology stated that the principles of salaf al-salihin should be understood and adopted to live Islam in the correct way, and thus their ideas and practices are the irreplaceable sources of Islam. For example, for Ahmad ibn Hanbal, religion means “following the Quran, asar, sunan, the Prophet, sahabah, tabi’un and taba al-tabiin, and the narratives from imams and reliable scholars, who are not known for sacrilege and abandoning religion, that are seen as models, accept sunnah and protect asar. They are not the individuals who supported comparison and ra’y because comparison is valueless for Islam, and ra’y is no different. The supporters of ra’y and comparison in Islam commit sacrilege and make a great mistake except in the cases where there is no reliable works from reliable Salafism imams.”¹⁶⁸

The following statement by Ibn Taymiyyah is among the most concrete examples presenting the typical approach of Salafism followers toward the religious authority of the past generations: “Every statement made separately from the previous generations for the first time is erroneous because Ahmad ibn Hanbal stated ‘Avoid talking about an issue for which an imam is not present’.”¹⁶⁹

Hanbalism followers, the representatives of Salafi ideology, based their theory of fiqh sources on religious works (the Quran and sunnah) and the ideas and practices of the sahabah as mentioned earlier. When Ahmad ibn Hanbal was asked “How about abandoning the ideas of the sahabah when forming an opinion on that issue?”, he made the following statement: “This is a disgraceful statement that belongs to ahl al-bidat; the opinions of the sahabah are followed even when they disagree on an issue”.¹⁷⁰

Ahmad ibn Taymiyyah, who interpreted ibn Hanbal’s statements on the issue of agreement, stated that ibn Hanbal did not accept the agreement of tabi’un and atbaat at-tabiin, and he mentioned that there are no indicators on his statements that the agreements which are claimed to be formed in the next centuries will serve as evidence. Ibn Taymiyyah made the following statement: “We rely on the agreement on the Quran, sunnah, and kalams of Omar ibn al-Hattab, Abdullah ibn Mes’ud (d. 32/652) and other sahabah. Because each of these sahabah members stated ‘I make my decision with the provisions in Quran; if no relevant provision is

¹⁶⁸ W. Montgomery Watt, *Formation Period of Islamic Ideology* (trans. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, Umran Yayınları, p. 366.

¹⁶⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmuu fatawah* (inv. Abd ar-rahman ibn Muhammad ibn Qasim), Beirut 1398, Dar al-Arabiyyah, XXI, 291.

¹⁷⁰ Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal, *Masail al-Imam Ahmad*, p. 438–439; Abu Ya’la al-Farra, *al-Uddah*, IV, 1059–60.

present in Quran, then I use the sunnah of the Prophet. If no relevant sunnah is present, then I use what was agreed by the benevolent (salih) people'.¹⁷¹

Similarly, a narrative from Marruzi indicates that Imam Ahmad made the following statement in the issue of using a religious source for making a decision: "Sunnah is considered. If no relevant sunnah is present, then ashab's practices and ideas are considered. If still absent, the practices and statements of tabi'un are considered". Another narrative from Abu Dawud indicated that following means "following the principles of statements of the Prophet and his ashab". The following of the tabi'un was regarded as reliable and appropriate to follow.¹⁷²

As mentioned earlier, Ibn Qayyim al-Jawziyyah assigned the first degree to the Quran and sunnah works, and the second degree mentioned the fatwa of sahabah after the religious works on the Quran and Sunnah in Ahmad ibn Hanbal's fatwa method. Accordingly, Ibn Hanbal used the fatwa of a sahabah member, who was known to have to opposition, and he needed no further evidence. Ibn Hanbal used neither ra'y nor comparison when he found such a fatwa from the sahabah.¹⁷³

These indicate the commitment of Ahmad ibn Hanbal to the ideology of Salafism. He did not approve of providing a fatwa on an issue that had no related works (narrative, idea) from Salafism, and he absolutely prevented people from doing so.¹⁷⁴

According to Ibn Qayyim al-Jawziyyah, sahabah members were the best faqih, scholar Muslims that know the meanings and wisdoms of Islam. The difference between the knowledge of sahabah members and following the generations is like the difference between the fazilah (benefits) of different knowledge.¹⁷⁵ Ibn Qayyim stated that there is nothing greater than the guidance of sahabah and tabi'un.¹⁷⁶

Salafism followers, who accept the first three generations of Islam as the religious authority, considered all ideological developments and contributions of the following centuries as the innovations and new elements that were not included in the content of Islam. The most significant duty of Salafism followers was to protect the basics and nature of Islam and to fight against all kinds of innovation up to the last degree. A book (amirnamah) narrated by Ibn Sa'd (d. 230/845) and conveyed by Omar ibn Abd al-aziz (d. 101/720), an Umayyad caliph, stated that "reviving sunnah" (ihya al-sunnah) or "finishing innovations" (itfa al-bid'a)¹⁷⁷

¹⁷¹ Ibn Taymiyyah, *al-Musawwada*, p. 283–84.

¹⁷² 1090–439; Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah*, IV, 1090.

¹⁷³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwaqqiin*, I, 30–31.

¹⁷⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkkin*, I, 32.

¹⁷⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwakkkin*, I, 175.

¹⁷⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-muwaqqiin*, IV, 195; H. Yunus Apaydin, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", *DIA*, XX, 115.

¹⁷⁷ Ibn Sa'd, *at-Tabakat al-kubra*, Beirut trans., Daru Sadir, V, 342.

became a formal duty of the government. In regards to the fight against innovations, according to what Ahmad ibn Jafar Abu al-Abbas al-Istahri narrated, Ahmad ibn Hanbal made the following statement about Ashab ar-ra'y: "They are innovation supporters, perverts, and enemies of sunnah and asar. They abrogate the hadiths and oppose the Prophet (p.b.u.h.); they regard Abu Hanifa and those with the same ideas as their imams, and they adopt their religions. Is there a clearer sacrilege than that of those who abandon the statements and ideas of the Prophet and adopt these? ...Whoever adopts, confirms or approves these ideas would contradict the sunnah, abandon the congregation and contradict with religious works, and adopt innovation."¹⁷⁸

Ahmad ibn Hanbal's statement was followed by Abu Muhammad Hasan ibn Ali al-Barbahari (d. 329/941), one of his radical followers who made the following statement: "Do not present an idea about an issue without thinking. Did any sahabah or ulamah members state anything about that issue? If you find any works narrated from them, follow these works and do not oppose them, and do not prefer anything over these works or else you will be burned... There is no room for comparison. Do not attempt to find equivalent to these works. Do not follow the desires on that issue. Only the asar of the Prophet is confirmed and accepted without examining the details or making interpretations. Do not ask 'Why? How?' Kalam, discussion and discussion mean innovation. Although the performers or providers of these correspond to sunnah, these innovation-based elements cause suspicion... If you realize that somebody blemishes, rejects or denies asar, question their identities as Muslims because those individuals are malevolent people with malevolent statements. They blemish the Prophet and his ashab. We learnt Allah, the Prophet, the Quran, benevolence and malevolence, and the mortal and eternal worlds through asar. The Quran's need for sunnah is higher than that of sunnah to the Quran... Anybody who rejects a hadith of the Prophet would also reject the whole book. That person would reject the one and only Allah. Follow asar and accompany Ahl al-asar. Ask them questions, sit with them and quote them... If you hear that somebody blemishes or rejects asar or desires something else than asar, question their identities as Muslims. There is no doubt that these people are innovators. Follow Ahl al-asar and the basics! Because Islam consists of following the Prophet and ashab."¹⁷⁹

The generations of Islam, who were raised under the guidance of the Prophet, conveyed what they learnt from the Prophet to the following generations with a great sincerity and dedication in a period where written culture was not adopted yet. Due to their efforts, they deserved the greatest respect in Islamic history, and

¹⁷⁸ Ibn Abu Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, I, 35; M. Emin Özafşar, "Ra'y-Work Conflict in our Cultural History", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI/247-248.

¹⁷⁹ Ibn Abi Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, II, 15-39; M. Emin Özafşar, "Ra'y-Work Conflict in Our Cultural History", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI, p. 250-251.

they left irreplaceable influences on the Islamic ideology and society. However, turning their ideas and advice into “irreplaceable” or “non-abandonable” religious works violates both the principle of “khabar al-sadiq” and acts against the change-based truth of the time. Thus, Salafism followers, who imitated the period of the first Islamic generations and transformed their ideas and practices into a defensive and cooperative platform, failed to realize the “past” as past, and while preserving the past they turned past actions into the absolute determinants of the “present” and “future”. Therefore, the past captured the present and future, and Salafism turned into a radical conservatism and traditionalism. One of the reasons for the Islamic society to fail to develop itself, and to start repeating itself and adopt the actions of the past is due to Islamic ideology being adversely influenced by the conservative movement named Salafism.¹⁸⁰

7. Qurayhsi Characteristics of Caliphate: The Source of Inspiration for Arabic Nationalism

All Salafi groups, particularly those who were the members of the Hanbali sect had, more or less, roles and influences on Islamic history because Salafism suggests preserving the religious concept of the past and thus the political and social structure supporting this movement. Therefore, each Salafism follower is included in the political context as a divine protector of the present system. In addition, the differentiation of Ahl ar-ray and Ahl al-Asar, which occurred in the tabi'un era, the Arabic people were included in Ahl al-Asar or Ashab al-Hadith¹⁸¹; and the non-

¹⁸⁰ For similar considerations on Salafism see İlhami Güler, “Sunni Movement as Rightism”, *Tezkire: Düşünce, Siyâset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, IX/17, 90-100; Sönmez Kutlu, “The Concept of Historical Religious Discourses in Islamic Ideology”, *İslâmiyât*, Ankara 2001, IV/4, 15-36; Mustafa Acar, “A Rebuttal Work Towards Radical Salafi Ideology”, *Muhafazakâr Düşünce*, Fall - 2005, Year 2, issue no 6, p. 163-196; Fethi Kerim Kazanç, “Religious Ideology and Its Results in Regard to Religious Works and Methods of Salafiyah”, *Kelâm Araştırmaları*, 8/1 (2010), p. 93-121; Mehmet Zeki İşcan, “Hatred and Violence-Based Discourse of Salafism in Regard to Shia Evaluations”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Fall - 2013, VI/2, 151-172 (ISSN 1309-5803), p. 156; a.mlf., “The Basics of Salafism and Socio-Political Background”, p. 91-110; Ahmet Akbulut, “The Theological and Ideological Basis of Salafism”, *Salafism in the Past and Present*, p. 113-133;

¹⁸¹ Being a hadith narrator is different than being an Ahl al-Asar or Ashab al-Hadith member. However, the number of hadith narrators who were Arabic and members of mawali was examined in various studies. Mustafa Ozturk, who conducted studies on the place of Mawali in hadith narratives, used at-Tabakat al-kubra by Ibn Sa'd (d. 230/844), whose year of death was no later than 200 (815), and he found the number of Arabic hadith scholars as 129 while he determined that the number of mawali was 120 in the study performed on the generations following the sahabah. According to the same author, Zahabi claimed in Tazkirat al-huffaz that the number of hadith authorities increased in Arabs' favor. The number of people who were present in *Tazkirah* by the principle of classification and who died before the year of 200 was 316. Of them, 23 were members of sahabah while one was a mawali member (Abdullah ibn Salam). Among the remaining 293 people who consisted of tabi'un members, 128 were mawali members, 156 were Arabic, and two were introduced as Abnawi (Persian) without the condition of a mawla record. Seven people could not be determined as Arabic

Arabic people who were underestimated¹⁸² and named “Mawali”¹⁸³ were included in Ahl ar-ra’y¹⁸⁴ or were even regarded to be among the leaders of this movement.¹⁸⁵

Certain ideas of Ahmad ibn Hanbal and his opposition to the Hariji movement and Shia put Salafism followers among the significant actors of political discussions.

or mawla. On the other hand, 1158 people in at-Tarih al-Kabir by al-Bukhari, which included the biography of approximately 13,000 narrators, were introduced as mawla. *Tahzib at-Tahzib* by Ibn Hajar, which included the biography of 8826 narrators, included 285 mawali narrators whose date of death was presented to be before Hijri 200. The number of mawali narrators whose dates of death were not recorded was 741. In addition, the number of mawali people who died after Hijri 200 was 245. The total number of mawali people in *Tahzib at-Tahzib* is 1271. These figures indicate that almost all of the hadith authorities in the sahabah period were Arabic. However, the number of mawalin people in the period from the tabi’un period to the second century increased significantly. The number of Arabic narrators was still higher than that of mawali narrators. See Mustafa Öztürk, “The Influence of Mawali Narrators and Past Cultures: The First Two Hijri Centuries”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, IV/1, 17-19. For more details on this issue, see Mustafa Öztürk, *The Place of Mawali on Hadith Narratives* (unpublished doctoral thesis), İstanbul 2002, Marmara University, Institute of Social Sciences.

¹⁸² For example, when Said ibn Jubair (d. 95/714), a Sudanese mawali, was assigned as Kufah qadi, certain people objected because they believed this profession is unique to Arabic people. See Abu al-Abbas Muhammad ibn Yazid al-Mubarrad, *al-Kamil fi al-luga wa’l-adab* (published by Muhammad Ahmad ad-Dali), Beirut 1993, II, 622.

¹⁸³ For the position of mawali in the first periods of Islam and its place in the social, political and cultural life, see Adnan Demircan, *The relationship Between Arab-Mawali in the First Islamic Period*, İstanbul 1996; Mahmud Mikdad, *al-Mawali wa nizam al-wala min al-Jahiliyyah ila awahir al-asr al-Amawi*, Damascus 1408/1988; İsmail Hakkı Atçeken, “Mawali Policies of Amawi Authorities following the era of Omar ibn Abd al-aziz”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, issue no. 13, p. 69-88.

¹⁸⁴ A narrative from Sufian ibn Uyayna indicated that those who formed ra’y had three slave children, named Rabia in Medina, Osman al-Batti (d. 143/760) in Basra, and Abu Hanifa in Kufa. See Esat Kılıçer, “Ahl ar-ra’y”, *DİA*, X, 523.

¹⁸⁵ Scholars of Mawali made great contributions to the development of fiqh. Abd ar-rahman ibn Zaid ibn Aslam (d. 182/798) was narrated to state the following: “After the death of Abadilah -Ibn Abbas (d. 68/687), Ibn az-Zubair (d. 73/692), Ibn Omar (d. 73/692) and Abdullah ibn Amr (d. 65/684)- fiqh knowledge was transmitted to mawali in all towns. The faqih of Mecca was Ata (d. 114/732) while the faqih of Yemen was Tavus (d. 106/724), the faqih of al-Yamama was Yahya ibn Abi Kasir (d. 129/747), the faqih of Basra was Hasan al-Basri, the faqih of Kufa was Ibrahim an-Nahai (d. 96/715), the faqih of Syria was Makhul (d. 112/730), and the faqih of Khorasan was Ata al-Horasani (d. 135/752). The only exception was Medina. Allah assigned Said ibn Musayyab (d. 94/713), the well-known faqih from Quraysh tribe, to Medina.” See Abu Ishak ash-Shirazi, *Tabakat al-fuqaha*, published by İhsan Abbas, Beirut 1401/1981, p. 58. However, it is clear from the name order that Ibrahim an-Nahai, the imam of Kufa, is Arabic. See Ibn Sa’d, *at-Tabakat al-kubra*, VI, 270; Zahabi, *Siyaru a’lam an-nubala*, V/520. In addition, for Mawali roles in the development of Islamic law sects, see Harald Motzki, “The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law”, *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), p. 293-317. For the roles of certain mawali scholars in the formation of different kalam sects and Quran interpretations, see Osman Aydınlı, “The Role of Mawali in the Formation of Sects”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/3, 1-26; Nur Ahmet Kurban, “Contributions of Mawali Tafsir Authorities to the Formation of Quran Tafsir and Criticisms Toward Them”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, IV/16, 259-273.

According to certain contemporary scholars such as Abu Zahira, Ahmad ibn Hanbal did not indicate that the caliphate is only assigned as somebody or a tribe from an Arabic nation¹⁸⁶, while Abu al Abbas Ahmad ibn Ja'far al-Istahri clearly stated that Ahmad ibn Hanbal adopted the ideology that can be summarized as "All Imams are from Quraysh" in his narrative on theological ideas, the caliphate is to the right of the Quraysh tribe until there are two people left on the world, other people do not have the right to fight with them or act against them in this issue, and the caliphate of other people will not be accepted until judgment day.¹⁸⁷

It is fair to state that with the differentiation of Arabic and non-Arabic (mawali) which emerged in the early periods of Islam, Ahmad ibn Hanbal and his supporters presented their ideas on the Qurayshi characteristics of caliphate, which is the first source of inspiration for Arabic nationalism.

Due to Hanbalism ideology that caliphate belongs to the Quraysh tribe and their claims that they represent Ahl al-sunnah against Shia, Hanbalism followers supported the Abbasid state and opposed any actions that could blemish this authority throughout history. For example, after Shia Buwaihids controlled the caliphate of Baghdad Abbasid state (334-447/945-1055), Hanbalism followers undertook the role of political opposition, and they supported the process of consolidating Ahl al-sunnah against Shia, and the Abbasid state against other elements and states, particularly Buwaihids and Seljuks. Similarly, Hanbalism followers supported Mamluks as the representatives of Ahl al-sunnah in Syria and Egypt, after the Mongols invaded Baghdad (656/1258).

During the Ottoman era, Muhammad ibn Abd al-wahhab agreed with Muhammad ibn Suud, the emir of the Saudi tribe, in Diriyah in 1744 and they were engaged in a political acts against the Ottomans, thus causing the emergence of Saudi Arabic Kingdom. The Saudi Arabian Kingdom has always remained distant to Turkey and Turkish people in interstate and international issues since its establishment.

Certain Asian, African and Balkan states, which were founded on the lands of the Ottoman Empire and which adopted the ideology of hostility toward Turkish, preferred countries with the Salafism ideology rather than Turkey for the religious education of Muslim people in their countries. For example, different socialist countries such as the Union of Soviet Socialist Republics, Bulgaria and Yugoslavia sent their students to countries with Salafism ideology such as Saudi Arabia, Egypt, Jordan, Syria and Algeria rather than Turkey for the purpose of providing them a high religious education. Similarly, Saudi Arabian Kingdom provides education to

¹⁸⁶ Muhammad Abu Zahra, *Ibn Hanbal hayatuhu wa asruhu*, Cairo 1981, p. 162.

¹⁸⁷ Ibn Abu Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, I, 26. For general considerations on this issue, see Ziauddin Ahmad, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*, Pakistan 1973, XII/1, 54.

many students from Hanafi countries such Middle Asian and Balkan countries with large non-refundable scholarships, and some of these students return to their countries as a Salafi missionary or an enemy of Ottoman/Turkish history and culture. The written and visual media in Gulf countries and other Arabic countries with Salafism ideology such as Saudi Arabia, competes with the media of various international powers, which do not approve the unity, integrity and development of Turkey, in various negative news and comments on Turkey.

The relevant reasons include that Turkish people are regarded as “mawali”, which were regarded as the second-grade citizens, during the Umayyad and Abbasid era, and that Turkish people are the members of Hanafism, i.e. Ah lar-ra’y, the opposite and antidote of Salafism. Intelligence and ra’y sank into the cultural genes of Turkish people and thus, there has been no Turkish tribe or city that has adopted Hanbalism throughout the Islamic history¹⁸⁸, and there has been no Turkish people who have come to the forefront in the Hanbalism sect and literature.¹⁸⁹ It is fair to state that certain modern Turkish people who are under the influence of Wahhabism/Saudi Salafism do not have adequate historical knowledge and awareness.¹⁹⁰

We will end the topic by providing the following recall as an indicator to the political ideology of Salafism: The battle, in which Selim the Grim defeated Al-Ashraf Qansuh Al-Ghuri, and thus the Islamic caliphate was transmitted and all doors to the Middle East and Africa (Egypt and other countries) were opened to the Ottoman Empire, took place in Marj Dabiq located around Kilis at the northside of

¹⁸⁸ For the geography of Hanbalism followers, see Ferhat Koca, *The Salafi Discourse in Islamic Law History: Hanbali Sect*, p. 118-120.

¹⁸⁹ The fiqh sects active during Islamic law history are Hanafism, Shafi’ism, Hanbalism and Zahirism ordered based on a preference from ra’y to works. In addition, this order reflects these sects’ degree from being the most common to least. The relationships, competition and tensions of these sects took place not as two radical poles but between sects that are close to one another. For example, no transitions, tensions and competition have taken place between Hanafism, Zahirism and Hanbalism throughout history. Because Hanafism followers represented the largest mass while Zahirism and Hanbalism followers were the smallest and marginal sects in the Islamic world, thus no transitions or tensions took place between two radical poles. For the Hanbalism followers, inter-sectarian tension, competition or transitions rather took place in the relationships with the Shafi sect. In addition, certain religious discussions took place between Abu Hanifa and his students, and Imam Malik and his students. However, Shafi’ism, Malikism, Hanbalism and Zahirism were always in conflict with one another, and inter-sectarian transition took place between these sects.

¹⁹⁰ The author of this study believes that people have the right to prefer any sect, group, policy, ideology or religion in absolute religious, conscious and ideological freedom, all religious and social groups have the right to express themselves and organize, and everybody should respect these basic rights. What is criticized here is that members of certain sects, groups, ideologies and religions make efforts to export their religion, sect and ideologies by using basic rights and abusing countries’ social, economic, cultural and demographic frailties and needs, but they breathe down the necks of others with absolute fascism and create dictatorships in their areas while making their sect, group, ideology or religion dominant. We cannot help but to say, like Ziya Pasha (1829-1880), “Do you consider everybody as blind, while regarding them as an idiot?”

Aleppo (24 August 1516). One of the most well-known sources of ISIS (Islamic State of Iraq and the Levant), among the bloody Salafism-based organizations of the area, reflects where this battle took place: "Dabiq"!

IV. Conclusion

Salafism is a conservative ideology that consecrates any period of history with a longing for the "golden era" and the "golden generation", that prefers previous generations to new generations, and considers all additions to traditions as corruption and sacrilege. With these characteristics, Salafism is seen not only in Islamic culture and ideology history, but also in almost every religion, ideology, political and social movement, and formation.

Salafism covers a broad field ranging from a normal conservative attitude supporting the action of benefiting from experiences in the past, to a radical and terrorist approach that excludes all ideas other than those of itself or even aims to end their lives.

Salafism emerged in an early period of Islamic culture and ideological history. It considered the first three generations of Islam as models in understanding, interpreting and practicing Islam, turned these models as a part of Islam rather than the history, and fought to protect these models.

A macro overview on the Islamic science and cultural history indicates that the historical adventure of Salafism can be examined in four periods as; Salafism as a methodological principle, Salafism as a systematical theory, Salafism as a religious and political movement, and Salafism as a radical and warrior organization.

Salafism has been represented by various groups with slight differences such as Ahl al-Asar, Ahl al-Hadith (Ashab al-hadith), Ahl al-haq, Sifatiiyah, Isbatiyyah, Hanbaliyyah, Zahiriiyah, Wahhabiyyah and Salafiiyah.

This study aimed to collect the characteristics of Salafism ideology in seven parts.

The first is the approaches of Salafism followers toward Allah's titles and cognates. Salafism followers suggested commitment to Allah rather than interpreting Allah's titles and cognates, and they approached tashbih and tajsim after understanding the apparent meanings of the religious works on these issues.

Their second basic characteristic is their belief in faith-practice unity. This belief directed Salafism followers into a radical moralism within their daily lives. They considered all elements with no faith-practice unity as non-Islamic.

One of the most significant of Salafism that separates them from other Islamic groups is that they believe with a strong insistence that the Quran is not a creature. The Quran's identity as a non-creature element means its meanings can be

explained only through the statements and practices of sunnah and salaf as-salihin. Therefore, the eternal characteristic of the Quran is essentially a reference to the eternal Salafism ideology. Therefore, the “untouchable” characteristic of Allah’s kalam reflects the domination of the sunnah over the religion and untouchable characteristics of social structure and status quo for Salafism followers.

Another basic characteristic of Salafism followers is that they consider narration as superior to intelligence in relations between these two concepts. Salafism followers held intelligence only subject to narration and stated that intelligence is based on narration and religious works. Salafism followers, who regarded themselves as the sole representative and protector of Islamic science, have blemished ra’y and kalam throughout Islamic history and made efforts to remove the scientific and religious legitimacy of Ahl ar-ra’y and ahl al-kalam.

One of the most basic characteristics of Salafism is that they regard the Quran and sunnah as equal. This approach contradicts with the concept of khabar al-sadiq in Ahl al-sunnah epistemology because khabar al-sadik, regarded as the absolute information source by Ahl al-Sunnah, is the “divine revelation”. Regardless of their degree of certainty, including each statement and action of the Prophet into this revelation may turn din al-Islam into din al-Muhammad.

The most significant characteristic of Salafism that separates it from other ideologies and grants this name, is that Salafism considered the ideas and practices of the first Islamic generations as an irreplaceable religious authority and source. According to this ideology that reflects the longing for the golden generation (salaf as-salihin) in Islamic ideology, Salafism followers considered all fiqh-based developments and contributions that emerged after the first three Islamic generations as the innovations and new elements that are not included in the main content of Islam, and Salafism followers fought hard against these developments and contributions severely. Therefore, Salafism became a defensive and solidarity platform against external threats and new challenges.

Another characteristic that separated Salafism followers from other Islamic groups is that they believed that the caliphate will be the right of Qurayshi tribe until Judgment Day. This belief became one of the sources of inspiration for Arabic nationalism. In addition, Salafism followers have supported the Abbasid caliphate throughout history, and they have opposed any elements that would blemish or harm this caliphate. Therefore, Salafism followers have been engaged in certain political roles and activities throughout the Islamic period.

Salafism, the ideology which missed the fact that time and places change and differ, made efforts to make the organic form of the first Islamic society equal to Islam. A reactive, exclusionary and threatening language was used against the complications caused by historical errors, and anachronism with the purposes of declaring these complications as non-Islamic. This reactionary ideology in the history of Islam still exists today as a terrifying element that covers every aspect of

life, and as a divine shackle on the minds. If Islamic ideology is to be developed or renewed, one of the first actions is to remove this element, and detach this divine shackle from our minds sending it back to its historical place.

References

- Abdülhamîd, İrfân, “Eş’arî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*, XI.
- Abdülhamîd, Muhsin, *Min eimmeti’t-tecdîdi’l-İslâmî*, Rabat 1407/1986.
- Abdürrahim, Abdürrahim Abdurrahman, *Târîhu’l-Arabi’l-hadîs ve’l-mu’âsir*, Katar 1402/1982.
- Abrahamov, Bünyamin, “Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye’nin Yaklaşımı”, trans. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, IV/1-2.
- Acar, Mustafa, “Radikal Selefî Zihniyete Bir Reddiye”, *Muhafazakâr Düşünce*, Fall 2005, Year 2, issue 6.
- Agitoğlu, Nurullah, “Bir Hadîsçi Olarak Suyûtî’nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı - *et-Tevşîh* Adlı Eseri Bağlamında”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/2.
- _____, “Halku’l-Kur’ân ve Rü’yetullah Konuları Bağlamında İbnü’l-Mülakkin’in Buhârî’nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V/10.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye (Akâidü’s-selef içinde*, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr Ammâr Tâlibî, İskenderiye 1971.
- _____, *Kitâbü’s-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd Besyûnî, Beirut 1405/1985.
- _____, *Usûlü’s-sünne (Ehl-i Sünnetin Esasları)*, trans. Ebû Muaz Seyfullah Erdoğmuş), yy., trans.
- Ahmed, Ziauddin, “Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal”, *Islamic Studies*, Pakistan 1973, XII/1.
- Akbulut, Ahmet, “Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul 2013.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, İstanbul trans., İz Yayıncılık.
- _____, “el-Hayde Bağlamında Halku’l-Kur’an Tartışmaları”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, III/8.
- el-Alâî, Ebû Saîd Selahaddin Halil b. Keykeldî, *İcmâlü’l-isâbe fî akvâli’s-sahâbe*, Critical ed. M. Süleyman Eşkar, Kuveyt 1987.
- Ali, Muhammad Mohar, “Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Ulûmi’l-İctimâiyyeti*, Riyad 1980, IV.

- Alper, Hülya, “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, VII/2.
- _____, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013.
- Altıntaş, Ramazan, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, V/2.
- _____, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, I/1.
- _____, “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, II/1.
- _____, “Mu’tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, 2004.
- Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah - Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lâfzî’ Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, XVIII.
- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Târîhu Necdi’l-Hanbelî*, Mekke 1349.
- Apak, Adem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef Ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni”, *Tarihte Ve Günümüzde Seleflik*, *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul 2014.
- Arık, Selim, “Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, XLI/4.
- Arslan, İbrahim, “Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, *Kelâm Araştırmaları*, 2005, III/1, www.kelam.org.
- Atçeken, İsmail Hakkı, “Ömer B. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, issue 13.
- Atmaca, Gökhan, “Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, issue 21.
- Aydın, Hüseyin, “İbn Teymiyye’de Allah Tasavvuru”, *Kelâm Araştırmaları*, IV/2, 2006.
- Aydın, Ömer, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, issue 1.
- _____, “Kur’ân’da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te’vîli”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, issue 2.
- Aydın, Abdullah, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, X.

- Aydınlı, Osman, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Meselesi ve Mutezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri" I-II, *Dinî Araştırmalar*, 2001, III/9; IV/10.
- _____, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/3.
- el-A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI.
- al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, London 1993.
- _____, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", *Arabica*, 1988.
- Bağcı, H. Musa, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 1401/1981.
- el-Bağdâdî, Hatîb, *Şerefu Ashâbi'l-hadis*, nşr. M. Said Hatipoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- _____, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Critical ed. Âdil b. Yusuf el-Azâzî, Dâru İbni'l-Cevzî el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1417/1996.
- Baltacı, Burhan, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin 'Selef' Tanımının Değerlendirilmesi", *Marife*, year: 9, issue 3, Kış 2009.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüs'n ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî", *EÜİFD*, issue 4.
- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Critical ed. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964.
- el-Berberhârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sünne*, nşr. Abdurrahman b. Ahmed el-Cümezyî, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1426.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-sifât*, Critical ed. İmâdüddin Ahmed Haydar, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, II. Baskı, Beirut 1415/1994.
- el-Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1890.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, Dârü't-tıbbâti'l-âmire, İstanbul 1315.
- el-Bûtî, Muhammed Ramazan, *es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1408/1988.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
- Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratüre (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7.
- _____, *Suppl.*, II, 119-26.
- Cook, M., "On the Origins of Wahhâbism", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, London 1992, III/2.
- Crawford, M. J., *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980.

- Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne, bahsün fi cedeliyyeti'd-dîniyyi ve's-siyâsiyyi fi'l-İslâm*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, Beirut 2000.
- Çağatay, Neşet –Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, II. Baskı, Ankara 1985.
- Çakın, Kamil, “Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri”, *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2000, III/8.
- Çelik, İbrahim, “Kur'ân'da Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, II/ 2.
- Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, nşr. Gösta Wiestam, Leiden 1960.
- _____, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî Osmân b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beiruttrans.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Amel-i ehl-i Medine”, *DİA*, III.
- Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd*, Critical ed. Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998/1419.
- Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, “Halk-ı Kur'an Meselesi: Râvîler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri” trans. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ahmed İbni Hanbel*, trans. Osman Keskiöğlü, Ankara 1984.
- Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hanbel hayâtuhû ve asruhû*, Kahire 1981.
- Emîn, Ahmed, “Muhammed b. Abdilvehhâb”, *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1992-1.
- el-Ensârî, Muhammed b. Nizâmüddîn, *Fevâtihu'r-rahamût*, (Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sı* ile birlikte), Kahire 1322/1904.
- Erdem, Sabri, “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”, *Dinî Araştırmalar*, 2003, V/15.
- Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ 2004.
- _____, “Kelam İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Esen, Muammer, “İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, XLII.
- Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Dârü'l-Kütüb, Kahire, ts.
- Fayda, Mustafa, “Ömer”, *DİA*, XXXIV.

- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beirut 1974.
- _____, *el-Udde fî usûli'l-fikh* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî), I-V, Riyad 1993.
- Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmil'l-keâm*, (*Mecmûatü resâili'l-Gazzâlî* içerisinde), Beirut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye ts.
- _____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire 1322/1904.
- _____, *Mişkâtü'l-envâr*, Critical ed. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire 1964.
- _____, *Mi'yârü'l-ilm*, Dârü'l-Endelüs, Beirut trans.
- _____, *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetühû*, Critical ed. Mustafa A. Atâ, Beirut 1986.
- Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- Goldziher, Ignaz "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, IV.
- _____, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri"*, trans. Cihad Tunç, Ankara 1982.
- _____, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1908.
- Green, A. H., "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984.
- Güler, İlhami, "Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'in Lâhûtiliği ve Nâsûtiliği Sorunu", *İslâm ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997.
- _____, "Sağcılık Olarak Sünnîlik", *Tezkire: Düşünce, Siyâset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, IX/17.
- el-Hâc, İbn Emîr, *et-Takrîr ve't-tahbîr şerhü't-Tahrîr*, Beirut 1983.
- Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Zemmü'l-keâm* (Critical ed. Semih Dugaym), Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beirut 1994.
- el-Hacvî, Muhammed el-Hasan, *el-Fikrû's-sâmî fî târihi'l-fikhü'l-İslâmî* (Critical ed. Abdülaziz Abdülfettâh el-Kârî), c.II, Medîne 1976.
- Haçkalı, Abdurrahman, "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, issue 2.
- Haz'al, Hüseyin Halef eş-Şeyh, *Târîhu'l-Cezîreti'l-Arabiyyeti fî asri's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Beirut 1968.
- Haq, Mahmudul, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987.
- Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr", *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), Damas 1942-3, IX.

- _____, "Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrîdes", *Revue des Études Islamiques*, (RÉI), Paris 1960, XXVIII.
- Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimûn", *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993.
- Hogarth, D. G., "Wahabism and British Interests", *International Affairs*, 1925, IV.
- Hurewitz, J. C., *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958.
- el-Îcî, Adudiddîn, *el-Mevâkîf fi 'ilmi'l-keîâm*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire ts.
- İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, Critical ed. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suudiyye 1414/1994.
- İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-Îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beirut 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Zemmü'l-hevâ* nşr. Ahmed Abdüsselam Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 1987.
- İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1371/1952.
- İbn Gannâm, Hüseyin, *Târîhu Necd*, nşr. Nâsirüddin el-Esed, Kahire 1402/1982.
- İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Dâru'l-Cil, Beirut, trans.
- İbn Hanbel, Abdullah b. Ahmed, *Mesâilü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel: Rivâye ibnihî Abdullah*, nşr. Züheyr Şâviş, Beirut 1988.
- _____, *Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut 1405/1985.
- İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, Critical ed. Şuayb el-Arnaûd, Beirut 1408/1988, Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Î'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, Critical ed. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1955.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beirut 1981.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *Zemmü't-te'vil*, nşr. Bedr b. Abdullah Bedr, Dâru İbni'l-Esir, Kuveyt 1416/1995.
- _____, *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fi kütübi ehli'l-keîâm* (ed. George Makdisi), Gibb Memorial Trust, 2nd edition - Norfolk 1985.
- _____, *Ravzatü'n-nâzir*, nşr. Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle, Riyad 1414/1993.
- İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1969.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beirut, trans. (Dâru Sâdir).
- İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Dâru'l-Ma'rife, Beirut, ts.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, Critical ed. Muhammed Ammâre, Kahire trans. , Dâru'l-ma'rife.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beirut ts., Dâru Sâdir, V.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Kâsim, Kahire 1404.

- _____, *Mecmûu Fetâvâ*, Critical ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Beirut 1398, Dârü'l-Arabiyye, XXI.
- _____, *Muvâfakâtü sahihi'l-menkül li-sarîhi'l-ma'kûl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beirut 1405/1985.
- _____, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm*, nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl, Riyad 1404.
- _____, *Der'ü teârudı'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1399/1979.
- _____, *Dua ve Tevhîd* trans. Abdi Keskinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Tevhîdü'l-Esmâ ve's-Sıfat, (İsim ve Sıfat Tevhîdi)*, trans. Heyet, Tevhîd Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *İstiva Risalesi*, trans. HeyetTevhîd Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, nşr. Hayat Me'mûn Şeyhâ, Dârü'l-fıkr, Beirut 1416/1996.
- _____, *el-Müsevede fi usûli'l-fıkh*, Kahire 1983.
- el-İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Critical ed. Muhammed Seyyid Kılânî, Beirut ts., Dârü'l-ma'rif.
- İsmail, Şa'ban Muhammed, *Kavlü's-sahâbî ve eseruhû fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dârü's-Selâm, yy. 1988.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünnet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2005, IX/25.
- _____, "Selefilîğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014.
- _____, "Selefilîğin Şîlik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Fall 2013).
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınevi, Ankara 1981.
- Jackson, S. A., "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, Oxford 1994, XXXIX/1.
- Kaba, L., *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974.
- Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Abdülkerîm Osmân), Kahire 1988.
- _____, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1963.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Nasr el-Huzâ", *DİA*, II.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- _____, "Fıkıh", *DİA*, XIII.
- Kasar, Veysel, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, issue 3.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-te'vîl)*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, Kahire ts.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları*, 2010, VIII/1.

- el-Kehhâle, Ömer Rısa, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1957.
- Keleş, Ahmet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I.
- Kelly, J. B., *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*, Oxford 1991.
- el-Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe, Mekke 1985.
- Kılıçer, Esat, *İslâm Fıkhdında Re'y Taraftarları*, Ankara 1975.
- _____, "Ehl-i re'y", *DİA*, X.
- Kıyıcı, Burhaneddin, *İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX.
- _____, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1996.
- _____, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002.
- Kostiner, J., *The Making of Saudi Arabia 1916-1936 From Chieftaincy to Monarchical State*, New York-Oxford 1993.
- Koşum, Adnan, "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, issue 12.
- _____, "Ehl-i re'y", *DİA*, X.
- Kubat, Mehmet, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Mîlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Kurban, Nur Ahmet, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, IV/16.
- Kutlu, Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, IV/4.
- Little, D. P., "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, Cambridge 1973, IV/3.
- _____ "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica*, Paris 1975, XLI.
- Madelung, W., "The Vigilante Movement of Sahl b. Salâma al-Khurâsânî and the Origins of Hanbalism reconsidered", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 1990.
- Makdisi, George "Ibn Taimiya: A Sûfi of the Qâdiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, Leiden 1974, I.
- Matar, Ahmed Fehîm "eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Abkariyyü'l-'asrî ve üstâzü'l-cîlî", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Riyad 1405/1985, XIII.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, Critical ed. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- Mikdad, Mahmud, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-Câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Emevî*, Dımaşk 1408/1988.

- Motzki, Harald, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3).
- Muhammed eş-Şe'âr, Mervân, *Sünen-i Evzâî*, trans. Ali Pekcan vdğ.), Konya 2012.
- el-Muhtâr, Selâhaddin, *Târîhu'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Suûdiyyeti fi mâdihâ ve hâdrihâ*, Beirut 1957.
- el-Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beirut 1993.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebşiratü'l-edille*, Critical ed. Claude Salamé, el-Ma'hadü'l-İlmi'l-Fıransî, Dımaşk 1990.
- Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lâfzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, Ankara 1999, II/1 (Ocak-Mart 1999).
- Ögmüş, Harun, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, issue 28.
- Ögüt, Salim, "Ehl-i hadîs", *DİA*, X.
- Önkâl, Ahmet, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahiy-i Gayr-i Metluvv", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999.
- Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdülvehhâb - İlmî Şahsiyeti", *DİA*, XXX.
- Özafşar, M. Emin "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000, XLI.
- Özarlan, Zeliha Bengü, *Beşerî İdrak İle Vahyin Buluşma Noktası "Muvâfakat" Fenomeni* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.
- Özer, Ahmet, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI.
- _____, "İbn Teymiyye Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX.
- _____, *İbn Teymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, "Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, IV/1.
- Öztürk, Mustafa, *Mevâlînin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

- Pessagno, J. Meric, “Mâturîdî’ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik”, trans. İlhami Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, XXXV.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980.
- er-Râzî, Ebü’l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan b. Bündâr Ebü’l-Fazl, *Ehâdîs fî zemmi’l-kelâmi ve ehlihî*, nşr. Nâsır b. Abdurrahman Ced’i, Dâru Atlas, Riyad 1996/1417.
- er-Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi ilmi usûli’l-fikh*, Critical ed. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, Riyad 1979.
- _____, Fahreddin, *Meâlimu usûli’l-din*, Kahire 1905.
- _____, *el-Muhassal, -Kelama Giriş* trans. Hüseyin Atay, Ankara 1978.
- Rentz, G., “Wahhabism and Saudi Arabia”, *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972.
- Sabari, S., *Mouvements Populaires à Bagdad à l’époque ‘Abbasside, IXe-XIe siècles*, Paris 1981.
- es-Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman, *Akîdetü’s-selef ve ashâbi’l-hadîs*, nşr. Nâsır b. Abdurrahman el-Cedî’, Dâru’l-âsime, Riyad 1419/1988.
- es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdî Akaidi*, trans. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Safiullah, M., “Wahhâm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya”, *Hamdard Islamicus*, Karachi 1987, X/1.
- Sarıkaya, Berat, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd – İbn Teymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- _____, “İbn Teymiyye’nin Tevhîd Anlayışı ve Pratik Tevhîd Vurgusu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, V/7.
- Saîd, Emîn, *Târîhu’l-Devleti’s-Suûdiyye*, Matbûatü Dâreti’l-Melik Abdülazîz, Riyad ts.
- Sancaklı, Saffet, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 1998, XXXIV/3.
- Sayı, Ali, “Halku’l-Kur’an Meselesi ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, issue6.
- Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Critical ed. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Beirut 1973.
- Sirriyeh, E., “Wahhâbîs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism”, *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, Oxford 1989, XVI/2.

- Soulie, G. J. L. "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74, 1966.
- es-Sübkî, Takiyyüddîn Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tinâhî, Kahire 1385/1966.
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trans. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990.
- eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Critical ed. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1979.
- _____, "Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar", trans. Osman Şahin - Mithat Yaylı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, issue17.
- Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl, II, Kahire 1388/1968.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Dârü'l-Ma'rife, Beirut, ts.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk Şerhu'l-Luma', Critical ed. Abdülmecid Türki, Beirut 1988.
- _____, Ebû İshak, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beirut 1401/1981.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Ma'rife, Kahire 1979, VIII, 631-634.
- et-Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beirut trans.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, trans. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, II, 1033 (akl md).
- _____, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, II, 1426 (nakl md.).
- et-Temîmî, Abdülvâhid b. Abdülazîz, *İtikadü'l-îmâmi'l-münbel Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel (Tabakâtü'l-Hanâbile içinde)*.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizi*, Critical ed. Beşşar Avvad Ma'ruf, 2. bs. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beirut 1998.
- Tok, Fatih, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia / İtham: Mürcülük ve Halku'l-Kur'ân", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, issue19.
- Toksarı, Ali, "Hadis İlmi Açısından Sahâbi Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue2.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi (Giriş)*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.
- _____, "Esmâ-i hüsnâ", *DİA*, XI.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XI/15.
- Türkmen, Hasan, "Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin Kelam Kavramına Fonetik Eksenli Yaklaşımı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/1.
- _____, "Kelamın Mahiyeti Bağlamında Kur'an'ın Yaratılmışlığı Sorunu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.
- el-Useymîn, Abdullah es-Sâlih, "eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb hayâtühû ve fikruhû", *Études Arabes Dossiers*, no. 82, Roma 1991-2.

- Uzundağ, Mehmet Sait, "XIX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) Allah'ın Haberî Sıfatları İle İlgili Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XIX/1.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981, Umran Yayınları.
- Yâgî, İsmâil, "Britanya ve'd-devletü's-Suûdiyyetü'l-ûlâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-İctimâiyye*, Riyad 1977.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II.
- _____, "Dârimî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII.
- _____, "İstivâ", *DİA*, XXIII.
- _____, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*.
- _____, "Akıl", *DİA*, II.
- _____, "Delil - Kelâm", *DİA*, IX.
- _____, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012*, İstanbul 2013.
- Yıldırım, Ramazan, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, VIII/1.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Emîn", *DİA*, XI.
- Yılmaz, Mustafa Selim, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflik Üzerine Bir Deneme", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III/3.
- Yılmaz, Sabri - İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, IX/1.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, XXVII.
- Yurdagür, Metin "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, issue1.
- Yüce, Mustafa, Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII/2.
- Zaharaddin, M. S., "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, (1979), XXIII/3.
- Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaut ve diğerleri, Beirut 1401-1405/1981-85.
- _____, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beirut, ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 331.
- Zwemer, S. M., "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, London 1901, XXXIII.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beirut 1427/2006.
- Zeyne, Hüsnî, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beirut 1978.

السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي

تطورها التاريخي وخصائصها العامة*

أ. د. فرحات قوجا

جامعة هيتت - كلية الإلهيات

الخلاصة:

السلفية: ليس من شك أنها تفكير تقليدي ومحافظ للقرون الثلاثة الأولى للإسلام؛ حيث تمثل نموذجا لفهم الإسلام والتفسير والتطبيق، وهي تدافع في سبيل حفظ هذا النموذج. عندما نعمن النظر في تاريخ الفكر الإسلامي وثقافته في نطاقه الواسع يمكن أن نبحت التطور التاريخي للفكر السلفي تحت أربعة عناوين هي:

- ١- السلفية من حيث المبدأ المنهجي.
- ٢- السلفية كنظرية منهجية.
- ٣- السلفية كتيار ديني وسياسي.
- ٤- السلفية كنظام متطرف ومحارب.

ولقد حاولنا في السطور التالية أن نجمع خصائص السلفية العامة في سبع نقاط هي:

- ١- قبولهم التسليم والتفويض في شأن صفات الله ومتشابهات الآيات وردهم التأويل.
 - ٢- إيمانهم بدمج الإيمان والعمل.
 - ٣- تأكيدهم أن القرآن كلام الله غير مخلوق.
 - ٤- إيمانهم بأفضلية النقل في علاقته بالعقل.
 - ٥- عداهم القرآن والسنة متساويان في الترتيب نفسه.
 - ٦- قبولهم آراء السلف وتطبيقاتهم كحجة ومصدر ديني.
 - ٧- إيمانهم بأن الخلافة حق لقريش.
- ولقد كانت المناقشات حول السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي تدور في فلك هذه النقاط وما تمخض عنها من نتائج.

الكلمات المفتاحية: السلفية، أهل الحديث، المذهب الحنبلي، الوهابية، سلفية السعودية

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (فرحات قوجا، السلفية في تاريخ الفكر الإسلامي: تطورها التاريخي وخصائصها العامة، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٥-٧٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği

ÖZET

Selefilik (selefiyye); İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslam'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modelin korunması mücadelesini veren gelenekçi ve muhafazakâr bir anlayıştır.

İslam düşünce ve kültür tarihine makro bir bakışla bakıldığı zaman selefilik düşüncesinin tarihsel serüveni; metodolojik bir ilke olarak selefilik, sistematik bir nazariye olarak selefilik, dinî ve siyasî bir akım olarak selefilik, radikal ve savaşçı bir yapı olarak selefilik şeklinde dört başlık altında incelenebilir.

Biz burada selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini yedi noktada toplamaya çalıştık: Bunlar: 1) Allah'ın sıfatları ve müteşâbihler konusunda tevli reddedip teslim ve tefvizi benimsemeleri; 2) İman-amel birlikteliğine inanmaları; 3) Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunmaları; 4) Akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğuna inanmaları; 5) Kur'an ve sünneti eşit kategoride saymaları; 6) Selefin görüş ve uygulamalarını dinî bir kaynak ve otorite olarak kabul etmeleri; 7) Hilafetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmaları.

İslam düşünce tarihinde selefilikle ilgili yapılan bütün tartışmalar bu temel kabuller veya bunların sebep olduğu komplikasyonlar çevresinde gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Ehl-i hadis, Hanbelî Mezhebi, Vehhâbilik, Suudî Selefiligi.

Salafism in The History of Islamic Thought: Its Historical Journey and General Characteristics

Abstract

Salafism is a conservative and traditional understanding which takes the first three generations of Islam as the model for understanding, interpreting and living Islam.

Salafism's historical experience can be analyzed as Salafism as a methodological principle, as a systematic theory, as a political and Islamic movement, and as a radical and warrior structure.

In this study, the characteristics of Salafism can be grouped under seven main points. Those are 1) Their denial of interpretation on God's Attributes and *mutashabih* while defending *tafwid* 2) Their belief on unity of faith and act 3) Their defend the idea of the Quran is not created 4) Their claim that *naql* is superior to reason 5) Their claim on equality of Quran and Sunnah 6) Taking salafs' views and practices as a religious source and as an authority. 7) Believing that Caliphate is the right of *Kuraysh* tribe.

All the discussions on Salafism, in the history of Islamic thought, are based on those basic premises.

Keywords: Salafism, Ahl al-Hadith, Hanbali Sect, Wahhabism, Saudi Salafism.

المدخل «معنى السلفية»:

السلفية في اللغة بمعنى من أتى أولاً، أو سابقاً، ومن بقي في الماضي.

وفي اصطلاح تاريخ الفكر الإسلامي: جيل الصحابة الذين صحبوا الرسول ﷺ، وجيل الذين بعدهم من التابعين، وبناء على هذا التعريف يصبح السلفي من تمسك بآراء الصحابة والتابعين في الفكر الإسلامي، وأما السلفية فهي تفكير يدعو الى الحفاظ على آراء الصحابة والتابعين بشدة، وفي المناقشات العامة من الحق جيلاً ثالثاً وهو جيل أتباع التابعين بعد جيلي الصحابة والتابعين.

ويعرف أصحاب الفكر السلفي أنفسهم بأنهم: «أهل الآثار، وأهل الحديث، وأهل السنة والجماعة، وأهل الحق، والصفاتية، والإثباتية، والسلفية، والحنبلية، والظاهرية...»، وأما المخالفون لهم فيصفونهم بأنهم: «آثارية، وحشوية، ومشبهة...»^(١).

نعم استجاب الجيل الأول من الصحابة لدعوة الرسول ﷺ، واشتركوا معه في معارك التوحيد، وضحوا في سبيل ذلك بالغالي والنفيس، وحملوا القرآن وسنة النبي أولاً، ثم حضارة الإسلام وفكره ثانياً إلى الأجيال اللاحقة، ولقد قال الرسول ﷺ: «خَيْرَ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُؤُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُؤُهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ»^(٢).

ولهذه الأسباب احتُرِّمَتْ آراء السلف الصالح في الثقافة الإسلامية، وعُدَّ اتِّباع هذه الآراء من حسن إسلام المرء، ولكنَّ بعض الأفراد والجماعات في المجتمع الإسلامي قد وضعوا هذا الاحترام للجيل الأول في مركز حياتهم الدينية والدينيوية كمبدأ منهجي تقليدي ومحافظ للقرون الثلاثة الأولى؛ حيث يمثل أنموذجاً لفهم الإسلام والتفسير والتطبيق ومجادلون في المحافظة على هذا النموذج^(٣).

التطور التاريخي للسلفية:

عند النظر إلى الفكر الإسلامي وتاريخ ثقافته من المنظور الكلي نرى الفكر السلفي قد وصل إلى يومنا هذا بعد مراحل عملية تاريخية يمكننا أن نقسمها إلى أربعة مراحل هي:

(١) المعنى السلفية انظر: Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni",

Tarihte ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin

.Hotel, İstanbul 2014, s. 39-50; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", DİA, XXXVI, 399-402

(٢) البخاري فضائل الأصحاب ١: شهادات ٩.

(٣) السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد رمضان البوطي، دمشق، دار الفكر، ٢٢٣-٢٢٧.

١- المرحلة الأولى: السلفية كمبدأ منهجي: في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري انقسم علماء الحديث والفقه إلى مدرستين: مدرسة أهل الرأي في العراق، ومدرسة أهل الحديث في الحجاز، بسبب اختلاف البيئتين المكانيتين وطرق النظر وتفسير النصوص الشرعية ومكانة العقل بين كل ذلك، وكان لكل مدرسة أستاذ وتلاميذ يدافعون عن فكر أستاذهم بطبيعة الحال^(٤).

ولقد أخذ أهل الحديث والآثار في فهم النصوص وتفسيرها بأقوال أصحاب الرسول والتابعين وتطبيقاتهم بعد القرآن والسنة في كل من مجالات التفسير والحديث والفقه بها في ذلك موضوعات العقيدة والتي جاءت سابقة على غيرها من الموضوعات، ورفضوا الأخذ بالرأي والمنطق.

وقد انقسم العلماء المنتسبون لهذا المنهج في الفقه مع وجود اختلافات بسيطة بينهم إلى مالكية «أتباع المذهب المالكي» وشافعية «أتباع المذهب الشافعي» وحنبلية «أتباع المذهب الحنبلي» وظاهرية «أتباع المذهب الظاهري»^(٥) وسمي المنتسبون لهذا المنهج في علم الكلام باسم: «أهل السنة الخاصة» أو باسم «المتقدمون»، ولكن مع بداية القرن الرابع الهجري وخاصة مع ظهور أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤ / ٩٣٨) وأبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣ / ٩٤٧) بدأت مرحلة جديدة في علم الكلام، ونشأ تياران جديان باسم العالمين: الأشعرية (أتباع المذهب الأشعري) والماتريدية (أتباع المذهب الماتريدي) وسمي المنتسبون لهذين المذهبين باسم: «أهل السنة العامة»^(٦).

وقد اعترضت مجموعات من العلماء أغلبيتهم من أتباع أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ / ٨٥٥) مسيرة هاتين المدرستين الجديتين في العقيدة مدعين أنهم يمثلون أهل السنة الحقيقية، ولقد حاولوا في ذلك العصر طرح المبادئ الأساسية للأفكار السلفية في مؤلفاتهم، كأحمد بن حنبل في كتابه: «الرد على الزنادقة والجهمية» والبخاري (ت: ٢٥٦ / ٨٥٥) في كتابه: «خلق أفعال العباد»، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦ / ٨٨٩) في كتابه: «تأويل مختلف الحديث» وأبو سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠ / ٨٩٤) في كتابه: «الرد على الجهمية» ونشأ في هذا العصر وما بعده كثير من علماء الحنابلة من الذين يعتنقون السلفية مثل أبي بكر الخلال (ت: ٣١١ / ٩٢٣) وأبي محمد البربهاري (ت: ٣٢٩ / ٩٤١) وأبي بكر عبد العزيز بن جعفر (غلام الخلال) (ت: ٣٦٣ / ٩٧٤) وابن البطة

(٤) الفكر السامي في تاريخ فقه الإسلامي، محمد الحسن الحوجي، تحقيق عبد العزيز عبد الفتاح القاري، مدينة ١٩٧٩، ٢ / ٣٨٣-٣٨٤، و Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII.

(٥) المعارف ابن قتيبة، الناشر ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤٩٤. وكتاب الملل والنحل، الشهرستاني، الناشر عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة ١٩٦٨، ٢ / ١٠-١١، وإعلام الموقعين ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٥، ١ / ١٠١، ٢٩٤، و Abdullah Aydınli, "Ehl-ihadis", *DİA*, X, 507; Salim Ögüt, "Ehl-ihadis", *DİA*, X, 509;

Esat Kılıçer, "Ehl-re'y", *DİA*, X, 523.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, UmranYayınevi, s. 61 (٦).

العقبري (ت: ٣٨٧ / ٩٩٧) والقاضي أبي يعلى الفراء (ت: ٤٥٨ / ١٠٦٦) والشريف أبي جعفر الهاشمي (ت: ٤٧٠ / ١٠٧٧-٨) وأبي الوفاء بن عقيل (ت: ٥١٣ / ١١١٩-٢٠) وأبي الفرج بن الجوزي (ت: ٥٩٧ / ١٢٠٠) وموفق الدين بن قدامة (ت: ٦٢٠ / ١٢٢٣).

مناهج ومبادئ السلفية في مجال العقائد والفقہ كالآتي:

الابتعاد عن التصور في حق الله سبحانه وتعالى في الآيات المتشابهة كالجسم، وتقديس وتصديق جميع ما بلغ به النبي ﷺ تصديقاً بالتسليم الكامل، والتصديق والقبول بالعجز والنقصان في فهم القضايا الصعبة «الاعتراف بالعجز»، وعدم السؤال بأسئلة لا داعي لها في المسائل التي لم نطلع على كنهها «السكوت»، وعدم التصرف العقلي وتأويل الألفاظ غير المفهومة «الإمساك»، وعدم السرح في التفكير والبحث فيما يتعلق بهذه المسائل «الكف»، والتفويض وترك هذه المسألة إلى أهلها في علم الله^(٧).

واستمدت السلفية وجودها تقريباً طوال ستة قرون بأنها تفكير تقليدي ومحافظ في شتى العلوم مثل العقائد والكلام والتفسير والفقہ من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، بمعنى آخر حتى زمن تقي الدين بن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٧) الذي وفر الصحوة الجديدة في المذهب الحنبلي.

٢- المرحلة الثانية: السلفية كنظرية منهجية: تحول الفكر السلفي مع الإمام المجادل تقي الدين بن تيمية المنتسب للمذهب الحنبلي^(٨) من المبادئ المنهجية وكونه نهجاً محافظاً إلى «نظرية» إسلامية منتظمة ومتسقة الفكر. برز ابن تيمية - بتحليله المختلف تجاه مجالات التوحيد والتصوف والفلسفة، وانتقاده النهج السلفي - إلى مستوى المجدد.

منتسبو الفترة الأولى من الفكر السلفي - مع دفاعهم عن النهج السلفي، الذي بني على هذا النهج، وبناء

(٧) إجماع العوام عن علم الكلام (داخل مجموعة الرسائل الغزالي)، الغزالي، بيروت، دار الكتب العلمية، (١ / ٤٢)، و Izmirli Ismail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61-63; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1981, DamlaYayinevi, s. 114-16.

(٨) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر (تقي الدين ابن تيمية حياته وكتبه)، بيروت، دار الجيل، (١ / ١٦٠-١٤٤)، والبداية والنهاية، ابن كثير، بيروت ١٩٨١، (١٤ / ١٣٥-١٤١)، والذيل على طبقات الحنابلة ابن رجب، بيروت دار المعارف، (٢ / ٣٨٧-٤٠٨)، و Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-، و Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr, Français de Damas, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162; a.mlf., "Le Institut Orientales Études Bulletin Revue des Études Islamiques, (RÉI), XXVIII (Paris 1960), s.1- Bahrîdes", Hanbalisme sous les Mamlûks 71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, IV/3 (Cambridge 1973), 311-327; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX, 391-405.

أساس منهجي - لم يضعوا نظرية من وحدة متماسكة ومتناسبة بعضها ببعض، وإنما قدموا وجهات النظر للمعارضين لهم، وألفوا كتبهم في إطار انتقاد الأفكار.

وأما ابن تيمية وقد وضع موقفاً إيجابياً في الفترة التي تعاني من الحروب الصليبية والمغولية من أجل تعزيز العقيدة الإسلامية ووحدة الأمة في إطار القرآن والسنة قدرتها «العقلانية الدينية»، ولم يتخذ موقفاً سلبياً ناقداً رجعيّاً وإنما اتخذ دوراً إيجابياً وفعالاً.

الفكر السلفي عند ابن تيمية يتمثل في الرجوع إلى الكتاب والسنة بدلاً من استخدام العقل في أصول الدين. فالطريقة النبوية تقضي بعدم الحديث عن الله بالرأي واتباع طريق الصحابة والتابعين واتباع العلم بعد ترك منطق اليوناني والفلسفة والكلام^(٩).

سمي ابن تيمية وأتباعه في تاريخ الفكر السلفي بـ «التأخرون» ومن بين أتباعه عديد من العلماء، ومن أشهر طلابه ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١/١٣٥٠)، وابن رجب (ت: ٧٩٥/١٣٩٢)، وعلاء الدين علي بن سليمان الماوردي (ت: ٨٨٥/١٤٨٠)، وشرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي (ت: ٩٦٨/١٥٦٠)، ومنصور بن يونس آل البهوتي (ت: ١٠٥١/١٦٤١)، فتلك الفترة التي اتخذت فيها السلفية صورة نظرية منهجية منظمة واصلت نظريتها حتى محمد عبد الوهاب الذي تسبب في فتح عهد جديد من الفكر السلفي الحنبلي.

٣- المرحلة الثالثة: السلفية كتيار سياسي وديني: تبدأ هذه المرحلة بعد بيعة محمد بن عبد الوهاب^(١٠) المولود في الدرعية (ت: ١٢٠٦/١٧٩٢) للأمير محمد بن سعود في تاريخ ١١٥٧/١٧٤٤، على أن يكون الحكم لآل سعود ونسله، والمشيخة لابن عبد الوهاب ونسله، وتبايعا على النصر في السلم والحرب في منطقة نجد بشبه الجزيرة العربية، وهذا التاريخ لا يشير إلى تحول الدولة من الطور البدوي إلى الطور السياسي الكبير فقط بل يشير إلى سيادة المذهب الحنبلي والفكر السلفي كفكر رسمي للمملكة العربية السعودية.

والوضع السياسي في هذه الفترة يشير إلى الاحتياج المتبادل بين ابن سعود وابن عبد الوهاب؛ ذلك أن الأول منها يحتاج إلى الثاني في تثبيت أركان ملكه، والثاني بدوره يحتاج إلى سلطان الأول لنشر مذهبه الفكري^(١١).

(٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (الناشر عبد الرحمن بن القاسم)، القاهرة ١٤٠٤، (١٢/٣٤٩-٣٥٠)، (١٦/٤٦٩-٤٧٦).
 (١٠) تاريخ نجد محمود شكري اللوسي، مكة ١٣٤٩، أحمد فهمي مطر، الشيخ محمد بن عبد الوهاب عبقري العصر وأستاذ الجيل، مجلة البحوث الإسلامية، الرياض ١٤٠٥/١٩٨٥، (٣/٢٣٣-٢٤٧)، وعبد الله صالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب حياته وفقهه، روما ١٩٩١/٢، ص ٣٤-٤٣، و Études Arabes Dossiers, no. 82, Roma 1991-2, s. 34-43.
 (١١) تاريخ نجد مرحلة محمد بن سعود، حسين بن الغنام، الناشر نصر الدين الأسد، القاهرة ١٤٠٢/١٩٨٢، (١/٧٧-٧٨، ٦٤-٧٠، ٨٠، ٨٩، ٩٣-٩٧، ١٣٦)، وتاريخ الجزيرة العربية في عصر شيخ محمد بن عبد الوهاب، حسين الخلف، بيروت، ص ١٥٧، ١٩٦٨-٢٦٣، ١٦٤-٢٧١.

والنسق الفكري للتوحيد عند ابن عبد الوهاب يتمثل في أنه لا يكفي توحيد الله تعالى في أسماؤه وصفاته وأفعاله وذاته بل يجب على المكلفين توحيدته تعالى في أفعالهم، يعني التوحيد العملي، وبناء عليه فمن لم يحقق التوحيد بهذا المفهوم الوهابي فهو كافر حلال الدم والمال للموحدين.

ويقصد من الآيات المتشابهات المعنى الظاهر، ولذلك لا يجوز التأويل بخلاف الظاهر. والتوسل كفر والشفاعة لا تطلب إلا من الله ولذلك فلا مرشد إلا القرآن ويحرم أن تطلب الشفاعة من أحد سوى الله حتى الأنبياء، وأي شيء ليس في القرآن والسنة فهو بدعة، وكل بدعة ضلالة، والعقل ليس دليلاً شرعياً؛ لذا لا يستدل بالاجتهاد والقياس والاستحسان خارج النصوص الموجودة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب شرعي حتى لو استلزم الأمر الحرب في سبيله^(١٢).

فسبب ما مرت به الدولة العثمانية من أحداث خارجية وداخلية في هذه الفترة ضعفت سيطرتها على الأقاليم، واكتفت بسلطة الولاة العثمانيين الذين لم يكونوا قادرين على صد الخطر الوهابي حينذاك، فلم ترسل جيشاً لمتابعة الحركة الوهابية في المنطقة، فدخل الوهابيون السعوديون الطائف ومكة ١٩٢٤ والمدينة وجدة ١٩٢٥^(١٣). ونتيجة لذلك أعلن الأمير السعودي عبد العزيز آل سعود نفسه ملكاً للحجاز سنة ١٩٢٦ ثم ملكاً على نجد ١٩٢٧، ثم وقع مع البريطانيين معاهدة جدة^(١٤) في تاريخ ٢٧ أيلول ١٩٢٧ التي تنص على اعتراف بريطانيا للسعوديين بالسيطرة على الحجاز ثم اعترافهم بالملكة العربية السعودية على الحجاز ونجد معاً سنة

(١٢) انظر لنشأة الحركة الوهابية وتطورها وأفكارها إلى:

M. J. Crawford, *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980; Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993, s. 104-121; Hüsni Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-politik ve Ekonomik Neticeleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1986 (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); S. M. Zwemer, "The Wahhâbîs; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, XXXIII (London 1901), 311-333; G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10; Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", *JRAS*, III/2, 2 (1992), 191-202; Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15-25; G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972; Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, c. XXVII, s. 51-67; M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, X/1 (Karachi 1987), 67-83.

(١٣) تاريخ الدولة السعودية، أمين سيد، ١-٢، الرياض، مطبعة دار الملك عبد العزيز، صلاح الدين المختار، وتاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، ١-٢، بيروت، دار مكتبة الحياة.

(١٤) لمعاهدة جدة انظر: J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150.

١٩٣٢ ومنذ تأسيس المملكة وحتى اليوم، احتفظت الحركة الوهابية ومؤسسها ابن عبد الوهاب بمكانته المرموقة لديها. ولم يقتصر تأثير الفكر الوهابي من الناحية الدينية على الجزيرة العربية وحدها بل امتد تأثيرها إلى شمال أفريقيا والشرق الأدنى^(١٥).

وفي يومنا هذا من أهم الممثلين للفكر السلفي داخل المملكة العربية السعودية «هيئة كبار العلماء» و«رابطة العالم الإسلامي» و«إدارة البحوث» كهيئات رسمية ومن يقوم بتعليم الدين في الجامعات. ومن أشهر هؤلاء الأشخاص عبد العزيز بن عبد الله بن باز المتوفى ١٩٩٩ ومحمد ناصر الدين الألباني المتوفى ١٩٩٩ ومحمد بن صالح بن العثيمين التميمي المتوفى ٢٠٠١ ومقبل الوادعي المتوفى ٢٠٠١.

٤- المرحلة الرابعة: السلفية كتيار جهادي راديكالي: منذ احتلال الاتحاد السوفيتي لأفغانستان في سنة ١٩٧٩ ظهرت المقاومة للاحتلال من داخل المجموعة القومية والدينية المختلفة على المدى الطويل، ونتيجة لهذا الوضع خرجت جماعات من اللاجئين الأفغان إلى البلاد المجاورة ولا سيما باكستان، حيث عاشوا حياة شديدة، وتعلم أولادهم في المدارس الباكستانية على يد معلمين محليين وأجانب أثناء سنوات الحرب العشرة، وكان على رأسهم معلمون باكستانيون وسعوديون وغيرهم من دول أخرى قد تشربت الفكر السلفي.

وبعد طرد السوفييت من أفغانستان، تصارع المقاومون للاحتلال فيما بينهم من أجل السلطة، فرفض هؤلاء الطلاب الذين تتلمذوا على السلفيين هذا الصراع ومثلوا دوراً جديداً فيه، وعلى الرغم من أنهم حنفيو المذهب إلا أنهم اتفقوا مع زعيم القاعدة أسامة بن لادن المتوفى ٢٠١١ «السعودي السلفي» في موضوع الجهاد في أفغانستان، فبذلك خرجت أفغانستان عن كونها ميداناً للمجاهدين الأفغان إلى ساحة تدريب عالمية للجماعات المسلحة المتطرفة.

وفي هذه الفترة ضعف تأثير السلفية الكلاسيكية المثلثة بابن باز وابن عثيمين، وظهر جيل جديد من السلفية يسمون بشيوخ الصحوة أمثال: سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر وعائض القرني وإبراهيم

(١٥) تأثير الوهابية خارج المملكة العربية السعودية:

L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, XXIII/3 (1979), 146-157; Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *MecelletüKüllüyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, IV (Riyad 1980), 3-15; A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, s. 155-177; H. EzberBodur, "Orta Asya'da Militan İslâmcı Hareketlerve Vahhabilik", *Dinî Araştırmalar*, 2004, c. VII, sy. 20, s. 195-204; RifatTürkel, "Etkileri Açısından Vehhabilik (Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, c. VI, sy. 8, s. 699-718.

الدويش ومحمد بن سعيد القحطاني، لكنهم لم يوافقوا أقرانهم من السلفيين الجدد في كل شيء، حيث رفضوا ونقدوا إعلان أسامة بن لادن شيخاً للمجاهدين، وكذلك رفضوا تكفير العلماء من غير بيعة، وكذلك العمليات التفجيرية في البلاد الإسلامية وجهاد العدو أينما كان، وعدوه مخالفاً للقانون الإسلامي^(١٦).

وصار احتلال الولايات المتحدة لأفغانستان والعراق، بعد حادث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م ذا أثر كبير في ظهور الجماعات التكفيرية المسلحة من خلال الدعم المالي للسلفيين السعوديين والمدارس العلمية والمنظمات والجمعيات الخاصة في دول الشمال الإفريقي.

فتحولت الفكرة السلفية المحافظة إلى عكسها مما أبعدهم عن تمثيل الفكر السلفي إلى فكر إرهابي راديكالي تكفيري، واعتربوا بذلك عن روح الإسلام والمسلمين، وردوا نتيجة لذلك كل القيم الأخلاقية والدينية والتجربة التاريخية والثقافية للمسلمين وتمسكوا بالدين الظاهر بدلاً من جوهره. فخرج الفكر الإقصائي والاستبدادي منهم والذي لا يُرى عند السلف المتقدمين أو الخلف المتأخرين.

وتجاهد الحركة السنية السلفية والمنظمات الراديكالية التابعة لها، في إعطاء قدسية خاصة لعصر من العصور الذي يرون فيه الحل الشامل لكل الأزمات الحالية مما يضع العالم الإسلامي وغيره في مأزق اليوم، وعلى الرغم من أن هذا الفكر مخالف لقوانين الفطرة وتغير الزمان؛ فإنهم يجارون من أجل الحفاظ على قدسية هذا العصر مع تغير الزمان كالتّي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً.

الخصائص العامة للسلفية:

كما هو ملخص في الأعلى، كان للسلفية أسلوب متدين ومبدأ ممنهج، وبعد ذلك أصبحت لهم نظرية منظمة شاملة ذات تيار سياسي ديني، تحولت أخيراً إلى تنظيم دموي متطرف. حيث بمجرد ذكر السلفية تتوارد شكوك مختلفة حول ما يجب فهمه منها. ولقد حافظت السلفية على الأسلوب ذاته ذي المنهج المحافظ حتى هذه اللحظة؛ بحيث يوجد بعض الأفراد والمجموعات، وإن كانت أعدادهم قليلة، تقوم بتحليل النصوص بالطريقة التقليدية ذاتها وتطلق في البداية على نفسها: «أهل الحديث» و«أهل الأثر» أو «الحنابلة»...

ولهذا السبب قد يكون تحديد خصائص الفكر السلفي في مختلف المراحل فكرة خادعة. لذلك سنحاول بقدر الإمكان أن نضع بين أيديكم خصائص الفكر السلفي عبر التاريخ الإسلامي وباقي المدارس الفكرية الأخرى، وما يميزه عنها وذكر خصائصه مباشرة مستفيدين من مصادره ومتبعدين عن أي منهج تعميمي.

Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Seleflilik Ve İslamî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte Ve* (١٦) *Günümüzde Seleflilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 501-503

١ - صفات الله: التحول من التأويل إلى التفويض، ومن التفكير إلى التشبيه: فمن أسس الدين الإسلامي توحيد الله والإيمان به، وهذا الإيمان يُلخَّص بالشكل التالي «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، وفي الجملة السابقة تتضمن أسماء الله وصفاته وتحتوي على معان ومفاهيم تنسب إلى الذات الإلهية. حيث اتفق علماء المسلمين على أن الله متصف بصفات الكمال ومنزه عن كل نقص وعيب، وعلى هذا الأساس قسموا صفات الله إلى مجموعتين: صفات سلبية (تنزيهية) وصفات ثبوتية.

الصفات السلبية: نفي الصفات التي لا تليق بمقام الألوهية. وهي بإثبات: الوجود، القدم، البقاء، الوحدانية، القيام بالنفس، ومخالفة الحوادث، ونفي ضدها. الصفات الثبوتية: وهي: وجود الله مع كمال صفاته الذاتية والفعلية، وهي الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، التكوين وعدا ذلك توجد في النصوص بعض الصفات السلبية الاستثنائية ألا وهي «الصفات الخبرية»، وهي تندرج تحت مجموعة منفصلة هي: «اليد، والوجه، والنزول...» والتي تحمل مفاهيم يشترك فيها البشر^(١٧).

ويرى «أحمد بن حنبل» أن الصفات المذكورة لله تعالى في القرآن والسنة هي صفات توقيفية لا يمكن فهم نسبتها بالعقل؛ لأن معرفة هذه الصفات لا بد من الرجوع إليها إلى النصوص القرآنية لتفسيرها، وذلك للعصمة من الخطأ؛ لأن العقل لا يعرف ماهية صفات الله وأفعاله وكيفياتها.

ويرى «أحمد بن حنبل» أن الله تعالى له صفات: «العلم، والحياة، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر؛ لأن من صفاته تعالى في القرآن العالم»^(١٨)، و«الحي، والقادر...»^(١٩)؛ فهو: عالم بعلمه، وقادرٌ بقدرته، وكل صفات الله تعالى أزلية قديمة. والذات الإلهية كذلك؛ فصفات الله تعالى صفات قديمة أزلية يقدم الله تعالى^(٢٠).

ومن آرائه أيضاً أن توصيف الله تعالى بهذه الصفات المذكورة في القرآن لا يدخل في معنى التشبيه. وكما أن تشبيه الله بصفات خلقه خطأ، فكذلك عدم التشبيه بالصفات المذكورة في النصوص خطأ آخر^(٢١). فالتخلص لهذا السبب من رأي التشبيه والتنزيه المفرط لا بد فيه من تقبل صفات الله المذكورة في القرآن ومعرفة ماهيتها وتفسير كيفيتها والتفريق بينها وبين صفات الخلق.

ويرى أحمد بن حنبل أن الصفات الخبرية اليد، الوجه، النفس، الغضب، الرضا، هي صفات تخص الله بذاته ولا يمكن إعطاؤها معانٍ مجازية؛ لأن هذه الصفات يعرفها كل إنسان ولا يؤولها على معانٍ أخرى^(٢٢).

(١٧) BekirTopaloğlu, "Esmâ-ihüsna", *DîA*, XI, 404, 410, 412.

(١٨) سورة الأعراف: ٧.

(١٩) سورة الذاريات: ٥٨.

(٢٠) اعتقاد الامام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، (٢/٢٩٣-٣٠٠).

(٢١) الرد على الزنادقة والجهمية (عقائد السلف)، أحمد بن حنبل، الناشر علي سامي النشار، الاسكندرية ١٩٧١، ص ٩٠.

(٢٢) اعتقاد الامام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، (٢/٢٤٩).

ويرى أيضاً أن الله قبل خلق الكون عالم، قادر، متكلم، خالق. كما أنه له صفاتاً أزلية كذلك له أفعالاً أزلية أيضاً. هي استواء، نزول، مجيء، الرضا، الغضب، هذه أفعال تخص الله تعالى قديمة بقدم ذاته.

يرى أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي من ممثلي الفكر السلفي أن جميع أسماء الله وصفاته أزلية؛ لأن الله عالم قادر متكلم وخالق قبل خلق العالم، وأن الصفات ليس عين الذات ولا غيره، وأن صفاته الفعلية أزلية مثل صفات الذات، وأن كلاً من صفات الاستواء والنزول والمجيء والرضا والغضب أفعال متعلق بذات الله تعالى قديمة^(٢٣).

ويرى ابن تيمية أن الصفات المتعلقة بذاته قديمة لكن هذه الصفات ليس لها فاعل؛ لهذا السبب نفى صفات التوحيد وأسماء الله الحسنی يعتبر خطأً كبيراً؛ لأن مفهوم الألوهية يمكن تصوره في الذهن لا في الواقع. كذلك صفات الله تعالى ليست منفصلة عن ذاته، ولا يوجد مفهومات تشير إلى أن الصفات مركبة بينها وبين ذاته.

فالفكرة السلفية والتي حولها ابن تيمية إلى نظرية منظمة فيما بعد حولها محمد بن عبد الوهاب إلى حركة سياسية هدفها توحيد الله تعالى^(٢٤) وقسمها إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، توحيد الألوهية (توحيد العبادة) وتوحيد الأسماء والصفات^(٢٥).

توحيد الربوبية: الإيمان بالله الخالق للعباد، الرزاق، محي العباد بعد موتها والإيمان بالقضاء والقدر من الله تعالى. وتوحيد الألوهية (توحيد العبادة): الخضوع لله بالعبادة وحده من عباده؛ يعني الإتياء بالصلاة والصيام الزكاة والأضحية وكل العبادات والطاعات لله وحده.

التوحيد يعني القيام بالعبادات بكل صفاتها وأفعالها لله تعالى وحده، وأداء العبادات كما جاءت في الكتاب والسنة. ويرى ابن تيمية أن التوحيد المذكور المبالغ فيه هو نظرية وحدة الوجود التي تدعي الحلول والاتحاد الفكري بين العالم ورب العالمين. وكذلك طلب الناس من الأنبياء والأولياء المدد والمساعدة والدعاء

Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. GöstaWiestam), Leiden 1960, s. 59-62, 82, 90; Yusuf ŞevkiYavuz, (٢٣) "Dârimî, Osman b. Saïd – Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 497. Dârimî'nin sıfatullah hakkındaki görüşleri için bk. Kamil Çakın, "Ebû Saïd ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2000, c. III, sy. 8, s. 47-56.

(٢٤) اقتضاء الصراط المستقيم ابن تيمية، الناشر نصر بن عبد الكريم العقل، الرياض ١٤٠٤، ص ٢، ٨٤٤-٨٤٥.
İbnTeymiyye'nin tevhit anlayışı hk. bk. İbnTeymiyye, *Tevhidü'l-Esmâve's-Sıfat, (İsim ve Sıfat Tevhidi)*, (٢٥) (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86; Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye*.Örneği, Gümüşhane 2013.

والتوسل بهم وتقديسهم وزيارتهم بقصد التعبد، وهذا شائع عند أصحاب الطرق والمنتسبين لهم من المريدين وما يقومون به من الذكر والرقص والموسيقى والتي تضر بعقيدتهم وتجرب الناس إلى الشرك والخرافات ونحوها^(٢٧).

ويرى محمد بن عبد الوهاب أن مفهوم توحيد العبادة يعني طلب الدعاء والمساعدة والأضحية والتوكل وسائر العبادات فقط من الله تعالى دون غيره. لهذا السبب العلاقة بين العبد والرب لا بد أن تكون مباشرة دون وساطة أو شفيع ونحوها من الأفعال الباطلة. على نحو ذلك من يقوم بزيارة القبور والسفر بقصد التبرك وتعليق الأمانى وطلب الدعاء له يعتبر مشرئاً.

وأما توحيد الأسماء والصفات المذكورة في القرآن والسنة فيجب الإيثار والإقرار بها دون المساس بها من تحريف أو تعديل وغيرها^(٢٨).

ويرى ابن عبد الوهاب أن الرأي غير وارد في النصوص بأن (الله جسم جوهرى أو عرضي) ومن يدافع عن هذا الرأي يصفه بالشخص المبتدع^(٢٩)؛ لأن من خصائص المنتسبين للفكر السلفي أن اليد والوجه والنزول والاستواء وغيرها^(٣٠) صفات قديمة يختص الله بها. ويقول: إن هذه الصفات ليست ذاتية وليست أيضاً بغير ذاتية، يعني أنه يدور حول حلقة مفرغة مثلاً: يرى الدارمي أن الله يدرك بالحواس؛ لأن القرآن ذكر حادثة كلام الله مع سيدنا موسى بدون واسطة، كذلك في الآخرة سيرى المؤمنون ربهم وسيكلم معهم^(٣١). فكيفية «الرؤية» و«الكلام» مها كانت تدل على واسطة تدرك بالحواس كما أخبرنا بها عدا عن ذلك من لا يدرك بالحواس لا يدل على وجوده مع أن وصف الله تعالى خالق غير مخلوق^(٣٢). فتدل هذه الآية على أن الله موجود حقيقة لا يدركه الذهن ما عدا رب العالمين، وكل مخلوق له صفات وأفعال محدودة. وهناك آيات تدل على أن الرحمن على العرش استوى^(٣٣) وأن الله تعالى في السماء إذا أراد أن يجعل الخلق في باطن الأرض أو أن ينزل عليهم حجارة

(٢٦) مجموع الفتاوى لابن تيمية، (١/ ١٩٩ - ٢٤٣)، توحيد الأسماء والصفة، و (İsim ve Sıfat Tevhidi), (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996; Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86; Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013

(٢٧) مجموع الفتاوى لابن تيمية، (١/ ١٩٩ - ٢٤٣).

(٢٨) Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb -İlmîŞahsiyeti", *DİA*, XXX, 492-493

(٢٩) Haberî sıfatlar hakkındaki tartışmalar için bk. Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", (٢٩) *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 249-264; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 133-158; a.mlf., "Kur'ân'da Geçen Belli başlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 143-177

(٣٠) سورة النساء: ١٦٤، سورة آل عمران: ٧٧، سورة القيامة: ٢٢.

(٣١) سورة القصص: ٨٨.

(٣٢) سورة طه: ٥، سورة الملك: ١٦، سورة الفاطر: ١٠.

من السماء، وكلمات الشئاء تصعد إليه ونحوه من الآيات التي تدل على أنه في السماء. فحدود الله تعالى نقلت إلينا بالأدلة النقلية يعني أن حدوده لا يعرفها غير ذاته سبحانه وتعالى^(٣٣).

على ما سبق نرى أن الفكر السلفي تقلب بين التنزيه والتشبيه في مسألة صفات الله تعالى، وعند ابن تيمية يرى أن الصفات المذكورة في الكتاب والسنة لله تعالى لا يمكن تأويلها؛ لأنها تؤدي إلى التشبيه والتجسيم. مع ذلك؛ فإن بعض صفات الله، وإن كانت تحمل نفس صفات الخلق لفظاً ومعنى، إلا أن صفات الله الدالة عليه تختلف في حقيقتها عن صفات الخلق^(٣٤).

هذا الآراء المنسوبة إلى أئمة السلفية عن صفات الله وأسمائه نجد من يوافقهم من أهل الحديث «مالك بن أنس» الذي قال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة^(٣٥).

فترى من ذلك أن تفويض هذه المسألة لله تعالى، والتسليم بها، وعدم تأويلها كالمشبهة هو أحد أسس السلفية، وأن الخواص التي ذكرتها من قبل عن المشبهة وقولهم في التقديس، التصديق، العجز، السكوت، الإمساك، يجب تفويضها إلى أهل العلم وإلى الله سبحانه وتعالى.

بذلك نرى أن السلفية لم تؤول صفات الله كالمشبهة، وإنما تأمر بالإيمان بها وتفويض علمها إلى الله تعالى؛ لأن فهم معاني وألغاز هذه المسائل والنصوص المتعلقة بها تؤدي إلى التشبيه. مع أن الله تعالى أرسل إلينا هذا القرآن لنقرأه ونفهم معانيه بلغة عربية فصيحة واضحة^(٣٦).

ولو وجدت آية يصعب فهمها لوجدنا آيات أخرى تشرحها، أو أحاديث نبوية شريفة تشرحها عند عدم وجود دليل يوضحها - كما تدعي السلفية - أو أن هذه المسائل ترك فهمها بشكل مقصود لكي يحاول الناس فهمها وشرحها على الأسس العامة للقرآن الكريم، كما روى مالك بن أنس عن فقيه التابعين ربيعة بن أبي عبد الرحمن

(٣٣) رد الإمام الدرامي، الدرامي عثمان بن سيد المرسي، الناشر محمد حمدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٢٣-٢٤، و Yusuf Şevki Yavuz, "Dârîmî, Osman b. Saîd - Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 496-497

(٣٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/ ١-٥، ٢٧-٢٥)، و M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddin-İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 406

(٣٥) أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٨١ / ١٤٠١، ص ١١٣، وتفسير القاسمي محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، الناشر محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، (٢/ ٧٠٤)، و İbn Teymiyye, *İstiva Risalesi* (trc. Heyet), İstanbul 1996, Tevhid Yayınları Veysel Kasar, و "Kur'an'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, sy. 3, s. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402-404

(٣٦) يوسف: ٢، الرعد: ٣٧، النحل: ١٠٣، طه: ١١٣، الشعراء: ١٩٠، الزمر: ٢٨، فصلت: ٣، ٤٤، الشورى: ٧، الزخرف: ٤٣، الأحقاف: ١.

قوله: إن الله تعالى أنزل كتابه على نبيه وترك بعض الأماكن المهمة^(٣٧) لنبيه لكي يشرحها بسنته وترك أيضا بعض الموضوعات للرأي. هذه الموضوعات التي لم يتم شرحها تخالف حكمته وعلمه سبحانه وتعالى الذي لا يطالب عباده بشيء لم يوضحه^(٣٨)، لكن كثيراً من علماء الأصول يقولون: إن الشريعة أتت لبيان المبهم في الوقت المناسب، وإن هذه الأفعال لا بد أن يعرفها المكلف بها^(٣٩). فأصحاب الفكر السلفي دافعوا عن فكرة أنه من الخطأ تأويل صفات الله تعالى كالمشبهة، وأظهروا عجزهم في هذا الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى جهل كثير منهم في هذه المسائل، ولقوا ردوداً قاسية كثيرة من أصحاب الأفكار الباطنية التي أصبحوا فيها بعد العوبة بأيديهم.

٢- اجتماع الإيمان والعمل: الأخلاقية الصارمة والتكفير: الإيمان عند أحمد بن حنبل: قول وعمل أو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح^(٤٠). وعند أهل الحديث الإيمان قول وعمل وأيضاً الإيمان النية مع القول والعمل. والإيمان يزيد وينقص، يعني أن الله تعالى يزيد الإيمان وينقصه، والإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي^(٤١).

ويرى أحمد بن حنبل أن العمل من ضمن الإيمان، ورد على المرجئة التي ترى أن الإيمان الكامل تصديق قلبي فقط. وينسب لأحمد بن حنبل رأي بأنه لا يكفر أي شخص يتجه إلى القبلة ويصلي لله تعالى وكذلك له أيضاً رأي بأنه يكفر أصحاب البدع الذين يقولون أقوالاً مغايرة عن أهل السنة في موضوعات تتعلق بأسس الإيمان وصفات الله تعالى^(٤٢). وبحسب المصادر هناك روايات تؤيد أنه كفر أهل البدع ومن يؤيدهم^(٤٣).

(٣٧) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي (١/ ٥٠١).
(٣٨) أبو الحسين البصري، العتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٤، (١/ ٢٥١، ٣٤٢-٣٥٨)، وأصول السرخسي، تحقيق أبي الفداء الأفغاني، بيروت ١٩٧٣، (٢/ ٢٩، ٧٣)، والمحصل في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر العلوان، الرياض ١٩٧٩، (٣/ ٢٧٩-٣٢٣)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 122, 159-163, 229.

(٣٩) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، دار الكتب العلمية، (٤/ ٦٠-٦٤)، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، بيروت ١٤٢٧/٢٠٠٦، مؤسسة الرسالة، ص ٧٦-٧٧.

(٤٠) كتاب السنة، أحمد بن حنبل، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، ص ٨١، وطبقات الخنابلة، ابن أبي يعلى (١/ ١٣٠)، واعتقاد الإمام المنيل، عبد الواحد ابن عبد العزيز التميمي، (٢/ ٣٠١).

(٤١) شرح السنة، أبو محمد حسن بن علي بن خلف البرهاري، مكتبة دار المنهاج، الرياض ١٤٢٦، ص ٥٢، وأبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، دار العصمة، ص ٢٦٤.

(٤٢) كتاب السنة، أحمد بن حنبل ص ١٠، ٧١، ١٠٤، ١٠٥، ١١٩، وابن أبي يعلى، طبقات الدارمي، والرد على الجهمية (١/ ٢٦-٢٧، ١٠١، ١٠٢، ١٣٢، ١٤٢، ١٤٥).

(٤٣) كتاب السنة، أحمد بن حنبل ص ١٠، ٧١، والطبقات، ابن أبي يعلى (١/ ٩٥).

ويرى أحمد بن حنبل وبعض علماء السلفية أن الإيمان والعمل مع بعضهما يستوجبان إقامة الصلاة فتاركها قصداً كافر^(٤٤).

فالذين يحملون أفكار السلفية من الناس أو الجماعات ويؤولون الإيمان والعمل بهذا الشكل، يؤدي بهم إلى الأخلاقية الصارمة والتكفير. وبهذا الطريقة يتهمون الآخرين بالكفر حينما لا يكون الإيمان والعمل مجتمعين في جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وفي الفرد والمجتمع. عدا عن ذلك فإن هذا النهج في التوحيد «توحيد المعبود - توحيد العمل» موافق لمفهومهم ويعدون ذلك نتيجة طبيعية.

من جانب آخر تطور الفكر السلفي في تلك الفترة، وأصبح الإيمان والعمل معاً أداة تحول من أجل الحصول على السلطة وكذلك أيضاً إنشاء المسلم الكامل ذي السلوك السوي الذي يقوم بالعمل الصالح في كل حياته، الذي أصبح فيما بعد «العمل التنظيمي» وصفاً يوصف به أعضاء التنظيمات السلفية الراديكالية.

٣- القرآن ليس بمخلوق: الحماية الاجتماعية للوضع الراهن: بدأ النقاش في العصر الثاني الهجري عن موضوع خلق القرآن هل هو مخلوق أم لا؟ ومع بداية هذا النقاش بدأ بعض من اليهود والنصارى أو الفلاسفة^(٤٥) بالتأثير في الفكر الإسلامي وظهر ذلك في النقاش الحاصل في مسألة صفات الله الأزلية ونحوها^(٤٦)، ورأينا أن المجتمع الإسلامي في النهاية ناقش موضوع خلق القرآن ضمن إطار صفة «الكلام» لله تعالى؛ لأن هذه المعضلة داخلية في الفكر الإسلامي من ناحية معرفة صفات الله «الكلام» وماهية القرآن وأسلوبه ومحتواه من الموضوعات.

فقال علماء الجهمية والخوارج والمعتزلة والشيعة بأن القرآن كلام الله المشكل من الحروف والأصوات الخارجة عن ذاته من مخلوقاته كاللوح المحفوظ وجبريل والنبي. وبحسب رأيهم فإن من قرأ القرآن يفهمه؛ لأنه لا يختلف عن كلام الناس، لهذا فإن القرآن مخلوق ومحدث.

قال علماء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية: عند الحكم بأن القرآن مخلوق أو عدمه يجب التفرقة بين

Ahmed bin Hanbel, *Usûlü's-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), (trc. EbûMuaz Seyfullah Erdoğan), (٤٤) yy.,ts., s. 5 (www.islah.de); Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman es-Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, s. 278-279

Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, s. 104; Ramazan Yıldırım, (٤٥) "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, sy. 1, s. 54-55

(٤٦) انظر في هذا الموضوع: Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*; XV, 371

لفظه ومعانيه عن بعضهما، وإنهم يرون أن معناه القائم بذات الله تعالى، المتجرد عن اللفظ أزلي وغير مخلوق، أما الألفاظ القرآنية (كلام اللفظ) المنزل لفهم البشر فهو مخلوق.

وترى الكرامية أن صفة الكلام تأتي بمعنى قدرته على التحدث، وهذه الصفة أزلية، أما القرآن المتكون من كلام إلهي فهو مخلوق^(٤٧).

ويرى كثير من أهل الحديث وعلماء السلف مثل جعفر بن محمد الصادق (ت: ١٤٨ / ٧٦٥)، ومالك بن أنس عبد الله بن مبارك (ت: ١٨١ / ٧٩٧)، ووكيع بن الجراح (ت: ١٩٧ / ٨١٢)، وعبد الرحمن بن المهدي (ت: ١٩٨ / ٨١٣ أو ٨١٤)، والإمام الشافعي، وأحمد بن حنبل أن القرآن هو كلام الله غير مخلوق، ولفظه ومعناه قائم بذات الله تعالى. والإيمان بأن القرآن مخلوق كفر، وعلى أن القرآن المكتوب والمسموع وكلام الله ثابت بالنص^(٤٨) وإجماع الأمة. وأن القرآن ليس مجرد اللفظ أو المعنى، بل متكون من اللفظ والمعنى معاً، والقرآن ليس الألفاظ المنزلة على محمد ﷺ بواسطة جبريل فقط، بل مع الألفاظ والمعاني قائم بذات الله تعالى^(٤٩).

ووفقاً لابن تيمية فإن كلمة اللفظ والتلاوة والقراءة كما تأتي بمعنى «القراءة» تأتي بمعنى «المقروء» يمكن أن يعني القول بقصد القرآن أن التلفظ مخلوق خطأ؛ لأن القرآن بلفظه ومعناه أزلي وغير مخلوق^(٥٠). في حين أن بعض العلماء السلفيين مثل أبو حاتم الرازي (ت: ٢٧٧ / ٨٩٠)، وابن منده (ت: ٣٩٥ / ١٠٠٥)، وابن حميد (ت: ٤٠٣ / ١٠١٢)، يرون بالإضافة إلى كتابة القرآن أن الأصوات والرسوم غير مخلوقة أيضاً^(٥١).

تحولت مسألة خلق القرآن إلى أزمة سياسية في عهد العباسيين، فالمأمون من الخلفاء العباسيين (ت: ٢١٨ / ٨٣٣)، في طريقه إلى طرسوس في السنة ٢١٨ / ٨٣٣، وأثناء إقامته في الرقة، كتب إلى إسحاق بن إبراهيم وكيله في بغداد مبيناً أن مسألة خلق القرآن أصبحت قضية سياسة رسمية للدولة^(٥٢).

(٤٧) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٨٨، ص ٥٢٨ - ٥٣١، و Ebü'l-Yüsür Muhammed Pezdevî، Ehl-i sünnet Akâidi (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, Kayihan Yayınevi, s. 77-99، و تبصيرة الأدلة، أبو المعين النسفي، دمشق ١٩٩٠، المعهد العلمي الفرنسي، (١ / ٢٥٩ - ٢٩٩).

(٤٨) سورة الجن: ١.

(٤٩) كتاب السنة، أحمد بن حنبل، ص ٣٦، وكتاب الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٥ - ١٩٩٤، (١ / ٣٧٤ - ٤٠٨)، والمعتمد في أصول الدين، أبو يعلى الفراء، بيروت ١٩٧٤، (٨٩ / ١٥٥ - ١٥٦)، و Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", DİA; XV, 373.

(٥٠) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، دار الفكر، بيروت ١٤١٦ - ١٩٩٦، ص ٣٥٨، ودرء التعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (١ / ٢٥٧ - ٢٧٠).

(٥١) Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", DİA; XV, 373-374.

(٥٢) تاريخ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار معرفة، القاهرة ١٩٧٩، (٧ / ٦٣١ - ٦٣٤).

٤ - العلاقة بين النقل والعقل وتقديم النقل عند التعارض:

من أهم الخواص المميزة للتفكير السلفي عن غيره من مناهج التفكير الإسلامية الأخرى موقف أهله من العلاقة بين النقل والعقل، ونودّ أن نعطي بعض المعلومات القصيرة عن كلٍّ من مفهوم «النقل» و«العقل» قبل الدخول في توضيح رأيهم وملحوظاتهم في هذا الموضوع.

في المعنى اللغوي، يأتي العقل بمعنى «الإمساك والتقييد والمنع والحجز»^(٥٣). وبتعريف «واصل بن عطاء» (ت: ١٣١هـ / ٧٤٨م): «المصدر المزود بالحقيقة»^(٥٤).

وبتعريف «القاضي عبد الجبار» (ت: ٤٥١هـ / ١٠٢٥م): «هو عبارة عن مجموع المعلومات التي تجعل الإنسان مسؤولاً عن أعماله وتفكيره».

ووصف «أبو منصور الماتريدي» رحمه الله العقل بأنه: «الشيء الذي يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفرُّيق»^(٥٥). وبالنسبة «للبالقاني» من متكلمي الأشاعرة فهو: «معرفة الكائن والممكن والواجب»^(٥٦).

وأما بالنسبة «للغزالي» (ت: ٥٠٥هـ / ١١١١م) فهو حيازة المعرفة بطريق التجربة ومعرفة الضروري كوجوب الواجب وإمكان الممكن وعدم إمكانه. ويقول أيضاً: «هو قوة حيازة المعرفة الكائنة في طبيعة الإنسان»^(٥٧). ويرى إمام السلفية «أحمد بن حنبل» أن العقل طبيعة موجودة في الإنسان منذ الولادة^(٥٨). وأما «ابن تيمية» فقال سواء سمينا العقل عَرَضاً أو صفة فإنه الغريزة التي توصل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة المفيدة وتوجّه سلوكه^(٥٩).

وانطلاقاً من هذه التعريفات المتباينة لعلماء المذاهب المختلفة في علم الكلام، فالعقل هو الذي يستطيع أن ينتج معلومات نظرية مستخدماً البديهيات، ويعرّف الكائنات ويفسّرهما بشكل ذي مغزى وهو يجري عملية التفكير، ويضاف لذلك: أنه الملكة الذهنية التي تميز الإنسان عن باقي الكائنات الحيّة^(٦٠). وكل المتقدمين في علم

(٥٣) المفردات في ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، بيروت، د.ت.، دار المعرفة، ٣٤٢، وابن منظور، لسان العرب، بيروت، د.ت.، دار صادر، (١١/٤٥٨-٤٦٦).

(٥٤) العقل عند المعتزلة، حسين زينة، بيروت ١٩٧٨، ص ١٨-١٩، و Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 242.

(٥٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٦٣، ص ١١، ٣٧٥.

(٥٦) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، إسطنبول ١٩٧٩، ص ٥، المكتبة الإسلامية.

(٥٧) كتاب الكشف لاصطلاحات الفنون، التهاني، ١٩٨٤، (٢/١٠٣٣).

(٥٨) مشكاة الأنوار، الغزالي، القاهرة ١٩٦٤، ص ٤٨، ومعيان العلم، بيروت، د.ت.، دار الأندلس، ص ٢٨٦.

(٥٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٩/٢٨٧).

(٦٠) Yusuf Şevki Yavuz, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın*

.Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012, İstanbul 2013, s. 35-36

العقيدة والكلام والفقه وأصوله أطلقوا على الأدلة المعتمدة على العقل «الأدلة العقلية».

وأما كلمة النقل فهي في اللغة تأتي بمعان مختلفة كالإيصال، والنقل، والحمل، والتمرير، والتوضيح.

أما اصطلاحاً: فهي تعني نقل كلام الغير كما هو، ويقال للشخص الذي ينقل «النقل». وفي الاصطلاح

الديني تستخدم كلمة النقل بمعنى نقل النصوص أو الأحكام الدينية بطريق السمع بين الناس^(٦١).

والمقصود من كلمة النقل الواردة في عبارة «العلاقة بين النقل والعقل»: الأدلة الشرعية التي تستند كل مقدّماتها إلى السمع؛ لأن ثبوت هذه الأدلة - وخصوصاً في القرون الأولى - مرتبط بالسمع، لذا سمّيت بـ «الأدلة السمعية». وبالنسبة لعلماء الإسلام فالقرآن والسنة (الأحاديث) والإجماع تأتي على رأس مصادر المعرفة التي وصلت إلينا بطريق النقل. وقد اتفق كل علماء الإسلام ومنهم السلفية على اعتبار القرآن دليلاً نقلياً.

واتفقوا أيضاً على أن الأحاديث التي نالت درجة التواتر هي أدلة نقلية. فإذا جئنا إلى الأحاديث التي لم تنل درجة التواتر نجد أن قسمًا من علماء المعتزلة رد هذه الأدلة تماماً في مجال العقيدة، واستدل معظمهم بتلك الأحاديث لكن بشروط معينة. وأما معظم علماء الأشاعرة والماتريدية فقد قبلوا أحاديث الآحاد إذا لم تكن معارضة لروح القرآن.

وفي موضوع الإجماع وإن كنا نجد بعض علماء المعتزلة كأبي إسحاق النظم (ت: ٢٣١هـ) يزعم أن الإجماع ليس دليلاً في العقيدة، لكنّ معظم علماء الكلام قبلوا الإجماع دليلاً مؤكداً للنصوص^(٦٢).

أمّا إمام السلفية أحمد بن حنبل فيرى أن السنة بيان حاسم في تعيين دلالة القرآن ومعناه، وأن الدين يمكن أن يتعلّم بالسنة فحسب! وأن من يعملون لتعلّم الدين من القرآن دون الاستعانة بالسنة قد ضلوا الطريق الصحيح^(٦٣). ولهذا يرى السلفية السنة داخلية في مفهوم الدليل النقلي - على ما سنبحث فيه بعد قليل - نظيراً ومساوياً للقرآن للكريم.

وتقسيم السنة من حيث الثبوت إلى متواترة وآحاد ليس له كبير أهمية عملياً عند السلفية؛ لأنه من الممكن القول إن الإمام أحمد بن حنبل كما قبل بإفادة التواتر العلم القطعي فقد تبنى أيضاً القول إن حديث الآحاد يفيد العلم القطعي!

(٦١) انظر كلمة «نقل» في: كتاب الكشاف لاصطلاحات الفنون، التهانوي، إسطنبول ١٤٢٦ / ٢٠١٤، ٢٠١٤.

(٦٢) Yusuf Şevki Yavuz, "Delil - Kelam", DİA, IX, 137.

(٦٣) Muhammed Ebû Zehra, Ahmed İbni Hanbel(trc. Osman Keskiöglu), Ankara 1984, s. 240, 241, 250.

فمثلاً في رواية عن أبي بكر المروزي: سئل الإمام أحمد: «هنا رجل يقول الخبر يوجب العمل لكنه لا يوجب العلم»، فاستنكر ذلك وقال: «لا أدري ماذا يعني هذا!»^(٦٤).

فمن الممكن أن يستتج من هذا جعل أحمد بن حنبل العلم المتحصّل من خبر الواحد والعمل واحد دون تفريق.

وفي مسألة الإجماع عندما سئل: «ماذا تقول في الخروج عن أقوال الصحابة في مسألة أجمعوا فيها؟»، فقال: «هذا قول قبيح، قول أهل البدع، حتى لو اختلف الصحابة لا يُخرج عن أقوالهم»^(٦٥).

وقد قال ابن تيمية: إن الإمام أحمد قبل إجماع الصحابة والتابعين وتبع التابعين^(٦٦). ويظهر من كل هذا بشكل واضح أن الأدلة المقبولة في مجال العقيدة بالنسبة للسلفية هي: القرآن والسنة بكل أنواعها المتواترة والآحاد وإجماعات الأجيال الثلاثة الأولى. والآن من الممكن أن نتحدث عن العلاقة بين النقل والعقل بعد أن عُرفت ماهيتها.

عموماً اتفق المتكلمون (علماء الكلام) على أن العقل مصدر المعرفة الأساسي. والتباينات والاختلافات الموجودة في الأحكام العقلية حول موضوع ما، لا تعود إلى العقل ذاته بل إلى عدم وصول صاحبه إلى المستوى الكافي من التفكير العلمي، أو لأنه لم يأت بالشروط التي يوجبها هذا المستوى^(٦٧).

والتكلمون إذ اتفقوا على أن العقل مصدر المعرفة اختلفوا في تحديد ما يعرفه مما لا يعرفه، وحول مكانه مقابل النقل.

وزعم المعتزلة أن الدليل العقلي وحده كافٍ في الاستدلال، وأن الأفعال تحوي في ذاتها حسناً وقبحاً، وأن هذا يمكن إدراكه بمعزل عن الدين، وأن هذا الحسن والقبح هو مقتضى أوامر ونواهي الشارع سبحانه وتعالى.

أما الأشاعرة فدافعوا عن أن العقل لا يستطيع معرفة قبح الأشياء من حسننها، وأن هذا ممكن بالبيان الشرعي، وأن ليس للأشياء حسن وقبح ذاتي يوجب أمر الله بها أو نهيه عنها، بل ذلك الحسن أو القبح لا يُعرف إلا بأمر الله به أو نهيه عنه، وأن أفعال الله سبحانه لا يُنسب إليها الحسن والقبح^(٦٨).

(٦٤) العدة، أبو يعلى الفراء (٣/٨٩٩-٩٠٠).

(٦٥) عبد الله بن أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، بيروت ١٩٨٨، ص ٤٣٨-٤٣٩، وأبو يعلى الفراء العدة (٤/١٠٥٩).

(٦٦) المسودة في أصول الفقه ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٣، ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٦٧) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص ٤-٥، و، Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, s. 8-22; Nüreddin es-Sâbüni،

Mâtürîdî Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 56-57

(٦٨) المستصفي من علم الأصول، الغزالي، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، (١/٥٧-٥٩)، وفواتح الرحموت، محمد بن نظام الدين الانصاري، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، (١/٣٣).

وأما الماتريدية فقد قالوا: إن العقل وحده لا يكون موجباً، ولكن لا يهمل أيضاً كما ادعى الأشاعرة، بل يُعَرَّفُ حسناً وقبحاً للأشياء ولكن الموجب الوحيد الحقيقي هو الله سبحانه، وأن العقل مُعَرَّفٌ لذلك الوجوب^(٧٤).

وأما المنسوبون للفكر السلفي فمع احتجاجهم بالعقل في فهم النقل وتوضيحه إلا أنهم رأوا العقل مصدراً محدوداً عاجزاً بنفسه عن فهم الحقائق التي جاءت الشريعة بها، فمثلاً حسب رأي «الدارمي» فإن الموضوعات التي اتَّفَقَ على إدراكها بالعقل (المعقولات) ليست مما يستطيع الناس الاتفاق عليها، وذلك ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَرَأُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا سَاحِقًا كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٣﴾﴾^(٧٥)، ولذا؛ فلتحديد صحة مبدأ عقلي ينبغي الرجوع إلى الكتاب والسنة^(٧٦).

ولقد عبر «ابن تيمية» دوماً عن وجوب الاتباع للقرآن متخذاً هديه أساساً، وقال: إن الصحابة والتابعين والأئمة لم يقبلوا أي منطوق مناقض للقرآن ولم يتبنوا قط رأياً معارضاً له^(٧٧). وفي المقابل نرى فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦) وهو من متكلمي الأشاعرة يقول: إن الأدلة النقلية لا تفيد القطعية واليقين، حيث ينبغي أن يكون المعنى المستنبط وفقاً للمعنى اللغوي وقواعد اللغة غير محتو على كلمة ذات معانٍ مترادفة، ولا مجاز، ولا إضمار، ولا نقل، ولا تقديم، ولا تأخير، ولا تخصيص ولا نسخ ولا مناقضة للعقل، فإن وقع شيء من ذلك فإن الدليل النقلية يفيد الظن، والعقلي يفيد القطع^(٧٨).

ولرد هذا المبدأ: «إذا تعارض العقل والنقل نأخذ بالعقل ونؤوّل النقل» والذي يسمى عند الرازي ومن تبعه بـ «القانون الكلي»، ألّف «ابن تيمية» كتاباً واسعاً بعنوان «درء تعارض العقل والنقل» أو «موافقة صحيح العقل لصريح النقل». وشبه موقف «الرازي» بموقف رجال الدين من اليهود والنصارى تجاه التوراة والإنجيل، وزعم أنهم في موضوع الأدب مع الأنبياء أقرب من صاحب ذلك الموقف (يعني الرازي)^(٧٩).

ويرى ابن تيمية أن أهل الحق (علماء السلف) لا يردّون الأدلة العقلية والأحكام التي يرى العقل

(٦٩) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص ١٧٦-١٨٥، وعقائد أهل السنة، البزدوي ص ٢٩٨-٣٠٤، وكشف الأسرار، عبد العزيز البخاري، (٤/ ٢٣٠، ٢٣٤ - ٢٣٦)، و Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın ve Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Mîlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, c.

.VII, sy. 2, s. 7-29

(٧٠) سورة الروم: ٣٢.

(٧١) الرد على الجهمية، الدارمي ص ٥٧، و Osman b. Saïd - Akaide Dair Görüşleri", Yusuf Şevki Yavuz, "Dârîmî, Osman b. Saïd - Akaide Dair Görüşleri", *DîA*, VIII, 496

(٧٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٦ / ٤٧١ - ٤٧٢).

(٧٣) Fahreddin er-Râzî, *Meâlimuusu'lî'd-din*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal, -Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46

(٧٤) درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية (١ / ٨-٤).

صحتها؛ لكنهم لا يقبلون الادعاء بإمكان وصول العقل لما يخالف الكتاب والسنة، في حين أن كل ما تعارض مع الدين يراه العقل خطأ^(٧٥).

على أن علماء أهل السنة - على العموم - اتفقوا على وجوب تأويل الحكم الظاهري (النقل) إذا تعارض مع الحكم الذي وصل إليه بدليل العقل؛ لأن ما ينبغي تأويله هنا هو النقل لا العقل.

فهذا ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) يقول: إن كل الموضوعات التي تعرض في الشريعة وتخالف البرهان لو بحثنا في الشريعة لوجدنا بالتأكيد - حتى باعتبار الظاهر - شاهداً للتأويل العقلي^(٧٦)، أو دليلاً شرعياً قريباً من مرتبة الشهادة لذلك التأويل وتفنيد أصل شيء لتصحيح تفاصيل ذلك الشيء يعني تفنيد كليهما^(٧٧).

وأما «ابن تيمية» فيرى أن العقل وحده ليس أصلاً ولا دليلاً ينبغي اتباعه لذاته، ولكن الشريعة التي أنزلت من عند الله هي ثابتة بذاتها ومستغنية عن عقلنا وعلمنا^(٧٨).

ومن جهة أخرى، فمنهج السلفية في الدليل ليس مختصاً بالعقائد، بل يشمل مجال الفقه وأصوله كذلك. فمثلاً ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) عندما عدّ في أصول الفتوى عند «أحمد بن حنبل» في المرتبة الأولى الكتاب والسنة، ذكر في المنزلة الثانية فتاوى الصحابة.

والإمام أحمد عندما كان يجد فتوى لصحابي لا يعرف لها مخالف لم يكن يبحث دليلاً آخر. وعندما يجد فتوى من هذا النوع عن الصحابة لم يكن يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً^(٧٩).

وحسب أصول الفتوى عند أحمد بن حنبل - رحمه الله - إذا لم يوجد في مسألة نص أو قول أو رأي لأحد الصحابة ولا أثر ضعيف أو مرسل يُطلب القياس ويعمل به ضرورة.

(٧٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ١٩٥-١٩٤)، و M. Said Özervarlı, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DİA*, XX, 405.

(٧٦) فصل المقال، ابن رشد، القاهرة، د.ت.، دارالمعرفة، ص ٣٣.

(٧٧) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار ص ٨٨، والمحصل في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، الرياض ١٩٧٩، (٣/ ١١٢)، والموافق في علم الكلام، عض الدين الإيجي، القاهرة، د.ت.، مكتبة المتنبي، ص ٤٠.

(٧٨) موافقات صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥، دار الكتب العلمية (١/ ٨٢-٨٣)، و M. Sait Özervarlı, *İbnTeymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlara Eleştirisi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları; Burhaneddin Kıyıcı, *İbnTeymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009; Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbnTeymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, sy. 1-2, s. 385-400.

(٧٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، القاهرة ١٩٥٥، (١/ ٣٠-٣١).

وروى أبو بكر الخلال (ت: ٣١١) قال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: يُعمل به في حال الصّورة أو قال شيئاً قريباً من ذلك^(٨٠).

وعلى هذا رأوا القياس بمنزلة «التييم»؛ فكما هم لا يميزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء كذلك لا يميزون القياس إلا إذا غلب على الظن عدم وجدان النص^(٨١).

بعد بلورة هذا الفكر حول المناهج النصّية الجامدة، لم يبق من قيمة عمليّة لتفضيل أي رأي في صراع النقل والعقل؛ لأنهم بمنهجهم الثقيلة العالية هذه جعلوا العقل تابعاً للنقل، ورأوا النقل أساس العقل بل وأن العقل عبارة عن النصّ، ففي حين يجعل المعتزلة النقل تابعاً للعقل، يجعل السلفية العقل تابعاً للنقل وهكذا هذان القطبان المتضادان اتفقا على ضم النقل والعقل في انتظام تام^(٨٢).

وبهذا الانتظام من السهل حلّ الصراع بين النقل والعقل بالنسبة للسلفية، لأنه لا يمكن التفكير في تعارض «حقيقي» أصلاً بين: «صحيح النقل وصریح العقل»؛ لأن كلا هذين الدليلين: «العقلي، والنقلي» يجب أن يتفقا.

فإذا حصل صراع بينهما فإما أن النص ليس بصحيح، أو العقل ليس بصريح^(٨٣). ولكي لا يقع المتسبون للفكر السلفي في احتقان منهجيّ، أعطوا في نهاية هذه المناهج النصّية الجامدة أهمية خاصة لنية الإنسان ومقصده (الإرادة الموضوعية).

فبالنسبة للفروع الفقهية، وسّع «الحنابلة» العقود والمعاملات المرتبطة بها، إذ المقصد والنية هي الأساس في إثباتها انطلاقاً من مبدأ استصحاب الحال خصوصاً حين لا تمنعه النصوص، فالنص هو الأساس وليس القياس، بينما الحنفية والشافعية لا يحكمون بصحة عقد أو بطلانه إلا بارتباطه بقواعد اللغة والقياس فإن ذلك شرط معياري وموضوعي عندهم^(٨٤).

وثمة نتيجة أخرى للمنهج النصّي الجامد وتقديم النقل على العقل وهي الخطُّ من قدر المتكلمين وأهل

(٨٠) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٣٢).

(٨١) المسودة، ابن تيمية ص ٣٣٠-٣٣١.

(٨٢) Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 80-81.

(٨٣) موافقات صحيح المنقول، ابن تيمية (١/٧٦-٧٩)، ونفس المؤلف، مجموع الفتاوى (٣/٣٣٨-٣٦٠)، (٦/٢٤٥)، (٧/٦٦٥)، (١٠/٤٣٥-٤٥٣)، (١٦/٢٥٢-٢٥٤، ٤٤٢-٤٤٣)، (١٩/٢٢٨-٢٣٤).

(٨٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، القاهرة، (١/٢١٨-٢١٩، ٣/٣٤٤-٣٤٦)، (٣/٧٥، ١٠٧، ١١٩-١١٩، ١٢٣، ١٤٠-١٤٣، ١٧٦)، (٤/١٩٩)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbeli Mezhebi*,

الرأي المستخدمين لطرق البرهان العقلي، وإقصاؤهم، ولقد كافح السلفية انطلاقاً من اعتقادهم بأنهم ممثلو الحق الوحيدون وحافظوه على مدى التاريخ الإسلامي؛ من أجل الانتقاص من فكر أهل الرأي^(٨٥) والكلام وذمهم^(٨٦)، وإلغاء مشروعيتهم الدينية والعلمية.

وبالنظر إلى تاريخ الثقافة والفكر الإسلامي نجد جُل ما كُتب في ذم أهل الرأي، والتأويل، والكلام، والوصف بأهل البدع وما شابه ذلك من عبارات ذمّة ورادة ومُقَصِّبة لهم^(٨٧)، فهو أثر للأشخاص أو المجموعات المنتسبة للفكر السلفي^(٨٨). وعلى رأسهم الحنابلة بالتأكيد إضافة إلى أشكال التهديد والضغط والإرهاب^(٨٩) الأخرى. فلا نعجب - والحال هذه - أن نقرأ تعبيراً لـ «جولد تزير» عندما يتحدث عن التاريخ الإسلامي يقول فيه: «كان الحنبلي المؤمن أندر من غراب أبيض»^(٩٠)!

٥ - النصوص الشرعية: تساوي القرآن والسنة:

اتَّفَقَ كلُّ علماء الإسلام - بكلِّ فرقه تقريباً - على أن القرآن الكريم هو المصدر الأول في العقيدة والفقه. وكذلك اتَّفَقَ علماء السنة أن السنة هي المصدر الثاني سواء في العقيدة والفقه مع وضعهم شروطاً مختلفة لدرجات دلالتها وثبوتها.

ومن أهم الأشياء التي تميّز المجموعات والأشخاص المنتسبين للفكر السلفي - وعلى رأسهم الحنابلة - عن باقي المذاهب الإسلامية، عدم جعلهم السنة في المرتبة الثانية بعد القرآن بل اعتبارها متساوية مع القرآن

(٨٥) Ahmet Özer, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008، وحجي عبد الله بن محمد بن علي الأصارى، ذم الكلام، بيروت ١٩٩٤، دار الفكر اللبناني، و *Ibn Qudâma's Censure of speculative theology = Tahrîmü'n-nazar fi kütübihli'l-kelâm* (ed. George Makdisi), 2nd edition -- Norfolk 1985, Gibb Memorial Trust; Ebü'l-Fereclbnü'l-Cevzi, *Zemmü'l-hevâ*، بيروت ١٩٨٧، دار الكتب العلمية.

(٨٦) تذكرة الحفاظ، الذهبي، بيروت، د.ت.، دار احياء التراث العربية، (١ / ٣٣١).

(٨٧) اختلاف الفقهاء، الطبري، بيروت، د.ت.، دار الكتب العلمية ص ٨، وطبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، القاهرة ١٣٨٥ / ١٩٦٦، (٣ / ١٢٤ - ١٢٥)، و *M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", D'IA, VI, 369*،

(٨٨) الإبانة، الأشعري، القاهرة، دار الكتب، د.ت.، ص ٣٧، و *İrfân Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", D'IA, XI*، و *445*.

(٨٩) طبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، (٤ / ٢٣٤ - ٢٣٥)، (٦ / ١٧٢ - ٣٩٠)، (٧ / ١٦١ - ١٦٢)، (٨ / ١٧٨ - ١٨٤) Ignaz Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlän dischen Gesell schaft*, Leipzig 1908, s. 1-28; S. Sabari, *Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIesiècles*, Paris 1981, s. 112-120; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbeli Mezhebi*, s. 201-206.

(٩٠) Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", s. 25 (٩٠)

الكريم ومنهجهم هذا ينبع من آرائهم حول وظيفة السنة في تفسير القرآن، وحول كونها محصول الوحي مباشرة. ومن أهل الحديث - الذين يؤكدون على دور السنّة المبيّن للقرآن - يحيى بن أبي كثير (ت: ١٢٩ هـ). وقد ادعى ادعاء يمكن أن يتجاوز مقصده إذ قال: «السنّة قاضية على القرآن، لكن القرآن ليس بقاضٍ على السنّة»^(٩١). وعندما سئل إمام أهل الحديث أحمد بن حنبل عن هذا القول قال: «أنا لا أجرؤ على أن أقول هذا، ولكنني أقول السنّة تفسّر الكتاب وتوضّحه»^(٩٢).

هذا الجواب الذي قاله أحمد بن حنبل يبيّن لنا كم كانوا جريئين ومُفْرطين في الدّفاع عن السنّة. وأكّد الفقيه الأوزاعي - أحد ممثلي أهل الأثر المهمين - ميزة تفسير السنّة للقرآن قائلاً: «حاجة القرآن للسنّة أشدّ من حاجة السنّة للقرآن»^(٩٣). وينسب هذا القول الأخير لواحد من أهل الحديث وهو مكحول (ت: ١١٢ هـ)^(٩٤). ومن أهل الأثر من قال: إن تفسير السنّة للقرآن ببيان المجمل وتخصيص العام وتقييد المطلق لا تعتبر مخالفةً للقرآن الكريم. ويرى أن السنّة توضّح الأحكام العامة والخاصّة المفروضة من عند الله سبحانه.

ووضّح الشّافعي أنّ كلّ سنة سنّها النبي في المسائل التي لها ذكر في كتاب الله إما لها نصّ مشابه في الكتاب أو هي بيان منه عن الله لمجمل القرآن^(٩٥)، وأن توضيح النبي يأتي بمعنى الزيادة في توضيح المجمل^(٩٦). وكذلك كرّر أن السنّة لا تكون أبداً مخالفةً لكتاب الله بل تبيّن عامّ كتاب الله وخاصّه^(٩٧). واعتبر الإمام الشّافعي سنن النبي التي ليس عليها نصّ في القرآن هي بيان الله سبحانه بذاته^(٩٨)، واستدلّ لقوله هذا بالآيات التي أمر الله سبحانه فيها بطاعة النبي^(٩٩).

وأما السّبب الثاني لاعتبار منتسبي الفكر السلفي السنّة مساويةً للقرآن هو اعتبارها وحياً بذاتها. ويستند هذا للآيات التي نزلت على النبي كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ﴾^(١٠٠)، وقوله: ﴿وَلَوْ

(٩١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي ١٩٩٤، (٢/١١٩٤).

(٩٢) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٤).

(٩٣) Mervân Muhammed eş-Şe'âr, *Sünen-i Evzâi*(trc. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s. (٩٣)

33، وجامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٣).

(٩٤) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٢/١١٩٤).

(٩٥) الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٧٣، ٢١٢، ٢٢٨.

(٩٦) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٧) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٨) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(٩٩) الرسالة، الشافعي ص ١١.

(١٠٠) سورة النجم: ٣-٤.

تَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقْوَابِ ﴿٤٤﴾ لِأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَكِيمِينَ ﴿٤٧﴾ ﴿١٠١﴾،
وقوله ﷺ: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» (١٠٢).

وقد اختلف علماء الإسلام في مسألة كون السنّة وحياً أو عدم كونها إلى ثلاث فرق:

الأولى قالت: إن السنّة بكاملها وحيّ. والثانية زعمت: أن السنّة بتمامها هي تجربة النبي الإنسانية واجتهاداته الشخصيّة. والثالثة هم الذين قالوا: باحتواء السنة اجتهاداتٍ شخصيّة للنبي كاحتوائها على عناصر هي حصيلة الوحي.

والفرقة الأولى هم - عموماً - أهل الحديث والفكر السلفي، والثانية هم الخوارج وفي عصرنا منهم: «سيد أحمد خان»، و«أمير علي» و«أحمد برويز» و«توفيق صدقي» و«أبو ريّة». وأمّا الفرقة الثالثة فهم معظم العلماء وعلى رأسهم علماء الحنفيّة والمالكية (١٠٣).

ومن دافع عن كون السنّة بكاملها وحيّ من أهل الحديث والفكر السلفي: «حسن بن عطية (ت: ١٣٠هـ) والأوزاعي والشافعي والبخاري وابن حبان (ت: ٣٥٤هـ) وعمر بن إبراهيم العكبري (ت: ٣٨٧هـ)، وابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية».

وكان حسن بن عطية (ت: ١٣٠هـ) من أعلام أهل الحديث في العصر المتقدّم من أوائل الذين قالوا: إن السنّة وحيّ كالقرآن، فمن ذلك قوله: «إن الوحي كان ينزل على رسول الله، وكان جبريل عليه السلام يخبر النبي بالسنّة التي تفسّر ذلك» (١٠٤).

ولقد عبّر سليمان بن طرخان التيمي (ت: ١٤٣هـ) عن مساواة السنّة للقرآن بصراحة قائلاً: «أحاديث رسول الله كالتنزيل»، وقال: «سنن رسول الله عندنا ككلام الله». وادّعى الأوزاعي أن مصدر السنّة الوحي قائلاً: «إذا بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديث فإياك أن تقول بغيره فإنه كان مبلغاً عن الله» (١٠٥).

(١٠١) سورة الحاقة: ٤٤-٤٧.

(١٠٢) المسند، أحمد بن حنبل، إسطنبول ١٩٨٢، (٤/ ١٣٠-١٣٣)، وأبو داود، السنة ص ٥، والترمذي، العلم ص ١٠.

(١٠٣) Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 60-168; Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyabet İlmî Dergi*, 1998, c. XXXIV, sy. 3, s. 55-70; H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 67-88.

(١٠٤) جامع بيان العلم، ابن عبد البر (٢/ ١١٩٣).

(١٠٥) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١/ ٢٦٥).

وقال الإمام الشافعي: «خير خصلة لعالم يقينه بإلزام السنة وعدم وجود فرق بين حكم الله وحكم رسوله، ومعرفة أنها في نفس الدرجة»^(١٠٦)، وصرح أيضاً أن لا فرق بين أحكام الله وأحكام رسوله، وأن كلاً منهما في نفس المكانة وقال: إن الله احتج على عباده بشكليين، كل واحد منهما موجود في الكتاب (القرآن)، فأولها آيات القرآن، وثانيها سنة النبي^(١٠٧)؛ لأن الله فرض في كتابه اتباع سنة النبي أيضاً^(١٠٨)، فقد ذكر الإمام الشافعي أن الحكمة التي أعطيت للنبي المذكورة في القرآن هي السنة^(١٠٩)، وأن هذه الحكمة قد أُلقيت في رُوع النبي^(١١٠). ووفقاً له؛ فإن الله سبحانه جعل هذه الحكمة عند رسول الله مقرونةً بالقرآن، ومرتبطة به^(١١١).

ولأن الإمام الشافعي لم ير أي فرق بين القرآن والسنة^(١١٢) فقد استخدم تعبير «النص»^(١١٣) مغرباً عن كِلَا الدليلين^(١١٤). ودافع ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ) في صحيحه عن أن السنة بتامها حصيلة الوحي في باب سماه: «ذِكْرُ الْخَبْرِ الْمُصْرَحِ بِأَنَّ سُنَنَ الْمُصْطَفَى كُلَّهَا عَنِ اللَّهِ لَا مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ»^(١١٥).

وقال أحد العلماء المنسوبين للفكر السلفي، وهو أبو حفص عمر بن إبراهيم العكبري: «كل سنة سنّها النبي ﷺ لأمره فبأمر الله تعالى»^(١١٦).

وقسم ابن حزم الوحي إلى وحي متلو، ووحي غير متلو، فأما الوحي المتلو فهو القرآن المقروء على الألسن المعجز للعالم، المؤلف في كتاب، وأما الوحي غير المتلو فقد عرفه بأنه لم يحفظ وقت وروده، وليس متصفاً بالإعجاز ولا يقرأ على الألسن مما نقل إلينا عن رسول الله، وقال: إن كلا هذين النوعين هو مفسر لمراد الله سبحانه لنا^(١١٧).

(١٠٦) تذكرة الحفاظ، الذهبي (١/ ١٨٠).

(١٠٧) الرسالة، الشافعي ص ١٧٣.

(١٠٨) الرسالة، الشافعي ص ١٠٤.

(١٠٩) الرسالة، الشافعي ص ١٣١.

(١١٠) سورة البقرة: ١٥١.

(١١١) الرسالة، الشافعي ص ٧٨.

(١١٢) الرسالة، الشافعي ص ٩٣.

(١١٣) الرسالة، الشافعي ص ٧٩.

(١١٤) Şâfiî, er-Risâle, s. 22, 62; a.mlf., "Cimâ'u'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı

Tartışmalar", (çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı), Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

2004, sy. 17, s. 333.

(١١٥) الإحسان في تقريب الصحيح ابن حبان، ابن حبان، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨، مؤسسة الرسالة، (١/ ١٨٩).

(١١٦) العدة، أبو يعلى الفراء (٥/ ١٥٨٠).

(١١٧) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/ ٩٥).

ووفقاً له: فإن القرآن والسنة وإن كان بينهما فرق من حيث التلاوة إلا أنه لا فرق بينهما من حيث الحكم والإلزام؛ لأن القرآن والسنة من جهة كونها من قبل الله متساويان، وكلام النبي وحيّ كالقرآن، ووفق الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١١٨) فإن الوحي ذكر، والذكر محفوظ^(١١٩). وعند ابن تيمية نزول السنة على رسول الله كنزول القرآن ولكنها لا تقرأ^(١٢٠). وجعل كتاب الله وسنة رسوله - من حيث كونها نصّاً شرعياً - في المكان الأول في سلم الأدلة الشرعية.

وحكى اتفاق الأئمة المجتهدين على أن قول من سوى رسول الله يؤخذ به ويترك، وأن اتباعهم له ومشيهم على أثره واجب، مصرّحاً بأن أحداً منهم لم يأت بما هو مخالف لسنة النبي قصداً.

ووفقاً له فإن اجتهاد الأئمة في أمرٍ خلافاً لحديث صحيح عن النبي لا يكون إلا في حالات مثل عدم إيمانهم بأن النبي قال ذلك الحديث، أو بظنهم أنه لم يقصد بالحديث المسألة المذكورة، أو لرأيهم أن هذا الحديث منسوخ^(١٢١).

ووفقاً لابن قيم الجوزية - أحد من أكملوا رسالة ابن تيمية - فإن الله سبحانه أذن لرسوله بتبيين ما قصده سبحانه وأعطاه سلطة التشريع عنه سبحانه وتعالى. وقد فسّر النبي التعابير العامة والخاصة الواردة في القرآن، ووضح معناها المقصود. وكانت أحكامه وفتاواه موافقة للقرآن وتصدر عنه. بل وكل ما بيّنه رسول الله فهو بيان عن الله سبحانه^(١٢٢). وكما ذكرنا من قبل فإن ابن قيم الجوزية عدد أصول الفتوى في المذهب الحنبلي كالتالي: «النصوص، ثم فتاوى الصحابة، ثم الأحاديث المرسلّة والضعيفة، ثم القياس»^(١٢٣). وما يلتفت النظر في هذا الترتيب هو جمعه كلاً من الكتاب والسنة في نفس الصنف دون مراعاة أي فرق بينهما.

ويرى ابن قيم الجوزية أن أنواع السنة ثلاث، أولها: ما كان موافقاً لما جاءت به الكتب المنزلة، وثانيها: ما كان مفسراً لكتاب الله ومبيّناً لمبادئه سبحانه، ومقيداً لمطلقه، وثالثها: ما حوى حكماً لم يذكر في الكتاب مبيّناً إياه ابتداءً. ولا يجوز ردّ واحد من هذه الأنواع؛ لأنه لم يرد حديثٌ واحدٌ مخالف للقرآن، إذ ليس للسنة أمام الكتاب مكانة أخرى^(١٢٤). واشتكى ابن القيم من عدم إعطاء النصوص حقّها - في عصره بالخصوص - قائلاً: إنها

(١١٨) سورة الحجر: ٩.

(١١٩) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/٩٦).

(١٢٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/٣٦٤).

(١٢١) Ferhat Koca, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 401-402.

(١٢٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/٣١٣).

(١٢٣) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٢٩-٣٣).

(١٢٤) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/٣٠٧)، و H. Yunus Apaydın, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 114.

صارت بمنزلة خليفة عاجزٍ ضربت باسمه النقود وخطب له، ولكن ليس له حكم سارٍ ولا سلطان^(١٢٥).

واعتماداً على مذهب من ساوى بين القرآن والسنة؛ فإن السنة في كل خطوة تخصص عام القرآن دون النظر إلى كونها متواترة أو آحاد؛ لأنهم يرون أن دلالة الألفاظ العامة إلى المعاني ظنيّة، فثبوت الآية ذات اللفظ العام هنا قطعي، لكن دلالتها ظنيّة، وثبوت الحديث الخاص ظني، لكن دلالتة قطعيّة. وهكذا يكون الدليلان الاثنان العام والخاص متساويان من جهة القطعيّة والظنيّة^(١٢٦).

ويلاحظ أن الحنابلة - الذين جعلوا السنة مساوية القرآن - لم يستطيعوا أن يتخذوا موقفاً واضحاً من نسخ السنة القرآن. ففي رواية عن الفضل بن زياد وأبي الحارث أن أحمد عندما سئل هل تنسخ السنة القرآن؟ قال: لا ينسخ القرآن إلا بقرآن، أما السنة فتفسر القرآن^(١٢٧).

وأما أبو يعلى فمع عدم رؤيته أي مانع عقلي من نسخ القرآن بالسنة، قال: إنّه غير جائز من الناحية الشرعية^(١٢٨)، وأنّه لا مثال له. وتبنى أبو الخطاب الكلواني (ت: ٥١٠هـ) فكرة إمكان نسخ القرآن بمتواتر السنة. أيضاً، والرواية التي رواها عبد الله (ت: ٢٦٥هـ) عن أبيه أحمد تؤيد من قبل النسخ، ووفقاً لهم ففي هذه الحالة يكون النسخ بمعنى نسخ الله للحكم بلسان نبيه^(١٢٩). ونسخ سنة الآحاد القرآن والسنة المتواترة غير جائز شرعاً مع أنه جائز عقلاً^(١٣٠). ومقابل هذا فنسخ القرآن السنة جائز، وثمة أمثلة متنوّعة وردت عن الإمام أحمد بشأن هذا الموضوع^(١٣١).

ومن الأشياء المقبولة عند كل علماء الإسلام عموماً أن السنة تؤكّد مهمة القرآن. لكن كونها مبيّنة للقرآن لا يوجب كونها متجانسين. لأن السنة بذاتها هي مصدر الإسلام الثاني المستقل. وبقي أن القرآن خطاب ونص إلهي مرسل من الله لكلّ الإنسانية. وأما السنة فكلام أو حركة بشرية قيل وجهاً لوجه، أو صمت مطلق. هذا الكلام أو الحركات لا شك في أنها كانت الشرح الأنسب لروح ولفظ القرآن (أسوة حسنة) في الظرف المكاني والزمني الذي قيلت فيه. وهذه الأقوال والحركات التي قبلت روايتها لا بألفاظها التي استخدمها النبي ﷺ

(١٢٥) H. Yunus Apaydin, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

(١٢٦) العدة، أبو يعلى الفراء (٢/ ٥٥٠-٥٥١)، والتمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩)، مكة ١٩٨٥، (٢/ ١١١)، وإعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٢/ ٢٩٧-٢٩٩)، و Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, İstanbul، (٢٩٩-٢٩٧)، و 1996, s. 212-220.

(١٢٧) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩)، والعدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٧٨٨-٧٨٩).

(١٢٨) العدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٨٠١).

(١٢٩) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٦٩).

(١٣٠) روضة الناظر، ابن قدامة، الرياض ١٩٩٣، (١/ ٣٢٧-٣٢٩).

(١٣١) التمهيد، أبو الخطاب القزويني (٢/ ٣٤٨-٣٨٧)، والعدة، أبو يعلى الفراء (٣/ ٨٠٢-٨٠٧).

فحسب بل بمعانيها أيضاً وصلت إلينا بطرق كثيرة جداً من أعلى مراتب الصحة إلى أدنى درجاتها دون أن تكون تحت الحماية الإلهية. وإن زعم ابن حزم^(١٣٢) أن السنّة دُكِّرَ وهي محمية لكن عدم كتابة وتقييد كل ما فعله النبي من حركات وكل ما قاله من أقوال سواء من قبل النبوة أو بعدها - عدا بعض الاستثناءات - حقيقةً تاريخية، أيضاً فإن أقرب الناس إليه كوالد زوجته وصديقه في الغار سيدنا أبي بكر الصديق ووالد زوجته الأخرى سيدنا عمر الفاروق وزوج ابنته ذي النورين عثمان بن عفان، وابن عمه وصهره علي بن أبي طالب روي عنه أقل عدد أو أقل من الرواة الآخرين. وأيضاً: فإن عدم ارتياح معظم الصحابة لرواية الحديث لاحتمال الكذب أو الخطأ وخوفاً من اختلاطه بالقرآن، وتحليلهم الأيمان للرواة بشأن صدقهم، وطلبهم الشهود على ذلك أمر معروف ومقبول من الجميع في تاريخ الحديث، فإن قبلنا أن السنة تساوي القرآن وأن الله سبحانه حفظها، فكيف ستقيم النقاشات الواسعة والشروط المختلفة المذكورة في موضوع تمييز صحيح ما وصل إلينا من سقيمه؟ هذا من طرف، ومن طرف آخر كيف سنقدّر السنن التي لم تصل إلينا وما احتوته من أحكام دينية؟ فهل سنقول «هناك خير فيما جاء» وهل سنقول عن السنن التي وصلت إلينا إنها هي «المحفوظة»، «والتي هي وحي كالقرآن» و«التي تمثل الدين» و«أن ما لم يصل إلينا منها ليس له أي قيمة دينية ولهذا غيابها لن يسبب نقصاناً في الدين» و«أنها منسوخة لفظاً ومعنى وحكماً»؟ كم سيكون تعليق كهذا قدرياً وكم سيكون منهجاً مغرضاً أيضاً، وفي نقاش كون السنة وحيّاً إلهياً مباشراً نحن لا نجد من الصواب إنزال رسالة النبي إلى مكانة ساعي البريد أو الرسول؛ لأن النبي لم يكن مكلفاً بالتبليغ فحسب بل بالتيين أيضاً^(١٣٣)، وحين كان يؤدي مهمته هذه كان في تقويم الإرادة الإلهية المباشر. فإذا كان فيما فعله من تبين أو تصرف ما ليس مناسباً؛ فلا يقرُّ على ذلك فوراً من قبل الوحي.

وأيضاً: فلا نرى صواب القول: إن كل أفعال النبي وأقواله كانت وحيّاً إلهياً صرفاً؛ لأن لرسول الله خارج أوصاف النبوة والإمامة، مجموعة من التصرفات الجليلية، والنواحي الإنسانية الكثيرة كرتاسة الدولة، والقضاء، والقيادة، والتعليم، والأبوة، وكونه جَدّاً وقريباً وصديقاً وناصراً. ففي هذه المجالات نرى أن النبي كان يجتهد بصفته بشراً بمعرفته ومخزونه، وبتجربته وعرفانه الذي ناله من صلته بالله سبحانه، بأفضل شكل مناسب لمقاصد الشريعة ومصالح النَّصِّ، وهذه التصرفات كلها ليست نتاج وحي إلهي مباشر، بل داخل إطار الوحي الإلهي «عموماً».

إن مساواة أهل الحديث - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - ومنسوبي الفكر السلفي بين السنة والقرآن واعتبارهم - عندما يقولون «لأعظم السنّة» - كل حركات النبي وأقواله حتى ما روي بالمعنى تحت اسم

(١٣٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (١/٩٦).

(١٣٣) سورة العنكبوت: ١٨، سورة النحل: ٤٤، سورة المائدة: ٦٧.

الوحي، يلغي الإرادة الحرة للنبي وكل جوانبه البشرية ووظائفه وجهوده، وهذه النتيجة^(١٣٤) تحول النبي إلى «ملكٍ نبيٍّ» متحرك دوماً بالوحي، مع أن النبي «عبد الله ورسوله» وما بذله باعتبار بشريته من جهد ونجاح على رأس العناصر التي جعلته من أكبر أنبياء تاريخ الإنسانية «وأولي العزم من الرسل».

فلو كان النبي ملكاً في كل شهيق وزفير، أي في كل قول وفعل وموقف، متحركاً بالوحي، لما كان الحديث عن شخصيته الفردية ونجاحاته ممكناً، إلى جانب هذا فتحرك رسول الله مخالفاً للوحي ولكتاب الله مدّة نبوته لا يمكن - حتى - التفكير فيه؛ لأن مثل هذه المخالفة تسمى «حراماً» و«ذنباً» وهذه الحالة تناقض صفة العصمة. وعلى أية حال فهذا لا يعني أن كل أفعاله وحيٍّ إلهي مطلق.

ونتيجةً لذلك؛ فإن جعل منتسبي الفكر السلفي السنة مساوية للقرآن، منهج عكّر مفهوم «الخبر الصادق» الذي هو أحد أسباب العلم في نظرية المعرفة عند أهل السنّة؛ لأن مقصد أهل السنة من «الخبر الصادق» هو الوحي الإلهي الذي وصل إلينا بطريق التواتر، أي: القرآن الكريم؛ لأن جعل كل ما صدر من قول أو فعل أو صمت عن النبي «كتاباً مقدّساً» آخر في «درجة مساوية» بجانب القرآن الكريم الكتاب المقدّس الوحيد في الإسلام - دون النظر إلى درجة ثبوته - من الممكن أن يحوّل «الدين الإسلامي» إلى «الدين المحمّدي».

بقي أن قبول كل السنن وحيّاً إلهياً خالصاً، كما صرّحنا في الأعلى يجعل استشارة^(١٣٥) النبي لأصحابه حول بعض شأنه، غير ذي معنى، وتترفض حيثئذ العناصر والمؤثرات الجغرافية والتاريخية، وسياق السنّة وأسباب ورودها، ويحوّل - السنن - إلى دور وخيال إلهي.

٦- التشوف للجيل الذهبي (قبول اعتبار السلف سلطة دينية):

لقد كان عدد المتعلمين (الذين يعرفون القراءة والكتابة) في المجتمع العربي قبل الإسلام نادراً جداً، ولهذا السبب فإن نقل التراث من جيل إلى جيل آخر ما كان ليتقل بالكتابة بل عن طريق النقل الكلامي (الشفهي السماعي). ومع أن النبي ﷺ اتخذ تدابير متعددة - وخاصة في العهد المدني - من أجل تعليم المسلمين للقراءة والكتابة إلا أن عادة التراث الشفهي في المجتمع بقيت مستمرة، ولقد كان تحويل الوحي القرآني إلى الشكل المكتوب من قبل الصحابة المحدودين الذين يعرفون القراءة والكتابة أمراً استثنائياً، وكان الوضع السائد في المجتمع هو الانتشار والنقل الشفهي لكل من القرآن وأقوال وتوصيات النبي ﷺ، واستمر هذا الأمر حتى العهد الذي زاد فيه عدد الذين يقرؤون ويكتبون، وتحول المجتمع الإسلامي من عهد التراث الشفوي إلى عهد

İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımının eleştirisi için bk. İlhami Güler, "Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının (١٣٤) Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'in Lâhûtiliği ve Nâsûtiliği Sorunu", *İslam ve Modernizm* Fazlur

.Rahman Tecrübesi, İstanbul 1997, s. 270

(١٣٥) سورة آل عمران: ١٥٩.

التراث الكتابي إذ يعد ذلك الانتقال في الحقيقة أكبر تطور مشهود في حياة مجتمع من المجتمعات، هذا التطور الثقافي والتحول حدث في المجتمع الإسلامي الأول في مدة طويلة وبشيء من التأني. ولذلك لا يمكن ربط اكتمال هذا التطور - موضوع البحث - في سنة أو تاريخ معين، ولكن عندما نأخذ بعين الاعتبار الأزمنة التاريخية التي عاش فيها كبار مؤلفي الحديث مثل أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ / ٨٥٥) والبخاري (ت: ٢٥٦ / ٨٧٠) ومسلم (ت: ٢٦١ / ٨٧٥) وأبي داود (ت: ٢٧٥ / ٨٨٩) نعلم أنهم كانوا في أواخر المائة الثالثة، أي في زمن تشكل مدارس الرأي والأثر في الفكر الإسلامي. وبالتالي فإن عادة الرواية الشفهية باتت مستمرة حتى العهد الذي عاش فيه أئمة المذاهب المؤسسون وطلابهم الأوائل الذين لم يشهدوا اكتمال الانتقال إلى التراث الكتابي.

ومن جانب آخر فإن الفتوحات التي بدأت في عهد الخلفاء الراشدين، واستمرت في عهد الخلفاء الأمويين والخلفاء الأوائل من العباسيين تخطت بالدولة الإسلامية حدود شبه جزيرة الحجاز وفلسطين والشام ووصلت حتى أواسط الأناضول، ومناطق العراق، وإيران، والقوقاز، وبلاد ما وراء النهرين وسواحل مصر، وأفريقيا الشمالية، إلا أن هذا التوسع جلب معه كثيراً من المشكلات الجديدة، وفي مقدمتها ازدحام الشارع العربي بالعديد من الأجناس، كالفرس، والترک، والروم والأرمن، وأهل الكتاب، والبربر، بالإضافة إلى ذلك فإنهم عندما دخلوا الشارع العربي جلبوا معهم العديد من مشكلاتهم الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وهكذا زادت وعمقت المشكلات والحاجات التي ظهرت في المجتمع الإسلامي من حيث العدد ومن حيث التنوع، ومن جانب آخر بدأت مجموعة من الاختلافات السياسية والعقدية والاجتهادية تظهر بين المسلمين بسبب الخلافات الداخلية، والمنافسات والثورات السياسية العديدة، وكان من الصعب أحياناً إيجاد حلول مباشرة من القرآن الكريم، ومن سنة النبي ﷺ، وآراء الصحابة وتطبيقاتهم لأجل كل هذه المشكلات التي ظهرت نتيجة التطورات والتبدلات السريعة، وفي هذه الحالة بدأ إعمال الرأي والعقل، إلى جانب نصوص القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ والروايات (الآثار والأخبار) المنقولة لآراء الصحابة وتطبيقاتهم عندما يحكم في أمر مسألة جديدة. وانقسم علماء التابعين في هذا النقاش إلى مجموعتين أساسيتين: العلماء الذين أطلق عليهم فيما سبق بأهل الحجاز «الحجازيون» والذين يعتبرون أن الدين مكون من الآثار والأخبار، ولهذا السبب لا يميزون استعمال طرق الاستدلال العقلي والرأي إلا في حالات الضرورة، وأصبح هؤلاء يوصفون في المجتمع والمحافل العلمية بصفة: «أهل الحديث» أو «أهل الأثر» أو «أصحاب الحديث»، وأما المجموعة الأخرى من العلماء الذين كانوا في غالبيتهم من العناصر غير العربية «الموالي» والذين كان يطلق عليهم اسم أهل العراق «العراقيون» كانوا يُسوِّقون لإمكانية جواز استعمال الطرق العقلية والرأي إلى جانب الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وتطبيقاتهم في استنباط الأحكام الشرعية. وأصبح هؤلاء يعرفون في المجتمع باسم «أهل الرأي».

وإذن فإن أصحاب الفكر السلفي هم من متسبي «أهل الأثر» الذين نشؤوا في البناء الاجتماعي الذي

يسود فيه التراث الشفهي ويحاولون حل مشكلاتهم في ضوء آراء وتوصيات الأجيال السابقة؛ لأن الدين هو الأثر (الرواية والنقل) حسب وجهة نظرهم، وأما المعرفة (العلم) فيعني عندهم (الحديث والخبر). وكل خدمات النقل والتحمل هذه قام بها الرعيل الذهبي الأول للإسلام من الصحابة والتابعين. وبسبب خدماتهم هذه أطلقوا على أولئك اسم «السلف الصالح»، أي: الناس الصالحون السابقون «الرعيل الذهبي»، وتبنوا فكرة أن نأخذ بعين الاعتبار في كل مسألة أولوية آرائهم وتطبيقاتهم.

إن دور سنة النبي ﷺ وآراء الصحابة والتابعين وتطبيقاتهم وكونها الإسهام الأكبر في نشأة الفكر الإسلامي وحضارته حقيقة لا يمكن إنكارها. ولكن بالدرجة نفسها لا يمكن إنكار حقيقة أخرى وهي كون قسم كبير من السنة - موضوع البحث - عبارة عن تصرفات بشرية واجتهادات النبي ﷺ، ولهذا السبب تُحمَلُ عناصر تاريخية، أمّا آراء السلف الصالح وتطبيقاتها، فهي بتامها تقريباً نتيجة تفكير بشري، وهذه التوصيات والآراء التي هي من نتاج تفكير بشري تتعرض لمجموعة من التبدلات والاختلافات بسبب تبدل الإمكانيات الزمانية والمكانية وتغيير الاحتياجات، ولذا فإن أهل الحديث ومنتسبي الفكر السلفي لم يدركوا أن المجتمع الإسلامي من عهد النبي ﷺ تعرض في عهد التابعين لأكبر عملية تطور وتبدل، وظنوا أن الزمان يتكرر باستمرار على صراط واحد، وقد حاولوا جهدهم تجميد شروط «العصر الذهبي» لعهد الصحابة والتابعين وإمكاناتهم واحتياجاتهم وتشكيلاتهم البنائية والعضوية في حزمة واحدة، وجعل ذلك مطابقاً للدين الإسلامي والعمل على تعميمها. مع أن لكل مشكلة ملموسة (حادثة) معاشة في الماضي وراءها مجموعة من الأسباب والمؤثرات البيئية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تخصها، ومن هذا الجانب فإن كل حادثة (واقعة) هي حادثة آنية وفريدة، ولهذا فإن حلها أيضاً حلٌ مخصوصٌ بها أي آني وفريد، والحياة مثل نهر من الأنهار يجري باستمرار إلا أن كل نقطة من نقاط المياه الجارية هي جديدة وفريدة، ولا يمكن الاغتسال في هذا الماء في الوقت نفسه إلا مرة واحدة «الإنسان لا يغتسل في النهر مرتين».

ولذا فإن أهل الحديث ومنتسبي الفكر السلفي الذين لم يدركوا حقيقة تغيير الزمان، بدؤوا بالدفاع عن النقل والأثر الذي اتقنوه منذ القديم والعزف على وتر الرعيل الذهبي «السلف الصالح» في سبيل إيقاف حركة الزمان أو على أقل تقدير تحويل سننه ليدور حول آرائهم التي تبنوها، وقد أخرجوا احترام وتقدير هذه الأجيال موضوع البحث والأخبار «الأثار» المروية عنهم من درجة الموقف الأخلاقي إلى حالة المبدأ المنهجي، فمثلاً يقول بعض الفقهاء والمحدثين من التابعين وهو مسروق بن الأجدع (ت: ٦٣ / ٦٨٣): «ياكم والرأي والقياس لأن الرأي يؤدي إلى الذلة»^(١٣٦).

وكقول الشعبي (ت: ١٠٤ / ٧٢٢): «عندما تتركون الآثار وتأخذون بالقياس فإنكم تهلكون

(١٣٦) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١/٤٥٩).

عندئذٍ^(١٣٧). وقول ابن سيرين (ت: ١١٠ / ٧٢٩): «ما دمنا نعتمد الأثر فلن نضل إذا»^(١٣٨)، وقول حافظ الحديث يزيد بن زريع (ت: ١٨٢ / ٧٩٨): «أصحاب الرأي أعداء السنة»^(١٣٩).

وأقوالهم هذه تظهر بشكل واضح الاختلاف المنهجي والإيديولوجي المستند إلى تناقضات الأثر والرأي وطريق الهداية والضلال، ويقوم بعض منتسبي أهل الحديث بنسبة هذه الجملة الأخيرة لسيدنا عمر^(١٤٠) أستاذ الرأي الذي كان له بعض البصيرة والرؤية المستقبلية التي تم تأييدها من قبل الوحي ويدعون أنه كان يقول: «أصحاب الرأي أعداء السنة ولو كان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخف أولى من مسح أعلاه»^(١٤١)، وأكد الأوزاعي - وهو من فقهاء أهل الأثر - على ضرورة التمسك بآثار السلف بقوله: «تمسك بالآثار المروية عن السلف، وإياك ورأي الرجال وإن استبعدك الناس وعاتبوك وردوك، وإن زينه لك الناس وجملوه، فإن فعلت ذلك يظهر لك الحق وتعلم أنك على الصراط المستقيم»^(١٤٢)، وأما سفيان الثوري (ت: ١٦١ / ٧٧٨) فيقول: «ما الدين إلا عبارة عن الأثر»^(١٤٣)، وليس بالرأي» يدعي أن فهم الدين وتطبيقه لا يمكن إلا بالروايات. وكذلك قال الإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩ / ٧٩٥): «لقد سن رسول الله ﷺ والأمراء الذين أتوا من بعده (ولاية الأمر) السنن، واتباعهم يعني تصديق لكتاب الله تعالى وتمام الطاعة لله عز وجل والتقوي على دين الله تعالى. ومن يعمل بهذه السنن فقد بلغ الهداية ومن قضى أعماله على هدي هذه السنن فقد أفلح، ومن خالفها فقد اتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين»^(١٤٤).

وعلى هذا فإن جيل الصحابة والتابعين هم أعلم الناس بمعاني الوحي وأقدرهم على تفسيره. وبالتالي فإن العلم (الخبر والأثر) يؤخذ منهم. وبهذه الأخبار التي تأتي منهم يجلب ما أحله الله ويحرم ما حرمة الله تعالى. ومن أعرض بوجهه عن هذا الإرث الذي تركه السلف يكون قد اتبع هواه وقام بتأويل كتاب الله تعالى خلاف ما قصده من معاني حسب رأيه. والذي لا يقبل الأثر (النقلي والخبري) هو الذي يريد أن يتبع سبيلاً غير سبيل

(١٣٧) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي (١ / ٤٦٢).

(١٣٨) رد الإمامة، الدارمي، عثمان بن علي بشر المريسي ص ١٤٥.

(١٣٩) Hatib el-Bağdâdi, ŞerefuAshâbi'l-hadis (nşr. M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, s. 7

Selim Arık, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, c. (١٤٠)

XLI, sy. 4, s. 115-128; Gökhan Atmaca, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve

.Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21, s. 43-67

(١٤١) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي (١ / ٤٥٥).

(١٤٢) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٧، تذكرة الحفاظ، الذهبي (١ / ١٨٠).

(١٤٣) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٦.

(١٤٤) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي ص ٧، والفقيه والمتفقه (١ / ٤٣٥ - ٤٣٦).

المؤمنين، مع أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ وَسَاءَ لِمُصِيرٍ﴾ (١٤٥).

وهكذا فإن «الأثر» (١٤٦) بالنسبة لأهل الحديث يمثل الصراط المستقيم والحقائق التي لا تتغير في وجه الحوادث الجديدة الظاهرة (المُحدَثَات)، وأما الرأي فإنه يمثل التغير والضلال. وبالتالي فإن اتباع الأثر يعني الاستقامة، وهو أول شيء يجب التمسك به حين تظهر محدثات الأمور (البدع)؛ لأن الأصل هو العمل الأول «ما الأمر إلا الأمر الأول» (١٤٧). ولو لم يصل إلينا غير الخبر الذي يأمر بغسل الأظفار فقط ما تجاوزناه لغيره (١٤٨).

إن كل منتسبي الفكر السلفي وفي مقدمتهم أهل الحديث والحنابلة قد وضعوا آراء السلف الصالح وتطبيقاتهم المستنبطة من المفاهيم الدينية المستندة إلى الرواية والآثار، قد وضعوها في المرتبة الثانية بعد «الكتاب والسنة» من مراتب مصادر الأدلة الشرعية. وفي الحقيقة فإن كل مذاهب أهل السنة تقريباً وإلى حد ما يتبنون هذا الفهم. فمثلاً الحنفية قد جعلوا آراء الصحابة وتطبيقاتهم تأتي بعد الكتاب والسنة في ترتيب مصادر الفقه الإسلامي. وكذلك تبنى المالكية تطبيقات أهل المدينة «عمل أهل المدينة» (١٤٩) مبدأ لهم. ولكن كان أصحاب الفكر السلفي - كأهل الحديث والحنابلة والظاهرية - أكثر تمييزاً من بين الجماعات والمذاهب الإسلامية في جعل آراء الرعيل الأول مركزاً لمفاهيمهم الدينية، وتميزوا بإصرارهم وتركيزهم على هذا الأمر (١٥٠).

ادعى أصحاب هذا الرأي أنه من أجل الفهم الصحيح للإسلام وتطبيقه لا بد لنا أن نعيش مثل السلف الصالح ولهذا السبب اعتبروا أن آراءهم وتطبيقاتهم مصدرراً من مصادر الدين الذي لا يمكن التخلي عنه. مثلاً: إن معنى الدين عند أحمد بن حنبل هو «كتاب الله والآثار وما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين وتابعي التابعين، والروايات المنقولة عن من جاء من بعدهم من الأئمة المعترين المهديين الذين يقتدى بهم والذين يقبلون السنة ويحافظون على الآثار ولم تعرف عنهم ضلالة ولم يتهموا بالوقوع في الخطأ أو الاختلاف، وليسوا من الذين يدافعون عن القياس والرأي؛ لأن القياس لا قيمة له في الدين، وكذا الرأي مثله وهو من المنكر. وكل مؤيدي

(١٤٥) سورة النساء: ١١٥.

(١٤٦) الرد على الجهمية، الدارمي ص ٥٥-٥٨.

(١٤٧) Mehmet Zeki İşcan, "Selefliliğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihçe Ve Günümüzde Seleflilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul

.Is. 96-20

(١٤٨) إجمال الإصابة في أحوال الصحابة، أبو سعيد صلاح الدين، خليل بن كيكليدي، الكويت ١٩٨٧، وقول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، شعبان محمد إسماعيل ١٩٨٨، دار السلام.

(١٤٩) İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25

W. MontgomeryWatt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, Umran (١٥٠)

.Yayınları, s. 366

القياس والرأي في ضلالة وغي ما لم يكن له أثر موثوق مروى عن أحد أئمة السلف الثقات»^(١٥١).

ويعتبر قول ابن تيمية هذا «كل قول أحدثه الخلف خلاف ما عليه السلف ولم يقل به أحد من السلف فهو قول مردود، حيث قال أحمد بن حنبل: احذر أن تقول قولاً في مسألة ليس لك فيه إمام» يعتبر دليلاً واضحاً على النهج النموذجي للسلفيين فيما يتعلق بالسلطة الدينية للأجيال السابقة.

والحنابلة الذين يعتبرون ممثلين للفكر السلفي قد رتبوا نظرية المصادر في أصول الفقه - وكما ذكرنا سابقاً - على النصوص (الكتاب والسنة) وآراء الصحابة وتطبيقاتهم. وعندما سئل أحمد: «ما تقول في مسألة الخروج عن رأي الصحابة في حال إجماعهم على حكم معين في مسألة من المسائل؟»، قال: «هذا قول قبيح، وهو قول من أقوال أهل البدع، لا يمكن الخروج عن قول الصحابة حتى في المسائل التي اختلفوا فيها»^(١٥٢).

إن ابن تيمية - الذي أول أقوال أحمد بن حنبل المتعلقة بالإجماع - يثبت أنه (ابن حنبل) يقبل إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ولكن ليس في أقواله أي إشارة إلى أن الإجماعات التي ادعى انعقادها في العصور المتتالية تعتبر دليلاً. وقد بين ابن تيمية^(١٥٣): «إننا نعتمد الإجماع المتعلق بالكتاب والسنة وأقوال عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود (ت: ٣٢/٦٥٢) وغيرهما من أقوال الصحابة لأن كل واحد من الصحابة قال: «أحكم بما أجده في كتاب الله وإن لم أجده فبسنة رسول الله فإن لم أجده فأحكم بما أجمع عليه الصالحون من الناس»^(١٥٤).

وفي السياق نفسه وحسب الرواية التي ينقلها المروزي فإن أحمد بن حنبل كان يقول عندما يبحث عن العلم: «ينظر فيما ورد عن رسول الله فإن لم يجده هناك ينظر فيما جاء عن الصحابة، فإن لم يجده هناك ينظر فيما جاء عن التابعين». وفي الرواية الأخرى التي وردت عن أبي داود فإنه يبين أن الاتباع هو «الافتداء بها جاء عن النبي والصحابة»، وأما التابعون الذين جاؤوا من بعدهم فإنه مخير في اتباعهم.

وكما سبق بيانه فإن ابن القيم الجوزية عندما جعل الكتاب والسنة في المرتبة الأولى من أصول الفتوى لأحمد بن حنبل، فإنه ذكر في المرتبة الثانية فتاوى الصحابة. وعلى هذا فإن أحمد عندما يجد قولاً لصحابي لا يخالفه فيه أحد، فإنه يأخذ به ولا يبحث عن دليل آخر. وعندما يجد أحمد فتوى لصحابي من هذا النوع فإنه ما كان يقدم عليها العمل والرأي ولا القياس^(١٥٥). وكل هذا يظهر مدى تمسك أحمد بن حنبل برأي السلف. فإنه طوال حياته

(١٥١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، بيروت، ١٣٩٨، دار العربية (١٢/٢٩١).

(١٥٢) مسائل الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن حنبل ص ٤٣٨-٤٣٩، والعدة، أبو يعلى الفراء (٤/١٠٦٠-١٠٥٩).

(١٥٣) المسودة، ابن تيمية ص ٢٨٣-٢٨٤.

(١٥٤) العدة، أبو يعلى الفراء (٤/١٠٩٠).

(١٥٥) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٣٠-٣١).

لم يرض أن يفتي في مسألة ليس فيها أثر (نقل - رأي) عن السلف! وقام بشدة بمنع الناس عن هذا الأمر^(١٥٦). وحسب ابن قيم الجوزية^(١٥٧) فإن الصحابة هم أفقه الأمة وأعلمها وأعرفهم بمقاصد الدين وأحكامه، والفرق بين علوم الصحابة وعلوم من بعدهم هو بمثابة الفرق بين فضائل الصحابة وفضيلة من بعدهم. وحسب ابن القيم فإنه لا يوجد أكمل من إرشاد الصحابة والتابعين^(١٥٨).

وإذا كانت هذه نظرة منتسبي الفكر السلفي للقرون الثلاثة الأولى على أنها سُلطةً دينية فمن الطبيعي حينئذ أن ينظر إلى كل التطورات الفكرية والإسهامات العقلية على أنها بدع لا تنتمي إلى المحتوى الأصلي للدين الإسلامي، وما هي إلا استنباطات جديدة. وبناءً على ذلك فقد كانت الوظيفة الأساسية للسلفيين هي المحافظة على أصل الدين وصفاته والمحاربة بكل ما أوتوه من قوة لكل أنواع المستجدات (البدع) التي ظهرت، حتى غدت وظيفة من وظائف الدولة الرسمية بناءً على الرواية التي يسوقها ابن سعد (ت: ١٠١ / ٧٢٠) في كتاب «قوانين أميرية» المنقول عن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز: «إحياء السنة» أو «إبطال البدعة»^(١٥٩). وضمن موضوع محاربة البدع أيضاً يقول أحمد بن حنبل حسب ما ينقله أبو العباس الإصطخري حول أصحاب الرأي: «هؤلاء من أهل البدع والضالين وأعداء السنة والأثر يتركون العمل بالحديث ويعرضون عن رسول الله ويتخذون أبا حنيفة ومن يرى رأيه إماماً لهم ويدينون دينهم. فأبي ضلالة أجلي من ضلالة من يترك قول رسول الله والصحابة ويتمسك بهذا الرأي؟ ومن تبنى رأياً من هذه الآراء أو أيدها أو رضي عنها أو أحبها، فإنه قد خالف السنة وفارق الجماعة وترك الأثر وعمل بما يخالفها ووقع في البدع»^(١٦٠).

وبعد مقالة أحمد بن حنبل هذه، فإنه من الطبيعي أن لا يتأخر تلميذه المصلح أبو محمد حسن بن علي البرهاري عن خطاه حيث يقول: «لا تخض في مسألة قبل السؤال عنها والتأمل فيها، وهل قال أحد من الصحابة أو العلماء في هذه المسألة شيئاً؟ فإن وجدت قولاً منقولاً عنهم فتمسك به ولا تعرض عنه، ولا ترجح عليه شيئاً، وإلا فمثواك النار. لا مكان للقياس في السنة، ولا تضرب الأمثال لها، ولا تتبع في هذه المسائل الهوى. وإنما يصدق في ذلك آثار رسول الله من غير خوض في ماهيتها ومن دون تأويل. ولا يسأل لم وكيف؟ وكل من الكلام والجدال والمناقشة أمور محدثة. ولو أصاب صاحبها الحق والسنة فيها إلا أنها تورث الشبهة في القلب...»

(١٥٦) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/٣٢).

(١٥٧) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (١/١٧٥).

(١٥٨) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٤/١٩٥)، و H. Yunus Apaydin, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 115.

(١٥٩) الطبقات الكبرى، ابن سعد، بيروت، د.ت.، دارصادر (٥/٣٤٢).

(١٦٠) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (١/٣٥).

وإذا رأيت أحداً يطيل لسانه على الآثار أو لا يقبلها أو ينكر أثراً من الآثار، فلتكن في شك من إسلامه؛ لأنه منكر في قوله ومنكر في رأيه، ويطيل لسانه على رسول الله وأصحابه. ونحن ما عرفنا الله ورسوله والقرآن والخير والشّر والدنيا والآخرة إلا من خلال الآثار. وحاجة القرآن إلى السنة أكثر من حاجة السنة إلى القرآن... ومن ينكر حديثاً لرسول الله فإنه ينكر الأثر كله، وبذلك يكون منكرًا لوجود الله العظيم. تمسك بالآثار وكن مع أهل الأثر، اسألهم وجالسهم واقتبس منهم. وإذا سمعت أحداً يطعن في الأثر أو يرده أو يطلب دليلاً غير الأثر، فكن في شك من إسلامه. ولا ريب أنه مبتدع من أهل الأهواء. تمسك بالآثار وأهل الأثر والتقليد؛ لأن الدين عبارة عن تقليد النبي والصحابة»^(١٦١).

فالرعيل الإسلامي الأول الذي نشأ في حلقات تدرّس النبي ﷺ، عمل على نقل ما تعلموه من النبي للأجيال المتعاقبة بكل إخلاص وعناية مع أنهم لم يكونوا قد انتقلوا من ثقافة النقل الشفهي إلى ثقافة الكتابة. وكانوا بأعمالهم هذه قد استحقوا كل أنواع التقدير عبر التاريخ كله، وتركوا ما لا يمكن محوه من الآثار في الفكر والحضارة الإسلامية. إلا أن اعتبار آرائهم وتوصياتهم هذه - التي تستحق التقدير - عبارة عن نصوص مقدسة لا «تبدّل» ولا «تترك» وتؤثر في مبدأ «الخبر الصادق» الذي يشكل مصدر معرفة الدين يعتبر مخالفاً لحقيقة التطور التاريخي.

ولهذا السبب فإن السلفيين الذين يحاولون محاكاة عصر الرعيل الإسلامي الأول، وتحويل آرائهم وتصرفاتهم إلى منصة للمناوأة والمدافعة فإنهم أثناء حفاظهم على الماضي لم ينظروا إلى الأمس على أنه كان بالأمس بل حولوا ذلك على أنه المقرر المطلق لهذا العصر والمستقبل، ولهذا فقد أسر الماضي المعاصر والمستقبل معاً، وتحولت السلفية إلى أصولية محافظة متزمتة وتقليد صلب، مع أن البقاء وفيماً لميراث الأجداد لا يعني المحافظة على غباره بل على العكس من ذلك حمل شعلة نوره ونقلها للآخرين^(١٦٢).

إن كل آية من الآيات التي نزلت استجابات لحل مشكلة من مشكلات الناس الملموسة في فترة تاريخية معينة؛ وها الحق الأبدى في أن تكون مصدراً أساسياً لإيجاد حلول آنية لكل المشكلات المعاصرة^(١٦٣). وفي النهاية فإن أهم سبب من أسباب عدم قيام الفكر الإسلامي بتطوير نفسه عبر التاريخ ووقوعه في التكرار، وتحويل

(١٦١) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (٢/ ١٥ - ٣٩)، و M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 2000, c. XLI, s. 250-251.

RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*(trc. Cemal Aydın), İstanbul 1995, III. Baskı, Pınar (١٦٢) .Yayımları, s. 166

RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 204 (١٦٣)

وجهته للماضي، هو وجود ما يسمى في السلفية بعلّة «المحافظة» اعتباراً من فترة مبكرة إلى حد ما (١٦٤).

٧. الخليفة من قریش: مصدر إلهام القومية العربية:

كل الجماعات التي تبنت فكرة السلفية تقريباً وفي مقدمتهم منتسبو المذهب الحنبلي كان لهم دور ونشاطات سياسية - قليلة أو كثيرة -؛ لأنّ الذهنية السلفية تأتي بمعنى حماية المفهوم الديني، وبناء عليه حماية البناء الاجتماعي الداعم له ولهذا السبب أخذ كل سلفي مكانه في الطيف السياسي باعتباره حامياً مقدساً للبناء الموجود.

ولهذا فإنه لما حصل الافتراق بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» في عصر التابعين مال كل من كان ذا أصول عربية إلى «أهل الحديث»، في حين مال من لم يكن ذا أصول عربية «الموالي» (١٦٥) إلى «أهل الرأي» حتى أعلام الموالى من العلماء (١٦٦)، على أننا نسجل هنا عدم الارتياح من طرف أهل الأثر والحديث «العرب» في مجملهم إلى الموالى حتى الرؤساء منهم (١٦٧).

ومن جانب آخر فإن بعض آراء «أحمد بن حنبل» حول الخلافة ومعارضته للخوارج والشيعة تسببت في أن يُجَرَّ منتسبو الفكر السلفي إلى معترك النقاش السياسي دائماً، وجعلهم من المكونين الأساسيين له، إذ بينما يسوق العلماء المعاصرون من أمثال «محمد أبو زهرة» أن «أحمد بن حنبل» لم يصرح بتخصيص الخلافة بأحد أبناء السلالة العربية أو القبائل العربية (١٦٨)، يبين «أبو العباس الإصطخري» أثناء روايته لآراء «أحمد بن حنبل» فيما

Selefilik hakkında benzer değerlendirmeler için bk. İlhami Güler, "Sağcılık Olarak Sünnilik", (١٦٤) *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 17, s. 90-100; Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, c. IV, sy. 4, s. 15-36; Mustafa Acar, "Radikal Selevi Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6, s. 163-196; Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass Ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121; Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), ss. 151-172 (ISSN 1309-5803), s. 156; a.mlf., "Selefilğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", s. 91-110; Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte Ve Günümüzde Selefilik*, s. 113-133.

(١٦٥) الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، بيروت، ١٩٩٣، (٢/٦٢٢).

(١٦٦) Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *D'IA*, X, 523.

(١٦٧) Harald Motzki, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), s. 293-317.

(١٦٨) ابن حنبل؛ حياته وأثره، محمد أبو ظهرة، القاهرة ١٩٨١، ص ١٦٢.

يتعلق بالعقائد بشكل صريح؛ أنه كان يتبنى ويدافع عن الفكرة التي يمكن اختصارها في القول: «الأئمة من قريش»، وأن الخلافة من حق قبائل قريش، ولو لم يبق على الأرض إلا رجлан من الناس، وأن ليس للناس أن ينازعوهم في هذا الأمر أو يبعثوا عليهم، وأنه لا تقبل الخلافة في غيرهم حتى قيام الساعة^(١٦٩).

إن التفريق الذي ظهر في وقت مبكر بين المسلمين إلى «العربي» و«غير العربي» وآراء أحمد بن حنبل ومؤيديه في قرشية الخلافة يمكن أن يكونا مصدر أول إلهام للقومية العربية.

لقد أيدت «الحنابلة» الدولة العباسية عبر التاريخ انطلاقاً من آرائهم في تخصيص الخلافة في قبائل قريش ومن ادعائهم تمثيل «أهل السنة» في وجه «الشيعة» حيث وقفوا في وجه كل من حاول إضعاف هذه السلطة، فمثلاً عندما قامت الدولة «البويهية الشيعية» ووضعت الخلافة العباسية في بغداد تحت سيطرة نفوذها (٣٣٤-٤٤٧/٩٤٥-١٠٥٥) بنى منتسبو المذهب «الحنبلي» تمثيل مجموعة المعارضة السياسية لذلك العصر، ووقفوا إلى جانب الذين حاولوا تقوية «أهل السنة» في مواجهة «الشيعة» وتقوية الخلافة العباسية أمام الدول والعناصر المختلفة وفي مقدمتهم البويهيين والسلاجقة. وبالشكل نفسه عندما احتل المغول بغداد (٦٥٦/١٢٥٨)، قامت «الحنابلة» في سورية ومصر بتأييد المماليك باعتبارهم ممثلين لأهل السنة.

وأما في العصر العثماني فإن «محمد بن عبد الوهاب» اتفق مع «محمد بن سعود» أمير قبيلة سعود في الدرعية سنة ١٧٤٤، وأخذ مكانه ضمن حركة سياسية ضد «العثمانيين» وكانت هذه الحركة سبباً في ولادة المملكة العربية السعودية. وهذه الدولة المسماة وضعت مسافة بينها وبين تركيا والأترك منذ يوم تأسيسها حتى يومنا الحالي، سواء في المناسبات الحاصلة بين الدول أو في القضايا الدولية.

إن بعض الدول التي نشأت على أنقاض الإمبراطورية العثمانية في قارات آسيا وأوروبا وإفريقيا والتي تبنت في أيديولوجيتها «معاداة الترك» رجحت الدول التي تنتشر فيها الفكرة السلفية بدلاً عن «تركيا» في التعليم الديني لمواطنيها المسلمين القاطنين على أراضيها.

فمثلاً أثناء الحرب الباردة قام «الاتحاد السوفيتي» بإرسال الطلاب الذين يرغبون التحصيل العلمي العالي للدراسات الدينية من أبناء الدول الشيوعية المختلفة مثل «بلغاريا» و«يوغسلافيا»، إلى بعض دول الشرق الأوسط وإفريقيا التي ينتشر فيهم الفكر السلفي بدلاً من إرسالهم إلى تركيا.

وبالشكل نفسه فإن «المملكة العربية السعودية» تقوم بتدريس العديد من طلاب الدول المحسوبة على

(١٦٩) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى (٢٦/١)، و Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *Islamic Studies*

المذهب الحنفي في آسيا الوسطى والبلقان منذ سنوات وبدون مقابل وبمنح دراسية عالية ليعود قسم من هؤلاء الطلاب إلى بلادهم وهم «دعاة للسلفية» و«أعداء التاريخ والتراث التركي / العثماني»^(١٧٠).

وفي وقتنا المعاصر يتسابق الإعلام المسموع والمكتوب في بعض الدول المحسوبة على الفكر السلفي مع نظيره من إعلام القوى الدولية المختلفة، في بث الأخبار والتحليلات المغرضة عن تركيا والأترك والتي لا تريد وحدة تركيا وسلامتها، وتطورها.

والسبب في كل ذلك هو اعتبار الأترك - وخاصة في عهد الأمويين وأول عهد العباسيين - من «الموالي» الذين كانوا مواطنين من الدرجة الثانية؛ ولأنهم من «أهل الرأي» أي منتسبي «المذهب الحنفي» الذي يعتبر المقابل الملائم للسلفية وبمثابة الكي لهم.

لقد سرت العقلانية والرأي في جينات (خلايا) الأترك، ولهذا السبب لم يتبنوا بشكل كلي «المذهب الحنبلي» عبر التاريخ، ولم يبقوا تحت تأثير السلفية الوهابية / السعودية.

والذين تأثروا من الأترك يمكن أن يقال: إنهم لم يكونوا يمتلكون الدرجة الكافية من المعرفة والشعور التاريخي.

وفي إشارة إلى موقف الحركة السلفية من الخلافة أنهى هذا الموضوع بهذا التذكير: إن المعركة التي انتصر فيها السلطان سليم على السلطان المملوكي قانصوه الغوري وفتحت بذلك أبواب الخلافة الإسلامية وبلاد الشرق الأوسط وأفريقيا (مصر وغيرها) أمام العثمانيين، هذه المعركة جرت في «مرج دابق» شمال «حلب» وبالقرب من كلس (٢٤ أغسطس ١٥١٦). ودابق التي جرت فيها هذه المعركة، هي اليوم اسم لإحدى أشهر وسائل الإعلام التابعة لداعش (الدولة الإسلامية في العراق والشام) أحد أكثر سفاكي الدماء في منطقتنا، والمتبنين للفكرة السلفية. واسم من هذا القبيل يتضمن رسائل عميقة فيما يجنئه السلفيون في ضيائهم المتعلقة بموضوع الخلافة والسياسة وخاصة الخلافة العثمانية.

النتيجة:

السلفية ذهنية محافظة متجمدة تشوق لـ «العصر الذهبي» و«الرعي الذهبي»، وتقصد عصرًا من العصور التاريخية وترجع الرعي القديم على الرعي المعاصر، وتعتبر كل تجديد يجري على العادات والتقاليد هو فساد وانحراف. وبالنظر إلى هذه الصفات فإن السلفية لم تكن أنموذجاً فكرياً خاصاً بتاريخ التراث والفكر

.Ferhat Koca, İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, s. 118-120 (١٧٠)

الإسلامي، بل تقريباً كانت متشابهةً في كل الحركات والتشكيلات الدينية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية.

لقد تحولت السلفية من موقف محافظ طبيعي تستفيد من التجارب التي جرت في الماضي وتأخذ العبر من الدروس التاريخية، تحولت إلى حركة راديكالية (أصولية) ترفض كل الآراء التي لا توافقها وتكفرها وتريد القضاء عليها وعلى حقها في الحياة فامتدت الحركة حتى شملت ساحة واسعة من الزمان والمكان إلى أن تبنت الإرهاب.

وعندما ينظر إلى تاريخ التراث والفكر الإسلامي نظرة دقيقة، يمكن بحث الفكر السلفي من جانب التطور التاريخي في أربعة أطوار: السلفية باعتبارها مبدأ منهجياً، السلفية باعتبارها نظرية منظمة، والسلفية باعتبارها تياراً دينياً وسياسياً، والسلفية باعتبارها بناء راديكالياً ومحارباً.

وتم تمثيل السلفية من قبل مجموعات مختلفة يمكن أن تجد بينها بعض الفوارق الصغيرة في الصدى مثل أهل الأثر، وأهل الحديث (أصحاب الحديث)، وأهل الحق، والصفاتية، والإثباتية، والحنبلية، والظاهرية، والوهابية، والسلفية.

نحن حاولنا هنا أن نجتمع في سبع نقاط الخصائص المميزة للذهنية السلفية التي ظهرت وسط الفكر الإسلامي:

أولى هذه النقاط: موقف السلفيين من صفات الله تعالى والمتشابهات، ففي الصفات فضلوا التسليم لله تعالى في صفاته واعتبار آيات الصفات الخبرية كالوجه واليد والاستواء من المتشابهات التي لا يجوز إعمال العقل فيها، ومن ثم ابتعدوا عن التأويل وذموا أصحابه، حيث توقفوا عند فهم الظاهر من النصوص المتعلقة بذلك لخصوصية الأساسية الثانية لهم، هي إيمانهم بوحدة الإيمان والعمل، وهذا الإيمان ساق السلفيين إلى غلظة خُلقيّة في العلاقات الحياتية اليومية، وانطلاقاً من هذا الفهم اعتبروا كل الحالات التي لا ترى وحدة «العمل والإيمان» خارجة عن الإسلام وكفراً.

ومن أهم خصائص السلفيين أيضاً إيمانهم بأن القرآن غير مخلوق والإصرار على موقفهم هذا، مما يعني أن القرآن الكريم قديم غير محدث وأنه لا يفهم معانيه إلا من خلال السنة وأقوال وتصرفات السلف الصالح. وانسحب القول بأزلية القرآن إلى القول ضمناً بأزلية الفهم السلفي، وبالتالي حصانة كلام الله عز وجل هنا فيها إشارة - من وجهة نظر السلفيين - إلى حصانة البناء الاجتماعي، والمكانة التي حازها المجتمع الإسلامي الأول. ومن إحدى خصوصيات السلفيين الأخرى قبولهم بغلبة النقل على العقل في العلاقة بين العقل والنقل. وجعل السلفيون العقل تابعاً للنقل، وجعلوا النقل أساس العقل، بل نظروا للعقل على أنه جزء من النص.

والسلفيون الذين يعتبرون أنفسهم الممثل الوحيد للنقل «العلم والحقيقة» وحماته، اجتهدوا طوال التاريخ الإسلامي في تشويه سمعة الفكر المعتمد على الرأي والكلام، وحاربوا من أجل القضاء على المشروعية الدينية والعلمية لأهل الرأي وأهل الكلام.

ومن إحدى خصائص السلفية كذلك، اعتبارهم القرآن الكريم والسنة في سوية واحدة. وهذا القول منهم منهج مضر بفكرة «الخبر الصادق» الذي يعتبر مبدأ من مبادئ أهل السنة؛ لأن الخبر الصادق الذي يعتبر أهل السنة مصدراً قطعياً مؤكداً من مصادر العلم هو: الوحي الإلهي. وهذا الاعتبار من السلفية يمكن أن يحول الدين الإسلامي إلى الدين المحمدي من غير اعتبار إلى درجة ثبوته!

وأما الخصوصية التي ميزت السلفية عن سائر الأفكار والحركات وكانت السبب في إطلاق هذه التسمية عليهم هي اعتبارهم آراء وتطبيقات الأجيال الأولى للإسلام سلطة من السلطات الدينية ومصدراً من المصادر. إن السلفيين - وانطلاقاً من هذا الفهم الذي يشكل «الرعييل الذهبي» «السلف الصالح» في الفكر الإسلامي - اعتبروا كل التطورات الفكرية، والإضافات التي حصلت بعد القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، اعتبروها من البدع التي ليست من المضمون الأساسي للدين الإسلامي، فهي استنباطات محدثة، قاموا بمحاربتها بشيء من الشدة. وهكذا تحولت السلفية إلى منصة جديدة لـ «المنافاة والمقاومة» أمام التهديدات الخارجية والتحديات الجديدة في الفكر الإسلامي.

والخصوصية الأخرى التي ميزت السلفيين عن المجموعات الإسلامية الأخرى، هي إيمانهم بأن الخلافة حق من حقوق القبائل القرشية إلى يوم القيامة، وهذا المعتقد كان مصدراً من مصادر إلهام القومية العربية عبر التاريخ الإسلامي، فليس من عجب حينئذ أن يؤيد السلفيون الدولة العباسية عبر التاريخ ويقفوا في وجه كل عنصر من العناصر الأجنبية التي تحاول أن تضعف بناء هذه الخلافة.

إن السلفية التي حدثت من حقيقة التنوعات والتطورات الزمانية والمكانية في الفكر الإسلامي، تعمل على مطابقة الشكل الجبلي للمجتمع الإسلامي الأول مع «الدين الإسلامي» ومحاولتهم تعميم ذلك. وأمام هذه المحن التي سببتها الهزائم، والفارقات التاريخية، فإنه منذ البداية وحتى وقتنا المعاصر يستعمل أسلوب استثنائي تهديدي تكفيري بشكل تعسفي بلا مبالاة.

هذه الذهنية المتأخرة في التاريخ الإسلامي تشعر بوجودها أكثر كلما مرّ يوم في زماننا المعاصر مثل كابوس يسيطر على كل مجالات الحياة ومثل أغلال قدسية مضرّبة على الأذهان. وإذا أردنا أي تطويراً وتقدماً في الفكر الإسلامي؛ فلا بد أن يكون العمل الأول هو اقتلاع هذا الكابوس الجاثم من حياتنا، ولا بد من كسر هذه الأغلال القدسية من أذهاننا والرمي بها في المكان المناسب لها من التاريخ.

المراجع العربية:

- الإبانة، الأشعري، القاهرة، دار الكتب، د.ت.
- إجمال الإصابة في أحوال الصحابة، أبو سعيد صلاح الدين، خليل بن كيكليدي، الكويت ١٩٨٧.
- الإحسان في تقريب الصحيح ابن حبان، ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨.
- الإحكام في أصول الاحكام ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- اختلاف الفقهاء، الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٣٥، ١٤٠١ / ١٩٨١.
- أصول السرخسي، السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفعاني، بيروت.
- اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي.
- إعلام الموقعين ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٥.
- إلهام العوام عن علم الكلام (داخل مجموعة الرسائل الغزالي)، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البداية والنهاية، ابن كثير، بيروت ١٩٨١.
- تاريخ الجزيرة العربية في عصر شيخ محمد بن عبد الوهاب، حسين الخلف، بيروت ١٩٦٨.
- تاريخ الدولة السعودية، أمين سيد، مطبعة دار الملك عبد العزيز، الرياض.
- تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، صلاح الدين المختار، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- تاريخ نجد مرحلة محمد بن سعود، حسين بن الغنام، الناشر نصر الدين الأسد، القاهرة ١٤٠٢ / ١٩٨٢.
- تاريخ نجد، محمود شكري الألوسي، مكة ١٣٤٩، أحمد فهمي مطر.
- تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، دمشق، ١٩٩٠.
- تذكرة الحفاظ، الذهبي، دار إحياء التراث العربية، بيروت، د.ت.
- تفسير القاسمي محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، الناشر محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- تقي الدين بن تيمية حياته وكتبه، دار الجيل، بيروت.
- التمهيد، أبو الخطاب القزويني، مكة، ١٩٨٥.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي ١٩٩٤.
- درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر.
- ذم الكلام، حجي عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤، ودار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧.
- الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب، دار المعارف، بيروت.
- رد الإمامة، الدرامي عثمان بن سيد المريسي، الناشر محمد حمدي، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الرد على الجهمية، الدارمي.
- الرد على الزنادقة والجهمية (عقائد السلف)، أحمد بن حنبل، الناشر علي سامي النشار، الإسكندرية ١٩٧١.
- الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٧٩.
- روضة الناظر، ابن قدامة، الرياض ١٩٩٣.
- السلفية: مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق.
- السنة، أبو داود.
- شرح أصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٨٨.
- شرح السنة، أبو محمد حسن بن علي بن خلف البرهاري، مكتبة دار المنهاج، الرياض ١٤٢٦.
- شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي.
- الشيخ محمد بن عبد الوهاب حياته وفقهه، عبد الله الصالح العثيمين، روما، ١٩٩١.
- طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى.
- طبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، القاهرة ١٣٨٥/١٩٦٦.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت ط ٥، د.ت.
- العدة، أبو يعلى الفراء.
- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، الصابوني، دار العصمة.
- فصل المقال، ابن رشد، القاهرة، دار المعرفة، د.ت.
- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحسن الحوجي، تحقيق: عبد العزيز عبد الفتاح القاري، مدينة ١٩٧٩.
- فواتح الرحموت، محمد بن نظام الدين الأنصاري، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.
- قول الصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، ١٩٨٨.
- الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، بيروت، ١٩٩٣.
- كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، اسطنبول ١٩٧٩، المكتبة الإسلامية.
- كتاب السنة، أحمد بن حنبل.
- كتاب الكشاف لاصطلاحات الفنون، التهانوي، Istanbul 1984.
- كتاب الملل والنحل، الشهرستاني، الناشر عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة ١٩٦٨.
- كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري.
- لسان العرب ابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، الناشر عبد الرحمن بن القاسم، القاهرة.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلوان، الرياض ١٩٧٩.
- مسائل الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن حنبل.

- المستصفى من علم الأصول، الغزالي، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤.
- المسند، أحمد بن حنبل، اسطنبول، ١٩٨٢.
- مسند أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، بيروت ١٩٨٨.
- المسودة في أصول الفقه ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٣،
- مشكاة الأنوار، الغزالي، القاهرة ١٩٦٤.
- معيار العلم، بيروت، دار الاندلس، د.ت.
- المعارف ابن قطيبة، الناشر ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٩.
- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٤.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، القاهرة ١٩٦٣.
- المفردات في ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الموافق في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، مكتبة المتنبّي، القاهرة، د.ت.
- موافقات صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٧ / ٢٠٠٦.

المراجع الأجنبية:

- A. H. Green, "A Tunisian Reply to a Wahhabi Proclamation: Texts and Contexts", *In Quest of an Islamic Humanism* (ed. A. H. Green), Cairo 1984, s. 155-177
- Abdullah Aydınlı, "Ehl-ihadîs", *DÎA*, X, 507; Salim Ögüt, "Ehl-ihadîs", *DÎA*, X, 509; Esat Kılıçer.
- Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel-İstanbul 2014, s. 39-50; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DÎA*, XXXVI, 399-402.
- Ahmed bin Hanbel, *Usûlü's-sünne* (Ehl-i Sünnetin Esasları), (trc. EbûMuaz Seyfullah Erdoğan), yy.·ts.· s. 5 (www.islah.de); Ebû Osman İsmail b. Abdirrahman es-Sâbûnî, *Akâdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, s. 278-279.
- Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte Ve Günümüzde Seleflik*, s. 113-133;
- Ahmet Özer, *Ehl-i hadisin Red Literatürü* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi
- Aziz al-Azmeh, *İslams and Modernities*, London 1993, s. 104-121
- Bekir Topaloğlu, "Esmâ-ihüsna", *DÎA*, XI, 404, 410, 412.
- Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi (Giriş)*, İstanbul 1981, DamlaYayınevi, s. 114-16.
- Berat Sarıkaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DÎA*; XV, 371.
- Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbnTeymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, sy. 1-2, s. 385-400.
- Burhaneddin Kıyıcı, *İbnTeymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009
- Carl Brockelmann, "Le Hanbalisme sous les Mamlûks Bahrîdes", *Revue des ÉtudesIslamiques*, (RÉI), XXVIII (Paris 1960), s.1-71; D. P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of the Middle East Studies*, IV/3 (Cambridge 1973), 311-327
- Carl Brockelmann, *Geschichte der ArabischenLitteratüre (GAL)*, Lieden 1943, II, 125-7

- Carl Brockelmann, *Suppl.*, II, 119-26; Henri Laoust, "La Bibliographie d'Ibn Taymiyyad' apres Ibn Kathîr", *Bulletin d'Études Orientales Institut Français de Damas*, (BÉO), IX (Damas 1942-3), 115-162
- Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. GöstaWiestam), Leiden 1960, s. 59-62, 82, 90
- Dergisi, 1997, sy. 3, s. 201-227; Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *DİA*, XXIII, 402-404
- Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, Kayıhan Yayınevi, s. 77-99
- Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *DİA*, X, 523.
- Fahreddin er-Râzî, *Meâlimuusûli'd-dîn*, Kahire 1905, s. 9; a.mlf., *el-Muhassal - Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46
- Ferhat Koca, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 401-402.
- Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 212-220
- Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 198-210
- Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass Ve Metot Ekseninde Din Anlayışı Ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları*, 8/1 (2010), s. 93-121
- G. J. L. Soulie, "Formes et action actuelle du Wahabisme", *African et l'Asie*, 74 (1966), 3-10 Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", *JRAS*, III/2, 2 (1992), 191-202
- G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula: Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972
- Gökhan Atmaca, "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 21, s. 43-67.
- Goldziher, "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", s. 25.
- H. Ezber Bodur, "Orta Asya'da Militan İslâmcı Hareketler ve Vehhabilik", *Din i Araştırmalar*, 2004, c. VII, sy. 20, s. 195-204; RifatTürkel, "Etkileri Açısından Vehhabilik (Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, c. VI, sy. 8, s. 699-718.
- H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 29-30 Mayıs 2004, Bursa 2005, s. 67-88.
- H. Yunus Apaydın, "İbnKayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 114.
- HaraldMotzki, "The Role of Non-ArabConverts in the Development of EarlyIslamicLaw", *Islamic Law and Society*, Leiden 1999, 6 (3), s. 293-317.
- Hatîb el-Bağdâdî, *ŞerefuAshâbi'l-hadis* (nşr. M. Said Hatipoğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 7.
- Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DiyanetVakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIII.
- Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. VII, sy. 2, s. 7-29.
- Hüseyin Aydın, "İbnTeymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), s. 39-86 Berat Sankaya, *İslam Düşüncesinde Tevhid – İbnTeymiyye Örneği*, Gümüşhane 2013.
- Hüsnü Zeyne, *el-Akl 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 18-19; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 242.
- Hüsnü Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-politik ve Ekonomik Neticeleri (Yayımlanmamış DoktoraTezi)*, Ankara 1986 (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü);
- İbn Teymiyye, *İstiva Risalesi* (trc. Heyet), İstanbul 1996, Tevhid Yayınları
- İbnTeymiyye, *Tevhidü'l-Esmâve's-Sıfat*, (*İsim ve Sıfat Tevhidi*), (trc. Heyet), Tevhid Yayınları, İstanbul 1996
- İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i ehl-i Medine", *DİA*, III, 21-25.
- IgnazGoldziher, "ZurGeschichte der hanbalitischenBewegungen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlän dischen Gesell schaft*, Leipzig 1908, s. 1-28
- İlhami Güler, "Sağcılık Olarak Sünnelik", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 17, s. 90-100
- İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımının eleştirisi için bk. İlhami Güler, "Şâfiî'nin Sünnete Yaklaşımının Kelâmî (Teolojik) Anlamı ve Din'inLâhûtîliği ve Nâsûtîliği Sorunu", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 270.

- İrfân Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", *DÎA*, XI, 445).
- İzmirli İsmail Hakkî, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, Umran Yayınevi, s. 61.
- J. C. Hurewitz, *Diplomacy in the near and middle east*, New York 1958, II, 149-150
- Kamil Çakın, "Ebû Said ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2000, c. III, sy. 8, s. 47-56.
- L. Kaba, *The Wahhabiyya Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois 1974; M. S. Zaharaddin, "Wahhabism and its influence outside Arabia", *The Islamic Quarterly*, XXIII/3 (1979), 146-157
- M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2000 c. XLI, s. 250-251.
- M. J. Crawford, *Wahhâbî 'ulamâ' and the Law, 1745-1932*, Oxford 1980
- M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DÎA*, VI, 369.
- M. Safiullah, "Wahhâsm: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya", *HamdardIslamicus*, X/1 (Karachi 1987), 67-83.
- M. Said Özerverli, "İbnTeymiyye, Takıyyüddin - İtikadî Görüşleri", *DÎA*, XX, 405.
- M. Sait Özerverli, "İbnTeymiyyeTakıyyüddin-İtikadîGörüşleri", *DÎA*, XX, 406
- M. Sait Özerverli, *İbnTeymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, İSAM Yayınları
- Mahmudul Haq, "Wahhabi Tradition: Origins and Impact", *The Gulf in Transition* (ed. M. S. Agwani), Delhi 1987, s. 15-25
- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslamî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 501-503.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), ss. 151-172 (ISSN 1309-5803), s. 156
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Temel Esasları Ve Sosyo-Politik Arka Plan", s. 91-110
- Mervân Muhammed eş-Şe'âr, *Sünen-i Ezzâî* (trc. Ali Pekcan vd.), Konya 2012, Armağan Kitaplar, s1
- Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 249-264;
- Muhammad Mohar Ali, "Impact of the Salafia Movement on the South Asian Sub-continent", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti*, IV (Riyad 1980), 3-15
- Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed İbni Hanbel* (trc. Osman Keskiöğlü), Ankara 1984, s. 240, 241, 250.
- Muharem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul ts., İz Yayıncılık, s. 104
- Mustafa Acar, "Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce*, Güz 2005, Yıl 2, sy. 6, s. 163-196
- Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 60-168
- Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb -İlmîŞahsiyeti", *DÎA*, XXX, 492-493.
- Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 1, s. 133-158
- Ömer Aydın, "Kur'ân'da Geçen Belli başlı Haberî Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 2, s. 143-177.
- Pezdevî, *Ehl-i sünnet Akâidi*, s. 8-22; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdî Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 56-57.
- Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, sy. 1, s. 54-55.
- RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (trc. Cemal Aydın), İstanbul 1995, III. Baskı, Pınar Yayınları, s. 166.
- RogerGaraudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 204.
- S. M. Zwemer, "The Wahhâbis; their origin, history, tenets, and influence", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, XXXIII (London 1901), 311-333

- S. Sabari, Mouvements Populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIesiècles, Paris 1981, s. 112-120
- Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergisi*, 1998, c. XXXIV, sy. 3, s. 55-70
- Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22, 62; a.mlf., "Cimâu'l-İlm: İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar" (çev. Osman Şahin - Mithat Yaylı), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 17, s. 333.
- Selim Arık, "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer (r.a.)", *Diyanet İlmi Dergisi*, 2005, c. XLI, sy. 4, s. 115-128
- Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, Ankara 2001, c. IV, sy. 4, s. 15-36
- Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 80-81.
- Veysel Kasar, "Kur'ân'da Müteşâbihât'tan 'İstivâ' Kavramı", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008
- W. MontgomeryWatt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fırlı), Ankara 1981, Umran Yayınları, s. 366.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012, İstanbul 2013, s. 35-36.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Delil - Kelam", *DİA*, IX, 137.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd – Akaide Dair Görüşleri", *DİA*, VIII, 497.
- Yusuf Ziya Yörükan, "Vahhabilik", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1953, c. XXVII, s. 51-67.
- Ziauddin Ahmed, "Some Aspects of the Political Theology of Ahmad b. Hanbal", *IslamicStudies*,

Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-

Mehmet EVKURAN*

Özet

Selefilik, günümüzde İslâm düşüncesinin en canlı problemlerinden biridir. İslâm dünyasının medeniyet arayışı ve küresel dünyada kendi değerleriyle var olma çabalarında, gittikçe gücünü artıran bir bariyer haline gelmiştir. Öze dönüş vurgusuyla Selefilik, İslâm geleneğinin bir parçası olan mezhebî kimlikleri sarsıcı bir etki yapmaktadır. Siyâsal bir hareket olarak da var olan politik dengeleri dağıtmakta ve Müslüman dünyayı istikrarsızlaştırmaktadır.

Teolojik açıdan selefilik, en çok da Sünnî paradigma için temel bir sorundur. Târihsel ve teolojik olarak selefi düşüncüyü belirli ölçüde içselleştirmiş olan Sünnîlik, bir temsil krizi yaşamaktadır. Selefi söylemin suçlamaları karşısında var oluş bunalımı geçiren Sünnîlik, selefilik ile gecikmiş yüzleşmesini gerçekleştirmeye zorlanmaktadır. Yaşanan bölgesel politik sorunlar kitlelerin zihninde selefilik bir seçenek olarak öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte bunu yapabildiği ölçüde hayattaki yürüyüşüne devam edecek olan İslâm düşüncesi, teolojik olarak kendi mirasının imkânlarından yararlanacak performansı göstermek zorundadır. Küresel dünyanın çok yönlü ve ani hamleleri karşısında derin anlam ve değer sorunları yaşayan İslâm düşüncesi, târihsel ve teolojik dinamizmini, bu yüzleşme sonucu elde edecek gibi görmektedir. Kendi mirası kadar modern dünyanın değerlerini de dikkate alması gereken İslâm dünyası çok yönlü bir aydınlanmaya mecbur kalmış durumdadır.

Mezheplerin ve felsefe hareketinin birikimini reddetmeksizin İslâm öğretisi ekseninde bir yeniden yapılanma üzerinde düşünmeksizin kısmî tartışmalarla elde edilecek sonuçların yararlı olamayacağı açıktır. Selefi söylemin eski ve dayanakları tartışıldığında, bu radikal özcü akımın hiç de İslâm'ın öğretisini ve târihini tekelinde bulundurmaya hakkı olmadığı anlaşılmalı, bu durum İslâmî bir üslûp çerçevesinde ortaya konulabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Sünnî Paradigma, Mezhepler, Ehl-i Sünnet.

Salafism as a Crisis Theology and Social Movement

-An Analysis on Salafi Ideology and Its Impacts on Muslim World-

Abstract

Salafism is one of the most vivid problems of Islamic thought. It is becoming a stronger barrier for Islamic world, in their seek of civilisation and a place in the global world. Salafism makes a stress on returning to the essence of Islam. By this emphasis it has a unsettling effect on sect identities, which are part of Islamic tradition. Salafism, also as a political movement, unsettles the political balances and has a negative impact on the stability of Muslim world. Salafism is a basic problem from the perspective of Sunni paradigm. Sunni tradition has observed Salafi tradition to a certain extent historically and theologically for this reason, there is a representation crisis. Sunnis experience a crisis because of the accusations of Salafism and Salafism is forcing Sunni tradition to confront with this crisis. Salafism is appearing as an option for the masses because of regional political crisis. As a response of this, Islamic thought must answer this crisis by using its theological heritage. This confrontation will enable a dynamism for Islamic thought. In this situation, Islamic world take into account the modern world's values as well as its own tradition. The conclusion derived out of inadequate discussions which exclude sect movements and philosophical roots are unhelpful. There is a need to explain that Salafi discourse has no right to monopolise Islamic thought and Islam history.

Keywords: Salafism, Sunni Tradition, Sects, Ahl al-Sunnah

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: mehmetevkuran@hitit.edu.tr

Sorunun Boyutları

Son dönemlerde selefilik üzerine gözle görülür derecede kabaran bir literatür oluşmuş bulunmaktadır. İslâm dünyasında yaşanan politik gelişmelerin başlıca neden olduğu bu durum, İslâm'ın hakikatini sahiplenme mücadelesi veren geleneksel anlayış biçimleri arasındaki rekâbetin de günümüze taşması sonucunu doğurmuştur. Örneğin; Ehl-i Sünnet'in tanımının ne olduğu, sınırlarının nasıl ve nereden çizileceği, kimler tarafından temsil edildiği, onun bir mezhep sayılıp sayılmayacağı, temel ilkelerinin neler olduğu gibi konular tekrar tartışılmaya başlamıştır. Bu eksende selefilik en çok sözü edilen kavram olmuştur. Selefilik İslâm dünyasındaki geleneksel kurumların (medrese, ders halkaları, halka açık vaazlar vs.) yanında modern iletişim kanallarını (TV, internet, basın-yayın, yazılı-görsel medya vs.) da kullanmakta ve özellikle Sünnî coğrafyada kitleler arasında yayılmakta ya da hiç olmazsa izlediği propaganda yöntemleriyle sempati toplamayı başarmaktadır.

Şii-Sünnî ilişkileri kendi târihsel ve politik rutininde her zaman bir kıvama kavuşmasını bilmiştir. Ancak burada her iki kesimi temsil eden tarafların politik zihniyeti ve bürokratik mirası oldukça etkilidir. Bir devlet algısına sahip olan Fars ve Türk yönetimler uzlaşmaya imkân tanıyan bir siyâsal akıl sayesinde bölgedeki Şii-Sünnî dengesini koruyabilmişlerdir. Ancak Sünnî dünyada selefilikğin öne çıkması, bu ilişkilerin radikal biçimde bozulmasına yol açmıştır.

Siyâsal bilinci ve kullandığı dil sadece 'tekfir' ve düşmanlık üzerine kurulu olan, 'ölene kadar cihâd' ilkesini Müslüman toplumu içinde bir iç savaş ilkesi olarak uygulamaya çalışan bu anlayış aslında politik bile değildir. Zira politik düşünmek uzlaşmayı, ortak çıkarları gözetmeyi ve alttan almayı içerir. Küresel güçlerin târihten gelen İran-Turan savaşını güncellemeyi başaramamaları buna karşılık Arap sermayesi destekli selefi gruplar üzerinden, bu amaçlarına kısmen ulaştıkları görülmektedir. Uluslararası ilişkiler ve küresel politikalar ekseninde bakıldığında, selefi ideolojiyi benimsemiş eylemci grupların, dönemsel ve bölgesel istikrarsızlıklar yaratarak İslâm dünyasını operasyonel kılma planları doğrultusunda işe koşulduğu konusu ise ayrıca tartışılması gereken bir konudur.

Selefi düşünce katıksız biçimde Şia karşıtıdır. Bunda selefiyenin ilhâm kaynağı olarak aldığı İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin etkisi oldukça büyüktür.¹ Bilindiği gibi İbn Teymiyye Harran'lıdır. İslâm dünyasının o târihlerdeki sıkıntılı tablosu onu da doğal olarak etkilemiştir. Bir taraftan Moğol istilâsı diğer yandan Haçlı saldırıları nedeniyle daha güvenli bir yer olan Mısır'a yerleşir. Bir çöküş dönemi düşünürü olarak İbn Teymiyye'nin selefi düşünce üzerindeki etkisi, harekete teorik ve teolojik bir derinlik kazandırmasında yatmaktadır. Çöküş dönemi düşünürlerine özgü bir düşünsel bunalımı onda daha fazla gözlemlenmek mümkündür. Bu tür dönemlerde düşünür mensubu olduğu dünyaya ve onun problemlerine ne kadar duyarlıysa

¹ İbn Teymiyye râfizi olarak isimlendirdiği dönemin Şia'sına olan düşmanlığını eserinde açıkça dile getirir. Onların Moğollarla anlaşarak, Moğolları Müslümanların başına musallat ettiklerini, başka yerlerde de Haçlılarla ittifak ederek Müslümanlara pek çok zarar verdiklerini örnekleriyle anlatır. bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, Kahire 1986, VII, 414.

geliştirdiği dil de bununla orantılı biçimde seçtiği düşünce tarzında bir derece keskinleşmektedir. İbn Teymiyye gerçekten de derin ve duyarlı bir düşünürdür. Ancak dehâsını, İslâm toplumunun problemlerinin çözümünde reddiyeci ve radikal bir model geliştirmede yoğunlaştırmıştır. İslâm, en mükemmel din olduğuna ve Allah bu dine inananlara dünyada ve âhirette zaferler vaad ettiğine göre yaşanan zillet ve trajedinin nedenleri, bu dinin öğretisinden yüz çeviren ve gereklerini yerine getirmeyen Müslümanlarda aranmalıdır. Sapmanın teolojisini ortaya koymaya çalışan düşünürümüz, sorumlu olarak tasavvuf, felsefe ve kelâmı gösterir. Ve selef inancına dönerek bunlardan arındırılmış bir din anlayışını temellendirmeye koyulur.

Güçlü bir düşünür ve usta bir polemikçi olan İbn Teymiyye, paradoksal biçimde filozoflara taş çıkartacak derecede felsefe ve mantık bilmekte ve bu bilgisini çürütme amaçlı olarak etkili bir üslûpla kullanabilmektedir. Onun Aristo mantığına reddiye düşüncesiyle yazdığı metin (Nakzü'l-Mantık), mantık konusunda tekfirci değil de felsefi kritiği tercih eden bir düşünürün eseri niteliğiyle dikkat çekicidir. Günümüz selefileri ise İbn Teymiyye'nin felsefi tartışmalarda sergilediği çabaya değil, vardığı sonuçlara bakmaktadır. Bu kesimlerin koskoca bir düşünce târihine mal olmuş tartışmaları, bir âyet ya da hadis okuyarak sonlandırma eğilimleri, onların karşılıklı konuşmaya, tartışmaya ve karşısındakini anlamaya ne kadar kapalı olduklarını ortaya koymaktadır. Bu tutum ayrıca hakîkate sahip olma duygusunun en kaba bir ifâdesidir. Hakîkate sahip olabilirsiniz ancak bu inanç, sizi onun adına tartışmalara girmekten ve felsefe yapmaktan alıkoymaz. Burada ayrıca olan şey kültür düşmanlığıdır. Tartışmak, dinlemek, kendini ifâde etmek, eleştiriye açık olmak vs. tüm bunlar gerçek anlamda kültürü var eden ve onu canlı tutan değerlerdir. Oysa hakikat yanılışmasının yanına kültür karşıtlığı konulduğunda dünyanın en ürkütücü bileşimi belirmektedir. Dinî nasların bu tarz kullanımı, selefilerin düşündüğünün aksine selefte ait olmayan bir şeydir.

Sorunlar karşısında nasları kullanarak çözüm aramak, sonradan sistemleştirilmiş bir uygulamadır. Kur'ân âyetlerinin teolojik ve hukukî sorunları çözmeye bir referans olarak kullanılması, mezheplerin teşekkülünden sonra sistemleştirilmiştir. Sahâbenin Kur'ân'a bakışı büyük ihtimalle böyle değildi. 'Tartışma aracı olarak âyetleri kullanmak' düşüncesi onlara oldukça yabancıydı. Bir değerler sistemi olarak nasların anlamını ve amacını içselleştirdikleri için, görüşlerinde ve davranışlarında daha çok kamu yararı ve rasyonel nedenlere dayanıyorlardı. Yaptıkları her iş ve söyledikleri her söz için kanıt olarak bir nas talep etmiyorlardı. Bu husus özellikle önemlidir. Nasları literal okuyarak ve aşırı biçimde kullanarak, onların amaçlarıyla ve içerdiği değerlerle uyumayan görüş ve davranışlar çıkarsama, metnin ideolojik kullanımının doğallaştığı mezhepler döneminde sistemleştirilmiştir. Seleflik, mezheplerin içine düştüğü hataları tekrar etmeme adına te'vile karşı çıkarken, Kur'ân'ın ideolojik yorumlanmasına ve anlamın dönüştürülmesine itiraz etmektedir. Te'vile ve re'ye başvurmadan nasların lafızlarına tutunmanın, akîdeyi saf bir şekilde korumanın yolu olduğu düşünülür.

Modern selefi düşüncüyü anlatan metinlerde de bu klasik tutum büyük oranda korunmaktadır. Suûdî Arabistan müftülerinden Abdülaziz bin Bâz tarafından

takdîm yazısı olarak yazılan bir metinde İslâm akîdesi, Ehl-i Sünnet Akîdesi ile özdeşleştirilmekte ve temel özellikleri sıralanmaktadır. Bunlar arasında akîdenin kolay ve anlaşılır olması ile ilgili olarak şunlar dile getirilmektedir: "O, kolay ve güneşin gün ortasında açık seçik oluşu misâli apaçık bir akidedir. Onda ne bir kapalılık ne bir anlaşmazlık ne de karmaşıklık yoktur. Lafızları apaçık, mânaları anlaşılırdır. Onları âlim yahut avâmdan birisi, küçük-büyük herkes anlar. Rasûlullah onu bembeyaz, tertemiz olarak getirmiştir."² İncanın açık oluşuna dair vurgu, İslâm düşünürlerinin İslâm dininin insan fıtratına uygun olduğuna dair söylemleri ile benzerlik göstermektedir.

Selefi söylemde yer alan 'akîdenin açık ve kolay olduğu' vurgusu, naslar üzerinde akıl yürütmeye ve te'vîle karşı bir manifesto anlamını taşır. Buna göre, Allah hidâyet olarak gönderdiği dini açık, anlaşılır ve kolay kılmıştır. Eğer onda bir zorluk olsaydı, hidâyet ve rahmet olarak nitelenmesinin bir anlamı kalmazdı. Buna karşılık te'vîl, nasları açıklamayı hedef alması bakımından akîdenin açıklığı teziyle çelişmektedir. Zâten açık olan bir şeyi açıklayamazsınız! Olsa olsa açıklama ve te'vîl adı altında onu kirletir, karıştırır ve tanınmaz hâle getirirsin. Selefi söylemin te'vîle ve te'vîlin ürünü olarak ortaya çıkıp kurumsallaşan yapılara bakışındaki sertliğin nedeni anlaşılmalıdır. Kendisi spekülasyona dayanan felsefe, akli nasların anlaşılmasında ve açıklanmasında ölçü sayan kelâm, ileri düzeyde te'vîle başvuran tasavvuf, selefiyyenin gözünde akîdeyi karıştıran ve bozan yollardır.

İbn Teymiyye döneminde Sünnî-Şîî ilişkileri alabildiğine gerilmiştir. Şîîlerin Moğollarla anlaşarak Sünnîleri ortada bıraktığına dâir algı Sünnî dünyada büyük bir infiâl yaratmıştır. Bu infiâlin bir ifâdesi olarak İbn Teymiyye, Şîa'yı tekfîr derecesinde suçlayan eserler yazmıştır. Selefi düşüncedeki Şîî düşmanlığı buradan beslenir. Diğer yandan bir Arap ideolojisi olarak selefiliğin, politik ve teolojik olarak sapkın saydığı Şîa'ya nasıl bakacağını tahmin etmek zor değildir. Bunun kökleri, Emevîler döneminde kendini açığa vuran ama ehl-i Hadîs ideolojisinde ise her zaman şu ya da bu şekilde yerini bulan 'Arapçılık' düşüncesine dayanmaktadır. Kureyş'in siyâsî üstünlüğünü teolojik argümanlara başvurarak güçlendiren Arap akli, siyâset yoluyla hükmetmeyi kendisi için doğal bir hak olarak görmeye başladı. Buna karşılık siyâsetin kapılarının kendilerine kapalı olduğunu gören Arap olmayan Müslümanlar, başka alanlara yöneldi.

Mevâlinin kendisini gerçekleştirmek üzere yöneldiği alanların başında ilim ve sanat geliyordu.³ Bu çerçevede Arap çevrelerin ilmi dışlamadığını ancak ilimden anladıkları şeyin daha farklı bir şey olduğunu belirtmek gerekir. Mevâlinin zihninde ilim, akıl yürütmek ve insan yaratıcılığını sergileyen felsefe, sanat, teoloji vs. ye denk düşerken Arap akli için ilim, nakil ve nakli taşıyacak kadar akıldan ibarettir. İlim kavramına bu bakış bile kültürel paradigmalardan farklı çalıştığını ortaya koyar. Tam da bu nedenle Ehl-i Hadîs hareketi, derinliklerinde Arap kültüralizminin

² Muhammed b. İbrahim el-Hamed, *Ehl-i Sünnet'in Seçkin Özellikleri*, s. 30.

³ Mevâlinin İslâm toplumunda yeni bir sosyal güç olarak doğuşunun ve getirilerinin bir analizi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, s. 314 vd.

taşıyıcılığını üstlenirken, Ehl-i Re'y eğiliminde ise felsefe, kelâm ve tasavvuf yoluyla mevâlînin kültürel değerlerine bir alan açma güdüsü okunabilmektedir. Bu nedenle Ehl-i Hadîs nakilciliği yüceltirken ve "din, nakilden ibarettir." argümanına dayanırken, nakli bozan ve çarpıtan bir yöntem olarak gördükleri te'vîle şiddetle karşı çıkar. Politik olarak da Arap hâkimiyetini sindiremeyen toplumların, Araplık üzerinden İslâm'a karşı besledikleri kinin bir ifâdesi olarak gördükleri ehl-i re'y ürünlerini (kelâm, felsefe, tasavvuf, sanat vs.) sapkınlık sayar. Selefilîğin kelâm, felsefe ve tasavvuf düşmanlığının arkasında kadîm Arap-mevâlî çekişmesinin unutulmuş izlerinin yer aldığı düşünülebilir.⁴

Aslında selefi ideoloji Şîa hakkında ne düşünüyorsa Sünnî mezhepler konusunda da benzer düşüncelere sahiptir. Tasavvuf, felsefe ve kelâm ile karışıp bulandırıldığı için Sünnî dünyanın teolojik birikimine de sapıklık gözüyle bakarlar. Tasavvufu katıksız bir şîrk olarak gören selefiyye, sûfi imgelere yer veren tüm kültürlere karşıdır. Sünnî kelâmının önemli bir damarı olan Mâtürîdîliği⁵ de Mürchie'nin bir devamı olarak niteleyen modern selefi söylem diğer Sünnî kelâm ekolü Eş'arîlik için de aynı düşüncüyü besler.⁶ İslâm toplumunda ortaya çıkan bir hareket olarak Mürchie'nin iman tanımı, iman-amel ilişkisine yaklaşımı ve günaha bakışı gibi konular, Müslüman kimliğine daha esnek ve geniş bir anlam katma çabalarından uzak değildir. Bu yaklaşım İslâm dünyasında Hâricî hareketin teolojik baskısını dengeleyerek cemâate bir rahatlık ve genişlik sağlamakta, diğer yandan da mevâlî olarak görülen ve İslâm içinde âdeta sığınmacı gibi algılanan Arap kökenli olmayan Müslümanlara bir itibâr ve değer kazandırmaktaydı. Mürchie'nin imanı amelden soyutlayarak yüceltmesinin sosyo-kültürel ve politik açıdan taşıdığı anlam, toplumsal eşitliğin sağlanması ihtiyacının bir ifâdesidir. Zira mevâlî amel üzerinden değil ancak iman gibi içsel ve soyut bir değer üzerinden arzu ettiği eşitlik ve itibârı elde edebilirdi.⁷

Kıscacası selefi ideoloji, Batı'daki anarşist akımlarda görülenin bir benzerini İslâm dünyasında sergilemekte ve toplum adı verilen yapıya, târihe, kültüre, sanata, felsefeye vs. tümüyle karşı bir tutum almaktadır. Selefi inkâr karşısında mezhepleri yeniden düşünmek zorunlu hale gelmiştir. İslâm dünyasında yeniden yapılanmacı akımlar, temel olarak geleneği ve mezhebî kimlikleri birer sorun olarak görmüşler ve bunların eleştirisi üzerinden bir açılım sağlamayı hedeflemişlerdir. Ancak selefiyyenin radikal redd-i mirasçı tutumu, mezheplerin olumlu yanlarını arayan, onların kültür, gündelik hayat ve sosyal yapı üzerindeki olumlu etkilerini

⁴ Ehl-i Hadîs'in siyasal bakışının Şam, Emevîler, Muâviye vs. ekseninde geliştiği, Ahmed b. Hanbel'in, Süyfanî ayaklanmaya ilgi duyduğu ve buna karşılık bu kesimde bir Horasan düşmanlığı bulunduğu ile ilgili açıklama ve örnekler için bk. Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik-İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, s. 152 vd.

⁵ Modern selefilîğin Mâtürîdîliğe nasıl baktığını ortaya koyması bakımından şu esere bakılabilir: eş-Şemsü's-Selefi el-Efgânî, *A'dâu'l-Mâtürîdîyye li'l-Akâdeti's-Selefiyye*, Peşaver 1998.

⁶ el-Hamed, a.g.e. s. 74.

⁷ Mehmet Evkuran, "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı", *Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu*, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>

vurgulayan bir farkındalığın oluşmasına yol açmıştır. Çünkü mezhepler arasındaki rekâbet, selefiyyenin tutkuyla körüklediği savaştan daha ölçülü ve centilmence görünmektedir.

Selefi Paradigmayı Anlamak

Selef ve selefi kavramları kolaylıkla değiş tokuş yapılabilmekte ve birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılabilirler. Oysa bu iki kavram arasında semantik olduğundan daha fazla anlam farkı bulunmaktadır. Semantik yakınlık ve bunun doğurduğu belirsizlik, özellikle bu belirsizlikten yararlanan selefi ideolojinin bilerek ya da bilmeyerek böyle bıraktığı bir durumdur. Selefi söylemin dışladığı diğer ekollerin selefi düşünceye bakışlarında belirgin bir ürkek tavır göze çarpmaktadır. Bu asimetrik ve dengesiz durum, söz konusu ekollerin epistemolojilerindeki açıklardan kaynaklanmaktadır.

En başta selefi söylem, dinsel epistemoloji alanında saflığı, asâleti, kökleri ve ilk tecrübeyi kutsallaştırdığından onun bu konudaki hırslı ve tutkulu tavrı, ona onursal bir konum kazandırmakta, diğer ekoller üzerinde psikolojik üstünlük sunmakta ve onlarda bir alttan alma duygusunu beslemekte olabilir. Sanki “günaha bulaşma” ve “bid’atleri savunma” riskini göz önüne almaksızın selefilikle mücâdele edilemeyeceği yolunda çözümlenmesi hayli zor bir belirsizlik ortamı oluşmaktadır.

İslâm dünyasında selefiligi dengeleyecek güçlü bir teolojik dil oluşturulamadığından ya da geçmişten gelen bu damar güncellenemediğinden bu konuda bir boşluk yaşanmaktadır. Bu nedenle selefi hareketin karşısına çıkan girişimler de kısa zaman içinde selefi söylemin sert üslûbunun etkisi altına girmekte ve benzer bir tekkirci dile sarılmaktadırlar. Dolayısıyla selefi hareket sadece üstlendiği misyon ve sergilediği pratik ile değil ona muhâlefet edenleri de kendine benzetmesi nedeniyle de çok yönlü bir etkiye sahiptir.

Bu alanda İslâm düşüncesine katkı anlamında atılması gereken adımlardan biri, kelâm ve felsefe hareketinin meşrûiyetini teorize eden metinlerin ve söylemlerin tekrar hatırlanması ve bunların yeniden yorumlanmasıdır. Dinî konularda akıl yürütme ilkesine dayanan kelâm ve din üzerine bağımsız düşünce üretmeye dayanan felsefe hareketinin İslâm geleneğindeki seyri, katkıları ve ilkeleri tekrar keşfedilmelidir. Bu çalışmalar akli tümüyle dışlayan ya da onun tüm yetkilerini budayan selefi ideolojinin din açısından tutarsızlıklarını ve zararlarını fark etmeye katkı sağlayacaktır. Günümüzde İslâm düşüncesi ve teolojisi, en zayıf ve en tutucu yönüyle temsil edildiğinden İslâm dünyası şu an için böyle bir açımdan yoksun görünmektedir. Üstelik târihsel ve politik şartlar tipik bir kriz teolojisi olan selefiligin güçlenmesine katkı sunmakta, İslâm düşüncesinin zengin içeriğinin ve çeşitliliğinin gün yüzüne çıkmasını engellemektedir.

Peki, selefi söylemde olup da diğerlerinde bulunmayan şey nedir? Târihten ve ilk anlamdan uzaklaşmış olmanın belirli bir oranda kabulü, diğer ekollerin sahip olduğu bir özelliktir. Buna karşılık saflık ve öze bağlılık iddiası ve bu iddiayı sonradan üretilen her şeye karşı bir eleştiri olarak kullanması selefi söylemin temel vasfıdır. Bu nedenle İslâm düşüncesinde selefilige karşı dengeli ve mâkûl bir karşı

söylemin geliştirilmesi, söz konusu bu psiko-teolojik engele takılmıştır. Kendisine âdetâ ayrıcalıklı ve onursal bir konum edinmiş selefliği karşısına almaya çalışan girişimler, onun bu psiko-teolojik ayrıcalığından dolayı derûnlarında bir eziklik duygusu hissetmektedirler. Özellikle Sünnî yapı ve ekoller için bu durum, tam bir açmaz olmaya devam etmektedir.

Diğer yandan ekoller arasındaki teolojik ve sık sık politik alana taşan mücâdele, selefi söylemin elinde tutkulu biçimde tuttuğu şeyi, yani öze dönüş ve bid 'atleri yok etme düşüncesini çok yönlü olarak beslemektedir. Her ne kadar ekollerin, bid 'at ve kötülük tanımları birbirlerinden farklı ve hattâ karşıt olsa da, bir kült olarak öze ve köklere dönüş arzusu güncel tutulmaktadır. Öze dönerek çağın acı ve kötülüklerinden kurtulma arzusunun canlı tutulması, bir paradigma olarak selefi ideolojiyi de yanı başımızda her an güncel tutmaktadır. İşte selefliğin bir bakış açısı ve söylem olarak modern bir ideoloji sayılmasının ve bu yönüyle incelenmesi gerektiğinin temel nedeni budur.

Esas olarak selefi çevrelerin diğer İslâmî yorumlara bakışındaki sert ve hırçın yaklaşımının ardında, kendisini İslâm'ın özü olarak görme tutumu yatmaktadır. Bu beklenen ve doğal bir sonuçtur. Çünkü selefi ideolojinin mutlakçı ve inhisarcı özelliği, her türden alttan alma, uzlaşma, yumuşama, geri çekilme davranışlarını peşinen dışlamaktadır. Zira bunların hepsi de dinden uzaklaşma ve onu kirletme çabaları karşısında bir kayıtsızlık, gevşeklik ve umursamazlık olarak sayılacaktır. İlk Hâricî gruplardan olan Ezârika'nın kendilerinden olup da beraberlerinde savaşa katılmayanları (kaâde) tekfir etmekten çekinmeyen tutumlarının ardında bu inanç yatmaktadır. Kendisini dinsel hakikat ile özdeş sayan ve bunu keskin bir inanca dönüştüren bir düşünce tarzının uygulayabileceği yegâne eylem biçimi, tâvize ve yoruma kapalı biçimde kesintisizce mücâdele etmektir. Dolayısıyla bu düşüncenin politik açıdan Müslüman toplumları için taşıdığı anlam, iç savaştır.

Selefliğin Selef İle İlişkisi: Selef Selefi miydi?

Kendini katı ve sert bir biçimde geçmişe atıfla kuran her söylem, ideolojiye dönüşmek zorundadır. İdeoloji pozitif anlamda insanın anlam ve değer arayışı/kurma çabasının bir sonucudur. Ancak bu süreçte içinde yaşanan gerçeklikle olan ilişki kopmamakta ve olgu-değer gerilimi bir şekilde ideolojinin eleştirel ve sorgulayıcı işleviyle dengelenmektedir. Ancak bir kez gerçeklikten kopuldu mu düşünce ile realite arasında doğan gerilim ve bunun doğurduğu savrulma, ideolojinin içe kapanmasına yol açmaktadır. Gerçeklikten kopuşun doğurduğu açık, ideolojik sertleşme ile telâfi edilmeye çalışılmaktadır. Bütün dogmatiklerin gerçeklikten ve dünyadan nefret etmelerinin nedeni burada yatmaktadır. Her defasında ideolojiyi yalanlayan dünya, onların öfkelerinin hedefidir. İdeolojinin anlam üreten yanı burada en patolojik biçimde çalışmaktadır. Zira geçmiş şu anda var olmayan bir şeydir. O gerçek değil kurgu olarak vardır. O nedenle geçmişin kendisini onayladığını iddia eden bir söylem, bunu temellendirecek kanıtlara ihtiyaç duyar.

Selefilik söz konusu olduğunda geçmişin, seçmeci ve indirgemeci biçimde ve en naiv söylemlerle çarpıtılarak metâlaştırıldığını söylemek durumundayız. Aslında kendine geçmişte bir yer arayan ve meşrûlaştırıcı bir referans olarak târihe yaslanan her düşünce ve inanç, selefi ideolojinin yaptığını yapmakta, naslara ve ilk Müslüman nesillerin tecrübesine atıfta bulunmaktadır.

Kültürel ve kurumsal değişimin kontrol altında tutulduğu ilk dönemlerde, te'vîle ve kıyâsa çok az ihtiyaç duyulmaktaydı. O nedenle selef döneminde ortaya çıkmadığı gerekçesiyle anlamı zenginleştirme ve ekolleşme olgusuna (felsefe, kelâm, tasavvuf gibi) karşı çıkan ve bunları dinden sapma olarak gören selefi yaklaşım hata içindedir. Kelâm ve tasavvuf düşünürlerinin ehl-i Hadîsin reddiyelerine karşı kendilerini savunmak amacıyla kaleme aldıkları metinlerdeki gerekçeler, İslâm'ı bir insanlık öğretisi kılmaya yönelik argümanları yerindedir. Aksi halde İslâm'ı yaymak için geriye sadece güç ve kılıç kullanımı seçeneği kalmaktadır. Zâten eski ve yeni selefi grupların şiddete eğilimli olmaları onların bu algılamalarının doğal bir sonucudur.

Selefiyenin iddiasının aksine selef, selefi değildi. Bu onlara atfedilen bir çöküş dönemi düşüncesidir. Her ne kadar selefliğin argümanlarını destekleyecek görüntülere rastlansa da ilk nesillerin din ve dünya algısı, nasların yanında aklı, kamu yararını ve tecrübeyi de ölçü alan özgüven duygusu üzerine kuruluydu. Devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla İran siyasi kültüründen divan uygulamasını alıp uygulayan Hz. Ömer, ilk dönemde olmadığı için bu kurumu adapte ettiğinde İslâm'a aykırı bir işlemde bulunduğunu düşünmemişti. Onun bu tasarrufuna Sahâbe de karşı çıkmamıştı. Dolayısıyla selefiyenin ilk nesillere atıfla inşâ ettiği selef mezhebi tanımı, bir kurgudan ibarettir.⁸ Târihin teolojik hatalı okunmasının bir sonucudur. Bununla birlikte etkili olmasının nedeni, dinî hamâseti kabartmadaki başarısıdır. Ayrıca kelâm, felsefe ve sûfi ekollerin kimi zaman aşırıya kaçan yorumlarının doğurduğu şüphe ve güvensizlik de sürece katkı sağlamıştır.

Modern Bir İdeoloji Olarak Selefilik: Öfkeli Kalabalıklar İle Körfez Lobisi Arasında Kıvranan Düşünce

Selefilik ile ilgili kafa karışıklığına yol açan noktaların başında, onun nasıl ve ne şekilde temellendirileceği problemi gelmektedir. Selefi söylem, açıkça ve sert bir şekilde kendisini târihsel ve teolojik olarak İslâm'ın başlangıç dönemlerine attığı için, onu bir zihniyet yapısı ya da bir anlayış tarzı olarak görmek, bizzat dini

⁸ İslâm geleneğinde zihniyetler arasındaki mücadele şehirler üzerinden okunabilir. Örneğin Kûfe, Arap otoritesini benimsemeyen muhâlif kesimlerin bir merkezidir. Tarihçiler buranın halkını, "Ehlü's-Şikâk ve'n-Nifâk" olarak niteler. Buna karşılık Ehl-i Hadîs literatüründe, Emevî-Arap otoritesinin bir simgesi olan Şam'dan övgüyle söz edilir. Kûfe şehrinin entelektüel altyapısını kuran ise, Hz. Ömer'in bizzat görevlendirdiği Abdullah İbn Mesûd'dur. Bilindiği gibi re'y ekolü ve kelâm hareketinin en canlı olduğu merkezlerden birisi Kûfe'ydî. Buranın oluşumunda etkili olan Hz. Ömer, Abdullah İbn Mesûd, seleften olduğuna göre, selefilik için açıklanması gereken büyük bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Selefi düşünce politik olarak Arap egemenliğini korumaya çalışıyordu. Ahmet Akbulut, "Selefliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, s. 129.

nesneleştirmekle eşdeğer görünmektedir. Bu durum, selefi söylemin dinsel hakîkati sahiplenici etkisinin hâlâ etkin olduğunun kanıtıdır.

Selefi hırçınlığı anlamak bugün için teolojik olduğu kadar entelektüel ve akademik bir problemdir de. Selefiligi ideolojik bir yapı olarak görmek, esasında günümüz İlahiyat birikiminin ulaştığı aşama açısından ufuk açıcı bir katkıdır.

Aslında olması gereken; düşüncelerin zamanla gözden geçirilmeleri, yeni durum ve ihtiyaçlar ışığında yeniden tanımlanmalarıdır. Bu o kadar doğal ve gerekli bir durumdur ki bunu temellendirmek için çaba harcamak bile gereksizdir. Ancak bunun karşıtı olan düşünce tutuculuğunun tüm duyarlılıklarını ve özlemlerini alabildiğine kullanan ve bunları topyekûn bir düşünce içinde eriten sözde “özcü” düşünceler karşısında, hayatın kendisi kadar doğal olan yenilenmeyi savunmak ve onu inançlar önünde temellendirmek gerekmiştir.

Bu çerçevede sıkça yapılan bir haksızlığı da düzeltmek gerekir. Öze dönüş söylemini dile getiren İslâm düşüncesi içinde bir başka çevre ya da daha doğru bir nitelemeyle bir akım vardır: “İslâm modernistleri”. İslâm modernizmi, İslâm düşüncesinin kısa zamanda tüketilmiş imkânlarından biridir. Belki de bu nitelemedeki modernizm kavramından dolayı bir dışlanma, şüphe ve önyargı ile karşılaşmıştır. İslâm modernistlerinin temel argümanlarından biri, İslâm’ın özüne dönmek çağrısıydı. Bu yönüyle selefilerin asr-ı saâdete ve İslâm’ın saf anlamına dönüş tezleriyle bir benzerlik ilişkisi olduğu düşünülebilir.

İslâm’ın özüne dönüş iddiasına sahip çıkan iki farklı paradigma, bundan doğal olarak birbirlerinden farklı şeyler anlamaktadırlar. Selefi söylemin İslâm’ın özüne dönmekten anladığı şey, te’vilsiz, yorumsuz, literal ve ritüelsel olarak ilk tecrübeyi kutsamaktır. İslâm modernistlerinin İslâm’ın özüne dönmekten anladıkları ise bu kadar yalın ve düz değildir. Onların İslâm’ın özü ile kurmaya çalıştıkları ilişki daha baştan yorumsaldır ve te’vili dışlamaz. İslâm’ın ilk dönemine gidip mesajın evrensel ilkelerini tespit edip bugüne taşımak özü itibarıyla yorumsal bir süreçtir. İslâm modernisti bunun farkındadır ve yaptığı işin bir yorumlama, anlam üretme ve sonuç çıkarma olduğunun samimiyetle bilincindedir. Ne ki bu samimiyet tutucu çevreler tarafından bir türlü fark edilememiş ve “müsteşrik talebeleri”nin yıkıcı bir girişimi olarak insafsızca bastırılmıştır.

Peki, İslâm modernisti öze dönmeyi neden istemektedir? İslâm modernistine yönelik çağı putlaştırmak ve İslâm’ı çağın egemen zihniyetine boyun eğdirmeye çalışmak gibi suçlamalar karşısında paradoksal olarak modernist, İslâm’ın târihine ve kaynaklarına ulaşma arzusu duymaktadır. Bu bir çelişki değil midir? Neden böyle bir eğilim içine girmektedir? Bunun en kestirme cevabı şu olabilir: Târihsel İslâm’ı ve geleneksel kimlikleri paranteze alarak, çağdaş değerler üretmek için gerekli bir yorumsal alan oluşturmak. Geleneğin ağır ve bıkırtıcı baskısı altında yaşayan İslâm dünyasında kitleler kendileri için bir gelecek vizyonu oluşturma cesaretini İslâm’dan başka bir yerde elde edemezler. Ancak İslâm’ın kaba ve literal yorumu, Müslüman dünyayı içine düştüğü donukluktan kurtaramamakta ve dahası, pek çok sorunun nedeni olmaya devam etmektedir. O nedenle geleneğe ve târihsel anlamlara eleştirel bakmayı mümkün kılacak bir mesafe koymak gerekmektedir.

Müslümanlar için geçerli ve kalıcı çözüm yine İslâm içinden olacağına göre İslâm ile daha yaratıcı ve çözüm üretici bir ilişki kurmayı deneyen modernist düşünürler, anlam, hedef ve değer üzerinden İslâm'ı yeniden tanımlama çabası içine girdiler. İslâm ile girilen bu ilişkide ilk târihsel tecrübe, hazır ve bütüncül bir çözüm değil, çözüm için gerekli ilkeleri içinde saklayan bir yapı olarak görülür. Onu değerlendirmeye ve yorum sürecine tâbi tutmaksızın ilkeleri elde etmenin imkânsızlığına inanan modernist düşünür, yorumlamayı ve akıl yürütmeyi öne çıkarır.

İslâm'ın ilk dönemine dönmek, ilk tecrübeye olmayan şeyleri bid 'at olarak görmek konusundaki tutumlarındaki benzerliklerinden dolayı Selefi düşünürler ile İslâm modernistleri birbirleriyle karıştırılmaktadır. Oysa buradaki benzerlik iddia düzeyindedir. Bu iddianın içeriğinin nasıl doldurulacağı ise apayrı iki paradigmanın habercisi sayılır. Şu da var ki başarıya ulaşamamış ve kendi hedeflerini gerçekleştirememiş bir İslâm modernizmi hareketinin savrulacağı en yakın liman, selefilik olacaktır. Nihilizm ise bir diğer alternatiftir. Zira değer, anlam ve kutsallık yüklü târihi, bir kez nesneleştiren bir bakış açısından bakıldığında; artık, her türlü kutsal ve anlam, bir yorumbilimsel inşâ olarak görülecektir.

Modern dünyada selefiligi sadece öfkeli ve kontrolsüz kalabalıkların zihin yapısına bağlayarak açıklamaya çalışmak eksik ve yetersiz bir girişim olacaktır. Mâlî kaynaklar sağlayarak ve politikalar geliştirerek hareketin toplumsallaşmasına yardımcı olan zengin Arap ülkeleri olaya uluslararası bir boyut kazandırmaktadır. Uluslararası ilişkiler açısından bakıldığında selefiligin bir politika yöntemi olarak yönetimlere bir kısıtlama ve sınırlandırma getireceği sanılabilir. Zira sert, ödünsüz ve eylemci yönüyle selefiligin, pragmatik ve günübürlük ilişkilerle dolu modern dünyada rasyonel politikalar üretmeye pek izin vermemesi beklenebilir.

Realite hiç de böyle değildir. Selefi düşünceye sahip grupların pratiklerine bakarak bir yargıya varmak doğru değildir. Bu ideolojiyi destekleyen yönetimler, iç politikada disiplinli bir toplum inşâ ederken dış politika uygulamalarında belirli bir siyâsal kültüre bağlı olma zorunluluğu duymaksızın modern dünyayla özellikle de gelişmiş Batılı ülkelerle ilişkilerinde olabildiğince geniş ve serbest bir hareket alanı elde etmektedirler. İlişkilerin ve bürokratik kurumsallaşmanın basit ve yalın olduğu bir döneme atif yapmak, bu arada oluşturulan Müslüman siyâsal geleneği ve bürokratik birikimi atlamayı getirmektedir. Bu da en tuhaf, sürpriz ve anlaşılması zor ilişki ve politikaları meşrûlaştırmaya imkân tanımaktadır. Gerçekten de selefi ideolojiye yaslanan ülkelerin dünya ile ilişkileri, diğer İslâm ülkelerinden farklılık göstermektedir. İslâm ülkeleri ile gönülsüz ve mesafeli ilişkiler kuran bu ülkeler, gelişmiş Batılı devletlerle ileri düzeyde politik, stratejik ve ekonomik ilişkiler kurabilmektedirler.

Antikültüralist Bir Teoloji Olarak Selefilik

Selefi öğretinin temel argümanı dinin aslına ve özüne bağlılık iddiasıdır. Bu iddianın temel tezi, İslâm dininin selef olarak adlandırılan kuşaklardan sonra bozulmuş olduğu düşüncesine dayanır. Selefi söylem, sonradan ortaya çıkan her

şeye karşı peşin bir şüphe ve el altındaki güvensizlik duygusunu beslemekte ve onu sürekli güncel tutmaktadır. Bozulmanın ve dinden uzaklaşmanın mekânizması, naslar karşısında akıl yürütmenin öne çıkarılması olarak açıklanır. Özden uzaklaşmanın araçları olarak te'vîl ve akıl yürütme kınanır ve buna karşı naslara teslim olma tutumu yüceltilir. Selefî ideoloji, kültürün sıfır noktasında yaşama arzusunun bir dışı vurumu olarak, "kültürel çocukluk" algısının inanca ve bir eylem paradigmasına dönüştürülmesidir.

Selefilik, kültürün karşısına muhayyel bir dinsel tecrübeyi yerleştirir. Kültür kavramı, daha en başta insanın yeryüzünde sürpriz nitelikli eylemlerde bulunabileceği ve toplum denilen kurgusal yapı içinde taklide ya da yaratıcılığa dayalı ürünler ortaya koyabileceği varsayımına dayanır. Bu kadarı bile insana, kendi hayatında ya da başkalarıyla paylaştığı deneyimlerinde irâdesini kullanma ve eylemde bulunma özgürlüğünü verir.

Toplum doğa gibi verili değildir. Başka türlü olması pekâlâ mümkün iken böyle olan, kurgusal bir yapıdır. Doğa gibi zorunlu değil, olasıdır ve olasılıklarla doludur.

Toplumu mümkün kılan temel etken, insan irâdesidir. Kültürü de doğuran şeydir irâde. Bir kez oluştuktan ve kurumsallaştıktan sonra irâdenin, kendini tasfiye edecek bir tarzda çalışıyor olması, toplumun ontolojik olarak mümkün ve kurgusal olması gerçeğini değiştirmez. Kültür-toplum ilişkisinde kurucu unsur olan insan irâdesinin öngörülemezliği gerçeğini tek fark edenler, sadece postmodernist düşünürler değildir. Tüm özcüler, kesin inançlılar, evrenselciler ve dogmatikler, kültürü kuran ve onu çeşitlendiren temel unsur olan özgür irâdeyi büyük bir tepkiyle karşılamış ve onu bastırmaya çalışmışlardır. İşte, selefilikğin dayandığı temel ilkelere bakıldığında, dinsel hakîkate kesin teslimiyet vurgusu altında insan irâdesini sınırlandırma arzusunu görmek mümkündür. Teslîm, keff, imsâk, aczini itirâf gibi selefî düşüncenin nas karşısında yücelttiği ilkeler, insanı insan yapan irâde gücünü sınırlamayı hedeflerken te'vîl, kıyâs, akıl ve ictihâd karşıtlığı da doğrudan irâdeyi kapatmaya yöneliktir.⁹

Saf din algısı, katıksız keskin tecrübe ve bunun tamamlayıcısı olan tekfirci retorik, her türlü kültürel yorumu ve çeşitlenmeyi yok etmeyi, cihâdın aslı amacı olarak vaz eder. En katı ve içe dönük insan toplumunda bile kültürel çeşitlenme kaçınılmaz olduğuna göre, kültüre karşı selefî cihâdın ebedî olduğunu varsayabiliriz. Târih boyunca Müslümanların ortaya koyduğu tüm kazanımlar ve emek ürünleri değerler İslâm dininin saflığını bozan bid 'atler olarak görülmekte ve yerilmektedir. Bu bağlamda dikkat çeken temel gerçek, Selefilikğin kültür düşmanlığının zararını en çok Müslüman dünyanın çektiğidir. Müslüman olmayan toplumlar ve özellikle Batı Ehl-i Kitâb, Dâru'l-Ahd halkı vb. gibi nitelemelerle uluslararası ilişkiler açısından daha güvenli ve avantajlı bir yere yerleştirilmektedir. Zaman zaman konjonktür gereği bazı karşılaşmalar olsa da bunların stratejik olduğu

⁹ Selefî zihniyetin temel ilkelerinin kısa bir sunumu ve Sünnilik içinde rey ekolüne yönelttiği suçlamalara örnekler için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 44-65.

açığa çıkmıştır. Selefi cihâd algısının asıl uygulama alanı, Müslüman dünya ve bizzat Müslüman kitlelerin kendileridir.

Şu halde tüm selefi eğilim ve hareketlere derinliğinden hâkim olan bir duygu ve bir düşünceden söz etmek gerekir. Öze ve saf dine dönmek düşüncesi, mevcut durum karşısında duyulan çaresizlik ve öfke ise duyguyu tanımlayabilir. Bunlar, Müslüman toplumunun târihsel ve politik tecrübesine bağlı olarak yer değiştirebilmekte ve birbirlerini beslemektedirler. Zaman zaman duygu, kendini bir düşünce ve bir din anlayışı olarak ifâde edebilmektedir. Bir kriz teolojisi olarak selefilik, kültürel ve toplumsal tıkanmışlığa, yeniden yapılanma çabalarının başarısız kalmasına bir tepki olarak öne çıkmaktadır. Bu durumda Müslümanların sadece mevcut durumu değil târihsel ve kültürel birikimi de dinden bir sapma olarak görülür.

Öfkeli kalabalıklar kültür üretmez, kültürel mirası sahiplenemez, aksine onu tüketirler. Kültürün adresi, târihle ve dünya ile dengeli, makûl ve pragmatik ilişkiler kurmayı başarabilmiş mutedil orta sınıftır. Mezheplerin gelişimi ve kurumsallaşması deyim yerindeyse İslâm dünyasındaki orta sınıfın başını çektiği bir kazanımdır. İslâm dünyasında öfkeli kalabalıkların kendini ifâde aracı olarak sefiliğin kültüre ve onun ayrılmaz bir parçası olan mezheplere bakışı tipik bir alt tabaka hırçınlığı bakışını yansıtır. Öfkeli, huzursuz ve yıkıcıdır. Başta kendi kültürel ve târihsel mirası olmak üzere kurumlara ve değerlere radikal biçimde karşıdır ve bunları dinsel bir söylem içinde tahkîr eder ve tasfiye etmeye çalışır.

İslâm dünyasında sefiliğin arka planında yer alan önemli bir odak daha vardır ki bu hareketin düşünsel ve ekonomik finansmanını sağlayan Arap siyâsal aklıdır. Suûdî Arabistan ve bazı körfez ülkeleri sahip oldukları maddi zenginlikle selefi harekete başta eğitim ve STK örgütlenmeleri olmak üzere lojistik sağlamaktadır. Zengin Arap elitlerinin bir dünya görüşü ve bir yaşam tarzı olarak selefilik, öfkeli kalabalıkların arkasında onlarınkinden daha farklı bir motivasyonla hareket etmektedirler. Bu ülkelerin olaya bakışı uluslararası ilişkiler politikaları ve stratejik önceliklerle yürümektedir. Bu kesimin kendilerini ayrıcalıklı hissetmeleri, kendilerini Müslüman dünyanın geri kalanından ayrı bir konuma yerleştirmeleri ve farkı tutmaları, uluslararası ilişkilerde serbest ve işlek bir alan açmak amacıyla açıklanabilir.

Selefî Nihilizm Karşısında Mezhepleri Yeniden Düşünmek

Günümüzde selefi düşüncesi savunan çevrelere ve temel metinlerine baktığımızda mezhep konusunun reddiyeci yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Mezhep ve fırka kavramları dinden ayrılarak bid'at yolunu seçen kesimler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramların sefiliğin zihin dünyasında sapkınlığa eşdeğer olumsuz bir anlamı vardır. Bu, onların kültüre bakışlarının, doğal ve mantıksal açıdan zorunlu bir sonucudur. Günümüz sefifisine hangi mezhebi taklit ettiği sorusu sorulduğunda verdiği cevap, selef itikadına tâbi olduğu yolunda olacaktır. Modern selefi literatürde en sık kullanılanlar selef, selef-i sâlih kavramlarıdır. Sanki İslâm yeni vahyediliyormuşcasına bir tutum içindedirler.

Zamanın geçmesine, hayatın akmasına ve çözüm gerektiren yeni durumların ortaya çıkmasına katlanamayan ve yetersiz kalan selefi bilinç çareyi en naiv biçimde naslara sığınmakta bulmuştur.

Mezhepler hakkında İslâm dünyasındaki yaklaşımlardan ilki selefilik, öze-dönüş gerekçesiyle sergilediği inkârcı tavidir. Buna göre mezheplerin tamamı İslâm'dan sapmayı ve sapkınlığı ifâde etmektedir. Bunların ortaya koyduğu görüşlerin de hiçbir meşrûiyeti bulunmamaktadır. Diğerleri ise mezhebî kimliğini İslâm'ın yerine ikâme eden din-mezhep özdeşliği yanılışına kapılmış tutucu yaklaşımdır. Bu yaklaşımın sahipleri kendi mezhebinin İslâm'ın tam bir temsili olduğuna inanmakta ve diğer mezhepleri bâtıl ve yanlış akımlar olarak görmektedir.

Bu anlayışların eleştirel değerlendirmesini içeren daha dengeli ve gerçekçi bir bakış açısı mümkündür. Mezhepleri radikal biçimde reddeden radikal-selefi yaklaşım, aslında belirli bir mezhebin görüşlerini savunduğunun farkında değildir. Öze dönüş adına târih boyunca Müslümanların ürettiği kurumları ve değerleri yok sayan bu anlayış, Müslümanları bilerek ya da bilmeden târihsizleştirmeye çalışmaktadır. Her medeniyetin olduğu gibi Müslümanların inşâ ettiği medeniyetin de olumlu-olumsuz yanları bulunabilir. Yeni bir medeniyet inşâsı da ancak bu olumlu-olumsuz özellikler üzerinde düşünmek, değerlendirme yapmak ve ayıklama yapmakla kurulabilir. Ancak söz konusu yaklaşım, zenginliklerle dolu târihsel birikimi tekfir ettiği için, geçmişi ve geleceği olmayan ilkel bir din anlayışını idealize etmektedir. Bu, bizzat hayatı ortadan kaldırmakla eşdeğer bir yaklaşımdır.

Mezhep eleştirisi meşrûdur ve gereklidir. Ancak mezhep eleştirisi, selefiliklerin yaptığı gibi târih ve kültür düşmanlığı ekseninde değil yine din, akıl, kültür ve değerler ekseninde olmalıdır. Dolayısıyla mezhepleri eleştirirken kullanılan dil, Müslümanların İslâm üzerine düşünmesini, değer üretmesini, felsefe yapmasını daha baştan onaylamalıdır. Ancak böylesi bir kabul üzerinden kültürel ve teolojik olarak mirasımızdan yararlanmak ve değerli ürünler ortaya koymak mümkün olabilir. Buna karşılık, zamanın ve mekânın donuk resminden bir hakikat üretmeye çalışan selefi paradigma, doğası gereği kültür üretecek imkânlardan yoksundur.

Selefizim 'Kelebek Etkisi' Yapar mı? Sünnîlik-Selefilik İlişkisi

Selefilik ile Sünnîlik karşılaştırması zorluklarla dolu bir çalışmadır. Her çalışmanın elbette kendine özgü bir zorluğu vardır. Buradaki zorluk Sünnî kanattan kaynaklanmaktadır. Selefilik çok net, kesin ve keskin bir görünüme sahip olduğundan, sınırlarını belirlemek kolaydır. Selefi söylem araştırmacıyı fazlaca yormaksızın diğer ekollerle olan ilişkisini teorisi ve pratiği ile açık biçimde ortaya koymaktadır. Oysa Sünnîlik için aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir. Sünnî paradigma kuşatıcı ve kucaklayıcı özelliğiyle sınırlarını yumuşatmıştır. Kelâm ekollerinden Eş'arîlik ve Mâtûrîdîlik, sûfi yapılanmalar, fıkhî ekollerinden Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, ve Mâlikî mezhepleri Sünnî çatının altında buluşurlar. Aslında böyle bir buluşma târihte gerçekleşmiş değildir. Ancak tanım düzeyinde Sünnîlik yapılandırılırken, İslâm dünyasının tüm teolojik birikimi (Şîa, Mu'tezile ve Hâricîlik

dışında) korunmaya çalışılmıştır.¹⁰ Bu nedenle selefilik çoktan zihniyet yapısı olarak Sünnî çatı altına alınmıştır. Özellikle Hanbelî ekol Sünnilik içinde selefi damara en yakın mezhep olarak, selefi değerleri Sünnilik içinde temsil etmiş ve onun imajını sempatische etmiştir. Selefilerin, Sünnilik konusunda kafası karışık değil aksine nettir. Buna karşılık Sünnî dünya, selefiliği nasıl anlayacağı ve nereye konumlandıracağı konusunda belirsizlik yaşamaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan İslâm Ansiklopedisi'nin "Selefiyye" maddesinde selefiyye: "İtikadî konularda Kur'ân ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vîli kabul etmeyen ekol" olarak tanımlanmış ve şu bilgilere yer verilmiştir: "Sahâbe ve tâbiîn mezhebinde bulunan fakîh ve muhaddislerin yolu şeklinde de tanımlanan selefiyye, ayrıca Ehl-i Sünnet-i Hâssa olarak da anılır."¹¹

Dikkat edilirse selefiliğe dair bu tanım, Ehl-i Sünnet düşünürleri tarafından yapılmıştır. Selefiliği, Ehl-i Sünnet'in özü olarak görmek, Sünniliği selefilik karşısında kırılğan ve mahcûp bir konuma itmektedir. Selefiliğin konuşulduğu ortamlarda ortalama Sünnî bilincin daima alttan almaya yönelmesi, selefi ideolojiye kısmen de olsa boyun eğdiği ve onu denetleyici bir referans olarak benimsemesi ile ilgilidir.

Diğer yandan selefi kanadın işinin daha kolay olduğu görülmektedir. Selefi düşünürler metinlerinde İslâm'ı bozan sapık fırkalar söylemi üzerinden kendi dışındaki İslâmî oluşumlara bir üstünlük sağlamaya çalışmakta ve bunda da başarılı olmaktadır. Selefi söylem temelde selefin yolu ve inancını izlemeyi şîar edindiğini iddia eder. Bu kavramı kullanmaya özen gösterirler. Yine de selefin yolunun açıklama ve tanımlama sadedinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât kavramını da kullanırlar. Kavramın bu tarz kullanımı Selefi ideolojinin mevcut Sünnî dünya ile bir bağ kurma ve onu da içerme girişimi olarak işlev görmemektedir. Aksine "gerçek Sünniliğin" selefilik tarafından temsil edildiği düşüncesini vurgulamak ve Ehl-i Sünnet iddiasındaki geri kalan dünyayı çizgi dışı göstermek ve ötekileştirmek amacıyla kullanılmaktadır.

Selefiliğin kendi dışındaki Sünnî dünyaya bakışını ortaya koyan modern selefi metinlerde, kelâm ekollerinin kötülük ve zararları söylemiyle bir dışlama mantığının işletildiği göze çarpmaktadır. Selefilik dışında kalan Sünnî dünya, Eş'ari ve Mâtürîdî kelâm düşüncesinin hâkim olduğu coğrafyadır. Selefi söylem, bu coğrafyadaki din anlayışını Mürcie, Mu'tezile ve tasavvuf ile olan ilişkisini öne sürerek dışlamaktadır.

İbn Teymiyye'nin akâid konulu metnine yazılan şerh ve yorumda sıfatlar konusu ele alınırken Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların çizginin neresinde görüldüğünü ortaya koyması bakımından şu açıklamaya rastlanmaktadır: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaâtın sâbit esaslarından biri de, Allah'ın yarattıkları üzerindeki uluvvunu ve arşı/tahtı üzerindeki istivâsını isbat etmektir. Bu, Ehl-i Sünnet'in; Cehmiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye (ve Mâtürîdiyye)'den kendisiyle tefrîk edildiği oldukça önemli bir temel

¹⁰ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, 2. Baskı, Ankara 2015.

¹¹ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399.

esastır.”¹² Yine aynı eserde Ehl-i Sünnet ile ehl-i bid’at arasındaki farklar açıklanırken Ehl-i Sünnet’in ilâhî sıfatların hiçbirini nefyetmeden, te’vilsiz, tahrîfsiz, temsilsiz isbat ettiği belirtilmiş ve bu konuda bid’at ehlinden iki grubun ona muhâlefet ettiği ifâde edilmiştir. Bu bid’at ehli gruplardan ilki Cehmiyye ve Mu’teziledir. İkinci grup ise Eş’ariyye (ve Mâtürîdiyye) fırkası ve onlara tâbi olanlar olarak sayılmaktadır. Dikkat çeken bir nokta şerh bölümlerinde Eş’arîlik ifâdesinin yanında parantez içinde Mâtürîdîliğin de yazılmış olmasıdır.¹³

Mâtürîdîlik ve Eş’arîlik özellikle Mürcie ile olan ilişkisi ve Mürcie’nin bazı görüşlerine yakın durduğu için eleştirilmekte ve selef yolundan uzak gösterilmektedir.¹⁴ Kelâmcıların imanın tanımı, mâhiyeti ve amel ile olan ilişkisine dair görüşleri eleştirilirken Mürcie’nin etkisi altında kaldıkları ifâde edilmektedir. Bu süreçte Mürcie’nin fakihlerinin oynadığı role dikkat çekilmekte ve Hanefî fakihler birinci derecede sorumlu tutulmaktadır.¹⁵

Sünnîliği şu ya da bu gerekçelerle sefîlikten uzak ve ilişkisiz sayma girişimlerinin talihsizliği açıktır ve târihsel-teolojik verilerle örtüşmektedir. Kurumsal olarak bakıldığında Hanbelîlik ve Mâlikîlik ekollerini kendisi ile aynı çatı altında gören bir Sünnîlik, içerdiği bir bu radikal özcü yapılar tarafından sorgulanma riskini daima bünyesinde taşıyagelmıştır. Bizim yaptığımız Sünnîlik tanımı Osmanlı-Türk târihsel tecrübesine de bağlı olarak daha kuşatıcı, esnek, çoğulcu bir karakter sahip olmuştur. Geçmişte bu coğrafyada yaşayan insanların dinsel kimliklerine bağlı olarak zenginleşen ve çeşitlenen sünnîlik algımız, selefi sünnîlik tanımlarına göre oldukça gevşek, geniş ve tehlikeli görünmektedir. İki farklı sünnîlik algısının rekâbeti ile karşı karşıyayız. Yaşanan küresel ve bölgesel gelişmeler İslâm dünyasındaki mevcut yapıları aşındırıcı bir etki yapmış, mezhebî ve dinî kimlikler Müslümanların sorunlarını çözmede yetersiz kalmıştır. Tam da bu dönemde sefîliğin canlanması manidâr olmakla birlikte beklenen bir olaydır.

Bir kültürün gücü anlam ve değer üretmesinde, geçmiş ile gelecek arasında bölünmeksizin şimdiki zamanı yaşamaya imkân tanınmasında yatar. Anlam ve değer üretemeyenler için iki olasılık görünüyor: İlki kendinden kaçarak diğer kültürleri pratize etmek. Diğeri ise kendi kültürünün köklerine kadar inerek yeniden doğmayı arzulamak... Tablonun tamamı okunduğunda sefîlik, İslâm dünyasında tıkanan ve anlam üretemeyen toplumsal ve kültürel yapılara en radikalinden bir reddiyedir.

¹² İbn Teymiyye , *el-Akâdetü'l-Vâsitiyye ve İhtiva Ettiği Yüce Mebâhise Dair Tenbihât*, şerh: Abdurrahman b. Nasir es-Sa’dî, tâlik: Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, s. 60-61.

¹³ a.g.e., s. 64-65.

¹⁴ Ebû Hanîfe de Mürcilik suçlamalarının farkındadır. Öğrencisi Osman el-Bettî’ye yazdığı mektubunda “Mektubunda, benim Mürcie’den olduğum haberini aldığımı yazıyorsun ve ben onlar için ‘yoldan çıkmış günahkâr mümin (fâsik)’ demişim, bu da sana ağır gelmiş.” diyerek konuya girmekte ve sözlerinin kısmen yanlış anlaşılıp çarpıtıldığını söylemektedir. Dikkat çekici nokta Ebû Hanîfe’nin Mürci suçlamasının doğrudan reddetmemesi ve ircâ görüşünün olumlu ve aşırı anlamlarını açıklayarak konumunu açıklamaya çalışmasıdır. Bu tutum sonra gelen Hanefî-Mâtürîdî düşünürler de görülür. Onlar Mürcie’yi hâlis Mürcie ve Ehl-i Sünnet Mürciesi olarak ayırmakta ve bir meşrûiyet oluşturmaya gayret etmektedirler. *İmâm-ı A’zâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, “Osman el-Bettî’ye Yazdığı Risâle”, çev. Abdülvvab Öztürk, s. 110.

¹⁵ Sefer b. Abdurrahman el-Havâfi, *Mürcie İnanıcı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri*, s. 330-332.

İslâm dünyasında elde edilen ekonomik ve politik başarılarla rağmen bilgiden, değerden ve estetikten uzaklaşma sonucu yaşanan nihilizmin, teolojik bir ifâdeyle sert biçimde yüze vurulmasıdır. Şu halde tıkanan Sünnî paradigmanın, kendisini sorgulayıcı bir güç olarak sunan selefilikle yüzleşmesi kaçınılmazdır. Sünnîlik nasıl İslâm'ın târihsel ve teolojik bir parçası ise; bir tepki ve reddiye mekânizması olarak çalışan selefi ideoloji de öyledir. İslâm düşüncesi ve özellikle sünnîlik, kendi içindeki selefi damarla karşılaşmış, onunla olan müzâkeresinden güçlenerek çıktığında bir umut belirebilir.

Kendisini târihsel ve teolojik olarak nesneleştirip kendine dışarıdan eleştirel bir gözle bakmasını başaramayan bir dinsel bilinç ile değil selefi savrulmalarıyla baş etmesi, sorunu tanımlaması dahi mümkün olmayacaktır. Kendini dinsel hakîkatin özü ve su katılmamış saf doğruluk olarak takdîm eden özcü bir anlayışla karşılaşmak kolay değildir. Onun karşısında durmak ve onun aşırılıklarıyla mücâdele etmek hiç kolay değildir. Bunun için en az selefilik kadar dinsel hakîkate sahip çıkma ve ona saygı duyma sınavından başarıyla çıkmak gerekir. Ancak dinsel hakîkat ile olan bu buluşma ve özdeşleşme lafız, târih ve şekilden daha çok anlam, hedef ve değerler üzerinden gerçekleşmek durumundadır. Kendini bir yorum, yaklaşım ve ekol olarak sunan bir çözümün selefi söylemin sahiplenici tutumunu yumuşatması ya da onun karşısında bir yer edinebilmesi mümkün görünmemektedir.

Her şeyden önce bir kriz teolojisi olarak selefilik, yaşanan çağın kötülükleri ve sorunları karşısında biriken tüm çaresizlik, nefret ve tıkanmışlık duygularını, teolojik bir dil üzerinden keskin bir özcü ideolojiye dönüştürmek için gereken imkânlarla sahip bulunmaktadır. Târihin hangi kesitinde ortaya çıkarsa çıksın Selefi dalgada her zaman 'güncel' olan ve kitleleri sarmalayan şey, târihsel çöküşün değerlerini ve duygularını yansıtan psiko-teolojisidir. Dolayısıyla çağdaş bir ideoloji olarak selefilikğin temsil ettiği keskinlik karşısında diğer tüm okumalar bir oyalanma ve taviz, çözüm önerileri ise "hevâ ve hevesini ilâh edinmek" olarak görünecektir.

Şu an için yaşanan tabloya bakıldığında göze çarpan gerçek, selefilikğin Sünnî dünyada saygınlığını ve ağırlığını koruduğudur. Bu bâriz onursal makamı elde etmesi, selefilikğin tek yönlü başarısı değildir. Bunda sünnîliğin yapısal ve paradigmatic yapısının ve tecvîz edişinin etkisi de tartışılmalıdır. Gerek siyâset ve gerek zihniyet yapısı olarak Selefi ideoloji sünnî dünyayı etkisi altına almış bulunmaktadır. Bunda yükselen ve genişleyen Şîî dalganın etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Târih boyunca her ne zaman Şîî dünyada bir güçlenme ve genişleme süreci yaşansa, buna duruma bir tepki olarak Sünnî dünyada selefi-Hanbelî damarın kabardığı ve Sünnîliğin itibârını ve değerlerini korumak üzere öne çıktığı görülmektedir. Bu damarın güçlenerek toplumsal eylemler üretmesi beraberinde Sünnî paradigma açısından bir temsil krizine yol açmaktadır. Ancak asıl neden İslâm dünyasında ve özellikle de Sünnî dünyada bilgi ve değer alanında yaşanan donukluk ve tıkanmadır. Kendini yenileyecek şartları ve imkânları oluşturmayı başaramayan ya da bunda yetersiz kalan Sünnî dünya, târihsel olarak alışkın olduğu şeyi yapmakta, gelişmeler karşısında pragmatik bir tutum

sergilemekte ve olayların gerisinde kalarak tepkisel ve reaktif davranışlarla bir denge bulmaya çalışmaktadır.

Sünnî paradigmanın, kendini samimi bir eleştiri sürecine açmadıkça seleflik başta olmak üzere din anlayışından kaynaklanan problemleri çözebilecek bir irâde ve ufuk geliştirmesi mümkün görünmemektedir.

Günümüzde sünnî dünya, selefi grupların baskısı karşısında savunmasız ve kırılğan bir görünüm arz ediyor. Sünnî coğrafya selefiliği, ilmî ve teolojik bir nesne olarak ele alma konusunda yetersizlik içindedir. Bu yetersizliğin sonucu olarak, sünnîlik politize etmeksizin seleflik hakkında bir söylem geliştirememektedir. Teolojik eleştirilerin geliştirilemeyeşinin temel nedeni yapısaldır ve sünnîlik içindeki selefi değerlerle yüzleşmeksizin onunla soğukkanlı bir karşılaşmaya hazır olamayacaktır.

Selefi İdeolojide Bilgi Problemi

İslâm dünyasında bilgi temelli entelektüel düşüncenin gelişmesinin önünde kutsal ya da kutsallık görünümünde iki bariyer bulunmaktadır. İlki bilgi ile sezgi arasında talihsiz bir karşıtlık ilişkisi kuran ve ilmin karşısında irfânı yerleştiren sûfi teolojidir. Burada ilim kendi içinde yarılar ve zâhir ve bâtın olarak bölünür. Varlığın gerçek ve saf bilgisine ulaşılacak olan bâtınî yöntemlerdir. Zâhire takılıp kalan ulemâ, bâtın peşinde olan urefâ/ârifin yanında daha alt düzeyde yer alır. Yaptıkları iş, görünür dünyanın geçici bilgisi ile meşgul olmaktır. Oysa irfân ehli bildiğimiz okuma yazma ve akıl yürütme yöntemlerinden daha etkin başka bir bilgilenme ve aydınlanma yolunu yüceltir. Zâhir ulemâsının bilgi elde etmek için sergilenen entelektüel emeğin küçümsendiği hiç olmazsa daha aşağıda görüldüğü bir bakış açısından bilgi, ilim ve bu yoldaki çabaların pek de bir anlam ifade etmediğini ve çok bir değer taşımadığını söylemek zor değildir.

Bilgiye daha öldürücü darbe selefi epistemolojiden gelmektedir. Selefi düşünceye göre Hz. Peygamber dini olduğu gibi saf ve doğru biçimde sahâbeye anlatmış, onlar da aracılar olarak dinledikleri dini anlaşılmış, yaşamış ve sonraki nesile aktarmışlardır. Dini doğru anlamak için selef adı verilen bu kuşaklara ve onların inançlarını aktaran imamlara tâbi olmak gerekir. Akıl yürütme, te'vîl, ilham gibi yollarla dini anlamak, araya araçlar koymak ve kolay dini zorlaştırmak anlamına gelmektedir. Bu temellendirme zorunlu olarak nakli ve eseri öne çıkarmaktadır. Selefi epistemolojide ilim ile nakil kavramları eşdeğer kılınmıştır. Sünnîlikteki Ehl-i Hadîs hareketi de zihniyet olarak seleflikle aynı yapısal özellikleri taşımaktadır.

Nakil de olsa sonuçta ortada bir metin vardır ve başta Allah olmak üzere metafizik konulardan söz etmektedir. Allah'ın var ve bir olduğu kabul edilse bile, Kur'ân'da anlatılan sıfatların ve eylemlerinin nasıl anlaşılacağı önemli bir problemdir. Naslarda geçen Allah'ın gelmesi, gülmesi, yüzü, ayağı, parmakları, elleri, tahtı ve kürsüsü gibi anlatımların nasıl anlaşılacağı insan zihni için ciddi bir gündemdir. Bunları oldukları gibi te'vîlsiz, tekyîfsiz kabul eden selefi düşünce, görünüşte naslara akli bulaştırmamakla doğru bir şey yaptığını düşünmektedir. Ancak tam da muhâliflerin onlar için söylediği şeyi hak etmekte, teşbih ve tescîme

düşmektedir. Belki de bu durum selefiyi rahatsız etmeyecek, nasların zâhirine sımsıkı yapışmanın bu sonucu doğurduğunu, akla tuhaf gelse de bunun sorgulanamayacağını söyleyecektir.

Naslarda dile getirilen hükümlerin ve anlatımların akıl açısından kabulü zor olabileceği durumlarda yapılması gereken, nasa teslim olmaktır. Te'vîle başvurmadan kaçınmak yetmemekte ayrıca keyfiyet sorgulamasından (tekyîf) da uzak durmak gerekmektedir: "Onlar hikmetini anlasalar da anlamasalar da dinin naslarına teslim olurlar. Nasları akıllarına arz etmezler. Bilakis akıllarını naslara arz ederler ve onları selef-i sâlih'in anladığı gibi anlarlar."¹⁶

Selefiyye'nin akla ve kelâma bakışını ele alan bir çalışmada şu tablo çizilir. "Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmı hakkında Selefiyye'nin görüşü şudur: Kelâm âlimleri nassı azletmişler, onun yerine akli tahta çıkarmışlar, hep onun sözünü dinlemişler ve ona tâbi olmuşlardır."¹⁷

Her ikisini de aynı hırs ve arzu yakıp kavurmaktadır. "Tanrı'yı Oynamak-Playing God" adı verilen bir duygu-düşünce hali her iki paradigmanın da çekirdeğini oluşturmaktadır. İlkinde "fenâ fillâh" olarak koyulan hedef 'Tanrı gibi olmak'tan (tehalluk bi ahlâkillah) Tanrılaşmaya imkân tanımaktadır. İkincisinde ise ontolojik değil ancak epistemolojik olarak aynı oyun dramatize edilmektedir. Şöyle ki; kimin mümin, kimin de kâfir olduğunu tayin etmek, üstelik bu hükme binaen o kimsenin "yaşamasına ya da ölmesine karar vermek", bizzat Tanrı'yı oynamaktan başka bir şey değildir.

Teolojik Kini Yatıştırmak Duyarlılığı Arttırmakla Mümkündür...

Selefi gruplarda göze çarpan en belirgin özellik kin ve öfkedir. Bir taraftan ibadetlere olan düşkünlük, peygamber ve sahâbe anıldığında ortaya dökülürken insancıl duygusallık ancak gerçek dünyada bunları pratize edeceği araçları bulamamaktan doğan derin öfke ve hayal kırıklığı, modern selefi benliğin analizini sunar. Gerçekte bu teolojik kinin nedeni yine selefi ideolojidir.

Selefi kin ve öfkenin teolojik analizi, sadece 'Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek' ilkesiyle açıklanabilir mi? Yitirilen dinsel hakîkatin yeniden kazanılması mücâdelesini, buna sebep olanlara karşı duyulan nefret ve düşmanlıkla tecessüm eder. Her ne kadar selefi ideolojiye göre hakikat şimdiki zamanda değil çok önceleri yitilmiş ve çarpıtılmış ise de, bu yoldan çıkmanın ürünü olan yapılar ve onları savunan özneler günümüze ait aktörlerdir. Geçmişe gidip dini yozlaştıran kadim bid'atçılardan hesap sorulamayacağına göre günümüzdeki takipçileri cezalandırılabilir. Dolayısıyla uyandırılmış dinî hamâset boşlukta gezemeyeceğine göre kendine güncel bir nesne ve hedef bulmak zorundadır. Böylece Allah'a ve resûlüne karşı duyulan sevgi bir anda 'O'nun düşmanlarına karşı cihâd etmek' eylemine dönüşebilmektedir.

Yanlış yönlendirilmiş bir duyarlılık duygusuzluğa, vicdan körlüğüne ve yıkıcılığa neden olmaktadır. Selefizm, modern dünyada Müslümanları sadece

¹⁶ Osman Ali Hasan, *Kavâidü'l-'itikâd alâ Mesâlihü'l-'İtikâd*, s. 143.

¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 53.

teolojik ve kültürel olarak tüketmekle kalmayıp, politik ve toplumsal olarak da istikrârsızlığa sürüklemektedir. Bu ideolojinin hâkim olduğu zengin Arap ülkelerinde yeni nesillerin Müslüman dünyanın duyarlılıklarının paylaşmak yerine hızlı biçimde Bâtılı değerlere ve yaşam tarzına entegre olmaya başlaması, bu paradigmanın uzun vadede İslâm dünyasını sömürge mantığına teslim edeceğinin kanıtıdır.

Şu halde en genel anlamda teolojik olarak yapılacak işlerin başında, duyarlılığı belirli bir akıl yürütme ekseninde arttırmak gelmektedir. Zira özellikle Ortadoğu kendi inancına son derece bağlı, samimi ve duyarlı insanların birbirlerine karşı sergilediği haksızlık ve zulümlerle doludur. Kesin inançların O halde dinî duyarlılığı attırmak için çalışmak çözüm değildir. Aksine eğer sağlıklı ve daha insanlı bir akıl yürütme eşliğinde ilerlemiyorsa kesinlikle sorunun kaynağıdır.

Dinin amacının ne olduğu, insana niçin peygamber gönderildiği, din-insan ilişkisinde korunması gereken değerlerin hangileri olduğu, insanın yeryüzündeki serüveninde ve Allah ile olan ilişkisinde bir anlam ve değerler sistemi olarak dinin üstlendiği rolün ne olduğu konularında İslâm dünyasında köklü bir sorgulamanın yapılması gerekmektedir. İslâm'ın mesajının ve Hz. Peygamber'in mücâdelesinin bizim için ne anlam ifade ettiği üzerine akıl yürütmek, diğer kültürlerin iddialarını da bilerek bir Müslüman aydınlanması için temeller atmaya çalışmalıdır.

Kaynakça

- Ahmet Akbulut, "Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", Târîhte ve Günümüzde Selefilik, İstanbul, 2014
- İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye ve İhtiva Ettiği Yüce Mebâhise Dair Tenbihât*, şerh: Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî, talik: Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, çev. Hüseyin Cinisli, İstanbul 2013.
- İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünnet'i-Nebeviyye*, Kahire 1986.
- İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Eserleri*, "Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle", çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul 2012.
- M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", DİA, XXXVI.
- Muhammed b. İbrahim el-Hamed, *Ehl-i Sünnet'in Seçkin Özellikleri*, çev. Serkan Özgül, İstanbul 2007.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz, 2. Baskı, İstanbul 2001.
- Mehmet Evkuran, "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı", Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/Mâtürîdî/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>
- Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara, 2. Baskı, 2015.
- Mehmet Zeki İşcan, *Seleflik-İslâmî Köktencilğin Târihî Temelleri*, 2. Baskı, İstanbul 2009.
- Osman Ali Hasan, *Kavâidü'l-İtikâd alâ Mesâlihü'l-İtikâd*, Dâru'l-Vatan, 1992.

-
- Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1976.
 - eş-Şemsu's-Selefi el-Efgânî, *A'dâu'l-Mâturidiyye li'l-Akîdeti's-Selefiyye, Peşaver*, 1998.
 - Sefer b. Abdurrahman el-Havâfi, *Mürchie İnanıcı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri*, çev. Ebû Abdurrahman Âzâdi, İstanbul 2012.
 - Târihte ve Günümüzde Selefilik, Ed. Ahmet Kavas, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.

Salafism as a Crisis Theology and Social Movement -An Analysis of Salafi Ideology and Its Impacts on the Muslim World-*

Mehmet EVKURAN**

Abstract

Salafism is one of the most vivid problems of Islamic thought. It is becoming a stronger barrier for the Islamic world, in their search for civilization and a place in the global world. Salafism stresses the return to the essence of Islam. By this emphasis, it has a unsettling effect on sect identities, which are part of Islamic tradition. Salafism, also as a political movement, unsettles the political balances and has a negative impact on the stability of Muslim world. Salafism is a basic problem from the perspective of the Sunni paradigm. The Sunni tradition has observed Salafi tradition to a certain extent, historically and theologically, for this reason there is a representational crisis. Sunnis experience a crisis due to the accusations of Salafism, and Salafism is forcing the Sunni tradition to confront this crisis. Salafism is appearing as an option for the masses because of a regional political crisis. As a response, Islamic thought must answer this crisis by using its theological heritage. This confrontation will enable a dynamism for Islamic thought. In this situation, the Islamic world take into account the modern world's values, as well as its own tradition. The conclusion derived out of inadequate discussions which exclude sect movements and philosophical roots are unhelpful. There is a need to explain that Salafi discourse has no right to monopolize Islamic thought and the history of Islam.

Keywords: Salafism, Sunni Tradition, Sects, Ahl al-Sunnah

Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-

Özet

Selefilik, günümüzde İslâm düşüncesinin en canlı problemlerinden biridir. İslâm dünyasının medeniyet arayışı ve küresel dünyada kendi değerleriyle var olma çabalarında, gittikçe gücünü artıran bir bariyer haline gelmiştir. Öze dönüş vurgusuyla Selefilik, İslâm geleneğinin bir parçası olan mezhebî kimlikleri sarsıcı bir etki yapmaktadır. Siyasal bir hareket olarak da var olan politik dengeleri dağıtmakta ve Müslüman dünyayı istikrarsızlaştırmaktadır.

* This paper is the English translation of the study titled "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademisi*. (Mehmet EVKURAN, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-", *İlahiyat Akademisi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 71-90.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Faculty of Divinity, Hitit University, e-mail: mehmetevkuran@hitit.edu.tr

Teolojik açıdan selefilik, en çok da Sünnî paradigma için temel bir sorundur. Târihsel ve teolojik olarak selefi düşüncüyü belirli ölçüde içselleştirmiş olan Sünnîlik, bir temsil krizi yaşamaktadır. Selefi söylemin suçlamaları karşısında var oluş bunalımı geçiren Sünnîlik, selefilik ile gecikmiş yüzleşmesini gerçekleştirmeye zorlanmaktadır. Yaşanan bölgesel politik sorunlar kitlelerin zihninde selefiliği bir seçenek olarak öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte bunu yapabildiği ölçüde hayattaki yürüyüşüne devam edecek olan İslâm düşüncesi, teolojik olarak kendi mirasının imkânlarından yararlanacak performansı göstermek zorundadır. Küresel dünyanın çok yönlü ve ani hamleleri karşısında derin anlam ve değer sorunları yaşayan İslâm düşüncesi, târihsel ve teolojik dinamizmini, bu yüzleşme sonucu elde edecek gibi görmektedir. Kendi mirası kadar modern dünyanın değerlerini de dikkate alması gereken İslâm dünyası çok yönlü bir aydınlanmaya mecbur kalmış durumdadır.

Mezheplerin ve felsefe hareketinin birikimini reddetmeksizin İslâm öğretisi ekseninde bir yeniden yapılanma üzerinde düşünmeksizin kısmî tartışmalarla elde edilecek sonuçların yararlı olamayacağı açıktır. Selefi söylemin eski ve dayanakları tartışıldığında, bu radikal özcü akımın hiç de İslâm'ın öğretisini ve târihini tekelinde bulundurmaya hakkı olmadığı anlaşılmakta, bu durum İslâmî bir üslûp çerçevesinde ortaya konulabilmektedir.

Anahtar Kelimeler:Selefilik, Sünnî Paradigma, Mezhepler, Ehl-i Sünnet

Dimensions of the Problem

In recent years, an obviously huge literature has emerged regarding Salafism. The reason behind this growth is both the political developments in the Islamic world, and the extant competition among the traditional Islamic schools of thought, each struggling to monopolize the Islamic reality. For instance; some topics like the definition of Ahl al-Sunnah, how and where its limits can be identified, by whom it is represented, whether it can be considered as a sect, and what its principles are ,have been matters of opinion once again. In these discussions, Salafism has become the most frequently mentioned concept. Besides conventional institutions in Islamic world (such as madrasahs, teaching circles, public sermons), Salafism has been exercising the modern communication channels (such as TV, the Internet, press, printed and visual media) and it has been gaining popularity, particularly among Sunni geographies or at least earning sympathy because of the propaganda path it follows.

Shiite-Sunni relations have always ended up as a certain consistency in their own historical process and political routines. Moreover, the political ideology and bureaucratic heritage of the parties that represent these two fractions have a significant effect in this regard. Persian and Turkish communities, each having a certain perception of government and state, have been able to maintain the balance between Shiite and Sunni populations based on a common political mindset. However, the recent popularity of Salafism in Sunni communities have radically jeopardized these relations.

This understanding, which has been tried as a basis of the 'jihad until death' principle and a possible civil war by the communities having a political mindset and a discourse based on 'takfir' and hostility, is not even a political understanding. Indeed, political thinking brings negotiation, protection of common interests and tolerance. It is obvious that the global powers could not resurrect the historical Iran-Turan conflicts, but this target was achieved through the Salafi groups, financially supported by Arabic

entities. From the perspectives of international relations and global policies, Salafi activist groups are known to have embarked on this endeavor to make the Islamic world operational throughout periodical and regional instabilities and this issue should be discussed as an independent issue.

Salafism is the absolute opposite to the Shiite understanding. Thoughts of Ibn Taymiyyah, who is considered as the inspirer of Salafism, have significant impacts on this understanding.¹ As is known, Ibn Taymiyyah was born in Harran. And the challenging conditions of the Islamic world in that time inevitably made an impact of him. Due to the Mongol invasion and the crusades, he settled in Egypt, which was a safer country to live. As a scholar of the period of dissolution, the impact of Ibn Taymiyyah on current school of thoughts stems from the depth he brought to the movement, in theory and theology. As a characteristic that is peculiar to the scholars of the period of dissolution, the intellectual depression is more obviously seen in his thoughts. In such periods, the more sensitive a scholar becomes toward his own environment and its problems, the sharper the discourse he develops in his cast of mind gets. Ibn Taymiyyah is indeed a deep and sensitive scholar. However, he concentrated his intelligence in a rejectionist and radical model to solve the problems of Islamic communities. As Islam is the most perfect religion and Allah promises victories in this world and in the afterlife to those who believe in this religion, the reasons of this actual derogation and tragedy must be found in Muslims who turn away from the teachings of religion and do not fulfill religious duties. The scholar, who tries to reveal the theology of deviationism, points to Sufism, philosophy and kalam as its drivers. In addition, he tries to turn toward Salafism and ground a new understanding abstracted from the aforementioned disciplines.

As a strong scholar and a master polemicist, Ibn Taymiyyah had a knowledge of philosophy and logic that could paradoxically beat many philosophers and the ability to use this knowledge to refute ideas of others in an effective manner. The work (*Naqd al-Mantiq*) he authored as a rejection to Aristotle's philosophy is outstanding as it is a product of a scholar who prefers philosophy to takfir in logic. Today's Salafi Muslims, on the other hand, do not focus on the efforts Ibn Taymiyyah made in philosophical debates, but on the conclusions reached. These communities often tend to conclude historically and scholarly prominent discussions with a verse or a hadith and this indicates how close they are to mutual dialogue, discussion and mutual understanding. This attitude is also a rough representation of the instinct of possessing the truth. You may possess the truth, but this belief should not restrain you from getting involved in truth-related discussions and philosophizing. Otherwise, the attitude can only be named as anti-culturalism. Discussions, paying attention, self-expression, being open to criticism and similar other behaviors are the real determinants and refreshers of any culture. Being associated with the illusion of possessing the truth, anti-culturalism can even form the most thrilling

¹ Ibn Taymiyyah explicitly voices his hostility against the Shiite understanding in that time, which he names *rafidah* (rejectionist). He explains through examples that in some cases they conspired with Mongols and let them cause trouble to Muslims, while in others they allied with the Crusaders and left behind huge damage in the Islamic world. See: Ibn Taymiyyah, *Minhâcî's-Sünne*, Cairo 1986, VII, 414.

composition in the world. Unlike the perception of Salafi Muslims, this kind of manipulation on religious norms is nothing that was adopted by the salaf.

Seeking solutions through utilization of religious norms is a belatedly systematized approach. Taking Qur'anic verses as reference to solve theological and legal problems was systematized after the emergence of sects. The outlook of the Prophet's companions on the Qur'an was most probably not this way. They were not familiar with the idea of "using verses as a means of discussion". As they interiorized the meanings of religious norms and the purpose of religion as a system of values, they rather based their ideas and behaviors on public interests and rational grounds. They did not demand a norm for every effort they made and every utterance expressed. This is a particularly significant characteristic. The contrary approach that leads to incompatible ideas and behaviors with the ultimate purpose and internal values of the religion by interpreting the norms with their literal meanings and overusing them was systematized within the period the four major sects, when ideological manipulation of texts was considered natural. Salafism opposes ta'wil so as to prevent repetition of mistakes made by the sects, while objecting to the ideological interpretation and manipulation of the Qur'an. Holding on to the wording without resorting to ta'wil and ra'y is considered as a way to preserve the religious faith in its natural form.

This classical attitude is preserved in the texts about the modern Salafism. Abd al-Aziz ibn Baz, a Grand Mufti of Saudi Arabia, authored an introduction where he consubstantiated the belief of Islam and the belief of Ahl al-Sunnah and lists the fundamental characteristics. Regarding the ease and comprehensibility of the relevance between these two beliefs, he says, "This is such an easy and obviously seen fact as the sun in the middle of the day. There is neither obliqueness nor complexity in this regard. The words are evident; their meanings are clear. From scholars to a common man, everyone can understand them. The Messenger of Allah brought it as a snow-white and spotless belief."² This emphasis on the clarity of belief is similar to statements of Islamic scholars about the harmony between Islam and the nature of human beings.

The emphasis put by the Salafi discourse on "clarity and ease of comprehension in the belief" refers to a reasoning of religious principles and a manifest against the approach of ta'wil. According to this, Allah revealed the truth as a clear, comprehensible and easy to understand religion. If there were any difficulty related to the religion, attributions of "truth" and "mercy" would be meaningless. On the contrary, ta'wil contradicts with the argument of clarity in belief with regards to its aim to explain the principles. You can't explain something which is already clear! At the very most, you can pollute and complicate it with explanations and interpretations and even make it unrecognizable. The reason behind the Salafi discourse's firm attitude against ta'wil and the structures institutionalized as outcomes of ta'wil can be understood. Philosophy is based on speculation, kalam refers to consciousness in understanding and explaining the principles, while Sufism often resorts to ta'wil. For Salafi scholars, all of these disciplines complicate and distort religion.

² Muhammad ibn Ibrahim Al-Hamad, *Ehl-i Sünnet'in Seçkin Özellikleri*, p. 30.

The Sunni-Shiite relations were tense in Ibn Taymiyyah's time. The perception that Shiite Muslims allied with the Mongols and betrayed Sunni Muslims caused indignation. As an expression of this indignation, Ibn Taymiyyah authored written works that almost accused Shiite Muslims of being unbelievers. The hostility of Salafi scholars against Shiite Muslims stems from this reality. On the other hand, it is not difficult to guess the attitude of Salafism, as an Arabic ideology, toward Shiah, which they regard as politically and theologically deviant. The roots of this thought date back to the ideology of "Arabism", which was exposed during the Umayyad period but had always found a place in the ideology of Ahl al-Hadith. Arabs enhanced the political superiority of the Quraysh by using theological arguments and started to regard political dominance as a natural right. In response to this, the non-Arab Muslims turned towards other fields having seen that the doors of politics had been closed to them.

The most significant fields which the mawali (non-Arab) Muslims turned towards were science and arts.³ At this point, it should be noted that Arabic communities did not necessarily isolate themselves from scientific activities, but they had different perceptions in this regard. In mawali mindset, science was equal to reasoning and some other fields that expose the creativity of human beings, such as philosophy, arts, and theology, while Arabs believed that science requires only a limited extent of reasoning which is sufficient for narration and narrating. Even this perception of science alone reveals the differences between these two cultural paradigms. This is exactly why the movement of Ahl al-Hadith undertook the duty of carrying the Arabic culturalism behind the scenes, while Ahl al-Ra'y had an intention to open new fields for cultural values of mawali Muslims through philosophy, kalam, and Sufism. For this reason, Ahl al-Hadith dignified narrations and grounded their ideology upon the argument that "religion is only a matter of narration" and argued against ta'wil, which they regarded as a method that spoils and distorts narratives. As an expression of the grudge held against Islam through Arabs, communities that could not accept the Arabic political rule regard the products of Ahl al-Ra'y (kalam, philosophy, Sufism, arts etc.) as deviance. The fact that lies behind the Salafi hostility against kalam, philosophy, and Sufism is the forgotten trace of the protracted conflicts between Arabs and mawali Muslims.⁴

In reality, the Salafi ideology had thoughts about Sunni sects similar to those they had about Shiah. Salafi scholars regard the theological heritage of Sunni Muslims as deviancy due to the assumption that it was distorted by Sufism, philosophy, and kalam. Seeing Sufism as an absolute shirk (polytheism), the Salafi ideology was against all cultures that value images of Sufism. The modern Salafi discourse that regards

³ For an analysis of the rise of mawali as a new social power in Islamic world and its positive returns, see: Muhammad Abid Al-Jabiri, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, p. 314 et al.

⁴ For the explanation suggesting that the political views of Ahl al-Hadith were centered around Damascus, Umayyad, Muawiya etc., Ahmad ibn Hanbal was interested in the Suyfani rebellion and another group held a grudge against Khorasan and more examples see: Mehmet Zekişcan, *Selefilik-İslâmî Köktencilğin Tarihi Temelleri*, p. 152 et al.

Maturidiyya⁵, which is a significant branch of Sunni kalam understanding, as a follow up of Murji'ah, considers another school of Sunni kalam, Ash'arism, in the same category.⁶ As a movement emerged in Islamic world, certain issues such as Murji'ah's definition of belief, attitudes toward the relationship between humans and practice and sin are not far from the efforts to attribute a more flexible and comprehensive meaning to the Muslim identity. This attitude provided the community with ease and more space by balancing the theological oppression of Kharijites on the Islamic world and help non-Arab Muslims, who are named as mawali and were even perceived as asylees in Islam, to gain reputation and value. The socio-cultural and political meaning of Murji'ah's distinction between belief and practice by dignifying the former is an expression of the need to ensure social equality. Accordingly, mawali Muslims could gain the equality and reputation they wished to have only through an intrinsic and abstract value such as belief, rather than practice.⁷

In short, Salafism represents a movement similar to the Western anarchism in Islamic world and adopted a completely opposition attitude towards any structure called society, history, culture, arts, philosophy and similar other fields. Against this abnegative attitude, the sects have to be reconsidered. Reconstructive movements in the Islamic world basically considered traditional and sectarian identities as problems, and aimed to ensure an expansion through criticism of them. However, the radical Salafi renunciation policy against heritage led to an awareness which looks for positive sides of sects and emphasizes their positive impacts on culture, daily lives and social structure. This is because of the fact that the competition among sects seem to be more temperate and peaceful than the conflicts that Salafism passionately fuels.

Understanding the Salafi Paradigm

The terms Salaf and Salafi are often interchangeably used and replaced. However, the difference between these two concepts is in meaning, rather than being semantic. The semantic relevance and the uncertainty it creates is a problem left either intentionally or unintentionally unsolved by the Salafi ideology, which actually exploits the situation. The other schools of thought ostracized by the Salafi discourse are obviously timid in their feelings regarding Salafism. This asymmetrical and unbalanced situation stems from the gaps in epistemologies of the aforementioned schools of thought.

Firstly, as it dignifies purity, gentility, roots, and first experience, the passionate and ambitious attitude of the Salafi discourse puts the thought in an honorary position, establishing a psychological superiority over the other schools and fueling

⁵ For more information about Maturidiyya from the perspective of modern Salafism, see: Al-Shams al-Salafi al-Afghani, *A'dâu'l-Mâtûidiyyeli'l-Akîdeti's-Selefiyye*, Peshawar 1998.

⁶ al-Hamed, *ibid.* p. 74.

⁷ Mehmet Evkuran, "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı", *Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu*, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiriler/maturidi/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>

the feeling of tolerance among their followers. This creates an environment of almost insolvable uncertainties because of the thought that Salafism cannot be coped with unless one takes the risk of “falling into a sin” and “supporting bid’ah”.

There is a gap in this issue due to the fact that Islamic world could not produce a strong discourse to balance ideas of Salafism or not update the inherited tendencies coming from the past. For this reason, all initiatives confronting the Salafi movement fall under the influence of the harsh Salafi discourse and embrace a similar language that resorts to “takfir” others. Therefore, the Salafi movement has versatile impacts in terms of both its mission and practices, and its influence on its opponents that make them think the same way.

In this regard, one of the steps that should be taken to contribute to Islamic thought is to recall the texts and the discourse that theorize the legitimacy of kalam and philosophy movements, and re-interpret these two concepts. The course of kalam and philosophy, which are respectively based upon reasoning in religious issues and independent thinking over the religion, as well as their contributions to the religion, and the principles they have provided should be explored. This kind of studies would contribute to the awareness that Salafism, which is an ideology that totally ostracizes or amputates the act of reasoning, bears inconsistencies and risks to the religion. As Islamic thought and theology is represented with its weakest and most conservative sides in today’s world, it is obviously seen that Islamic world is incapable of bringing about such an approach. Moreover, historical and political conditions contribute to the rising Salafism as an ideology based on a crisis theology and restrain the rich content and diversity of Islamic thought from coming to light.

Then, what does Salafism have that others do not? The partial acknowledgement of being isolated from history and the first meaning is a characteristic that is also seen in other schools of thought. In response to this, the claim regarding purity and being emotionally bonded to origins and using this claim for criticizing everything produced thereafter are the main characteristics of the Salafi discourse. For this reason, the development of a well-balanced and reasonable contra-discourse in Islamic thought against Salafism fell at this aforementioned psycho-theological hurdle. Due to the so-called privileged and honorary place it has gained, all initiatives that confront Salafism internally feel lowly against this psycho-theological privilege. Especially among the Sunni communities and schools of thought this situation extends as a complete dilemma.

On the other side, the conflict between the schools of thought in theology often exceeds the limits of politics, and this situation feeds the thought of returning to origins and eliminating the bid’ah, which is ambitiously supported by Salafism, in a number of aspects. Although these two schools make different and even contradictory definitions of bid’ah and misdeeds, the ambition of returning to origins and roots is kept fresh as a cult. Keeping alive the wish to return to origins and to get rid of misdeeds also keeps the Salafi ideology as a paradigm that is encountered every time and everywhere. This is the fundamental reason behind recognition of

Salafism as a modern ideology due to its perspective and discourse, and the need to analyze it from this aspect.

Essentially, behind the harsh and strict approach of Salafi circles, against other Islamic thoughts lies the attitude of seeing themselves as the core belief in Islam. This is an expected and natural outcome. Because, the absolutist and monopolist characteristic of the Salafi ideology ostracizes all kinds of tolerance, reconciliation, moderation and withdrawal behaviors beforehand. Accordingly, all of these were considered as indifference, looseness, and negligence against backsliding and efforts to deface the religion. This is the motive that drove Azariqa, which was one of the first groups of Kharijites, to declare those (qaade) who followed the movement but did not join wars as unbelievers. Considering itself the same as divine truth and adopting this as a firm belief, the only act that may stem from this way of thinking would be sustained, non-conciliatory and undiscussable intervention. Therefore, in political terms, this ideology means civil war to Muslim communities.

The Relationship Between Salafism and Salaf: Did the Salaf support Salafism?

A discourse that ambitiously claims firm and strong bonds with history is doomed to transform into an ideology. From a positive perspective, an ideology is an outcome of the efforts of human beings to explore or establish meanings and values. However, this process does not sever ties with reality and the fact-value distinction is balanced in a way through the critical and questioning function of the ideology. On the other hand, once ties with reality are severed, the tension to emerge between thought and reality and the resultant dissolution drive the ideology to become introverted. The gap caused by the severance from reality attempts to be filled with ideological firmness. This is the reason why all dogmatic people hate reality and the real world. The world, which contradicts their ideology in every reference, is the actual target of their hatred. The construing part of an ideology works in the most pathological way possible. And it is something that does not exist today. Rather than reality, it exists as fantasy. For that reason, any discourse that claims to have been confirmed by history needs proof to ground this assumption.

When it comes to Salafism, it must be expressed that this ideology perverted and commoditized history in a selective and reductive way and through the most naive discourse. In fact, any thought or belief that looks for a place in history and rests upon history as a reference, as Salafism has done, and refers to the religious principles, as well as experiences of the first Muslim generations.

During the first periods when the cultural and institutional transformation was disciplined, there was only a little need for ta'wil and qiyas. Therefore, the Salafi approach, which opposes the phenomenon of meaning enrichment and schoolization (philosophy, kalam, Sufism etc.) and regards them as deviation from religion, falls into a mistake in this regard. The facts authored by scholars of kalam and Sufism for defending themselves against the rejectionist claims of Ahl al-Hadith are considered as arguments that aim to convert Islam into a discipline maintained by human beings. Otherwise, there would be no other option than to spread Islam using power and

sword. Accordingly, it is a natural outcome of this perception that the former and new Salafi groups are prone to violence.

As opposed to the argument of Salafiyyah, the Salaf were not Salafi. This is an allegation put forward within the period of dissolution. Although there are findings that support the argument propounded Salafiyyah, the perception of the first generations about the religion and the world was built on a feeling of self-confidence grounded on reason, public interests, and experience, besides religious principles. Although the system of diwan did not exist within the first period, Umar ibn Khattab, who adapted it from the Persian culture of politics to meet the bureaucratic needs of the state, did not think that he did something against the principles of Islam. Neither did the companions of the Prophet opposed to this idea. Thereby, the definition of Salafism that Salafi Muslims put forward by referring their thoughts to the Salaf is only a matter of fantasy.⁸ This is a result of misevaluation of theology history. Moreover, the reason behind its impact is the successful efforts that raised the religious heroism. In addition, the suspicion and distrust that arouse from the sometimes exaggerated commentaries of the schools of philosophy and Sufism exacerbated the situation.

Salafism as a Modern Ideology: A Writhing Thought Between Angry Crowds and the Gulf Lobby

The first issue that causes confusion about Salafism is the problem of finding a way and method to define its foundation. As the Salafi discourse obviously and ambitiously refers its roots to the early periods of Islam in both historical and theological terms, regarding this thought as a turn of mind or a type of understanding would mean objectifying the religion itself. This is the proof that the Salafi discourse furthers its possessive approach regarding the divine truth.

Understanding the Salafi aggression is today an intellectual and academic problem besides being theological. Regarding Salafism as an ideological structure would be an eye-opening contribution to the field when the current knowledge level in today's divinity studies is taken into consideration.

In fact, the necessary steps in this regard are to review the relevant thoughts within time and re-define them in light of new conditions and needs. This is such a natural and necessary endeavor that no significant effort is needed to ground this idea on a solid basis. However, supporting the phenomenon of innovation, which is

⁸ The conflicts between different mindsets in Islamic culture can be read through cities. For instance; Kufa is the center of opposition against the Arab rule. Historians name these people as "ahl al-shiqaqwa al-nifaq". In response to this, the literature of Ahl al-Hadith speaks highly of Damascus, as a symbol of the Umayyad-Arab authority. In addition, the intellectual infrastructure of Kufa was established by Abdullah ibn Masud, who was assigned by 'Umar ibn Khattab himself. As is known, Kufa was one of the important centers where the school of ra'y and the movement of kalam took active roles. The fact that Umar ibn Khattab and Abdullah ibn Masud, who influenced the foundation of this center of scholarship, were members of the Salaf exposes a huge paradox to explain regarding Salafism. Salafism was in an effort politically to sustain the Arab rule. Ahmet Akbulut, "Selefiligin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarih Teve Güni Müzde Seleflik*, p. 129.

as natural as life itself, and providing a structured rationale before other beliefs was entailed by the so-called “essentialist” thoughts which exploitatively benefited from all sensitivities and aspirations of the intellectual orthodoxy and melted them in a total ideology.

In this regard, we should retrieve a frequent unjust practice. Returning to origins is also uttered by another group or, to better define, another movement of Islamic thought: “Islamic Modernists”. Islamic Modernism is an ideology in Islamic thought which was exhausted in a short period of time. Probably, this ideology encountered ostracization, suspicion, and prejudices due to the term “modernism” used in its definition. One of the most fundamental arguments of Islamic Modernists was the call to return to the origins of Islam. From this aspect, there may be an impression that it is similar to the Salafi argument that supposes returning to *Asr al-Saa’dat* and the pure essence of Islam.

These two paradigms that supposed returning to the essence of Islam inherently inferred different meanings from regarding this target. The Salafi discourse considered returning to the essence of Islam as sanctification of the first experience, which was free of *ta’wil* and commentaries. On the other hand, the definition of returning to the essence of Islam was not that simple and straightforward according to Islamic Modernists. The relationship they aimed to establish with the essence of Islam was more interpretive and did not exclude *ta’wil* completely. Reconsidering the early period Islam and identifying the universal principles of the message is inherently an interpretive process. An Islamic modernist is aware of this reality and the fact that the process is an act of explication, interpretation, and inference. Unfortunately, this approach has never been realized by the conservative circles and unjustly suppressed by their “orientalist disciples”.

So, why would an Islamic modernist wish to return to their roots? In response to the allegations that the modernists idolize that time and try to reduce Islam against the dominant mindset of the time, Islamic modernists paradoxically desire to explore the history and roots of Islam. Isn’t it a contradiction? Why are they in such a tendency? The shortest answer to this is: Creating the necessary environment for interpretation in order to create modern values by putting historical Islam and tradition identities in parentheses. The masses living under the heavy and tiresome pressure of a future in Islamic world can find the courage to create a vision for their future only in Islam. However, a rough and literal interpretation of Islam cannot save Muslim communities from the dullness they have fallen into and thus, continues to be the reason behind a lot of different problems. Therefore, there should be a distance that may enable them to look at tradition and historical contexts in a critical way.

As the valid and long-lasting solution for problems of Muslims can be found within Islam, modernists attempted to establish a more creative and problem-solving relation with Islam, to think more, and re-interpret the religion through its meaning, aims, and values. The first historical experience in this relationship with Islam is considered as a structure that contains the necessary principles for the solution in itself, rather than a ready and holistic solution. Modernist scholars believe that it is

impossible to explore these principles without evaluating and interpreting the religion, and prioritizes interpretation and reasoning.

Salafi scholars and Islamic modernists are often confused with each other due to this similarity in ideas about returning back to the early period of Islam and regarding those not seen in the first experience as *bid'ah*. However, the similarity is only seen as a claim. How the content of this claim can be meaningful is seen as an indicator of two disparate paradigms. In addition, the failed Islamic modernism that could not reach its targets would probably take shelter in Salafism after this turmoil. Nihilism is another alternative. As once the history is discussed with an objectifying approach despite its richness in meaning and sacredness, then all other holy beliefs and values will be seen as hermeneutical constructs.

Associating Salafism with only the mindset of angry and uncontrolled crowds would be a deficient and insufficient endeavor within this modern world. The Arab countries that support the movement's socialization by allocating financial sources and developing policies for this reason bring an international dimension to the issue. From the viewpoint of international relations, it may be thought that, as a political method, Salafism may constrain and restrict administrations. This is due to the expectation that the hard-line and activist side of Salafism would not allow development of rational policies in this modern world, which is full of pragmatic and day-to-day relationships.

However, this is not the reality at all. It would not be fair to judge the situation by only looking at practices of the groups that adopted Salafi ideology. Administrations that support this ideology build disciplined societies through internal policies and find a broad and free area in relations with the modern world, particularly the Western countries, without feeling obliged to be dependent on a specific political culture in foreign affairs. Referring to this period of simple and basic relations and bureaucratic institutionalization requires putting the Muslim traditions of politics and bureaucratic background aside. And this ignorance allows for the legitimization of the strangest, most distractive and complicated relations and policies. So indeed, relations of countries that rest upon the Salafi ideology with the outer world are different from other Muslim countries. These countries further their relations with other Muslim countries in a reluctant and discreet manner, while establishing high-level political, strategic, and economic relations with the developed Western countries.

Salafism as AnAnticulturalist Theology

The main argument of Salafi doctrine is its alleged bonds with the origins and essence of religion. The most fundamental assumption of this argument hinges upon the idea that Islam has been distorted after the generation called Salaf. The Salafi discourse feeds the prejudiced suspicion and the feeling of distrust against everything that emerged after a certain period and keeps this feeling consistent. The mechanism of distortion and backsliding is explained with the prioritization of reasoning about the principles. *Ta'wil* and reasoning are condemned as the means of losing the

essence, while the submission to dogmas is dignified. The Salafi ideology represents the transformability of the perception of a “cultural childhood” into belief, and a paradigm of action as an expression of the desire to live the culture at zero point.

Salafism places an imaginary religious experience against culture. As a concept, culture depends on the assumption that human beings could perform qualified actions on earth even in the beginning of human life and produce outputs within an arranged environment, called community, based on repetition or creativity. Even this reality alone gives human beings freedom to use their wills and perform acts in their lives or experiences shared with others.

Unlike nature, society is not given. It is an arranged structure, which could be something else, but became what it is today. As opposed to the imperative characteristic of nature, it is possible and full of possibilities.

What enables the existence of a society is the will of human beings. This will is also the source of culture. Although humans will work in a way that may result in self-elimination once it is formed and institutionalized, this does not change the reality that society is an ontologically possible and arranged phenomenon. Postmodernist scholars are not the only ones who realized the reality that the will of human beings, who are the constituent elements of the culture-society relationship, is unpredictable. All essentialist, radical, universalist and dogmatic people showed excessive reaction against the concept of human will, which is the constituent and diversifying element of cultures, and tried to suppress this idea. At this point, it is possible to see the desire to constrain human will under the feeling of absolute submission to the divine truth, which is a fundamental principle that Salafism rests upon. The principles dignified by Salafism against religious principles, such as tasleem, kaff, imsak, and al-i'tiraf bi al-'ajz, aim at limiting willpower, which form the essence of being human, while the opposition to ta'wil, qiyas, aql, and ijthad try to straightforwardly prevent human will.⁹

The understanding of pure religion, pure and sharp experience and the takfir-oriented rhetoric as a complement of this understanding preaches that the essential aim of jihad is to eliminate any kind of cultural commentary and diversification. As cultural diversification is inevitable even in the toughest and most introverted communities, it can be assumed as an eternal jihad against culture. All achievements and values obtained by Muslims throughout history are considered and criticized as part of bid'ah that distorts the purity of Islam. In this regard, the interesting fundamental reality is that Salafi anticulturalism has harmed the Muslim world the most. Non-Muslim communities and particularly the western Ahl al-Kitab are placed in a more secure and privileged position through attributions like Dar al-Ahd. Despite occasional conflicts based on the conjuncture, they all turned out to be strategic moves. The actual area of practice used by the Salafi understanding of jihad is the Muslim world and the Muslim communities themselves.

⁹ For a short presentation about the fundamental principles of Salafism and examples of accusations addressed to the Sunni school of ra'y, see: SüleymanUludağ, *İslâmDüşüncesininYapısı*, p. 44-65.

In that case, the feelings and thoughts which are dominant in Salafi teachings and movement should be talked about. Returning to the essence and unadulterated religion defines the thoughts, while the despair and anger against the current situation describes the feelings. These can be interchanged and fuels each other depending on the historical and political experience of Muslim communities. Sometimes, feelings can be expressed as a thought and a religious understanding. As a crisis theology, Salafism is distinguished as a reaction to the cultural and social deadlock and the failed restructuring efforts. From this perspective, not only the current situation but also the whole historical background of Muslims are seen as deviation from religion.

Angry crowds cannot produce culture, embrace cultural heritage, or even exhaust it. The target group of culture is the conservative middle-class that has successfully established balanced, reasonable and pragmatic relations with the history and the world. Development and institutionalization of sects are achievements obtained through joint efforts led by the middle-class. As a means of self-expression, the angry crowds in the Islamic world resort to the low-level aggressive approach of Salafism against culture and sects as one of its inseparable parts. They are aggressive, discontent, and destructive. They radically stand against institutions and values, particularly the cultural and historical heritage, insult them with a religious discourse and try to eliminate them.

A significant point in the background of Salafism in Islam is the Arabic political power that provides both intellectual and economic resources to the movement. Using the material wealth they have, Saudi Arabia and some gulf countries provide logistics for Salafism and especially its educational and civil organizations. As the philosophy and lifestyle of the rich Arab elites, Salafism is driven by a different motivation behind the angry crowds. These countries' perspective on the issue is maintained through policies about international relations and strategic priorities. These communities feel more privileged and place themselves in a distinctive position in Islamic world, which can be explained with the aim to create a free and productive area in international relations.

Reconsidering Sects Against the Salafi Nihilism

Looking at today's circles that support the Salafi ideology and their fundamental written resources, the topic of sects is seen to be considered as a rejectionist manner thereof. The terms sect and sub-sect are used to define communities that left the origins of religion and choose the way of bid'ah. Therefore, these concepts have negative meanings in Salafi mindset, which associates them with deviance. This is a natural and logical outcome of their outlook on culture. When it comes to the sect imitated by today's Salafism, we will see that they follow the belief of Salaf. The most frequently used concepts in Salafi literature are salaf and salah al-shalih. They are of such an attitude supposing that Islam has only recently been distorted. The Salafi consciousness cannot stand and be sufficient against the pace of time, flow of life, and emergence of problems to solve, and thus resorts to dogmas in a naive manner.

The first Islamic approach about sects is the rejectionist approach adopted by Salafism for the reason of returning to the origins. According to this approach, all sects refer to deviation from Islam and deviance in general. The ideas propounded by them are not legitimate at all. The other approach is the conservative approach that is drawn to the misperception of religion-sect equality. This approach dignifies sectarian identities instead of Islam. Owners of this approach believe that their sects are the absolute representation of Islam and all other sects are void and misguided movements.

It is possible to adopt more balanced and realistic points of view containing a critical assessment of these understandings. The radical Salafi approach, which radically rejects all sects, is not aware that it actually supports ideas of a specific sect. This approach ignores the institutions and values established by Muslims throughout history in favor of returning to origins and either intentionally or unintentionally tries to dehistoricize Muslims. As is the case in every civilization, the one built by Muslims may also have positive and negative sides. Building a new civilization is only possible through thinking over, discussing, and segregating these positive and negative characteristics. In this regard, the aforementioned approach idealizes a pastless and futureless primitive understanding of religion by ostracizing the rich historical heritage. This approach is simply equal to eradicating a whole life cycle.

Criticism of sects is necessary. Unlike the Salafi grudge against history and culture, this approach should be based on religion, reason, culture and values. Therefore, the language used to criticize sects should initially allow Muslims to think over Islam, produce values, and philosophize. It is possible to benefit from the cultural and theological heritage and produce valuable outputs, only through such an acceptance. On the other hand, the Salafi paradigm, which tries to produce a truth using a dull picture of time and space, by nature lacks the capability to produce culture.

Does Salafism Have a “Butterfly Effect”? Sunni-Salafi Relations

Salafi-Sunni comparisons can be hard to maintain. Of course, every research has a certain level of complexity. The complexity thereof stems from the Sunni side. As Salafism has a quite clear, accurate, and sharp image, the identification of its limits is rather easy. The Salafi discourse explicitly reveals its relations with the other schools of thought both in theory and practice, without overstraining the researcher. However, it is not quite possible to claim the same for the Sunni Islam. The Sunni paradigm has softened its borders with an inclusive and embracing environment. Two significant schools of kalam, namely, Ash‘arism and Maturidiyya, and Hanafi, Shafi‘i, Hanbali, and Maliki schools of kalam come together under the roof of the Sunni Islam. In fact, this has never happened in history. However, when the Sunni Islam was defined in a structured way, the whole theological knowledge of Islamic world (except for Shiah, Mu‘tazila, and Kharijite Islam) was preserved in this

definition.¹⁰ For this reason, Salafism was also included in this association under Sunni Islam as a turn of mind. Especially the Hanbalischool represented the values of Salafism and sympathized its image within the Sunni Islam as the nearest sect to the Salafi ideology. Salafi scholars are not confused about the Sunni Islam; they have rather clear opinions. On the other hand, the Sunni world lives with uncertainties in understanding and positioning Salafism.

The Islamic Encyclopedia published by the Turkish Diyanet Foundation defines “Salafiyya” in the relevant article as follows: “A school of thought which is adhesive to the wording of the Qur’an and the sunnah and does not accept ta’wil”. In addition: “It is also defined as the path of fiqh and hadith Scholars who follow the way of companions of the Prophet and their successors (Tabi’un)”¹¹

If analyzed carefully, this definition of Salafism is put forward by scholars of Ahl al-Sunnah. Regarding Salafism as the essence of Ahl al-Sunnah drives Sunni Islam to a vulnerable and embarrassed position. The tendency of an average Sunni mindset that tries to tolerate Salafism in every platform of discussion indicates that, though partially, the Sunni Muslims have deferred to the Salafi ideology and accepted it as a supervisory authority.

On the other hand, it is seen that things are easier for the Salafi side. Salafi scholars try to outclass the other Islamic organizations using the argument of “deviant subsects that spoil Islam” in their texts and become successful in this regard. Basically, the Salafi discourse claims of being followers of the path and belief of Salaf. They particularly emphasize this statement. In addition, they also use the term “Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah” in order to uncloze and define the way of Salafism. However, through this use of the aforementioned term, the Salafi ideology aims neither to establish a bond with today’s Sunni world, nor to contain it. On the contrary, they use this term to emphasize the claim that the “real Sunni Islam” is represented by Salafism and to marginalize all other communities that claim being parts of Ahl al-Sunnah and presenting them as outside of this definition.

It is clear that within the modern Salafi texts reveals this viewpoint of Salafism towards the others, a specific logic is used to ostracize the schools of kalam by claims of misdeed and harms. The Sunni world, excluding the Salafi communities, consists of the geographies where the Ash’ari and Maturidi thoughts of kalam are predominant. The Salafi discourse isolates the religious understanding of these geographies by talking about their relations with Murji’ah, Mu’tazili, and Sufism.

The explanations and commentaries written in Ibn Taymiyyah’s work about *aqā’id* discuss the issue of attributives and the following statement can be given as an example of the perception about the way of Ashari and Maturidikalam scholars: “One of the indispensable principles of Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah is to prove the supreme characteristics of Allah over the creatures and His istiwa over His *arsh* and *taht*. This is a significant and essential principle that differentiates Ahl al-Sunnah from

¹⁰ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, 2nd Edition, Ankara 2015.

¹¹ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399.

Jahmiyya, Mu'tazila, and Ashariyya (and also Maturidiyya)."¹² The same work explains the differences between Ahl al-Sunnah and ahl al-bid'ah by stating that Ahl al-Sunnah proves all divine attributives without exiling, interpretation, distortion, and figuration, and the two groups of ahl al-bid'ah are opposed to this situation. Jahmiyya and Mu'tazila forms the first group of ahl al-bid'ah. The second group is known as the Ash'ari (and Maturidi) sub-sect and those following this movement. Another interesting point here is that the name of Maturidiyya is mentioned in parentheses together with Ash'arism.¹³

Ash'arism and Maturidiyya are criticized for their relations with Murji'ah and supporting some of their ideas and regarded as far from the way of Salafism.¹⁴ While criticizing the opinions of kalam scholars about the definition and meaning of faith and its relation with practice, it is suggested that they were under the influence of Murji'ah. The role of Murji'ahfiqh scholars within this process is highlighted and the first degree responsibility is referred to the Hanafi scholars.¹⁵

The attempts to regard the Sunni Islam as far from and unbound to Salafism based on some reasons are obviously unfortunate and do not coincide with the historical-theological information. Institutionally, Sunni Muslims regard themselves within the same category which includes Hanbali and Maliki schools and thus, have always been vulnerable to criticism by these radical essentialist groups. Based on the Ottoman-Turkish experience within history, the definition of Sunni Islam has gained a more inclusive, flexible, and pluralist character. The perception of Sunni Islam has been enriched and diversified due to the variety of religious identities that have ever lived in this geography and therefore, it seems more loose, vast, and risky. A competition between two different perceptions about Sunni Islam is faced. The global and regional developments have left an erosive impact on the current organizations in the Islamic world and both sectarian and religious identities have failed to solve the problems of Muslims. Accordingly, the rebirth of Salafism in such a critical period is both meaningful and expected.

A powerful culture feeds on production of meanings and values and its environment that enables living through time with no interruption between the past and the future. There seems to be two options for those that cannot produce

¹² Ibn Taymiyyah, *el-Akâdetü'l-Vâsitiyye ve İhtiva Ettiği Yüce Mebâhise Dair Tenbihât*, Commentary: Abd al-Rahman ibn Nasir as-Sa'di, Author: Abdul Aziz Abdullah ibn ibn Baz, p. 60-61.

¹³ *ibid.*, p. 64-65.

¹⁴ Abu Hanifah was aware of this accusation of being in relation with Murji'ah. In a letter he sent to his disciple Osman al-Batti, he clarifies the situation saying, "In your letter, you say that you have received information about my being one of Murji'ah and I see that you are overwhelmed by my words declaring them 'astray and sinful believers (fasiq)'" and thereof states that his words were misunderstood and perverted. The interesting point here is that Abu Hanifah straight-forwardly rejects his alleged kinship to Murji'ah and tries to clarify the situation by explaining the positive and exaggerated meanings related to the idea of irja'. This mindset is also seen in the successor Hanafi-Maturidi scholars. They divide Murji'ah in two groups as pure Murjites and Murjites of Ahl al-Sunnah, and endeavors to ensure its legitimacy. *İmâm-ıA'zâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, "Osman el-Bettî'ye YazdığıRisâle", trans. Abdulvab Öztürk, p. 110.

¹⁵ Safar bin Abdul-Rahman al-Hawali, *Mürce'elâncveİslâmÜmmetiÜzerindekiKötüTesirleri*, p. 330-332.

meanings and values: The first option consists of isolation from self and pragmatizing cultures. The other option is retracing back to the roots of a culture and desiring rebirth... When the whole picture is analyzed, Salafism is quite a radical rejection against the social and cultural organizations in the Islamic world that goes through a deadlock and cannot produce any meaningful value. It is reproaching these cultures with the nihilism that emerged in the Islamic world as an outcome of the isolation from knowledge, values, and aesthetics despite the Islamic world's economic and political achievements. Hence, it is inevitable for the deadlocked Sunni paradigm to confront Salafism, which often introduces itself as a questioning power. Being used as a mechanism of reaction and rejection, the Salafi ideology is an historically and theologically important part of Islam, just as the Sunni understanding is. A new hope may always appear if the Islamic thought, especially the Sunni understanding, finds the Salafi stimulation in itself and makes peace with it.

It would be more reasonable to struggle with the Salafi impacts and identify the actual problem, instead of a historical and theological self-objectification and a resultant religious consciousness that fails in self-criticism. It would not be easy to struggle against the essentialist mindset, which introduces itself as the divine truth and unadulterated, pure reality. Neither is standing against this understanding and coping with its extremities easy at all. For this reason, it is important to be at least as successful as the Salafi ideology in protecting the divine truth and showing respect to it. Moreover, this confrontation and identification with the divine truth should be realized through meaning, aiming, and values, rather than wording, history, and formalism. For a solution that presents itself as an interpretation, approach, or school of thought, it seems impossible to mitigate the possessive attitude of the Salafi discourse or even find a position to stand against it.

Being a crisis theology before anything else, the Salafi ideology has the necessary opportunities to transform the feelings of despair, grudge, and deadlock aggregated against all bad things and problems of this era into a firm essentialist ideology using a theological discourse. Regardless of the historical period it emerged in, the psycho-theology has always been the "updated" and appealed masses besides reflecting the values and feelings of the historical downfall. Therefore, all interpretations are seen as empty efforts or concession, and all solution suggestions are "deification of enthusiasm" against the firmness of Salafism as a modern ideology.

An outstanding reality of today's picture is that Salafism maintains its prestige and influence among Sunni Muslims. This honorary position is not a unilateral achievement of Salafism. In this regard, the institutional and paradigmatic structure of Sunni Islam and its acquiescent attitude should also be analyzed. Today, either as a political institution or a turn of mind, the Salafi ideology exercises influence over the Sunni world. The role of rising and expanding Shiite movement in this influence should also be taken into consideration. Although Shiah has always been in a strengthening and enlargement process throughout its history, today it is seen that the Salafi-Hanbali understanding has emerged as a reaction to this situation and to protect their own values. The increasing influence of this understanding and the

resultant social actions cause a crisis of representation for the Sunni paradigm. However, the actual reason behind this situation is the dullness and deadlock experienced by the Sunni world in terms of knowledge and values. Being unable to create the necessary reform conditions and opportunities, the Sunni world furthers its conventional practices, thus adopts a pragmatic attitude toward the recent developments and tries to find the balance between reactional and reactive behaviors falling behind events.

Unless an honest self-criticism is made, it seems that the Sunni paradigm cannot develop a command and vision to solve problems that arise from different religious understandings, particularly Salafism.

Today's Sunni world seems unguarded and vulnerable against the pressure of Salafi groups. The Sunni geography does not have the capacity to consider Salafism as a scholarly and theological matter. As a result of this incapability, Sunni Muslims cannot develop a discourse against Salafism keeping their arguments safe from politicization. The root cause of this failure in developing theological criticism is a structural problem and the Sunni world will never be ready for a restrained confrontation unless it does not contend the Salafi values in itself.

The Problem of Knowledge in Salafism

The development of knowledge-based intellectual thought in Islamic world encounters two different divine or divine-looking barriers. The first barrier is Sufi theology, which forms an unfortunate relationship of contradiction between knowledge and intuition, and replaces science with wisdom. According to this, knowledge divides in itself and be categorized as *zahir* and *batin*. *Batin* (inward) methodology is one that leads to the actual and pure knowledge of existence. Being caught up in *zahir* knowledge, scholars are at a lower level than *urafa/arifin*, who pursue the *batin*. The only thing they do is being busy with the mortal knowledge of the visible world. On the contrary, *ahl al-'irfan* upholds another way of enlightenment against the conventional methods of reading, writing, and reasoning. Looking at the perspective of the scholars of *zahir* (apparent) knowledge, which underestimates or at least looks down upon the intellectual efforts, it is not impossible to say that the knowledge and the efforts to achieve knowledge did not mean much to them.

However, the real deathblow to knowledge comes from the Salafi epistemology. According to Salafism, the Prophet communicated the religion to His companions in a pure and accurate way and they understood, practiced, and handed down the next generations what they listened directly from Him. In order to comprehend the religion properly, one should follow the way of this generation, called as *Salaf*, and the imams that narrate their opinions. Trying to understand the religion through methods like reasoning, *ta'wil*, and inspiration means using intermediary factors and complication the religion, which is, in fact, simple to understand. This justification inevitably results in prominence of narration and written works. Salafi epistemology

considers the concepts of science and narration equal to each other. The Ahl al-Hadith movement of Sunni Muslims shows the same mindset with Salafism.

Even in narrations there are texts that deliver metaphysical issues, especially about Allah. Although the existence and oneness of Allah is an accepted fact, interpretation of the characteristics and actions mentioned in the Qur'an poses a significant problem. Understanding certain narratives, such as Allah's coming, smiling, face, foot, fingers, hands, taht, and kursi is a serious issue for human minds. The Salafi ideology, which accepts all of these narratives without ta'wil and takyif, considers the exclusion of reasoning of religious principles as a correct approach. However, as their opponents claim, they fall into similitude and figuration. This situation might never disturb Salafi Muslims, on the other hand, it might impose the idea that this is a natural outcome of sticking to the principles and even if it is strange for human minds, it can never be questioned.

The only thing to do is to submit when the dogmatic principles and narratives are hard to accept. Avoiding ta'wil is not sufficient and takyif (questioning the quality) should also be abstained: "Even they understand the reason, they submit to the dogmas. They do not introduce these principles to their minds. On the contrary, they introduce their minds to these principles and understand them just like the salaf al-shalih."¹⁶

According to another work that discusses the Salafi perspective of reasoning and kalam: "The Salafi perception about kalam in Mu'tazila, Ashariyya, and Maturidiyya is as follows: Kalam scholars have expelled dogmatic principles and put reasoning in its throne. They always took its advice and were always dependent on it."¹⁷

The same passion and desires have glared down on them. A state of feeling and thought called "Playing God" is the essence in both of these paradigms. The target identified as "fanafillah" by the first paradigm opens a path to "be like God" (tahallaku bi ahlakillah) and becoming a god. The second one dramatizes the same play but chooses epistemology as the means, instead of ontology. In any case, regarding people as believer or unbeliever, then again deciding to "keep them alive or kill them" based on this judgment is nothing but playing God.

Mitigating the Theological Grudge is Only Possible Through Increasing Awareness...

Grudge and anger are the most evident and remarkable characteristics of Salafi groups. On one hand indulgence in worshipping and the humanist sensibility that appears when the sahaba are mentioned, on the other hand the anger and disappointment caused after failing to find the necessary means to practice this in the real world, present a picture of modern Salafism. In fact, the reason behind this theological grudge is the Salafi ideology itself.

¹⁶ Osman Ali Hasan, *Kavâidü'l-İ'tikâdalâMesâlihi'l-İtikâd*, p. 143.

¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslâmDüşüncesininYapısı*, p. 53.

Can a theological analysis be made on the grudge and anger of Salafism through the principle of “love for Allah and hate for Allah” only? The struggle to recover the lost truth of religion embodied in hatred and hostility against the opponents is considered as the cause of loss. Although Salafism thinks that the truth died away and was distorted long ago, the structural outcomes of this deviation and the figures supporting these outcomes are today’s actors. As it is impossible to go back to history and punish the old ahl al-bid’ah, their modern supporters can be hit. Moreover, the awakened religious heroism cannot wander in nothingness, it has to find a current object and target to struggle against. In this way, the love for Allah and His Messenger can immediately be converted into the action of “jihad” against His enemies.

Misguided awareness causes apathy, unjustness, and destructiveness. In this modern world, Salafism does not only theologically and culturally exhaust Muslims, but also drives them to political and social instabilities. The fact that new generations in rich Arabic countries where this ideology is predominantly accepted have quickly been integrated in the Western values and lifestyles, instead of sharing sensitivities of Muslims, is proof that this paradigm will submit the Islamic world to a psychology of exploitation in the long run.

Therefore, the first theological step to take is to raise awareness based on a certain level of reasoning. Particularly the Middle East is full of unjust treatments and persecution between honest and sensitive people who are highly loyal to their faith. Accordingly, firm beliefs do not help us make efforts to increase the religious awareness. On the contrary, it is a definitely the source of the problem if not maintained by a more sound and humanist reasoning.

The Islamic world is in need of a radical questioning on the purpose of religion, the reason for prophecy, the values that should be preserved in religion-human relations, and the role of religion as a system of meanings and values in earthly journeys of humans and their relations with Allah. Muslims should reason about the message of Islam and the meaning of the Prophet’s struggle, while trying to lay foundations for enlightenment within Islam, at the same time being aware of the claims put forward by other cultures.

References

- Ahmet Akbulut, “Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, Târihte ve Günümüzde Selefilik, İstanbul, 2014 .
- İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Akâdetü'l-Vâsitiyye ve İhtiva Ettîği Yüce Mebâhise Dair Tenbihât*, şerh: Abdurrahman b. Nâsires-Sa’dî, talik: Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, trans. Hüseyin Cinisli, İstanbul 2013.
- İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünnet’i-Nebeviyye*, Kahire 1986.
- İmâm-ı A’zâm Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Eserleri*, “Osman el-Bettî’ye Yazdığı Risâle”, trans. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul, 2012.
- M. Sait Özervanlı, “Selefiyye”, DİA, XXXVI.

- Muhammed b. İbrahim el-Hamed, *Ehl-I Sünnet'in Seçkin Özellikleri*, trans. Serkan Özgül, İstanbul, 2007.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyâsal Akli*, trans. Vecdi Akyüz, 2nd ed., İstanbul, 2001.
- Mehmet Evkuran, "İslâm'da Eşitlik ve İtibâr Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmanı ve İmanda İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı", Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/Mâtürîdî/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>
- Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara, 2nd ed., 2015.
- Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik-İslâmî Köktencilik'in Târihî Temelleri*, 2nd ed., İstanbul 2009.
- Osman Ali Hasan, *Kavâidü'l-İ'tikâdalâ Mesâlihi'l-İtikâd*, Dâru'l-Vatan, 1992.
- Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, 1976.
- eş-Şemsu's-Selefî el-Efgânî, *A'dâu'l-Mâturidiyyeli'l-Akîdeti's-Selefiyye*, Peşaver, 1998.
- Sefer b. Abdurrahman el-Havâlî, *Mürchie İnanıcı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri*, trans. Ebû Abdurrahman Âzâdi, İstanbul 2012.
- Târihte ve Günümüzde Selefilik, Ed. Ahmet Kavas, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.

السلفية كمعتقد أزمة والحركة الاجتماعية

تحليل أيديولوجية السلفية وتأثيرها على العالم الإسلامي *

أ. د. محمد أوكوران

جامعة هيتت - كلية الإلهيات: mehmetevkuran@hitit.edu.tr

الخلاصة:

السلفية من أوضح المشكلات الموجودة في الوقت الحاضر في الفكر الإسلامي. وقد تحولت اليوم إلى حاجز قوي أمام بحث العالم الإسلامي عن حضارته وجهود القيام بقيمه في عالم يتجه نحو العولمة.

السلفية بدعوها الرجوع إلى الأصالة تؤثر في الهويات المذهبية التي هي جزء من التراث الإسلامي تأثيراً سلبياً. وتخل كحركة سياسية بالموازن السياسية الموجودة فتجعل العالم الإسلامي غير مستقر.

السلفية عقدياً مشكلة أساسية للنموذج السني أكثر من غيره. فالسنية تعيش أزمة تمثيل بسبب أنها احتضنت الفكرة السلفية عقدياً وتاريخياً إلى حد ما. وهي في حالة الكآبة أمام اتهامات السلفية فلا بد لها من مواجهتها ولو كانت متأخرة.

المشكلات السياسية والإقليمية تجعل السلفية تتقدم في أذهان الجماهير، ومع ذلك؛ فالفكر الإسلامي الذي سيكمل سيره بقدر ما استطاع لا بد أن يستفيد من إمكانيات تراثه عقدياً.

والفكر الإسلامي مهما يعاني من المشكلات أمام هجمات العولمة سينال حيويته التاريخية والعقدية بعد مواجهتها. ومن واجبات العالم الإسلامي الاعتبار بقيم العالم الحديث بمثابة تراثه وهو مضطر إلى التنوير من عدة نواحٍ.

من المؤكد لن نفيدنا نتائج النقاش النسبي، فلا بد من اعتبار المذاهب والحركات الفلسفية، والتفكير والتمعن مجدداً حول التعاليم الإسلامية. وإذا ناقشنا الخطاب السلفي يتبين لنا أن التعاليم الإسلامية وتاريخها ليست غرضاً تحت يد السلفية؛ فلا بد من توضيح هذه الأمور بأسلوب إسلامي ملائم.

الكلمات الرئيسية: السلفية، النموذج السني، المذاهب، أهل السنة

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد أوكوران، السلفية كمعتقد أزمة والحركة الاجتماعية -تحليل أيديولوجية السلفية وتأثيرها على العالم الإسلامي-، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ٧١-٩٠). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik -Selefi İdeoloji ve İslim Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-

Özet

Selefilik, günümüzde İslam düşüncesinin en canlı problemlerinden biridir. İslam dünyasının medeniyet arayışı ve küresel dünyada kendi değerleriyle var olma çabalarında, gittikçe gücünü artıran bir bariyer haline gelmiştir. Öze dönüş vurgusuyla Selefilik, İslam geleneğinin bir parçası olan mezhebi kimlikleri sarsıcı bir etki yapmaktadır. Siyasal bir hareket olarak da var olan politik dengeleri dağıtmakta ve Müslüman dünyayı istikrarsızlaştırmaktadır.

Teolojik açıdan selefilik, en çok da Sünni paradigma için temel bir sorundur. Tarihsel ve teolojik olarak selefi düşüncüyü belirli ölçüde içselleştirmiş olan Sünnilik, bir temsil krizi yaşamaktadır. Selefi söylemin suçlamaları karşısında var oluş bunalımı geçiren Sünnilik, selefilik ile gecikmiş yüzleşmesini gerçekleştirmeye zorlanmaktadır. Yaşanan bölgesel politik sorunlar kitlelerin zihninde selefilik bir seçenek olarak öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte bunu yapabildiği ölçüde hayattaki yürüyüşüne devam edecek olan İslam düşüncesi, teolojik olarak kendi mirasının imkanlarından yararlanacak performansı göstermek zorundadır. Küresel dünyanın çok yönlü ve ani hamleleri karşısında derin anlam ve değer sarımları yaşayan İslam düşüncesi, tarihsel ve teolojik dinamizmini, bu yüzleşme sonucu elde edecek gibi görünmektedir. Kendi mirası kadar modern dünyanın değerlerini de dikkate alması gereken İslam dünyası çok yönlü bir aydınlanmaya mecbur kalmış durumdadır.

Mezheplerin ve felsefe hareketinin birikimini reddetmeksizin İslam öğretisi ekseninde bir yeniden yapılanma üzerinde düşünmeksizin kısmi tartışmalarla elde edilecek sonuçların yararlı olamayacağı açıktır. Selefi söylemin eski ve dayanakları tartışıldığında, bu radikal özcü akımın hiç de İslam'ın öğretisini ve tarihini tekelinde bulundurmaya hakkı olmadığı anlaşılmakta, bu durum İslami bir üslup çerçevesinde ortaya konulabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Sünni Paradigma, Mezhepler, Ehl-i Sünnet.

Salafism as a Crisis Theology and Social Movement

-An Analysis on Salafi Ideology and Its Impacts on Muslim World-

Abstract

Salafism is one of the most vivid problems of Islamic thought. it is becoming a stronger barrier far Islamic world, in their seek of civilisation anda place in the global world. Salafism makes a stress on returning to the essence of Islam. By this emphasis it has a unsettling effect on sect identities, which are part of Islamic tradition. Salafism, also as a political movement, unsettles the political balances and has a negative impact on the stability of Muslim world. Salafism is a basic problem from the perspective of Sunni paradigm. Sunni tradition has observed Salafı tradition to a certain extent historically and theologically far this reason, there is a representation crisis. Sunnis experience a crisis because of the accusations of Salafism and Salafism is farcing Sunni tradition to confront with this crisis. Salafism is appearing as an option far the masses because of regional political crisis. Asa response of this, Islamic thought must answer this crisis by using its theological heritage. This confrontation will enable a dynamism far Islamic thought. in this situation, Islamic world take into account the modern world's values as well as its own tradition. The conclusion derived aut of inadequate discussions which exclude sect movements and philosophical roots are unhelpful. There is a need to explain that Salafi discourse has no right to monopolise Islamic thought and Islam history.

Keywords: Salafism, Sunni Tradition, Sects, Ahi al-Sunnah

أبعاد المشكلة:

ارتفعت في الأيام الأخيرة الأدبيات حول السلفية بشكل ملحوظ. وهذه الظاهرة تشكلت بأسباب كثيرة، وعلى رأسها الأوضاع السياسية الراهنة في العالم الإسلامي، وهي استولدت نتائج فيضان المنافسات بين أساليب المفاهيم القديمة - التي كانت تجادل لتكون محوراً أساسياً في الإسلام - والمفاهيم الحديثة. مثلاً: معنى أهل السنة؛ تعريفه؟ وكيفية تعيين حدوده؟ وكيفية تمثيله؟ وإمكانية عده مذهباً؟ وأساسياته؟ وبدأت هذه المباحث تناقش من جديد. ومن هذا المنطلق أصبحت السلفية أكثر الاصطلاحات نقاشاً.

إن السلفية تستعمل قنوات الاتصالات الحديثة كما تستعمل الأساليب القديمة مثل المدارس الخاصة وحلقات العلم وهي تنتشر في الأراضي السنية بين الجماهير أو على الأقل تجذب القلوب إليها بأسلوبها الدعوي. تجري علاقات السنة والشيعة على مجراها متسقة على صعيدها التاريخي والسياسي بشكل مستمر. وفي الوقت نفسه يلاحظ أن الأفكار السائدة لمثلي هذين الطرفين وميراثها البيروقراطية مؤثرة جداً. فلقد حافظت حكومات الترك والفرس - اللتين لهما التصور العام - على توازن السنة والشيعة بفضل العقلانية السياسية التي تعطي مجالاً للاتفاقيات بين الطرفين. ولكن تقدم أفكار السلفية في العالم السني أدى إلى تمزق العلاقات بشكل جذري.

لا يمكن اعتبار السلفية حركة سياسية فحسب؛ لأن السياسة تستوجب التصالح بين الأطراف ومراعاة المصالح المشتركة ومدارة الأمور، بينما هي تتحرك من منطلق التكفير الذي توجهه إلى المسلمين وكأن مبدأها الحرب الأهلية في المجتمع الإسلامي بشعار الجهاد في سبيل الله حتى الموت. ويبدو أن القوات العالمية لم تستطع أن تجدد الحرب بين إيران والطورانيين (الأترك) وبمقابل ذلك نجحت في أهدافها عبر الحركة السلفية المدعومة برأس مال العرب. وإذا نظرنا من خلال العلاقات الدولية والسياسات العالمية نرى ضرورة النقاش حول المنتهين إلى جماعات السلفية من منظور أنهم مجهزون لعدم استقرار العالم الإسلامي.

الفكر السلفي ضد الشيعة تماماً. فتأثير ابن تيمية الذي ينتمي إليه السلفية لا ينكر^(١). وكما هو معلوم فابن تيمية من حران. وهو تأثر بالوضع السياسي في عهده. كانت هناك هجمات صليبية وأخرى مغولية فاضطر أن يهاجر إلى مصر حيث الأمن.

(١) إن عداوة ابن تيمية اتجاه الشيعة في عصره أمر واضح، لقد شرح تأييد الشيعة للمغول بأمثلة كثيرة. فالشيعة اتفقت مع المغول وفي أماكن أخرى اتفقت مع الصليبيين ضد أهل السنة. انظر منهاج السنة، ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٦، ٧، ص ٤١٤.

ولا ينكر أن ابن تيمية كمفكر سلفي في عهد الانهيار له دور كبير في بناء السلفية فكريا وعقديا. ويمكننا ملاحظة بعض الاكتتابات في أفكار مفكري عهد الانهيار الذين يستعملون لغة تناسب الأوضاع فتكون أفكارهم حادة. وابن تيمية أيضاً مفكر عميق حقاً، إلا أنه يستعمل دهاء كثيراً في حل مشكلات المسلمين بأسلوب متطرف حيث إن المسلمين هم الذين تركوا الواجبات الدينية؛ إذ الإسلام دين متكامل والله وعد المؤمنين النصر في الدنيا والآخرة، إذا لا بد من سبب للذلة والمأساة والانحرافات. وحمل ابن تيمية هذه الظاهرة على التصوف والفلسفة والكلام وحاول تأصيل العقيدة الإسلامية بتقويتها منها.

نلاحظ أن ابن تيمية مفكر قوي وجدلي ماهر يعرف المنطق والفلسفة على مستوى لا يقل عن المنطقيين والفلاسفة وهو يستعمل مهاراته هذه في إبطال نظريات الفلاسفة بأسلوب مؤثر. وإن كتابه نقض المنطق دليل كاف على هذا، إذ ألف هذا الكتاب بأسلوب فلسفي لا تكفيري.

ونرى أن السلفية اليوم لا يهتمون بجهوده في نقاشات الفلاسفة بل يأخذون نتائج ما وصل إليه فقط. فيتضح لنا من خلال محاورتهم لإنهاء المناقشات العلمية الضخمة بقراءة آية أو آيتين مدى انطوائهم للحوار والجدل والتفاهم. وهذا الأسلوب يعبر عن مشاعرهم تعبيرا واضحا بأنهم على الحق. وقد يكونون على الحق ولكن هذا الاعتقاد لا ينبغي أن يمنعهم من الخوض في النقاش والفلسفة. وهو يشكل عدوانية على الثقافات. المناقشة والاستماع والتعبير عن النفس وقبول النقد... إلخ هذه الأمور كلها أساس الثقافات والقيم التي تحيها. في حين إذا اجتمع عدم إصابة الحق مع العدوانية على الثقافات حينئذ يظهر أخطر تجمع في العالم. فاستعمال النصوص بهذا الشكل الذي تتبناه السلفية ليس من أسلوب السلف.

البحث عن الحلول باستعمال النصوص أمام المشكلات تطبيق تنظم في العصور المتقدمة. واستعمال الآيات القرآنية كمرجع في حل المشكلات الحقوقية والعقدية تنظم بعد تشكل المذاهب.

لم تكن رؤية الصحابة للقرآن بهذا الشكل والله أعلم. ففكرة استعمال الآيات كأداة النقاش كان أمراً غير مألوف لهم. وكانوا يستندون إلى المصالح العامة والعقلانية في آرائهم ومعاملتهم لأنهم تبنوا معاني النصوص ومقاصده. ولم يكونوا مطالبين بنص لكل أمر كبير أو صغير. وهذه النقطة مهمة جداً.

فقرأة النصوص بشكل حر في استعمالها مكثفاً واستخراج المعاني التي لا توافق بمضمونها ظاهرة تنظمت بعد تشكل المذاهب، إذ بدأ في ذلك الوقت استخدام النصوص إيديولوجياً. وإن السلفية تعترض على تفسير القرآن وتحويل معانيه إيديولوجياً وتعارض التأويل بحجة عدم الوقوع في الأخطاء التي وقعت فيها

المذاهب. وتُفكر أن هذا الأسلوب يحمي العقيدة حماية صافية.

ففي المتون التي تتكلم عن الفكر السلفي الحديث محافظة على هذا الأسلوب بشكل كبير. وهناك كتاب جمع العقيدة الإسلامية بعقيدة أهل السنة ووضّح الخصائص الأساسية، وكتب عبد العزيز بن باز المفتي السابق للمملكة العربية السعودية في السعودية مقدمة له. وبين هذا الكتاب مدى سهولة فهم العقيدة بما يلي: «فهي عقيدة سهلة واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، فلا لبس فيها، ولا غموض، ولا تعقيد؛ فألفاظها واضحة، ومعانيها بينة، يفهمها العالم والعامي، والصغير والكبير، فهي تستمد من الكتاب والسنة، وأدلة الكتاب والسنة كالغذاء ينتفع به كل إنسان، بل كالماء الذي ينتفع به الرضيع، والصبي، والقوي، والضعيف»^(٢) وتأكيد سهولة العقيدة ووضوحها يتلزم مع قول العلماء: إن الدين الإسلامي دين الفطرة.

وتأكيد سهولة العقيدة ووضوحها في كلام السلفية يعني إعلاناً على رفض التأويل وعدم التمعّن في النصوص. يعني أن الله تعالى جعل دينه الهادي سهلاً ومفهوماً. فلو كان في فهم الدين عسرٌ لما صحّ توصيفه بالهداية والرحمة. والتأويل باستهداف توضيح النصوص يتعارض مع القول إن العقيدة سهلة ومبينة. لأن الواضح لا يوضّح. فإذا محاولة توضيح الواضح تدنيس وتشويه له. ويفهم من ذلك سبب صلابة السلفية على التأويل والمتأولين. وفي منظور السلفية: الفلسفة التي تستند إلى الجدل، وعلم الكلام الذي يحكّم العقل في فهم النصوص، والتصوف الذي يرجع إلى التأويل كثيراً طرقاً باطلة تفسد العقيدة.

لقد اشتدت الخلافات كثيراً بين السنة والشيعة في عهد ابن تيمية. وخاصةً تصوراً أن الشيعة كانت مع المغول ضد السنة ما أثار في العالم السني انفعالاً كبيراً. وبتأثير ذلك ألف ابن تيمية كتاباً وصل فيها إلى حدّ تكفير الشيعة. ومن هنا تتغذى عداوة السلفية للشيعة. ومن جانب آخر ليس من الصعب أن نفهم كيفية رؤية السلفية - كإيديولوجية عربية - للشيعة، إذ تعتبرها منحرفة سياسياً وعقدياً. وجذورها تمتد إلى العروبة التي ظهرت في عهد الأمويين وهي لم تخل في مفهوم أهل الحديث من وقت إلى آخر. وبدأ العقل العربي يرى أن الحكم السياسي حق طبيعي لها فعزز هذه الفكرة بمراجعة حجج العقيدة من خلال تفضيل القرشيين في السياسة. وبعد ملاحظة الموالي أن السياسة مسدودة عليهم اهتموا بأشياء أخرى.

فالموالي اهتموا بأمور على رأسها العلم والفن لإظهار أنفسهم^(٣). ومن هذا الإطار، نلاحظ أن العرب لم

(٢) خصائص أهل السنة، محمد بن إبراهيم الحماد ص ٣٠.

(٣) لتحليل ما جاء به الموالي في المجتمعات الإسلامية انظر: العقل السياسي في الإسلام والعرب، محمد عبد الجباري، ص ٣١٤.

يرفضوا العلم ولكن ما فهموه من العلم كان غير ما يفهمه الموالي. فالعلم عند الموالي يعني استعمال العقل واللاهوتية والفلسفة والفنون بأنواعها بينما لدى العرب نقل وعقل كاف للنقل. فيوضّح النظر إلى العلم من النواحي المختلفة مدى الاختلاف بين الثقافات وكيفية التعامل معها. ومن هنا نقرأ أن أهل الحديث مدرسة ناشئة من الثقافة العربية وأهل الرأي مدرسة ناشئة من ثقافة الموالي فهم الذين حاولوا فتح باب الثقافة من خلال الفلسفة والكلام والتصوف. ولذا عند أهل الحديث الدين عبارة عن السند، ومن هنا يرون التأويل يفسد النقل فيعارضونه. ومن الجانب السياسي يرون حركة أهل الرأي تنطوي على العداوة للإسلام فيرون علم الكلام والفلسفة والتصوف من منتجاتهم لأغراضهم فيعارضونه.

إذاً يمكننا القول: إن وراء عداوة السلفية لعلم الكلام والفلسفة والتصوف منافسة منسية بين العرب والموالي^(٤).

في الحقيقة إيديولوجية السلفية تُنزل المذاهب السنية منزلة الشيعة تقريباً. فترى أن العالم السني في ضلالٍ؛ لأنهم خلطوا أفكارهم بالفلسفة والكلام والتصوف. وترى التصوف شركاً بحثاً وتعارض جميع الثقافات التي تتقبل رموزها.

ونجد في كلام السلفية الحديثة أن الماتريدية^(٥) التي هي من أهم عروق علم الكلام السني مرجئة، والأشعرية التي هي عرق آخر من أهل السنة ليست أقل منها في الإرجاء^(٦).

والمرجئة كحركة ظهرت في المجتمع الإسلامي بتعريف الإيذان وعلاقته بالعمل وبرؤيته لمرتكبي الكبائر، وجهودها لا تُستبعد من محاولة توسيع لهوية الإسلام. وكانت هذه الحركة توازن الضغط في العالم الإسلامي وفي مقابلها الحركة الخارجية، ومن ناحية أخرى تمنح الموالي شرفاً أمام العرب إذ الموالي في منظور العرب ملتجئون إليهم.

إن تفريق المرجئة الإيذان عن العمل يحمل معنىً خاصاً في الجانب الاجتماعي والسياسي، ويفيد ضرورة

(٤) إن النظرة السياسية لأهل الحديث تشتت في ضوء سياسة الشام والأمويين ومعاوية وأحمد بن حنبل لقد اهتم بالثورة السفينانية وكان أهل الحديث يعادون أهل خراسان انظروا للتوضيح والأمثلة: Mehmet Zeki İşcan, Selefilik-İslami, Köktencilik Tarihi Temelleri s. 152.

(٥) يمكننا الاطلاع على هذا الكتاب لتوضيح نظرة السلفية المعاصرة للماتريدية: أعداء الماتريدية للعقيدة السلفية، الشمس السلفي الأفغاني، بشاور، ١٩٩٨.

(٦) الحجاد، نفس المصدر، ص ٧٤.

المساواة أيضاً؛ لأن الموالي لا يمكنهم أن يأسسوا المساواة المطلوبة إلا من خلال الأعمال القلبية وهي أمور متعلقة بالإيمان^(٧).

بالاختصار: الإيديولوجية السلفية تُبدي في العالم الإسلامي شبيهة ما يظهر في التيارات المتطرفة في الغرب. وتواجه المجتمع بكل ما فيه من تاريخه وثقافته وفنه وفلسفته. ولا بد من التفكير حول المذاهب أمام الواقع السلفي. لأن التيارات التجديدية في العالم الإسلامي ترى التراث واتباع المذاهب مشكلاً، وهذه التيارات تستهدف من وراء التنديد بالمذاهب الانفتاح الفكري؛ ولكن موقف السلفية القاسي تجاه التراث كان سبباً في ظهور فكرة البحث عن الجوانب المفيدة من المذاهب، والتأكيد على ثقافتها وتأثيرها الإيجابي في الحياة اليومية والبنية الاجتماعية؛ فالمنافسة بين المذاهب أكثر صدقا من السلفية التي تشعل حروباً بالحماسة.

فهم النموذج السلفي:

مصطلح السلف والسلفية مفهومان قد يقومان ويستعملان بمحل بعضها بعضاً. وهما قريبان من حيث الاشتقاق، ولكن بينهما فرق في المعنى. وإيديولوجية السلفية تستغل الغموض في تقارب الاشتقاق اللغوي بعلم أو دونه. ومن هنا تظهر الخشية عند المذاهب التي يستبعدها الخطاب السلفي. وعدم التناسق والتوازن في هذا يرجع إلى عدم الوضوح في نظرية المعرفة.

الخطاب السلفي يسعى أولاً إلى تسهيل وتأصيل النظرية المعرفية ويقدم التراث أولاً وينال بهما مكانة تقدّم له التفوق على الآراء الأخرى ويغذي ذلك مشاعرُ القبول لدى المذاهب الأخرى. وكأن مخالفيه من المذاهب إذا واجهها يواجهون بقول: «لا ترتكب الذنوب» و«لا تدافع عن البدع» وذلك يصعب الحل غاية الصعوبة.

وبسبب عدم تكوين اللغة المناسبة تُوازن الحركة السلفية أو بعدم تحديث هذا العرق يعيش العالم الإسلامي في هذا الموضوع فراغاً. فالحركات التي تواجه السلفية إما تبقى تحت تأثيرها بسبب قساوة أسلوب السلفية أو تتحول إلى فئة تكفيرية مثلها. إذن الحركة السلفية لها تأثير لعدة وجوه وذلك ليس لتولية مهمتها وعرض عملها فحسب بل لتشبه مخالفيها بها أيضاً.

إحدى الخطوات التي لا بد منها في هذا المجال مناقشة المتون والأقوال التي تمنح لعلم الكلام والفلسفة

İmam ve İmanda Mehmet Evkuran, "İslam'da Eşitlik ve İtibar Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin (V) İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı", Uluslararası İmam Matürîdi ve http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Prof-Dr-Mehmet- Matürîdilik Sempozyumu: .EVKURAN.pdf

مشروعيتها وتفسيرها مجدداً للإسهام في الفكر الإسلامي. ولابد من كشف أهمية علم الكلام الذي يستند إلى إمضاء العقل في المباحث الدينية، والفلسفة التي تستند إلى صناعة الأفكار مستقلة عن الدين، وأسسها وسيرتها التاريخية من جديد.

تلك الجهود ستبين عدم ترابط الأيديولوجية السلفية التي تستبعد العقل وتزبل جميع سلطاته. وستساهم في فهم أضرار هذه الإيديولوجية. ولكن للأسف الفكر الإسلامي وعقيدته اليوم يمثل بأضعف جوانبه ولذا يبدو خالياً من هذا التفتح. ومن جانب آخر فالوضع التاريخي والسياسي يسهمان في تعزيز السلفية التي تستمد من الأزمات، وهذه الأمور تمنع ظهور غنى الفكر الإسلامي.

يا ترى ما الذي يميز الخطاب السلفي عن غيره؟

قبول البعد عن التاريخ والفهم الأول نسبياً من خصائص المذاهب الأخرى. وفي مقابل ذلك ادعاء النقاء والارتباط بالأصل وصف أساسي للخطاب السلفي ضد جميع المحدثات. وبهذا السبب لقد صار هناك مانع لتشكيل لغة معقولة ومتوازنة في الفكر الإسلامي اتجاه السلفية. والمحاولون لإصلاح السلفية التي وجدت لنفسها مكانة مشرفة مخصوصة يشعرون بالتذلل في باطنهم اتجاهها. والأمر كذلك خاصة في المذاهب السنية. ومن ناحية أخرى الجدال بين المذاهب يُفضي إلى المناقشات السياسية والعقدية، فالسلفية تغذي فكرة الرجوع إلى الأصالة وإزالة البدع. ومهما كان هناك فرق في تعريف البدعة بين المذاهب تكون رغبة الرجوع إلى الأصالة من الأمور الحديثة. وهذا من أسباب وجوب عد السلفية من الإيديولوجيات الحديثة.

ونلاحظ أن وراء قساوة السلفية أمام المذاهب الأخرى افتراض نفسها بأنها هي تمثل الإسلام، إذا هذه النتيجة لا بد منها. ومن هنا ترفض السلفية كلاً من التسامح والاتفاق والتلين وتقبل الآخرين. لأن هذه الأمور تُعتبر عندهم من اللامبالاة أمام الفساد والابتعاد عن الدين. وكانت الفكرة السائدة عند الأزارقة نفس الأفكار عند السلفية إذ كانوا يكفرون من لا يُحارب في صفوفهم ويُعد عن الحرب. الفكرة التي تُعتبر نفسها بأنها هي الحقيقة دون غيرها تُجادل متواصلاً بشكل لا يقبل أي تراجع وتأويل. ولذلك تحمل هذه الفكرة سياسياً شعار الحرب الأهلية.

علاقة السلفية بالسلف: وهل كان السلف سلفياً؟

كل الخطاب الذي يؤسس ذاته بالعطف إلى الماضي بشكل قطعي وقاس يتحول ضرورة إلى إيديولوجي. الإيديولوجي في معناه الإيجابي هو نتيجة بحث عن المعاني والقيم. ولكن لا ينقطع الارتباط بحقائق الفترة الحالية. ويتوازن توتر الحدث والقيم بعملية التساؤلات والانتقادات على الإيديولوجية نفسها. ولكن انقطاع

الإيديولوجية عن الحقيقة يجعلها تعلق نفسها بسبب التوتر الناشئ بين الفكرة والحقيقة؛ فالفراغ الناشئ من الابتعاد عن الحقيقة تسبب في محاولات ستر الحقيقة بالقساوة. وذلك من أسباب نفرة جميع المتعصبين من الحقيقة. والحياة التي تكذب أيديولوجيته في كل مرة مستهدفة لنفرتة؛ لأن الماضي ليس مفقودا اليوم. وهو موجود في المخيلة. ولهذا من يدعي أن الماضي يصدقه ويؤيده يحتاج إلى الأدلة.

إذا كانت السلفية هي محور الكلام لا بد من القول: إن التراث يستعمل كواجهة بشكل انتقائي واختزالي وساذج.

وفي الحقيقة جميع الأفكار والمعتقدات التي تبحث لها عن مكانة في التاريخ تستند إليه لمشروعيتها، وتسعى ما تسعى إليه السلفية فتستدل بالنصوص وخبرات الأوائل من المسلمين.

ما كان يشعر الناس كثيرا بالحاجة إلى التأويل والقياس في القرون الأولى التي كانت التغيرات الثقافية والتأسيسية تحت التحكم؛ لذلك نقول: إن السلفية تحظى في معارضته على رغبة وضع المنهج وإثراء المعاني بحجة أنها لم يكن له وجود عند السلف. فالمبررات في النصوص التي ألفها المتكلمون والفلاسفة للدفاع عن أنفسهم تجاه ردود أهل الحديث في مثابة حجج كافية لجعل الإسلام قيمة إنسانية. وإذا تركنا هذه القيم لا يبقى خيار أمام الدعوة الإسلامية إلا السلاح؛ فبسبب ترك هذه القيم توجه السلفية إلى العنف قديماً وحديثاً.

ولم يكن السلف سلفية كما تدعي السلفية. هذه فكرة تسند إليها في عهد الانقراض. ربما هناك بعض دلائل تشير إلى ما تذهب إليه السلفية ولكن نرى أن السلف كان يقيم نظرتهم الدينية والعلمية بالعقل المزدوج بالنصوص وبالمصالح العامة والخبرات الإنسانية. وإن عمر بن الخطاب لقد استورد عمل الديوان من الثقافة الإيرانية لحاجة معاملات الدولة لذلك. ولم يفكر أحد بالسوء حين فعل هذا إذ لم يكن موجودا قبله ولم يعارضه الصحابة. ومن هنا نقول: إن تعريف السلفية التي تنشئ نفسها بالعطف إلى الأوائل عبارة عن الخيال^(٨). ونتيجة قراءة التاريخ بشكل خاطئ. ومع هذا سبب تأثيرها إلى هذا الحد يرجع إلى نجاحها في استعمالها المشاعر الدينية. وأسهم في نجاحها التطرف الفكري في علم الكلام والفلسفة والتصوف.

السلفية كالأيديولوجية حديثة، فهي: فكرة المظلومية التي تعاني بين الجماهير الغاضبة واللوبي الخليجي.

(٨) يمكننا أن نقرأ الجدال بين المفاهيم في التراث الإسلامي حول المدن، مثلاً الكوفة كانت مركزا للمخالفين لسيطرة العرب، وإن المؤرخين يسمون أهل الكوفة بأهل الشقاق والنفاق، ومقابل ذلك نجدهم يمدحون أهل الشام التي كانت رمزا للحكم الأموي، والذي أسس في الكوفة البنية التحتية للفكر هو ابن مسعود الذي أرسله عمر رضي الله عنه وكما هو معلوم أن الكوفة كانت مركزا من مراكز أهل الرأي وعلم الكلام، وإذا كان عمر رضي الله عنه وابن مسعود من السلف فلا بد للسلفيين أن يجيبوا على هذه المسألة المهمة، والسلفية كانت تسعى سياسيا لحماية سيطرة العرب. Ahmet Akbulut, Selefiliğin Teolojik ve

"Düşünsel Temelleri", Tarihte ve Günümüzde Selefilik s. 129

المشكلة الأولى حول السلفية: كيفية تأصيلها. فإن إسناده السلفية نفسها إلى بداية عهد الإسلام بشكل واضح وقوي تاريخياً وعقدياً يؤدي إلى صعوبة الحكم على أنها فكرة أو أسلوب فهم لأنها تفرض نفسها على مكان الدين. وهذا الوضع دليل على أن الخطاب السلفي يتبنى الحقيقة الدينية إلى اليوم.

فهم التعصب السلفي يُعدُّ اليوم مشكلة عقديّة وفكرية، والنظر إلى السلفية كبنية إيديولوجية يُعدُّ إسهاماً أصيلاً يضاف إلى مكتسبات الدراسات الإسلامية.

وفي الواقع يجب تعديل الأفكار مع مرور الوقت، وفي ضوء الوضع الجديد تحتاج السلفية إلى إعادة التعريف لها. ما يجب أن يكون في الحقيقة عرض أفكارها في كل فترة وتجديد نفسها حسب الحاجات الجديدة. وهذا الشيء بطبعه العادي لا يحتاج إلى أي جهود تأصيلية. ويجب وضع الأفكار وتأصيلها أمام المعتقدات والدفاع عن التجديد الذي هو طبيعي مثل الحياة في مقابل الأفكار التي تستخدم المشاعر إلى حد كبير.

من هذا الإطار لا بد من تصحيح الخطأ الشائع. فهناك فئة أخرى بل تيار يتلفظ بالرجوع إلى الأصل هم الإسلاميون التجديديون. فالتجديد الإسلامي خبرة مستهلكة في الفكر الإسلامي. وربما تواجتهت هذه الفكرة بالإقصاء وشبهة سوء الظن المسبق بسبب استعمالها كلمة التجديد. أحد الحجج الأساسية للإسلاميين التجديديين دعواهم بالرجوع إلى الأصالة. وهذا الدعوى شبيهة بالتدعو السلفية إليها أيضاً.

إن النموذجين الفكريين اللذين يتبنيان فكرة الرجوع إلى الأصالة يفهمان منها مفهوماً مختلفاً. فهم السلفية من الرجوع إلى الأصالة تقديس الخبرة الأولى دون تأويل وتفسير. وفهم التجديديين من الرجوع إلى الأصالة ليس أمراً بسيطاً وهيناً. فهو محاولة إقامة العلاقة بينها وبين الأصالة تحتوي التفسير ولا ترفض التأويل. الذهاب إلى العهد الأول من الإسلام وتثبيت مبادئه وحملها إلى اليوم عملية تأويلية في أساسه. التجديدي الإسلامي يستوعب هذا الأمر وهو في إدراك تام أن ما يفعله هو عملية التأويل وصناعة الفكر وتخريج النتائج. للأسف لم يلاحظ صدق هؤلاء في بيئة المتعصبين، فقمعواهم بأنهم طلاب المستشرقين.

يا ترى ما سبب مطالبة التجديديين الإسلاميين بالرجوع إلى الأصالة؟

يرغب التجديدي في الوصول إلى المصادر الإسلامية وتاريخها بسبب الاتهامات الموجهة ضده، مثل: تقديس العصر، ومحاولة تركيع الإسلام أمام الحكام في الوقت الحاضر. أليس هذا تناقضاً؟ لماذا هذا الانحناء؟ قد يكون أفصر جواب لهذا هو: إنشاء رؤية تفسيرية لاهتمام التاريخ الإسلامي والهوية التراثية بتصنيع القيم المعاصرة. فالجماهير الذين يعيشون تحت الضغط التراثي لا ينالون مكانة في الواجهة إلا بالإسلام. ولكن فهم الإسلام بشكل قاس وحرفي لا ينقذ العالم الإسلامي من الوضع الحالي، والأشد من ذلك أنه يؤدي إلى دوام المشكلات التي تنشأ منه. ولذلك لا بد من النظر للتراث والتاريخ لتمكين من النقد.

الحل الدائم والمقبول للمسلمين لا يكون إلا في الإسلام نفسه، وهذه الحقيقة جعلت التجديدين الذين حاولوا أن يصنعوا حلاً إبداعياً يخوضون في قيم الإسلام ومقاصده ليصلوا إلى تعريف الإسلام من جديد. هذه التجربة الأولى - التي لها تداخلات في الإسلام - لا تعد حلاً عاماً، بل هي بنية تحتوي مبادئ لإنشاء الحل. المفكر التجديدي يؤمن باستحالة نيل المبادئ دون التقييم والتأويل، فيقدم التفسير وإعمال العقل معاً.

فكرة الرجوع إلى العصور الأولى من الإسلام عند التجديدين تتداخل بالفكرة السلفية. ولكن هذا مجرد ادعاء لا أكثر. وكيفية إثبات هذا الادعاء مسألة أخرى. ولا بد من العلم أن التجديدية إن لم تصل إلى هدفها ستتحني باتجاه السلفية أو العدمية؛ لأننا إذا نظرنا إلى التاريخ المليء بالمعاني والقداسة من منظور مادي - ولو لمرة واحدة - ستصبح كلا من المعاني والقداسة تتقبلان التأويلات.

إذا حاولنا أن نشرح السلفية بأنها فئة متطرفة ودون سيطرة فقط، فهذا سيكون ناقصاً وغير كاف. وبسبب الدعم المادي للسلفية من قبل بعض الدول العربية، فهذا يمنحها بعداً دولياً. وإذا نظرنا من جانب العلاقات الدولية فقد نطن أن السلفية سيضغطون في بعض الأمور على الحكام؛ لأننا نطن أنهم لن يوافقوا على السياسات الموجودة والحاضرة.

الحقيقة ليست كذلك؛ فإذا حكمنا على السلفية من خلال تصرفاتهم وأعمالهم، فإن هذا الحكم لن يكون صحيحاً. الأنظمة التي تدعم هذه الأيديولوجية تضبطهم في داخل دولهم، بينما تجعلهم في الدول الأخرى - وبالأنخص الدول الأوروبية - غير محترمين للقوانين، وتفسح لهم مجالاً واسعاً يتحركون فيه كما يشاؤون دون ارتباط بأي ثقافة سياسية. العلاقات والبيروقراطية المترسخة تمنحنا مرجعية بسيطة وسطحية للثقافة السياسية الإسلامية، وتمنح البيروقراطية فقرة نوعية. وذلك يعطي المشروعية لبعض العلاقات غير الممكنة. وفعلاً فإن سياسة الدول الإسلامية تختلف عن الدول التي تستند إلى الأيديولوجية السلفية، فهي تنشئ العلاقات بالدول الغربية سياسياً واستراتيجياً واقتصادياً، بينما تتبعد عن الدول الإسلامية.

السلفية كمعتقد ضد الثقافة:

المبدأ الأساسي عند السلفية ادعاء أنها تستند إلى أصل الدين وحقيقته. أطروحة هذا الادعاء ترجع إلى الحكم بأن الدين فسد بعد السلف. الخطاب السلفي جعل هذا الأمر من الموضوعات المتداولة يومياً، مما جعل جميع الأمور المحدثثة موضع شبهة، وغذى المشاعر في الشبهات. ويعتقد السلفية أن آلية الفساد والابتعاد عن الدين هي التأويل وإعمال العقل، فيقدسون التسليم للنصوص ضدّهما. الأيديولوجية السلفية - التي تعتمد عدم القبول بالحياة الثقافية - عبارة عن تحول إلى «الطفولية في الثقافة»، وتبنيها كمعتقد ونشاط لها.

السلفية تضع أمام الثقافة التجربة الدينية المتخيلة. مصطلح الثقافة تستند إلى أن الإنسان يقوم بأعمال فجائية على الأرض، ويصنع المنتجات بالبنية الاجتماعية أو بنفسه. وهذا الأمر وحده يمنح الإنسان القدرة على استعمال إرادته، والحرية في حياته أو في خبراته، ومشاركتها مع الآخرين.

المجتمع ليس كالطبيعة المنظمة. وكان بالإمكان أن يكون بشكل أفضل لولا أنه يتغير بالتخيلات. بينما الطبيعة على نظام معين.

إمكانية تغير المجتمع يرجع إلى الإرادة الإنسانية، والإرادة هي التي تولد الثقافة، وإنشاء الثقافة التي تفرض نفسها على الإنسان، وتفرض سيطرتها على الإرادة الإنسانية بعد تشكلها، لا يبدل هذه الحقيقة. والذي يفهم هذه النقطة ليس التجديديين فقط، بل وجميع الرجعيين والمتعصبين الشموليين والبرغماتيين واجهوا الإرادة التي أنشأت الثقافة بالنقد وحاولوا إخمادها. وإذا نظرنا إلى السلفية من هذه الزاوية نرى رغبة تحديد الإرادة الإنسانية تحت شعار الاستسلام للحقائق الدينية. بالمبادئ التي تقدسها السلفية - من التسليم، والكف، والإمسك، والاعتراف بالعجز - تستهدف تحديد الإرادة التي تجعل الإنسان إنساناً، وبالمبادئ التي تعارض بها التأويل والقياس والعقل والاجتهاد تستهدف إغلاق الإرادة مباشرة^(٩).

تصور الدين الصافي، والتجربة النقية الحاسمة، والخطاب التكفيري الذي يكملها يضع هدفاً للجهاد، وهو إبادة جميع التنوعات والفروق الثقافية. وإذا اعتبرنا أن التنوع الثقافي أمر لا محالة منه - حتى في المجتمعات المغلقة - فإذا نقول: إن جهاد السلفية على الثقافات أبدي. جميع المكتسبات التي وضعها المسلمون في تاريخهم، والقيم التي بذلوا جهداً لها، تعتبر عندهم بدعة سيئة تفسد صفو الإسلام. ومن هنا نقول: إن عداوة السلفية للثقافات تؤثر على العالم الإسلامي بشكل أكبر. أما المجتمعات غير الإسلامية فتكون أقل عداً بالنسبة لهم، بما أنهم أهل الكتاب ودار عهد... إلخ. وإن كان هناك بعض الاحتكاكات، إلا أنه قد تبين أنها آمنة من الناحية الاستراتيجية. مجال التطبيق لمفهوم الجهاد لدى السلفية هو العالم الإسلامي والمجتمع المسلم.

إذاً لا بد لنا أن نتكلم عن الفكرة والمشاعر التي تحكم جميع الحركات السلفية من العمق. الفكرة هي الرجوع إلى الدين الخالص، أما المشاعر فهي العجز والغضب أمام الوضع الموجود. هما قد تبدلان وتغديان بعضهما بعضاً حسب تجارب المجتمع الإسلامي تاريخياً وسياسياً. والمشاعر تعبر عن نفسها أحياناً كفكرة أو مفهوم ديني. أزمة المعتقد السلفي تظهر كردة الفعل ضد الانسدادات الثقافية والاجتماعية، وضد فشل الجهود

(٩) Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, s. 44-45.

التجديدية. إذاً ليس الانحراف في منظورهم في الوضع الحالي فقط، بل في المكتسبات التاريخية والثقافية أيضاً. التجمعات الغاضبة لا تصنع الثقافات، ولا تتبناها، بل تستهلكها فقط. العنوان الصحيح للثقافة هو المعتدلون الذين نجحوا في إقامة العلاقة بشكل معقول ومتوازن عبر التاريخ والعالم، وإذا صح التعبير فتأسس المذاهب ونشأتها من مكتسباتهم. ووجهة النظر السلفية الحادة تجاه المذاهب تشبه نظرة الطبقة السفلية للطبقة المتوسطة أو العليا في المجتمعات؛ غضباً وعصبية وتدميراً. معارضاً بذلك كل المؤسسات التي أنشأتها الثقافة والتاريخ والقيم، في محاولة لإزالتها وتحجيرها.

هناك أمر آخر وراء السلفية في العالم الإسلامي، ألا وهو العقل السياسي العربي الذي يدعمها فكرياً ومالياً. فالسعودية وبعض دول الخليج تدعم الحركة السلفية لوجستياً، حيث تسهل لها كلاً من التعليم والتنظيم بثرواتها. النخب السلفية من أغنياء العرب - كوجهة نظر وكأسلوب حياة - يقفون خلف الحشد الغاضب، لكنهم يتصرفون بدافع مختلف. فهي عند هؤلاء الحكماء كأولوية للعلاقات السياسية والاستراتيجية بين الدول. وهم يشعرون بالخصوصية بسبب أنهم ينزلون جماهير المسلمين إلى منزلة أخرى ويفرقونهم عن أنفسهم، وذلك قد يُفسر بأن هذه الفكرة تفسح لهم المجال حراً في العلاقات الدولية.

التفكير حول المذاهب ضد السلفية العدمية:

إذا نظرنا اليوم إلى من يدافع عن آراء السلفية وإلى المتون الأساسية فيها نلاحظ أنهم يستعرضون المذاهب استعراضاً إنكارياً. المذهب والفرقة عندهم مفهومان يستعملان للفئات المتدعة الخارجة عن الدين. إذاً فهذه الاصطلاحات بالنسبة لهم بمثابة الانحراف. وهذه نتيجة رؤيتهم للثقافات الأخرى بشكل عام. وإذا سئل أحد السلفيين اليوم عن اتباع مذهب، فيجيب بأنه يتبع اعتقاد السلف. وفي اصطلاحات السلفية الحديثة كلمة السلف والسلف الصالح من الكلمات المتداولة بينهم كثيراً، فيتعاملون وكأن الإسلام ينزل اليوم. الوعي السلفي الذي يعجز عن الحلول أمام المشكلات الجديدة لا يتحمل البقاء مع مرور الزمان ودوام الحياة وظهور الأوضاع الجديدة، فلذلك يحاول البحث في النصوص ليجد فيها ملجأً له.

أول اعتراض من الحركة السلفية على المذاهب هو ادعاؤها الرجوع إلى الأصالة، وبالتالي فإن جميع المذاهب بالنسبة لها منحرفة، وليست لآراء المذاهب مشروعية.

وثاني اعتراض لهم على المذاهب هو في المذاهب أنفسهم، فيفترضون أن المذاهب هي الأخرى منحرفة، ويدعون أنهم هم الإسلام الحقيقي. وهؤلاء يظنون مذهبهم هو الحقيقية، والباقي من المذاهب على الانحراف والضلالة.

الرؤية المتوازنة لهذه المفاهيم وانتقادها ممكن. المنهج السلفي المتطرف الذي يرفض جميع المذاهب ليس إلا مذهباً في الحقيقة. وهذا المنهج الذي يرفض جميع المؤسسات والقيم تحت شعار الرجوع إلى الأصالة يحاول أن يجعل المسلمين بلا تاريخ؛ بالعلم أو بدونه. ولا نستبعد أن يكون في تاريخ المسلمين بعض الأشياء السلبية كما هو شأن جميع الحضارات، فتأسيس الحضارات لا يكون إلا بعد انتقاء الإيجابيات من السلبيات. ولكن هذا المذهب المذكور بتكفير جميع المكتسبات التاريخية يحاول أن ينشئ مفهوماً دينياً بدائياً. وهذا التصرف يعني إزالة الحياة من جذرها.

نقد المذهب مشروع وضروري، ولكن ضمن شروط تحت مجهر الدين والعقل والثقافة والقيم، وليس عداوة كما يفعله السلفية. لذلك اللغة المستعملة في نقد المذاهب لا بد أن تفسح مجالاً للتفكير حول الإسلام، وإنتاج القيم والفلسفة مبدئياً. وبهذا يمكن أن نستفيد من التراث ثقافياً وعقدياً، ونضع المنتجات القيمة. ومقابل هذا فإن السلفية تفتقر للإنتاج الثقافي بطبيعتها، وتحاول أن ترسم الحقائق من الصورة الماضية الجامدة.

السلفية هل تؤثر تأثير الفراشة؟ علاقة أهل السنة بالسلفية:

التقارب بين أهل السنة والسلفية أمر مملوء بالصعاب. لكل بحث صعوبة خاصة، والصعوبة هنا تنشأ من جانب أهل السنة، فتحديد السلفية أمر في غاية السهولة، بينما لا يمكننا أن نقول في حد أهل السنة ما نقوله عن السلفية. إن أهل السنة بشموليته يصعب تحديد حدوده؛ مثلاً الأشعرية والماتريدية في الاعتقاد تُعتبران من أهل السنة، والحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية تعتبر مذاهباً سنية في الوقت نفسه، وذلك في التاريخ من الأمور النادرة. ونلاحظ في وضع التعريف لأهل السنة يجب مراعاة جميع المكتسبات التاريخية في العالم الإسلامي (الشيعة والمعتزلة والخوارج) (١٠)، ولذلك من الأولى أن يضموا السلفية في تعريف أهل السنة. والحنبلية من أهل السنة - على وجه الخصوص، كمذهب قريب من السلفية - تمثلت فيها بعض قيم السلفية، وجعلتها محبوبة. فرأي السلفية تجاه أهل السنة أمر واضح بالنسبة لهم، بينما في العالم السني غموض في فهم السلفية وأبنيتها.

لقد ورد تعريف السلفية في موسوعة شؤون الديانة التركية كما يلي: «المدرسة التي تتقيد بألفاظ القرآن والسنة في المعتقدات وترفض التأويل»، وأضاف فقال: «وتعرف بمسلك الفقهاء والمحدثين الذين يمشون على

منهج الصحابة والتابعين، ويقال عنهم: خاصة أهل السنة أيضاً^(١١).

هذا التعريف كتبه المفكرون من أهل السنة. ووضع السلفية في منزلة خاصة عند أهل السنة يجعل السنيين ضعفاء ومنكسرين أمام السلفية. سبب انكسار وعي أهل السنة أمام السلفية يرجع إلى تقبلها كأنها تشرف عليها.

وهذا من جانبه يسهل أمر السلفيين، فتبذل الفكرة السلفية جهدها بإنزال غيرها من الفرق مقام الضلالة، وتتعالى عليها من خلاله، فتبدو ناجحة في ذلك، فتدعي بأنها تمشي على نهج السلف. وتستخدم هذا الاصطلاح لمصلحتها بمهارة. ولتوضيح منهج السلف تستعمل اسم أهل السنة والجماعة أيضاً. وليس من غرضهم في استعمال هذا الاسم أن يجدوا محلاً فيه، بل هم يرون أنهم هم يمثلون أهل السنة والجماعة دون من يدعيه من غيرهم.

إننا نرى في المتون الحديثة لدى السلفية وجهة نظرهم عن غيرهم في العالم السني، فتتحدث عن أضرار المذاهب الكلامية وفسادها.

العالم السني يشمل الأشعرية والماتريدية مع السلفية أيضاً، والسلفية تستبعد المسلمين المنتسبين لهذين المذهبين بتسميتهم: المرجئة والمعتزلة والصفوية.

ويتبين لنا مدى نظرهم في الماتريدية والأشعرية في شروح كتب ابن تيمية في موضوع الصفات، فيقول القائل: «ومن أصول أهل السنة والجماعة الثابتة: إثبات علو الله على خلقه، واستوائه على عرشه، وهي من أهم الأصول التي بآينها أهل السنة والجماعة والمعتزلة والأشعرية»^(١٢). وحينما يشرح المؤلف الفروق بين أهل السنة والمبتدعة أكد أن أهل السنة لا ينفون أي صفة إلهية، ويثبتونها دون تأويل وتحريف وتمثيل. ويخبر أن المذهبين يخالفان أهل السنة، وأحد هذين المذهبين الجهمية والمعتزلة والثاني الأشعرية (والماتريدية) ومن تبعهم. ومن الملفت للنظر للكتب في شرح كلام الماتريدية^(١٣). ينتقدون الماتريدية والأشعرية لقربهما في بعض آرائهما من المرجئة، ويُستبعدان عن طريق السلف^(١٤). ويدعون أن المتكلمين كانوا تحت تأثير المرجئة في تعريف

(١١) M. Said Özervarlı, Selefiyye, DİA, XXXVI, 399

(١٢) العقيدة الواسطية، ابن تيمية، الشرح: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، التعليق: عبد العزيز بن باز، ص ٦٠-٦١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٥.

(١٤) كان أبو حنيفة يعلم باتهامات عليه أنه مرجئي، وكان في مستهل رسالته إلى عثمان البتي يقول: «كتبت تذكر أنه بلغك أني من المرجئة، وأني أقول: مؤمنٌ صالحٌ، وأنَّ ذلك يشقُّ عليك»، ويشرح كيفية أخطاء المتهمين، والنقطة المهمة في الرسالة أن أبا حنيفة لا يعارض اتهامات بأنه مرجئي بل يشرح الجانب الصحيح في فكر الإرجاء، وهذا الأسلوب موجود عند الحنفية الماتريدية وهم يفرقون بين المرجئة الخالصة ومرجئة أهل السنة ويسعون إلى مشروعتها. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Eserleri.

.Osman el-Betti'ye Yazdığı Risale, Çev. Abdulvahab Öztürk, s. 110

الإيمان وماهيته وعلاقته بالعمل. ويلفتون النظر إلى تأثير الفقهاء بالمرجئة، ويتهمون فقهاء الأحناف في ذلك بالأولوية^(١٥).

إن استبعاد أهل السنة من السلفية، وادعاء عدم وجود أي ربط بينها، أمر غير مقبول. وإذا نظرنا من الجوانب التأسيسية إلى أهل السنة نراهم يجمعون الحنبلية والمالكية تحت سقف واحد، وذلك الأمر يجعله تحت تساؤلات المتطرفين ومدعي الرجوع إلى الأصالة. وتعريفنا لأهل السنة يستند إلى التجارب التاريخية من الدولة العثمانية والتركية، وهذا التعريف أكثر شمولية، ويجمع الأكثرية. ومفهومنا عن أهل السنة والجماعة الذي ازدهر في الأراضي المختلفة بالهويات الدينية الفضفاضة والواسعة والخطيرة حسب تعريف أهل السنة عند السلفية. والتطورات العالمية والإقليمية أثرت في البنية الموجودة في العالم الإسلامي، فكأن الهويات الدينية الحالية غير كافية لحل مشكلات المسلمين. ونشأة السلفية في هذه الفترة بالذات أمر متوقع.

إن قوة الثقافات تتمثل في صناعة المفاهيم والقيم، وفي إمكانية التعايش معها في الوقت الحاضر. والذي لا يصنع المفاهيم والقيم له خياران: أولها: أن يهرب من نفسه، ويطبق الثقافات الأخرى. والثاني: طلب النشوء من جديد بالنزول إلى جذوره. بعد قراءة الصورة نقول: إن السلفية هي رد على المؤسسات الاجتماعية والسياسية، لعدم قدرتها على صناعة المفاهيم الجديدة في العالم الإسلامي. فهي ازدهار تام وقوي، وبلغة عقدية، على العدمية الناتجة عن الابتعاد عن العلم والقيم والجماليات، رغم نيل العالم الإسلامي بعض المكتسبات الاقتصادية والسياسية. فالنموذج السني الذي وصل إلى طريق مسدود سيواجه السلفية التي تعرض نفسها بالتساؤلات القوية. فأهل السنة كجزء تاريخي وعقدي في الإسلام، وكذلك أيديولوجية السلفية كآلية رد الفعل. فيظهر الأمل للفكر الإسلامي ولأهل السنة خاصة إذا واجه العرق السلفي، وسيتقوى بعد مذاكرته معها.

والوعي الديني إذا لم يستطيع أن يطالع نفسه من الخارج فينتقده، فلا يستطيع أن يشخص المشكلات، فكيف سيواجه السلفية. وليس من السهل المواجهة لفئة تفرض نفسها بأنها تمثل الحقيقة الدينية الصافية، ولمواجهتها لا بد أولاً من الدعوى بتمثيل الحقائق واحترامها. ويجب أن تكون الدعوى أكثر من الكلام والتاريخ والشكل، بل بالمعاني والأهداف والقيم.

فأي حل إذا وضع نفسه أمام السلفية على أنه مجرد فكرة أو مذهب أو مدرسة - ولم يخفف موقف السلفية - فلا يمكنه أن يواجهها.

Sefer b. Abdurrahman el-Havali, Mürcie İnanıcı ve İslam Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri, s. 330- (١٥)

وقبل كل شيء فالسلفية - كمعتقد الأزمة - لديها آليات تحويل مشاعر اليأس والكراهية والانسداد التي تراكمت أمام مشكلات العصر الحاضر إلى أيديولوجية تدعو إلى الأصالة بلغة حادة. الشيء الذي يكون فعالاً دائماً، ويغلف الجماهير بالموجة السلفية هو العقدة النفسية التي تعكس قيم الانهيار التاريخي ومشاعرها، وذلك قد ينجح في أي زمان كان. فلذلك فإن جميع القراءات أمام السلفية ستعتبر ماطلة، وتنازلاً، وستعتبر تلك الحلول اتخاذاً للهوى لها؛ لأن السلفية كأيديولوجية معاصرة تفرض نفسها بأنها تمثل الحقائق مطلقاً.

إذا نظرنا إلى الصورة الموجودة الآن يلفت انتباهنا أن السلفية لها مكانة مرموقة في العالم السني، وهي تحافظ على مكانتها. ووصولها على هذه السلطة المشرفة ليس من نجاحها فقط، بل لا بد من النقاش في تأثير البنية السنية وواقعها وتجزئه لها أيضاً. الأيديولوجية السلفية ببنيتها السياسية والفكرية سيطرت على العالم السني. ولا نتعمى على موجة التأثير الشيعي الذي يرتفع شأنه ويتوسع، فنلاحظ في التاريخ أنه إذا تقوى العالم الشيعي وتوسع، فالعرق السلفي - الحنبلي يتضخم في مقابله رداً على الشيعة، وبدعوى حماية سمعة أهل السنة والحفاظ على قيمها. يقوم السنة بتعزيز هذا العرق بإجراءات اجتماعية لمواجهة أزمة الزحف الشيعي. فالسبب الحقيقي هو التجمد والانسداد الفكري في مجال العلم والقيم في العالم الإسلامي، وبالأخص في العالم السني. فالعالم السني الذي يفتقر للإمكانات، ويفشل في تكوين الشروط، يعمل ما هو معتاد له لإظهار الموقف البراغماتي أمام التطورات، فببقائه وراء الحوادث يجتهد في تحقيق التوازن بالمعاملات التفاعلية وردود الأفعال.

- النموذج السني إذا لم يفتح مجالاً لعملية النقد الذاتي، فلا يمكن أن تحصل الإرادة، ولا أن يتشكل الأفق لحل المشكلات التي تنتج من الفهم الديني، وفي مقدمته السلفية.
- يظهر العالم السني اليوم أمام ضغوط المجموعات السلفية ضعيفاً ومنكسراً. فالعالم السني فقير في استعراض السلفية ككائن علمي وعقدي. ونتيجة هذا الفقر، فلا يحسن الكلام عن السلفية دون تسييس.
- سبب عدم استطاعة النقد العقدي يرجع إلى البنية، فلا يستحضر العالم السني المواجهة مع السلفية إذا لم يواجه القيم السلفية في بنيتها بكل برود.

نظرية المعرفة لدى السلفية:

هناك سدان أمام تشكل الفكر الثقافي المستند إلى المعرفة في العالم الإسلامي، وهما:

أولهما: المعتقد الصوفي الذي يضع الحدس في مقابل المعرفة، وكأن بينهما تناقض. والعلم ينقسم إلى قسمين عندهم: الظاهر والباطن. والوصول إلى الحقائق يتم بالباطن. العلماء الذين يلتزمون بالظاهر فقط يندرجون تحت العرفاء الذين يتبعون الباطن. والعلماء شأنهم الاشتغال بمعلومات الدنيا الفانية، بينما أهل

العرفان يقدسون الطرق غير القراءة والكتابة وإعمال العقل. وليس صعباً علينا أن نحكم على أن العلوم وجهود العلماء أمور لا يهتم بها الصوفية؛ لأنهم يرون أن هذه الجهود لا تقدم ولا تؤخر.

ثانيهما: الفكر السلفي: فالضربة القاتلة للمعرفة تأتي من نظرية المعرفة السلفية. ففي الفكر السلفي أن النبي عليه السلام بلغ الدين تبليغاً صافياً وصحيحاً، ثم الصحابة عقلوه وعاشوا به فنقلوه. ولفهم الدين بشكل صحيح لا بد من اتباع الأئمة الذين نقلوا هذه المعتقدات. والبحث في الدين بالعقل والتأويل والإلهام يعني اتخاذ الوسائل، وتصعيب الدين المبين. وهذا التأصيل يقدم النقل والأثر بالضرورة. فلذلك نلاحظ أن النظرية المعرفية عند السلفية تعادل النقل. وأهل الحديث يتبنون نفس النظرية أيضاً.

هناك متن - ولو كان نقلاً - يتكلم عن ما وراء الطبيعة، وفي مقدمه الله جل وعلا. فلو كان قد قبل أن الله موجود وواحد، فإن كيفية فهم صفات الله وأفعاله في القرآن مشكلة مهمة. فمثلاً كيفية فهم مجيء الله وضحكه ووجهه ورجله وأصبعه ويديه وعرشه وكرسيه موضوع في غاية الأهمية لعقل الإنسان. الفكرة السلفية تقبل هذه الصفات دون تأويل وتكييف، وتعتقد أنها تصيب بعمل هذا، إذاً لا يحاولون أن يجمعوا بين العقل والنقل. ولكنهم بفكرتهم هذه يقعون في التشبيه والتجسيم كما يتهممهم مخالفوهم. ربما هذه الاتهامات لن تزعجهم؛ لأنهم يعتقدون أنهم يتبعون النصوص، ولو كان العقل لا يتقبلها كما هي، وإذا صعب على العقل قبول الشيء الذي ورد في النصوص، فلا بد من الاستسلام للنقل. ويجب الابتعاد عن التأويل والتساؤلات عن التكييف. «هم يستسلمون للنصوص إذا فهموها أو لم يفهموها. ولا يعرضونها على العقل. بل يعرضون العقل على النص ويفهمونه كما فهمه السلف»^(١٦). ويرسم أحدهم رسماً في كتابه يستعرض فيه نظرة السلفية إلى العقل والكلام: «قول السلفية عن كلام المعتزلة والأشعرية والماتريدية: علماء علم الكلام عزلوا النص عن مقامه، ورفعوا العقل بدلاً منه، وانصاعوا له واتبعوه»^(١٧).

وفي جذور الفكرتين شعور خفي، وهو أن يأخذ دور الألوهية. وفي الفكر الأول مبدأ الفناء في الله، وهذا يمنح الإنسان الرغبة في أن يتخلق بأخلاق الله، والخطوة بعدها أن يجد الإنكار للألوهية. وفي الثاني نرى نفس السيناريو، ولكن بألية مختلفة، وهي النظرية المعرفة عندهم. والصورة تكون بصلاحيه الحكم على الناس بالكفر أو الإيمان، ومن بعدها بالحياة أو الموت، وهذا ليس إلا أن يأخذ محل الإله في الحكم.

إمكانية تزويد الحساسية وتسكين الكراهية العقديّة:

أظهر خصوصية في المجتمعات السلفية هي الكراهية والغضب. ومن ناحية أخرى هي محاولة الالتزام

(١٦) قواعد الاعتقاد، عثمان علي حسن، ص ١٤٣.

(١٧) Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, s. 53

بالعبادات وإظهار العواطف عند ذكر الأنبياء والصحابة، مع غضب عميق وخيبة أمل إذا لم يكن هناك مجال لتطبيق هذه العواطف في الواقع. والسبب في ذلك يرجع إلى أيديولوجية السلفية نفسها.

هل من الممكن شرح كراهية السلفية وغضبها بالحب في الله والبغض في الله؟

فالمجادلة لكسب الحقائق المفقودة مرة أخرى ما يشعر السلفي بالغضب والعدوانية على من تسبب في فقد تلك الحقائق. مع أنها فقدت قديماً وليس اليوم، ولكن فمن يمثل هؤلاء المضلين اليوم لا بد أن يحاسب؛ لأن الوعي الموجود لا بد من إفراغه إلى جهة ما، فلذلك لا بد من عدو مشخص أمامهم. وحب الله ورسوله سينعكس عليهم بالعداوة والجهاد على أعدائه.

إن التوجيه الخاطيء للحساسية يؤدي إلى تبدل الحساسية وعمى الضمير والهدم. والسلفية تجر المسلمين في الوقت الحاضر إلى عدم الاستقرار، وتستهلكهم عقدياً وثقافياً. ونلاحظ أن الجيل الجديد في الدول العربية التي تسيطر عليها السلفية لا يشارك بحساسيات العالم الإسلامي، بل يندمج بالقيم الغربية وبأسلوب حياتهم سريعاً. هذا النموذج دليل على أنهم سوف يسلمون العالم الإسلامي للاستعمار بعد فترة بعيدة.

إذا فالعمل الواجب القيام به بشكل مبدئي تجاه زيادة الحساسية هو إعمال العقل؛ لأن الشرق الأوسط المملوء بالظلم يقوم به أناس ملتزمون بعقائدهم ومخلصون لها، وزيادة الحساسية الدينية ليس حلاً في الوقت الحاضر، بل مشكلة، إذ لا يتماشى مع العقلانية الإنسانية الصحيحة.

لا بد من التساؤلات حول مقاصد الدين ومقاصد إرسال الرسل. ولا بد من تعيين القيم التي تجب المحافظة عليها في علاقة الإنسان بدينه، وما هو دور الدين في حياة الإنسان بعد هبوطه إلى الأرض، ومدى صلته بربه. ولا بد من بذل الجهود لوضع الأساس لتنوير المسلمين أمام اتهامات الثقافات المختلفة، وإعمال العقل حول الرسالة الإسلامية، وما تعلمنا إياه جهود النبي عليه السلام.

المراجع والمصادر العربية:

- أعداء الماتريدية للعقيدة السلفية، الشمس السلفي الأفغاني، بشاور، ١٩٩٨.
- خصائص أهل السنة، محمد بن إبراهيم الحنابلة، ترجمة: İstanbul, Serkan Özgül، ٢٠٠٧.
- شرح العقيدة الواسطية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تعليق: عبد العزيز بن باز، ترجمة Hüseyin Cinisli، İstanbul، ٢٠١٣.
- العقل السياسي في الإسلام والعرب، محمد عابد الجابري، ترجمة: İstanbul, Vecdi Akyüz، ٢٠٠١.
- قواعد الاعتقاد، عثمان علي حسن، دار الوطن، ١٩٩٢.
- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٦.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- DİA "Selefiyye" M. Said Özervanlı XXXVI
- İmam-ı A'zam Ebu Hanife ve Eserleri "Osman el-Betti'ye Yazdığı Risale" EbûHanife Çev. Abdulvahab Öztürk İstanbul ۲۰۱۲
- İslam Düşüncesinin Yapısı Süleyman Uludağ İstanbul ۱۹۷۶
- Mürcie İnancı ve İslam Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri Sefer b. Abdurrahman el-Havali Çev. Ebû Abdurrahman Âzâdi İstanbul ۲۰۱۲
- Selefilik-İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri Mehmet Zeki İşcan İstanbul ۲۰۰۹
- Sünni Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması Mehmet Evkuran Ankara 2015
- Tarihte ve Günümüzde Selefilik "Selefililiğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri" Ahmet Akbulut İstanbul ۲۰۱۴
- Tarihte ve Günümüzde Selefilik Ed. Ahmet Kavas Ensar Yayınları İstanbul ۲۰۱۴
- Uluslararası İmam Matüridi ve Matüridilik Sempozyumu "İslam' da Eşitlik ve İtibar Talebinin Teolojik Dili- Mukallidin İmam ve İmanda İstisna Tartışmalarının Sosyo-politik ve Kültürel Bağlamı" <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/Matüridi/Prof-Dr-Mehmet-EVKURAN.pdf>

Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelîlik: Selefilik Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme

Muhyettin İĞDE*

Özet

Bu makale Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan Hanbelîliğin nasıl bir mezhep olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkış sürecinden günümüze kadar Hanbelî mezhebi ile ilgili çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Dört Sünnî fıkıh mezhebinden biri olarak kabul edilen Hanbelîlik gerçekte fikhî bir mezhep midir? İtikadî bir mezhep midir? Şâyet itikadî bir mezhep ise Hanbelîliğin dört Sünnî fıkıh mezhebi arasında yer almasının sebebi nedir? Ya da mezhep, sonraki süreçte geçirdiği bazı evrilmelerin sonucunda itikadî yönünü kaybederek bir fıkıh mezhebine mi dönüşmüştür? Elinizdeki çalışmada bu ve benzeri konular üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed b. Hanbel, Hanbelîlik, Mihne, Fıkıh, İtikad

Hanbalism Between Law and Theology: A Research on Theological Background of Salafism

Abstract

In this article, aim is to understand Hanbalism, formed around ideas of Ahmad b. Hanbal. From its emergence to nowadays, Hanbalism sect have been mentioned around some debates. Although it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*), is Hanbalism a real Sunni school of law (*fiqh*)? Is it a theological (*itiqâd*) sect? If it is a theological (*itiqâd*) sect, why it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*)? Or is this sect transformed through history to a law (*fiqh*) sect by losing its theological (*itiqâd*) traits? This study put emphasis on such topics.

Keywords: Ahmad b. Hanbal, Hanbalism, Mihna, Fiqh, Itiqad

Giriş

Hanbelîlik, kurucu imâm olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan ve ona nisbetle anılan bir mezheptir. Hanbelîlik, kurumsallaşma sürecini Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra tamamlayan bir mezhep olmasına rağmen kökleri kurucu imamın yaşadığı dönemin öncesinde de var olan Ehl-i Hadis'e dayanmaktadır. Hanbelîlik aynı zamanda Çağdaş Selefi Hareketlerin de temelini oluşturmaktadır. Bu anlamda mezhebin anlaşılması hem İslam düşüncesinin anlaşılması, hem Ehl-i Hadis çizgisinin tarihi gelişim sürecinin ortaya çıkması hem de Çağdaş Selefi akımların anlaşılması bakımından önemlidir.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
e-posta: igdemuh13@hotmail.com

Hanbelî mezhebi, düşünce yapısı itibarıyla Ehl-i Hadis'e dayanan, zamanla Ehl-i Hadis'in temsilcisi haline gelen dini-siyasî bir yapılanmadır. Yeni düşünce ekollerine ve kişisel yorumu önemseyen Ehl-i Re'y'e bir tepki olarak ortaya çıkan Ehl-i Hadis/Ashâbu'l-Hadis, yeni gelişmeler karşısında tevil ve tefsire başvurmadan, hadis merkezli rivâyeti esas alarak hüküm vermiş, nasları olduğu gibi kabul edip herhangi bir yorumda bulunmamışlardır.¹ Ehl-i Hadis'e göre din "delil"den elde edilir. Bu nedenle rivâyetlerde gelen bilgilerin içerikleri tartışılmadan, tevil ve tefsir edilmeden olduğu gibi kabul edilir.² Ehl-i Hadisin temsilcilerine ilk dönemlerden itibaren rastlamak mümkündür. İmâm Şafii (ö. 204/820) bu zihniyetin en önemli temsilcilerinden biridir. Genel kanaate göre Şafii, Ehli Hadis'e mensuptur ve onların hükümlerini baş tacı etmiştir.³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Şafii'nin Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünneti hususunda insanların en derin anlayışlısı (*efkahlı*) olduğunu, Ashâbu'l-Hadis'in ancak Şafii ile birlikte Ebû Hanîfe'nin "tasallut"undan kurtulduğunu ifade etmiştir.⁴

Abbasiler döneminde, özellikle Halife Memun'un (198-218/813-833) uygulamaya koyduğu ve ondan sonraki halifelerin de sürdürdüğü Mihne politikaları Ashâbu'l-Hadis'in tepkilerine neden olmuş, Ahmed b. Hanbel isminin de ön plana çıkmasını sağlamıştır. Ahmed b. Hanbel, Mihne politikaları karşısındaki tavrı nedeniyle büyük bir şöhret kazanmış, Ehl-i Hadis'in temsilcisi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁵ Bundan sonraki süreçte Ehl-i Hadis onunla özdeşleşmiş, hatta o Ashâbu'l-Hadis'in ilk imamu olarak gösterilmiştir.⁶

Ahmed b.Hanbel Mihne'de kazandığı şöhret ile birlikte Ehl-i Hadis arasında sembol bir isim haline gelmiş, Mihne'ye karşı gösterdiği direnç nedeniyle sahabe ve

¹ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, s. 20, 22.

² İşcan, *Selefilik*, s. 20.

³ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, IX, 112.

⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu's-Şafii' ve Menâkibihi*, thk.: Abdülğani Abdulhalik, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 42.

⁵ George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 44-45, 276-277; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997, s. 30-31; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 111; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985, s. 158; Ziaul Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985, s. 67; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988, s. 6; Sami Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 130; Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye 'Inde Ashâbi'l-Hadis f'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1399/1979, s. 127-128.

⁶ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1425/2005, III, 391; İşcan, *Selefilik*, s. 23-24.

tabiin ile kıyaslanmış, onlarla eşdeğer olarak görülmüştür.⁷ Bundan sonraki süreçte insanlar, Mihne karşısındaki tavırlarına ve Ahmed b. Hanbel ile ilgili düşüncelerine göre değerlendirilmişlerdir.⁸

Mihne olayı, Ehl-i Hadis içerisinde de bir “yol ayrımı”na neden olmuştur. Bu “yol ayrımı”nda Ehl-i Hadis’e mensup kişilerin Abbasi iktidarına ve onun yürüttüğü politikalara karşı tavrı belirleyici olmuştur. İktidarın “Kur’ân mahluktur” söylemi karşısında susanlar veya Kur’ân’ın genel manada gayri mahluk olduğunu savunsalar bile, lafzının, Arapça kelimelerinin mahluk olduğunu söylemek durumunda kalanlar, Ehl-i Hadis olsalar dahi, Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınınca dışlanmışlardır. Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-9), Yahya b. Ma’in (ö. 233/847), Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsi (ö. 245/859) ve meşhur muhaddis Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256-869) Mihne karşısındaki tavırları veya *halku'l-Kur’ân* ile ilgili görüşleri nedeniyle Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının baskısına uğrayan ve cemaatten dışlananlardan sadece birkaçıdır.⁹

Memun tarafından başlatılan Mihne politikaları, kısa bir süre sonra Halife Mütevekkil döneminde (232-247/847-861) sona erdirilmişse de etkileri uzun süre devam etmiştir. Mihne öncesinde dönemin önemli hadisçilerinden biri olan ancak asla bir numara olmayan Ahmed b. Hanbel halifenin uyguladığı politikalara karşı gösterdiği direnç ile şöhret kazanmış bu durum onun etrafında yoğun bir öğrenci grubunun toplanmasını beraberinde getirmiştir.

Kur’ân’ın yaratılmış olduğu fikri üzerine temellendirilen Mihne uygulamalarının siyasî olduğu konusu birçok araştırmacı tarafından kabul edilmiştir.¹⁰ *Halku'l-Kur’ân* ile ilgili teorik tartışmalar sadece bir kamuflej mesabesinde. Mihne uygulamaları hem siyasî tarihte hem de düşünce tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuş, İslam düşüncesinin seyrini değiştirmiştir. Her şeyden önce Mihne’nin Ehl-i Hadis’in zaferiyle bitmiş olması, bundan sonraki süreçte onların baskın unsur olmasına, karşıtları olan Mutezile’nin de tedricî olarak yok olmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan Mihne, Ahmed b. Hanbel gibi bir kahramanı doğurmuş,¹¹ Ehl-i Hadis’in

⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi ve örnekler için bk. Muhyettin İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 163-165.

⁸ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, s. 405; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev.: Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 199-200; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 66-67.

⁹ İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, s. 165-170.

¹⁰ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, 458-459; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 115.

¹¹ Makdisi, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim*, s. 44-45, 276-277; Zaman, “The Caliphs, The ‘Ulamâ’, and the Law”, s. 30-31; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 111; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 158; Haque, “Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad”, s. 67; Türki, “el-Mezhebu’l-Hanbelî Menhecuhu’l-Fikhî ve Eşheru Ricâlîhi”, s. 6; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 130.

farklı gruplara ayrılmasına,¹² Hanbelîlik diye bir mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹³

Mihne gibi sosyo-politik yönleri ağır basan bir meselenin sonucunda ortaya çıkan Hanbelî mezhebi ve onun kurucu imamı olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel ile ilgili tarihi süreçte çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Ahmed b. Hanbel bir fakih midir, muhaddis midir?¹⁴ Hanbelî mezhebi fikhî bir mezhep midir? İtikadî bir mezhep midir? Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu konuyla ilgili tartışmalar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Hanbelîliğin Oluşumunda İtikadî Arka Plan

Hanbelî mezhebi ile ilgili yapılan çağdaş araştırmalarda mezhebin oluşumunda etkili olan faktörlerle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar genel olarak, fıkıh, sosyal arka plan ve politik yapı, sosyal aktivizm ve ahlâkî yapı, kelâmî tartışmalar şeklinde dört başlıkta toplanabilir.¹⁵

Schacht ve Spectorsky gibi hukuk tarihçileri, Hanbelî mezhebinin hiçbir beşeri istidlali kabul etmeyen “katı hadisçiler”in, Şafii’nin hukuk sisteminden rahatsız olmaları sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.¹⁶ Buna göre Şafii’nin ortaya koyduğu hukuk sistemi, kaynağını hadis ve sünnetten almasına rağmen “katı hadisçiler”i tatmin etmemiştir. Çünkü onlar, mümkün oldukça doktrinlerinin tamamını Hz. Peygamber’e dayandırmak ve asla beşeri bir istidlale yer vermek istememişlerdir. Schact’a göre bu düşüncede olan Ehl-i Hadis’in bir kesimi, Ahmed b. Hanbel’in etrafında toplanmış ve onun ölümünden sonra Hanbelî mezhebini oluşturmuşlardır.¹⁷ Ahmed b. Hanbel’in, Şafii’nin istidlal metodunu hadisten ayrılma olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Bu yüzden Şafii’den kısmi bir “ayrılma” söz konusu olabilir. İbn Abdilberr’in, Ahmed b. Hanbel’i Şafii’nin ashâbı arasında değerlendirmesi¹⁸ bu tezi doğrulamaktadır. Bu açıdan Schacht’ın görüşü isabetli olabilir. Şu kadar var ki, Ahmed b. Hanbel ve onun ilk talebelerinin birçoğu fikhî anlamda Şafii’yi referans almış, onun hukuki prensiplerinin başında gelen kıyası kabul etmiş ve uygulamışlardır.¹⁹ Ancak bu, Şafii’yi takibe devam ettiklerinden

¹² Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara 2002, s. 56.

¹³ Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 149.

¹⁴ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Muhyettin İğde, “Ahmed b. Hanbel’in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sy. 42, s. 193-208.

¹⁵ Nimrod Hurvitz, “Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab”, *Islamic Law and Society*, 2000, VII/1, 46-47.

¹⁶ Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 72-73; Susan A. Spectorsky, “Ahmad Ibn Hanbal’s Fiqh”, *Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982, s. 462-463.

¹⁷ Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 72-73; a.mlf., “The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence”, Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East*, (ss. 57-85), The Middle East Institute, Washington D.C. 1995, s. 66-67.

¹⁸ İbn Abdilberr, *el-İntikâ’*, s. 107.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel’in kıyası kullandığına dair görüşler için bk. Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef Ebû Ya’la İbnü’l-Ferrâ, *el-Udde fî Usulî’l-Fikh*, thk., Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî, y.y.,

değil; ona olan ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinin tamamen fikhî kaygılarla onun etrafında toplandığını söylemek de kanaatimizce doğru bir değerlendirme olmayacaktır.

Hallaq, Hanbelî mezhebinin fikhî bir mezhep olarak ortaya çıkmadığını, kuruluşu aşamasında kelâmî bir mezhep olduğunu belirtmiştir. Hallaq'a göre, fikhî faaliyetler Ahmed b. Hanbel'den sonraki jenerasyon ile başlamış, ancak bunların hiçbiri doktrin bazında bir hukuk ortaya koymamışlardır.²⁰

Hanbelîliğin oluşumuyla ilgili ortaya atılan diğer bir iddia, Hanbelîliğin ulemâ ile umerânın yetkilerinin ayrılmasıyla ortaya çıktığı şeklindedir. Bu görüşe göre, Mihne'nin Ahmed b. Hanbel'in zaferiyle sonuçlanması, ulemâ ile umerânın yetkilerini birbirinden ayırmış, artık dini konularda konuşma ve karar verme yetkisi umerânın elinden alınarak ulemâya hasredilmiştir.²¹ Özellikle Lapidus ve diğer bazı oryantalistler tarafından ileri sürülen bu görüşe göre halife ile ulemâ, dini otorite ile ilgili keskin bir tartışma içindeydiler. Ulemâ, din ile ilgili söz yetkisinin kendilerinde olduğu, bunun halife ve onun etrafındakiler için de bağlayıcı olduğu hususunda net bir tavra sahipti. Mihne'nin Ehl-i Hadis'in zaferiyle sonuçlanmasıyla halife bu yarışı kaybetmiş, din ile ilgili söz söyleme ve karar verme yetkisi halifenin elinden alınmıştır. Ulemânın Mihne'de elde ettiği zafer ve devlet ile olan ilişkileri Hanbelî mezhebinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.²²

Hanbelîliğin oluşumunda Mihne'nin etkili olduğu açıktır. Ancak bu görüşün zayıf tarafı, Mihne'den sonra din-devlet işlerinin birbirinden ayrıldığını ileri sürmesidir. Mihne ile birlikte, ulemâ ile umerânın yetkilerinin kesin bir şekilde birbirinden ayrıldığı, bundan sonraki süreçte halifenin sadece devlet işleriyle ilgilendiği, dini konuların da tamamen ulemâya bırakıldığı şeklindeki görüş, tarihi gerçekliklerle uyumsuzdur.²³ Ulemânın yapmak istediği şey, sultanla yollarını tamamen ayırmak değil; sultanın siyasî ve sosyal faaliyetlerinde kendilerine danışılmasını teolojik açıdan meşrulaştırmaktır. Burada, ulemâdan ayrı bir sultandan ziyade, ulemâya bağlı bir halife söz konusudur. Ancak Lapidus'un görüşünün isabetli olduğu yer, halifenin bundan sonraki süreçte bir daha eski gücüne ulaşamamasıdır. Nitekim Crone, Mihne sonrası süreçte halifenin statüsünün

Riyad, 1410/1990, IV, 1280; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk.: Abdulaziz Abdurrahman es-Sa'îd, Cami'atu'l-İmâm Muhammed b. Suud, Riyad 1399, s. 279 Henry Laoust, "Ahmad b. Hanbal", *EP*, I, 276.

²⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 159-160.

²¹ Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996, s. 11-12; a.mlf., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom 2002, s. 136-137; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 199-200; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 451-452; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 125-126.

²² Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", s. 11-12; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 125-126; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 2; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 48.

²³ Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 32-33, 36; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 199-200.

net olmadığını, bu belirsizliğin de merkezi yönetimin sağlanması noktasında birçok zararının olduğunu belirtmiştir.²⁴

Mihne sonrasında Abbasi halifelerinin Ahmed b. Hanbel ve talebelerine gösterdiği yakın ilginin Hanbelî mezhebinin oluşumunda etkili olduğu şeklindeki görüş, tek başına meseleyi izah etmez. Ahmed b. Hanbel'in, Mihne sonrasında siyasetten ve devlet erkânından olabildiğince uzak durduğu, ailesine ve talebelerine de bu konuda tavsiyelerde bulunduğu bilinen bir gerçektir. Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının siyasete karşı bu mesafeli duruşu, yöneticilere yakın duran kimseleri de eleştirmeleri göz önüne alındığında mezhebin oluşumunda siyasetin derin etkilerinin olduğunu söylemek biraz zordur.²⁵ Nitekim Hanbelî âlim İbn Akîl, "bu mezhebe en çok taraftarları zulmetmiştir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin ve Şafîi'nin ashabından biri ilimde kabiliyetli olduğunda kadılık veya başka bir devlet görevi üstlenmişlerdir. Bu memuriyet onun tedrisine ve ilimle meşgul olmasına da vesile olurdu. Ahmed'in ashabına gelince, onlardan ilimle uğraşıp da ibadet ve zühde yönelmeyen çok az insan vardır. Durum böyle olunca ilimle meşgul olmayı da bırakmışlardır."²⁶ diyerek Hanbelî mezhebinin fazla yayılmamasını müntesiplerinin resmi görev almamasına bağlamıştır. Ancak Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının ilk dönemde resmi görev almamalarında başka saikler de rol oynamış olabilir. Muhtemelen bu tavır, Mihne'den yeni çıkmış bir yapının siyasete karşı temkinli duruşundan kaynaklanmıştır.

Hanbelî mezhebinin oluşumunda etkili olduğu ileri sürülen üçüncü husus, ahlâkî görünüm ve sosyal aktivizmdir. Ahmed b. Hanbel'in mütevazı hayatı, günlük yaşamı, dindarlığı gibi özelliklerinden hareketle Ahmed b. Hanbel bir zahid, Hanbelîlik de onun ahlâkî kuralları çerçevesinde oluşmuş bir yapı olarak sunulmuştur. Özellikle Ahmed b. Hanbel hakkında yazılan biyografilerden hareketle, onun, halifenin ihsanlarını kabul etmediği, fakir bir hayat sürdüğü, sıradan yiyecekler yediği, eski elbiseler giydiği dolayısıyla onun bir *zâhid* ve *sûfi* olduğu ileri sürülmüştür.²⁷ Laoust, Ahmed b. Hanbel'in bu özelliklerinin yanısıra

²⁴ Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 62.

²⁵ Ebu'l-Fadl Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. tlk.: Fûâd b. Abdulmün'im Ahmed, Dârü's-Selef, Riyâd 1415/1995, s. 42, 92-102; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze, 1409, s. 360-363; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 48-49; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 123-124; Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-Mufassal ilâ Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahrîcâtü'l-Ashâb*, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1417/1997, I, 499-509; Saud Saleh AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom 2011, s. 201-207.

²⁶ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I, 348.

²⁷ H. Laoust, "Hanâbila", *EI2*, III, 158; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 50-54; a.mlf., "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997, s. 41-65; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", s.70-72; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 112-115, 146-147.

onun Tasavvuf'un öncülerinden sayılan Fudayl b. İyâd (ö. 187/803) başta olmak üzere birçok sûfiye karşı sempati duyması ve onlarla görüşmesinden hareketle onun bilinenin aksine bir tasavvuf karşıtı değil; bir sûfi olduğunu iddia etmiştir.²⁸ Hurvitz, Ahmed b. Hanbel'in bu tutumunun sonraki Hanbelîler tarafından da sürdürüldüğünü belirtmiştir. Ona göre "ılımlı zahidlik" (*mild ascetism*), Hanbelîlerin ayırt edici bir ahlâkî vasfıdır ve buna dair birçok ipucu da mevcuttur.²⁹ Kanaatimizce tek başına bu özellikler bir kişinin sûfi olarak tanımlanması için yeterli veriler değildir. Kaldı ki Melchert'in de ifade ettiği gibi Ahmed b. Hanbel'in, klasik sûfilerin öncülerinden, önemli sayılabilecek herhangi bir kimseyle yakınlığı olmamış, aksine Ahmed b. Hanbel onlardan ikisine, yani Serî es-Sekatî (ö. 251/865) ile Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) muhalefet etmiştir.³⁰ Ahmed b. Hanbel hakkında yukarıda sayılan, genellikle *killet-i kelâm*, *killet-i ta'âm*, *killet-i menâm* ve benzeri kavramlarla ifade edilen özellikler İslam düşüncesinde dindarlık anlayışının bir parçası olarak algılanmış, sadece Tasavvuf ehli sûfiler değil, aynı zamanda dindar bir hayat yaşamak isteyen kimseler de bu düsturları uygulamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla salt bu davranışlardan hareketle bir kişiyi sûfi olarak tanımlamak yetersiz ve eksik bir tanımlama olacaktır.³¹

Hanbelî mezhebinin oluşumuyla ilgili ileri sürülen son görüş, Hanbelîliğin III/IX. y.y.'daki itikadî-siyasî tartışmalar sonucunda ortaya çıktığıdır. Bu görüşün en önemli savunucularından biri olan George Makdisi'ye göre, "Hanbelî mezhebi, imamının fıkıh alanında ortaya koyduğu tavrın bir sonucu olarak değil, daha ziyade, Kur'ân'ın yaratılmışlığı (*halku'l-Kur'ân*) meselesi hakkında Mutezile akılcılığına karşı benimsediği gelenekçi-*kelâmî* tavrın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır".³² Burada önemli olan husus Mihne ile Hanbelî mezhebinin oluşumu arasında bir ilişkinin kurulmasıdır.

Hanbelî mezhebinin oluşumuyla ilgili yukarıdaki görüşler dikkate alındığında açıkça dillendirilmemekle beraber bunların her birinin aslında Mihne ile ilişkili olduğu, dolayısıyla mezhebin oluşumunda *kelâmî* bir mesele olan *halku'l-Kur'ân* meselesi ile ilgili tartışmaların veya Mihne'nin etkili olduğu görülecektir.

²⁸ Henry Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, s. 70-71.

²⁹ Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 51-63.

³⁰ Christopher Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001, s. 353, 367.

³¹ Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf/sûfilerle ilişkisi için bkz.: Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", s. 352-360.

³² George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 46.

Oluşum ve Oluşum Sonrası Süreçte Hanbelîliğin Seyri

Alman sosyolog Max Weber, toplumsal zümreleşmeleri geleneksel, yasal ve karizmatik gruplar olmak üzere üçe ayırmıştır.³³ Weber, karizmatik grupla, karizmatik özelliği ile toplumun sempatisini ve beğenisini kazanmış kimselerin etrafında oluşan yapılanmaları kastedmiştir.³⁴ Gerçekte din veya cemaat kurucusunun etrafını kuşatan tilmizler veya refikler çemberini “karizmatik bir grup” olarak nitelendirmek mümkündür.³⁵ Bu anlamda Ahmed b. Hanbel’in etrafında toplanan ve daha sonra Hanbelî mezhebini oluşturacak olan talebe topluluğunu “karizmatik grup” olarak tanımlamak mümkündür.

Ahmed b. Hanbel, yaşadığı süre içerisinde herhangi bir mezhep kurmak gibi bir çabanın içerisine girmemiştir. Onun ölümünden sonra talebeleri *Mesâil* veya *Sünne* gibi isimlerle anılan ve daha sonra Hanbelî mezhebinin temel kaynaklarını oluşturan rivâyetleri bir araya toplamaya başlamışlardır.³⁶ Bu faaliyetler, mezhebin temellerinin atılmasını sağlamış, talebelerin bu faaliyetleri nedeniyle de Hanbelîliğin kollektif bir yapı/mezhep niteliğinde olduğu ileri sürülmüştür.³⁷

Hanbelî mezhebinin fikhî bir mezhep olup olmadığı daha ötesinde Ahmed b. Hanbel’in de bir fakih olup olmadığı ilk dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Birçok müellif ya Ahmed b. Hanbel’i fakihler arasında zikretmemiş veya Hanbelîliği fıkıh mezhebi olarak addetmemiştir.³⁸ Nitekim meşhur Tarihçi Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ahmed b. Hanbel’i fakih saymaması nedeniyle bazı sıkıntılara maruz kalmış, bu nedenle Hanbelîlerle karşı karşıya gelmiştir.³⁹

Hanbelî mezhebinin fikhî bir mezhep olmadığı konusunda birçok araştırmacı müttefiktir. George Makdisi, Hanbelîliliğin imamının fıkıh ile ilgili ortaya koyduğu bir tavrın sonucunda değil, daha çok *halku'l-Kur’ân* meselesi hakkında Mutezile akılcılığına karşı ortaya koyduğu “gelenekçi-kelamî” duruşun sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüştür.⁴⁰ Aynı şekilde Câbirî, Hanbelî mezhebinin Ahmed b. Hanbel’in *halku'l-Kur’ân* konusunda Mutezileyle giriştiği tartışmanın sonucunda ortaya çıktığını bu anlamda “siyasî-itikadî” bir mezhep olduğunu ifade etmiştir.⁴¹ Viktor da, “Mihne’ye karşı duruşu nedeniyle saygınlık kazanan” Ahmed b. Hanbel’e ait herhangi bir fıkıh kitabı olmamasına rağmen Hanbelîliğin tamamen fikhî bir

³³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 217-222; Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 80.

³⁴ Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, t.y., s. 267.

³⁵ Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 81; Mehmet Zeki İşcan, “Ehl-i Sünnet’te Dinî Bir Otorite Olarak ‘Selef’ Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005, s. 9.

³⁶ Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 110-111.

³⁷ Laoust, “Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad”, s. 74

³⁸ İğde, “Ahmed b. Hanbel’in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar”, s. 193-208.

³⁹ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 47, 222.

⁴⁰ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 46.

⁴¹ Muhammed Abid el-Câbirî, *el-Musakkaftin fi'l-Hadaret'l-Arabiyye Mihnetu İbn Hanbel ve Nükbetu İbn Rişd*, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2000, s. 99.

mezhep olarak addedilmesinin ilginç olduğunu belirtmiştir. Çünkü Ahmed b. Hanbel genel olarak fıkha karşı biriydi ve fikhî konulardaki görüşlerini de temelde hadise dayandırmıştır.⁴²

Buradan hareketle Hanbelîliğin esasında kelimî bir mesele olan Mihne'ye karşı bir tepkinin sonucunda ortaya çıktığı bu anlamda "reaksiyoner" biz mezhep olduğunu söylemek mümkündür.⁴³

Ahmed b. Hanbel'in 241/855 yılında vefat etmesinden sonra talebelerinin ona ait rivâyetleri toplamaya başlamasıyla Hanbelî mezhebinin temelleri atılmaya başlanmıştır. Hanbelî mezhebinin kuruluşu genel olarak ikiye ayrılabilir. Birinci aşama, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin bir araya getirilip tedvin edilmesi, böylece bir mezhep için kaçınılmaz olan doktrinin ortaya çıkarılmasıdır. III/IX. yüzyılın ortalarından itibaren yaşanan bu gelişmeye Ahmed b. Hanbel'in ilk talebeleri katkıda bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in ardından yürütülen bu faaliyetler ancak ham bir malzeme ortaya çıkarmıştır. Mezhebin teşekkülünü sağlayacak çalışmalar bir sonraki aşamada özellikle Ebû Bekir el- Hallâl'in (ö. 311/923) çalışmalarıyla başlayan süreçte gerçekleşmiştir. Bu ikinci aşama, toplanan ham malzemenin işlenmesi, delillerinin güçlendirilmesi, bir teori haline getirilmesi ve mezhebin sistemleşmesi aşamasıdır. İkinci aşamadan sonra mezhebin oluşum süreci büyük oranda tamamlanmıştır.⁴⁴

Mezhebin tedvin dönemi olarak tanımlayabileceğimiz Hanbelîliğin bu ilk döneminde talebeler, Ahmed b. Hanbel'e ait rivâyetleri bir araya getirmiştir. Hanbelî literatüründe bu anlamda iki tür eser göze çarpmaktadır. *Sünne* veya *Kitâbü's-Sünne* olarak adlandırılan eserler akaid ile ilgili konuları içermektedir. Genellikle Hanbelî fikhının kaynağı olarak addedilen ve *Mesâil* olarak adlandırılan eserlere bakıldığında buradaki fikhî konuların tamamen rivâyete dayandığı görülebilmektedir. *Mesâil* türü eserlerde fikhî konuların yanı sıra *halku'l-Kur'ân*, Cehmiyye'nin kötülenmesi gibi meseleler başta olmak üzere akaide dair meselelerin de yoğun bir şekilde yer almaktadır.

Mesela, Ahmed b. Hanbel'in Büyük oğlu Salih'in (213-266/818-880) *Mesâil'i* çoğunlukla fıkıhla ilgili olmakla birlikte itikad ile ilgili rivâyetler de mevcuttur.⁴⁵ Yine Ahmed b. Hanbel'in ilk öğrencilerinden İshâk b. İbrahim b. Hânî'nin (ö. 275/889) *Mesâil'*inde "Bâbu's-Sünne ve'r-Red 'ale'l-Ehvâ", "Bâbü'l-İmân", "Bâbü'r-

⁴² Knut Vikor, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London, 2005, s. 101-102.

⁴³ Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 74; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 111.

⁴⁴ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 309-310; Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1998/1418, s. 323-325; Türkî, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", s. 24.

⁴⁵ Salih'in akaid ile ilgili bazı rivayetleri için bk. Ebu'l-Fadl Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnihi Ebi'l-Fadl Sâlih*, nşr. Tânk 'Avdullâh b. Muhammed, Dâru'l-Vatan lî'n-Neşr, Riyad 1420/1999, s. 98-99, 115, 118, 121, 149, 164-165, 210, 240-241, 316-317, 345-346 vd.

Re'y ve'l-İlm", "Bâbü't-Tafdîl" gibi itikad ile ilgili konular yer almaktadır.⁴⁶ Kütüb-i Sitte'nin yazarlarından biri olan ünlü muhaddis Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî de (ö. 275/889) *Mesâil*'inde "Bâbun fi'l-Cehmiyye", "Bâbun fi'l-İmân", "Bâbun fi'r-Re'y", "Bâbun fi't-Tafdîl" gibi itikadî meselelere yer vermiştir.⁴⁷

Burada zikredilen az sayıdaki örnekten hareketle dahi ilk dönemde Hanbelî çevrelerde itikadî konuların yoğun bir şekilde işlendiği açıkça görülebilmektedir. Nitekim Hallağ, III/IX. yüzyılda Hanbelîlerin yoğunlukta olduğunu, bu dönemde mezhep mensuplarının daha çok itikadî anlamda faaliyet gösterdiklerini; fikhî anlamda etkili bir girişimlerinin olmadığını belirtmektedir.⁴⁸ Melchert, IV/X. yüzyıldan itibaren Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasındaki tartışmaların artarak devam ettiğini, ancak fıkıh alanında bu tür tartışmalara rastlanılmadığını ileri sürmüştür.⁴⁹ Makdisi de fikhî bir mezhep olarak Hanbelîliğin oldukça mütevazı bir yere sahip olduğunu ancak teolojik/itikadî bir güç olarak Ehl-i Hadis içerisinde muazzam bir yere sahip olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Ahmed b. Hanbel'in ilk talebelerinin en önemli özelliği hocalarının itikad, fıkıh, ahlak ve benzeri konulardaki görüşlerini sonraki nesillere aktarmalarıdır.⁵¹ Bu talebelerin fıkıhla ilgili rivâyetleri de büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel'in kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan ibarettir. Bu talebelerin hiçbiri söz konusu faaliyetlerini sürdürürken hukuk sistemi (fıkıh usulü) ortaya koymak gibi bir çabanın içerisine girmemiş,⁵² dahası bunların önemli bir kısmı böyle bir ilmi derinliğe sahip olamamıştır.⁵³

Hanbelî mezhebindeki ilk fıkıh kitabı olarak kabul edilen *el-Muhtasar*,⁵⁴ IV/X. yüzyılda Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî'ye (ö. 334/946) aittir. Mezhebe ait fıkıh usulü eserlerinin yazımı ise hicri beşinci asra taşmıştır. Gürkan, "Hanbelî Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I" adlı çalışmasında, Hanbelî mezhebi fıkıh usulünü müstakil bir ekol olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını ileri sürmüştür.⁵⁵

⁴⁶ İshâk b. İbrahim b. Hânî'nin *Mesâil*i için bk. İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nisâbü'rî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nisâbü'rî*, thk.: Züheyr eş-Şâvîs, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1400.

⁴⁷ Ebû Dâvûd'un *Mesâil*i için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed Rivâyetü Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî*, thk.: Ebû Mu'âz Târik b. 'Avdullah b. Muhammed, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999.

⁴⁸ Hallağ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 177.

⁴⁹ Cristopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, s. 406.

⁵⁰ Makdisi, "Hanbalite Islam", s. 238-239.

⁵¹ Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, Routledge Curzon, London 2002, s. 78.

⁵² Hallağ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 159-160; Menderes Gürkan, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000, s. 464.

⁵³ Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism*, s. 77-78.

⁵⁴ Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 84.

⁵⁵ Gürkan, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", s. 464-465.

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle fikhî bir mezhep olarak bilinen Hanbelî mezhebinin itikadî yönünün daha baskın olduğu, bu anlamda sözü edilen yapıyı “siyasî-itikadî” bir mezhep olarak adlandırmanın daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Bu noktada aşağıdaki soruların cevabının bulunması mezhebin gelişimini anlamak bakımından önemlidir. Hanbelîlik, fikhî yönü olmayan, tamamen itikadî bir yapı mıdır? Şâyet itikadî bir mezhep ise Hanbelîliğin dört Sünnî fıkıh mezhebi arasında yer almasının sebebi nedir? Ya da mezhep, sonraki süreçte geçirdiği bazı evrilmelerin sonucunda itikadî yönünü kaybederek fıkıh mezhebine mi dönüştü?

Bu soruların cevaplarının bilinmesi, fıkıhın İslam’daki yerinin bilinmesiyle yakından ilişkilidir. İslam her şeyden önce bir nomokrasidir. İslam’da Fıkıh, hem meşrulaştırma hem de itidali sağlama aracıdır. Pek çok hareket, fıkıh mezheplerinden biriyle bütünleşerek meşruiyetini temin etmeye çalışmıştır.⁵⁶ Aynı durum düşünce sistemleri ve itikadî mezhepler için de geçerlidir. Herhangi bir düşünce sisteminin ayakta kalabilmesi, hukuk ekollerinden birine mensup olmasına bağlıdır. Kelamî sistemler meşru sayılmak, öğretilerini yaymak ve onun devamını sağlamak için bir hukuk sistemi tarafından benimsenmek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Mutezile, Hanefî mezhebinin, Eşarilik büyük ölçüde Şafii mezhebinin bünyesine girerek varlığını sürdürmüştür.⁵⁷

Benzer bir durum Hanbelîlik için de geçerli olmuştur. “Siyasî-itikadî” bir yapı özelliği taşıyan Hanbelîlik varlığını devam ettirmek amacıyla fikhî bir boyut kazanmıştır.⁵⁸ Makdisi, Hanbelî mezhebinin hem yapısını hem de tarihi süreç içindeki evrilmesini göz önüne alarak, onun diğer mezheplerden farkını şu şekilde ortaya koymuştur: “Hanbelî mezhebi aynı zamanda hem fikhî hem de kelâmî bir mezhep olmasıyla eşsizdir.”⁵⁹ Bu görüşüyle Makdisi, Hanbelî mezhebini, hem hukuk sistemi hem de teolojik yönü olan (itikadî-fikhî) bir mezhep olarak tanımlamış ve mezhebin bu yapısını günümüze kadar koruduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Mughni, Hanbelî mezhebinin başarıya ulaşmasını ve sonraki yıllarda Bağdat siyasetinde etkili olmasını, aynı zamanda hem fıkıh hem de akaid sistemini geliştirmesine bağlamıştır.⁶¹ Bazı araştırmacılar Hanbelîliğin fikhî bir boyut kazanmasını Ehl-i Hadis’in de Ehl-i Re’y’e yakınlaşması olarak ifade etmişlerdir. Sözü edilen araştırmacılara göre, Mihne sonrasında Ehl-i Re’y’in Ehl-i Hadis’e yakınlaşmasının yanı sıra Ehl-i Hadis de Ehl-i Re’y’e yakınlaşmış, Hanbelîlik başta olmak üzere fıkıh

⁵⁶ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 44-46.

⁵⁷ George Makdisi, “Hanbalite Islam”, *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (Ed., çev.), Oxford University Press, Newyork, 1981, s. 239; amlf., *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul 2007, s. 43.

⁵⁸ Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 43, 373-374; Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln 1997, s. 31.

⁵⁹ Makdisi, “Hanbalite Islam”, s. 239.

⁶⁰ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 46.

⁶¹ Syafiq A. Mughni, *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja’far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1990, s. 150.

mezhepleri bu uzlaşmanın bir ürünü olarak ortaya çıkmışlardır.⁶² Ancak tarihi gelişim seyrine bakıldığında daha çok Ehl-i Re'y'in Ehl-i Hadis'e yaklaştığını söylemek daha doğru olacaktır.

Hanbelîliğin Mutezile veya Eşarilik gibi herhangi bir fıkıh mezhebinin bünyesine girmeden varlığını tek başına sürdürmesi Ehl-i Hadis'in özellikle Mihne süreci sonrasında fıkha bakışıyla yakından ilişkilidir. Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünün en önemli sonuçlarından biri, fıkıhın dinamikliğini kaybedip hadisle eşitlenmesidir. Mihne'nin genelde Ehl-i Hadis'in özelde de Ahmed b. Hanbel'in zaferiyle sonuçlanması Hadis ile fıkıhın eşitlenmesini beraberinde getirmiştir. Mihne'den sonra Hadis ile Fıkıhın eşitlenmesi, Mihne'den önce belirgin bir fikhî yönü bulunmayan Ahmed b. Hanbel'in hem bir fıkıh mezhebinin hem de Ehl-i Hadis'in imamı olmasıyla sonuçlanmıştır.⁶³ Hadis rivâyetleri, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini destekleyen deliller değil bizâtihi onun görüşleridir.⁶⁴ Çünkü hukuk ve teoloji alanında yalnızca Kur'ân ve hadisi kaynak kabul eden Ehl-i Hadis'in bakış açısına göre, hadis alanında uzmanlaşmak ile hukuk/fıkıh alanında uzmanlaşmak hemen hemen aynı şeydi. Kendilerine hukukî/fikhî bir mesele sorulduğunda, konuyla ilgili hadis rivâyetlerini (Sahâbe ve Tâbiûn'un fikhî görüşleri de dâhil olmak üzere) aktararak cevap vermeyi tercih etmişlerdir.⁶⁵ Ehl-i Hadis'in Mihne'deki galibiyeti, fıkıhın tamamen Ehl-i Re'y'in elinden çıkmasına ve Ehl-i Re'y'in fıkıh anlayışlarını gözden geçirerek Ehl-i Hadis'e yakınlaşmasına neden olmuştur.⁶⁶ Bundan sonraki süreçte fıkıh, aklın ve akli istidlalin yerine tamamen hadise ve âsâra dayanmış, Ehl-i Hadis'e mensup âlimler de doğal olarak birer fakîh olarak addedilmiştir. Hanbelî mezhebinin fikhî bir mezhep olarak kabul edilmesi de bu açıdan değerlendirilmelidir.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan ve önemli ölçüde etkili olan Hanbelîlik, Abbasilerin Mihne politikaları sonucunda ortaya çıkmış bir mezheptir. Mihne politikalarından kısa bir sürede vazgeçilmesi, siyasî erkin, dini anlamda herhangi bir şeyi halka zorla kabul ettirmeye çalışması durumunda aciz kalacağını, bu tavrın da başarısızlıkla sonuçlanacağını ortaya koymuştur. Hatta bu politika tersine işlemiş; Mihne, Ehl-i Hadis'in yükselişini hızlandırmış, onları daha inandırıcı kılmıştır. Bir hadisçi olan Ahmed b. Hanbel, Mihne'de Mutezile'nin görüşlerini destekleyen Abbasi yönetimine karşı takındığı siyasî-itikadî tavır ve kararlı tutumu sonucunda politize olmuş, popülerite kazanmış, halk kitleleri onun arkasından

⁶² Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s. 31; Çavuşoğlu, Cristopher Melchert ve Mezheb", s. 298-302; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 14, 373-374; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 127.

⁶³ Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye 'İnde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, s. 127-131.

⁶⁴ Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", s. 389.

⁶⁵ Cristopher Melchert, "Ibn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, s. 6.

⁶⁶ Çavuşoğlu, Cristopher Melchert ve Mezheb", s. 298-299.

yürümeye başlamış, görüşleri muteber addedilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Mihne'ye karşı bir tutumun sonucunda oluşan bu yapıyı otaya çıkışı itibariyle siyasî-itikadî bir mezhep olarak tanımlamak mümkündür.

Hanbelîliğin tarihsel gelişim süreci incelendiğinde mezhebin çoğunlukla siyasî muhalefet rolü oynadığı görülecektir. Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonraki süreçte gerek talebelerinin yaptığı çalışmalarda gerekse mezhep mensuplarının sosyal hayattaki faaliyetlerinde itikadî konuların ön planda olduğu görülmektedir.

Hanbelîlik, IV/X. yüzyılda Ebû Bekir el-Hallâl'in Ahmed b. Hanbel'e ait rivâyetleri derleme faaliyetleri sonucunda mezhep hüviyeti kazanmış, Hırakî'nin fıkha dair ilk el kitabı niteliğindeki *el-Muhtasar*'ı kaleme almasıyla mezhebin fikhî boyutu belirginleşmeye başlamıştır. Mezhep mensuplarının bundan sonraki çalışmalarına bakıldığında fikhun yanı sıra itikada ait eserlerin de sürekli varlığını koruduğu görülmektedir. Aynı zamanda sosyal hayatta ve mezhep mensuplarının faaliyetlerinde de fıkhıtan çok itikadın ön planda olduğu tarihi süreçte kolaylıkla gözlenebilen bir husustur.

Hanbelîlerin, IV/X. yüzyılda Berbehârî öncülüğünde *emr-i bi'l-maruf ve nehyi 'ani'l-münkeri* sağlama amacıyla gerçekleştirdikleri eylemleri, Şii-Büveyhi yönetimine ve yerel Şii halka karşı bir muhalefet bloğu oluşturmaları, bu dönemdeki Hanbelî-Şii çatışmaları bu yapının itikadî-siyasî boyutları baskın olan bir mezhep olduğunun göstergelerindedir. Yine Büveyhiler döneminde Hanbelîler ile Abbasi Hilafeti'nin iş birliği sonucunda yayınlanan Kadiri İtikad bildirgeleri de mezhebin siyasî itikadî bir yapılanma olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hanbelîlik ortaya çıkışı itibariyle siyasî-itikadî bir mezhep olmakla birlikte sonraki süreçte fikhî bir boyut kazanmıştır. Buradan hareketle Hanbelîliği itikadî-fikhî bir mezhep olarak tanımlamak doğru olacaktır. Mezhep bu ikili yapısını günümüze kadar devam ettirmiş, bu yapısıyla çağdaş Selefi akımların temelini, oluşturmuştur. Hanbelîliğin bu yapısının bilinmesi Çağdaş Selefi akımların anlaşılması bakımından da önemlidir.

Kaynakça

- Abdülmeçîd Mahmûd Abdülmeçîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhîyye 'İnde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1399/1979.
- Akyüz-Çapcıoğlu, Niyazi-İhsan (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, t.y.
- AlSarhan, Saud Saleh, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom 2011.
- Câbirî, Muhammed Abid, *el-Musakkafûn fi'l-Hadareti'l-Arabiyye Mihnetu İbn Hanbel ve Nükbetu İbn Rüşd*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2000.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in İslamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, çev. Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul 2007.
- Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed Rivâyetu Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî*, thk. Ebû Mu'âz Târık b. 'Avdullah b. Muhammed, Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.
- Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef, *el-Udde fi Usuli'l-Fıkh*, Thk., Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî, y.y., Riyad 1410/1990.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh, *el-Medhalü'l-Mufassal ilâ Fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahrîcâtü'l-Ashâb*, Dârü'l-Âsime, Riyad 1417/1997.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.
- Gürkan, Menderes, "Hanbelî Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-1", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Hurvitz, Nimrod, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997.
- Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (1), 2000.
- Hurvitz, Nimrod, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, Routledge Curzon, London 2002.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *el-İntikâ' fi Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Âdâbu's-Şafi'î ve Menâkibihi*, thk. Abdulğani Abdulhalik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1425/2005.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır fi Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b.*

Hanbel, thk., Abdulaziz Abdurrahman es-Sa'îd, Cami'atu'l-İmâm Muhammed b. Suud, Riyad 1399.

- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1425/2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze, 1409.
- İğde, Muhyettin, "Ahmed b. Hanbel'in Fakîhliğiyle İlgili Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Yıl: 2014.
- İğde, Muhyettin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nisâbûrî, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nisâbûrî*, thk. Züheyr eş-Şavîş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1400.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara 2002.
- Laoust, Henry, "Ahmad b. Hanbal", *EP*, I, 276.
- Laoust, Henry, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959.
- Lapidus, Ira M., "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom 2002.
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London 1985.
- Makdisi, George, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz, Ed., çev. Oxford University Press, Newyork 1981.
- Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul 2007.
- Makdisi, George, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Melchert, Christopher, "Ibn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, 5-22.
- Melchert, Christopher, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001.
- Melchert, Christopher, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001.
- Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln 1997.

- Mughni, Syafiq A., *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1990.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyeye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara 1999.
- Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1998/1418.
- Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Fadl, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnihi Ebi'l-Fadl Sâlih*, nşr. Târik 'Avdullâh b. Muhammed, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad 1420/1999.
- Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Fadl, *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. tlk. Fûâd b. Abdulmün'im Ahmed, Dâru's-Selef, Riyâd 1415/1995.
- Schact, Joseph, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny, Ed., *Law in the Middle East*, The Middle East Institute, Wasinghton D.C. 1995.
- Schact, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Spectorsky, Susan A., "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982.
- Türki, Abdullah b. Abdulmuhsin, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988.
- Viktor, Knut, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London 2005.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsid Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997.
- Zubayda, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Hanbalism Between Law and Theology: A Research on Theological Background of Salafism *

Muhyettin İÇDE**

Abstract

In this article, aim is to understand Hanbalism, formed around ideas of Ahmad b. Hanbal. From its emergence to nowadays, Hanbalism sect have been mentioned around some debates. Although it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*), is Hanbalism a real Sunni school of law (*fiqh*)? Is it a theological (*itiquâd*) sect? If it is a theological (*itiquâd*) sect, why it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*)? Or is this sect transformed through history to a law (*fiqh*) sect by losing its theological (*itiquâd*) traits? This study put emphasis on such topics.

Keywords: Ahmad b. Hanbal, Hanbalism, Mihna, Fiqh, Itiqad

Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelîlik: Selefilik Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme

Özet

Bu makale Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan Hanbelîliğin nasıl bir mezhep olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkış sürecinden günümüze kadar Hanbelî mezhebi ile ilgili çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Dört Sünnî fıkıh mezhebinden biri olarak kabul edilen Hanbelîlik gerçekte fikhî bir mezhep midir? İtikadî bir mezhep midir? Şâyet itikadî bir mezhep ise Hanbelîliğin dört Sünnî fıkıh mezhebi arasında yer almasının sebebi nedir? Ya da mezhep, sonraki süreçte geçirdiği bazı evrilmelerin sonucunda itikadî yönünü kaybederek bir fıkıh mezhebine mi dönüşmüştür? Elinizdeki çalışmada bu ve benzeri konular üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed b. Hanbel, Hanbelîlik, Mihne, Fıkıh, İtikad

* This paper is the English translation of the study titled "Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelîlik: Selefilik Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Muhyettin İÇDE, "Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelîlik: Selefilik Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 91-106.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Faculty of Divinity, Gaziantep University, e-mail: igdemuh13@hotmail.com

Introduction

Hanbalism is a sect that has been formed around the ideology of Ahmad ibn Hanbal, who is regarded as its founding imam, and is often referred to him. Although Hanbalism is a sect that completed its institutionalization process after the death of Ahmad ibn Hanbal, its roots date back to Ahl al-Hadith of the period even before the founding imam. Also, Hanbalism forms the foundation of the Modern Salafi Movements. In this regard, both the movement as a sect and the Islamic thought should be understood to expose the historical development of Ahl al-Hadith and understand the Modern Salafi movements.

Hanbalism is a religious-political movement based on the ground of Ahl al-Sunnah ideology and has become the representative of Ahl al-Hadith within time. Having emerged as a reaction to Ahl al-Ra'y, which focuses on the new schools of thought and personal opinions, Ahl al-Hadith/Ashab al-Hadith often passed judgments based on hadith-centered narratives without resorting to ta'wil and tafsir (interpretation) and accepted the religious principles as they are without any commentary.¹ According to Ahl al-Hadith, religion can be known through "evidence." Therefore, the information brought by narratives is accepted without discussion, ta'wil and tafsir.² Representatives of Ahl al-Hadith are seen even in the first periods of the religion. Al-Shafi'i (d. 204/820) is a prominent representative of this ideology. According to the general opinion, Al-Shafi'i is a member of Ahl al-Hadith and he holds their principles in high esteem.³ Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), says that Al-Shafi'i has the deepest understanding of the Book of Allah and sunnah of the Prophet and Ashab al-Hadith could get free from the molestation of Abu Hanifah only with the help of Al-Shafi'i.⁴

Abbasids and particularly the Caliph Al-Ma'mun (198-218/813-833) practiced the Mihna policies. These policies were furthered by his successors and caused reactions among Ashab al-Hadith. As a result, the developments allowed Ahmad ibn Hanbal to rise to prominence among the other scholars. Ahmad ibn Hanbal gained significant reputation due to his stand point against Mihna policies and became accepted as the representative of Ahl al-Hadith.⁵ In the later periods, Ahl al-

¹ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, p. 20, 22.

² İşcan, *Selefilik*, p. 20.

³ Abu Nu'aym Ahmad ibn. Abdullah al-Isfahani, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beirut 1409/1988, IX, 112.

⁴ Abi Muhammad 'Abdul Rahman Ibn Abi Hatim Al-Razi, *Âdâbu's-Şa'fi'i ve Menâkibihi*, inv.: Abd al-Ghani Abd al-Khaliq, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beirut 1424/2003, p. 42.

⁵ George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, trans. A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, p. 44-45, 276-277; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997, p. 30-31; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 111; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and*

Hadith identified with him and he was even considered as the first imam of Ashab al-Hadith.⁶

Together with the reputation gained through his attitude toward the Mihna, Ahmad Hanbal became a model for Ahl al-Hadith. He was even compared with and considered equivalent to the companions of the Prophet and their successors due to his resistance against the Mihna.⁷ Within the following periods, people were judged based on their attitude toward the Mihna and opinions about Ahmad ibn Hanbal.⁸

The Mihna incident caused “fractionism” within Ahl al-Hadith. This trend of “fractionism” became the determinant among members of Ahl al-Hadith in terms of attitudes toward the Abbasid rule and their policies. Those keeping silent against the rulers’ “Qur’an is a creation” claim or some others who generally argued that Qur’an was not a creation but unintentionally used the word “creation” in definition of the wording and the Arabic words in Qur’an were excluded by Ahmad ibn Hanbal and his followers regardless of their attachment to Ahl al-Hadith. Ali ibn al-Madini (d. 234/848-9), Yahya ibn Ma’in (d. 233/847), Al-Husayn ibn Ali al-Qarabisi (d. 245/859) and the well-known hadith scholar Muhammad ibn Ismail al-Bukhari (d. 256-869) are only some of the scholars who were exposed to the pressures of Ahmad ibn Hanbal and his followers, and were excluded from the community due to their attitudes toward the Mihna or opinions about *Khalq al-Qur’an*.⁹

Initiated by al-Ma’mun, the Mihna policies were ended by the following Caliph, al-Mutawakkil (232-247/847-861), but its effects became persistent for a long time. Although he was an important scholar within the period before the Mihna, Ahmad bin Hanbal was not the first one coming to mind in hadith studies. He gained his highest reputation thanks to his resistance against the policies imposed

Constitutional Theory, Darf Publishers Limited, London, 1985, p. 158; Ziaul Haque, “Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad”, *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985, p. 67; Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, “el-Mezhebu’l-Hanbeli Menhecuhu’l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi”, *ed-Dirâsâtu’l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988, p. 6; Sami Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, trans. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, p. 130; Abd al-Majid, ‘Abd al-Majid Maḥmud, *el-İtticahâtü’l-Fıkhiyye ‘İnde Ashâbi’l-Hadîs fi’l-Karni’s-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü’l-Hâncî, Cairo 1399/1979, p. 127-128.

⁶ Abu al-Husayn ibn Muhammad ibn Abi Ya’la al-Farra, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, inv. Abd al-Rahman ibn Sulayman al-Useymin, Mektebetü’l-Ubeykân, Riyad 1425/2005, III, 391; İşcan, *Selefilik*, p. 23-24.

⁷ See: Muhyettin İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (p. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, p. 163-165.

⁸ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, p. 405; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, trans.: Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul, 2007, p. 199-200; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşevîyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara 1999, p. 66-67.

⁹ İğde, “Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları”, p. 165-170.

by the caliph and this reputation encouraged a significant number of students to gather around him.

Based on the idea that the Qur'an was a created text, the Mihna practices have been considered as politically motivated practices by a lot of researchers.¹⁰The theoretical discussions about *Khalq al-Qur'an* are seen as a camouflage for the situation. The Mihna persecution has become a turning point for both the political and the intellectual history and redirected the Islamic thought. Above all, the victory of Ahl al-Hadith at the end of the Mihna period laid a foundation for them to be the major repressive power and for Mu'tazila, their opponents, to disappear gradually. On the other hand, the Mihna period gave birth to Ahmad ibn Hanbal as a hero,¹¹ caused fractions among Ahl al-Hadith¹² and the emergence of Hanbalism as a religious denomination.¹³

Various arguments have been put forward within the historical process regarding Hanbalism, having emerged as a result of the Mihna incidents that were predominantly socio-political, and Ahmad ibn Hanbal, who is regarded as its founding imam. Is Ahmad ibn Hanbal a scholar of fiqh or a scholar of hadith?¹⁴ Is Hanbalism a sect of fiqh? Is it a theological sect? The following part of this study aims to discuss the arguments about this issue.

The Theological Background Behind the Formation of Hanbalism

Modern studies on Hanbalism put forward different opinions regarding the determinant factors of the sect's formation process. These opinions can be divided into four main categories, namely, law (*fiqh*), social background and political structure, social activism and moral structure, and kalam discussions.¹⁵

According to some scholars of legal history, such as Schacht and Spector, Hanbalism was formed by "firm hadith followers" that did not accept any human

¹⁰ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Ed.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, 458-459; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 115.

¹¹ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, p. 44-45, 276-277; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", p. 30-31; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 111; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p. 158; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", p. 67; Al-Turki, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhucu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", p. 6; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, p. 130.

¹² Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara 2002, p. 56.

¹³ Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 149.

¹⁴ For more information about this issue, see. Muhyettin İğde, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, p.42, p. 193-208.

¹⁵ Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 2000, VII/1, 46-47.

inference based on the grudge held against the Shafii legal system.¹⁶ According to this argument, despite being based on the grounds of hadith and sunnah, the legal system of Shafii scholars did not satisfy these “firm hadith followers.” It was because of the fact that they tried to refer all possible doctrines to the Prophet and never did accept human inference in this regard. According to Schacht, a section of Ahl al-Hadith having the aforementioned opinion gathered around Ahmad ibn Hanbal and founded Hanbalism as a sect after his death.¹⁷ Ahmad ibn might have considered the inference method of al-Shafi’i as a deviation. For this reason, a partial “separation” is seen possible within the Shafii community. Ibn ‘Abd al-Barr’s suggestion that Ahmad ibn Hanbal was a follower of al-Shafi’i¹⁸ confirms this hypothesis. In this regard, Schacht’s argument can be accurate. However, Ahmad ibn Hanbal and the majority of his first students took the Shafi’i ideology as a reference and adopted and practiced its leading legal principle, qiyas (analogy).¹⁹ However, this was not because they followed the way of al-Shafi’i, but only needed his principles. Accordingly, in the researchers’ opinion, it would not be true to say that all students of Ahmad ibn Hanbal gathered around him due to theological concerns.

Hallaq suggests that Hanbalism did not emerge as a theological sect, instead, it was essentially a kalam community. According to Hallaq, fiqh studies were initiated by the generation after Ahmad ibn Hanbal, but that generation could not produce any legal product that could be considered as a doctrine.²⁰

Another suggestion put forward regarding the formation of Hanbalism is that Hanbalism emerged as a result of the separation of responsibilities between ulama and umara. According to this suggestion, the Mihna period ended with the victory of Ahmad ibn Hanbal and then the responsibilities of ulama and umara were separated by giving the authority to speak and decide in religious issues from the latter to the former.²¹ This suggestion is uttered by some orientalist and especially

¹⁶ Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, trans. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, p. 72-73; Susan A. Spector, “Ahmad Ibn Hanbal’s Fiqh”, *Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982, p. 462-463.

¹⁷ Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, p. 72-73; a.mlf., “The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence”, Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East*, (p. 57-85), The Middle East Institute, Washington D.C. 1995, p. 66-67.

¹⁸ İbn Abdilberr, *el-İntikâ’*, p. 107.

¹⁹ Ahmad ibn For opinions suggesting that Hanbal used qiyas, see: Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Khalaf ibn Aḥmad ibn al-Farra, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkh*, inv., Ahmed ibn Ali ibn Ali Sayr al-Mubarakı, y.y., Riyad, 1410/1990, IV, 1280; Abu Muhammad Muwaffaq al-Din ‘Abd Allah ibn Ahmad ibn Qudamah al-Maqdisi, *Ravdatü’n-Nâzir ve Cennetü’l-Münâzir fi Usûli’l-Fıkh alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, inv.: Abd al-Aziz Abd al-Rahman as-Said, Cami’atu’l-İmam Muhammed b. Suud, Riyad 1399, p. 279 Henry Laoust, “Ahmad b. Hanbal”, *EP*, I, 276.

²⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 159-160.

²¹ Ira M. Lapidus, “State and Religion in Islamic Societies”, *The Past&Present*, 151, 1996, p. 11-12; a.mlf., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom 2002, p. 136-137; Crone,

by Lapidus postulating that the caliph and ulama were in a dramatical state of conflict about the religious authority. The Ulama adopted an explicit attitude and argued that the voice about religious affairs belonged to them and this authority was equally binding for the caliph and his companions. The caliph lost this competition after the Mihna period ended with the victory of Ahl al-Hadith, and the caliph was disempowered in terms of the voice and the authority to make decisions about religious affairs. The ulama's victory in the Mihna period and relations with the state prepared the necessary conditions for emergence of Hanbalism.²²

It is obvious that the Mihna period affected the formation process of Hanbalism. However, a weakness of this opinion is its suggestion that it was a separation between religious and state affairs. The opinion that there was a strict separation between authorities of ulama and umara within the Mihna period and after that the caliph was only engaged in state affairs, while religious issues were completely handled by ulama does not corresponded with the historical facts.²³ The ulama's intention was not a strict separation from the sultan, but to be theologically legitimized by being consulted by the sultan about political and social activities. Accordingly, it was not suggesting a sultan independent from the ulama, but a caliph dependent on them. On the other hand, the right point of Lapidus' opinion is that the caliph could never achieve his actual power within the following process. Accordingly, Crone suggests that the status of the caliph was not clear within the post-Mihna period and this uncertainty caused much harm to establishment of a centralized administration.²⁴

The suggestion that the close interest given by the post-Mihna period of Abbasid caliphs to Ahmad ibn Hanbal and his students was a determinant factor in the formation of Hanbalism as a sect, cannot explain the situation alone. It is a fact that Ahmad ibn Hanbal avoided political engagement and stood away from government officials and recommended the same to his family and students. Considering this political apathy of Ahmad ibn Hanbal and his followers and the fact that they criticized those in closer relationship with politicians, it is hard to say

Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce, p. 199-200; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 451-452; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, p. 125-126.

²² Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", s. 11-12; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, p. 125-126; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", p. 2; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", p. 48.

²³ Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", p. 32-33, 36; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, p. 199-200.

²⁴ Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 62.

that politics had deep impacts in the formation of this denomination.²⁵ Accordingly, as a Hanbali scholar, Ibn Aqil explains the limited propagation of Hanbalism with the non-appearance of its students in governmental positions saying, "The most harm caused to this sect was by its own students. Employment in government could contribute to their education and scholarly activities. As for Ahmad's companions; only a few of them did not engage in scholarly activities, worshipping or ascetism. In the circumstances, they even stopped being engaged in scholarly activities."²⁶ However, there might be some other motives behind non-involvement of Ahmad ibn Hanbal and his companions in official duties. This attitude was probably because of a being new organization that had just removed the Mihna practices and the resultant cautious approach.

The third element considered important in the formation of Hanbalism is its moral appearance and social activism. Based on the modest daily life, piety, and other characteristics of his, Ahmad ibn Hanbal was presented as an ascetic, and Hanbalism was introduced as an institution formed around his moral rules. Particularly the biographic content about him shows that Ahmad ibn Hanbal did not accept any gift from the caliph, preferred a modest life, ate simple food, wore used clothes and thus he can be considered as an ascetic and sufi.²⁷ Besides these characteristics of Ahmad ibn Hanbal, Laoust mentions his sympathy toward Al-Fudayl ibn 'Iyad (d. 187/803) and many other sufi scholars and his meetings with them and suggests that, contrary to general belief, he was not against Sufism, but a follower of the sufi philosophy.²⁸ Hurvitz states that this attitude of Ahmad ibn Hanbal was also furthered by the following Hanbali scholars. For him, "mild ascetism" was a distinctive moral attribute of Hanbali Muslims and there are a lot of clues indicating this.²⁹ In the researchers' opinion, these attributes are not sufficient to define someone as a sufi. Moreover, as mentioned by Melchert, Ahmad

²⁵ Abu al-Fadl Salih ibn Ahmad ibn Hanbal, *Sīretü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, inv. taliq: Fu'ad 'Abd al-Mun'im Ahmad, Dârü's-Selef, Riyâd 1415/1995, p. 42, 92-102; Abu Al-Faraj Abd Al-Rahman ibn Ali ibn Muhammad ibn Al-Jawzi, *Menâkibu'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, inv. Abdullah ibn Abdul Mohsen Al-Turki, Dâru Hicr, Cîze, 1409, p. 360-363; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", p. 48-49; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 123-124; Bakr ibn `Abdullah Abu Zayd, *el-Medhalü'l-Mufasssal ilâ Fikhi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahrîcâtü'l-Ashâb*, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1417/1997, I, 499-509; Saud Saleh AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Unpublished Thesis Dissertation), University of Exeter, United Kingdom 2011, p. 201-207.

²⁶ Ibn Rajab, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I, 348.

²⁷ H. Laoust, "Hanâbila", *EI2*, III, 158; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", p. 50-54; a.mlf., "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997, p. 41-65; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", p.70-72; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 112-115, 146-147.

²⁸ Henry Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, p. 70-71.

²⁹ Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", p. 51-63.

ibn Hanbal has never had rapport with a leading and prominent classical sufi, instead, he opposed two of them, namely, Sari as-Sakati (d. 251/865) and Haris Al-Muhasibi (d. 243/857).³⁰ Ahmad ibn The aforementioned characteristics that generally refer to concepts like *qillat al-kalam*, *qillat at-ta'am*, *qillat al-manam*, and similar others have been perceived as part of the piety in Islam and not only for followers of Sufism, but all other Muslims who try to live a religious life try to practice these principles. Therefore, it would be unacceptable and deficient to define someone as a sufi based on these behaviors.³¹

The last opinion put forward regarding the formation of Hanbalism suggests that Hanbalism emerged as a result of theological-political conflicts in the 8th/9th centuries. As a prominent advocate of this opinion, George Maksidi suggests that "Hanbalism did not emerge as a result of the attitude of its imam toward the fiqh field, instead, as an outcome of the traditionalist kalam-oriented attitude against Mu'tazila's arguments about the creation of the Qur'an (*Khalq al-Qur'an*)."³² What is important in this statement is the alleged relationship between the Mihna period and the formation of Hanbalism.

When the aforementioned opinions about the formation of Hanbalism are taken into consideration, it is seen that, although they do not explicitly indicate, all of them are associated with the Mihna and thus, the formation of the sect was affected by *Khalq al-Qur'an*, which is a kalam-related issue, or the Mihna understanding in general.

The Development of Hanbalism During and After the Formation Process

Max Weber, who is a German sociologist, defines three types of authority within societies, namely, traditional, legal-rational, and charismatic.³³ By the charismatic authority, Weber refers to organizations that gather around an individual who has won the sympathy and affection of society.³⁴ In reality, it is possible to regard students or companions who form circles around prophets or leaders of sects as "charismatic groups."³⁵ In this regard, the community of students who gathered

³⁰ Christopher Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001, p. 353, 367.

³¹ Ahmad ibn Hanbal's relations with Sufism and Sufis, see: Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", p. 352-360.

³² George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, trans.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, p. 46.

³³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, trans. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, p. 217-222; Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, trans. Turgut Kalpsüz, Prepared by: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, p. 80.

³⁴ Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, t.y., p. 267.

³⁵ Freyer, *Din Sosyolojisi*, p. 81; Mehmet Zeki İşcan, "Ehl-i Sünet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005, p. 9.

around Ahmad ibn Hanbal and then institutionalized Hanbalism can also be defined as a “charismatic group.”

Ahmad ibn Hanbal never did be involved in an effort to found a sect in his lifetime. After his death, his students initiated studies to compile the narratives which would be the fundamental resources of Hanbalism, also called as *Al-Masail* or *As-Sunnah*.³⁶ These efforts laid the foundation of the sect and Hanbalism was introduced as a collective institution/denomination because of these students' activities.³⁷

Beyond Hanbalism's being as a theological sect, the theologian identity of Ahmad ibn Hanbal has been discussed since the first periods. Many scholars did not mention Ahmad ibn Hanbal among theologians or did not consider Hanbalism as a theological sect.³⁸ Moreover, a well-known historian, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, faced some problems and got across Hanbali Muslims as he did not accept Ahmad ibn Hanbal as a theologian.³⁹

A lot of scholars agree on the opinion that Hanbalism is not a theological sect. George Makdisi states that Hanbalism did not emerge as a result of the attitude of its imam toward the fiqh field, instead, as an outcome of the traditionalist kalam-oriented attitude against Mu'tazila's arguments about the creation of the Qur'an (*Khalq al-Qur'an*).⁴⁰ Similarly, Jabiri also states that it is a “political-theological” sect as it emerged as a result of Ahmad ibn Hanbal's conflict with Mu'tazila on the issue of *Khalq al-Qur'an*.⁴¹ Viktor suggested that it is interesting to regard Hanbalism as a completely theological sect when there is no book of theology authored by Ahmad ibn Hanbal, who gained his reputation due to “his standpoint against the Mihna.” This is because of the fact that Ahmad ibn Hanbal was, in general, an opponent to theology and often based his opinions on the grounds of hadith.⁴²

From this point of view, it is possible to say that Hanbalism emerged as an outcome of the reaction against the Mihna, which is a theological problem, and thus it can be defined as a “reactionary” sect.⁴³

After the death of Ahmad ibn Hanbal in 241/855, his students got involved in the efforts to lay the foundation for Hanbalism as a denomination by compiling the narratives about him. The formation period of Hanbalism can be divided in two

³⁶ Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p. 110-111.

³⁷ Laoust, “Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad”, p. 74

³⁸ İğde, “Ahmed b. Hanbel'in Fakihiğiyle İlgili Tartışmalar”, p. 193-208.

³⁹ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, p. 47, 222.

⁴⁰ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, p. 46.

⁴¹ Muhammad Abid Al-Jabiri, *el-Musakkafûn fi'l-Hadareti'l-Arabiyye Mihnetu İbn Hanbel ve Nükbetu İbn Rüşd*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beirut 2000, p. 99.

⁴² Knut Viktor, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London, 2005, p. 101-102.

⁴³ Laoust, “Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad”, p. 74; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p. 111.

phases. During the first phase, the ideas of Ahmad ibn Hanbal were brought together and codified, and thus the doctrine of the ideology emerged as an inevitable development. These efforts that had been made since the 8th/mid 9th century were supported by the first students of Ahmad ibn Hanbal. These activities conducted after Ahmad ibn Hanbal could only produce raw material. The efforts that would result in the formation of the sect are seen in the period that started with Abu Bakr al-Hallal (d. 311/923). This second phase includes processing of the compiled raw materials, strengthening evidence, and theorization and systematization of the sect. The formation process was almost completed after the second phase.⁴⁴

In this period of Hanbalism, which can also be called as its codification period, students were engaged with the compilation of narratives belonging to Ahmad ibn Hanbal. Within this context, there were two outstanding works in the Hanbali literature. The *As-Sunnah* or *Kitab as-Sunnah* covers issues of aqid. On the other hand, narratives gathered in *Al-Masail*, which is generally accepted as the source of fiqh in Hanbalism, based all theological issues on the ground of hadith. Aqid issues, such as *Khalq al-Qur'an* and the dispraise of *Jahmiyya*, were widely covered in *Al-Masail*, besides theological topics.

For instance; *Al-Masail* Salih (213-266/818-880), who was the eldest son of Ahmad ibn Hanbal, is generally about fiqh, but also covers theological narratives.⁴⁵ Likewise, one of the first students of Ahmad ibn Hanbal, Ishaq ibn Ibrahim ibn Hani's (d. 275/889) *Al-Masail* includes certain theological topics, such as "Bab As-Sunnah", "Bab Al-Iman", "Bab Al-Ra'y wal-ilm", and "Bab Al-Tafdil."⁴⁶ Abu-Dawud Sulaiman ibn Ash'ath al-Azadi al-Sijistani (d. 275/889), who is an author of *Kutub al-Sittah*, 275/889) covers "Babun fi'l Jahmiyyah", "Babun fi'l Iman", "Babun fi'l Jahmiyyah", "Babun fi'r Ra'y", "Babun fi't Tafdil", and some other theological issues.⁴⁷

Even this limited number of instances mentioned here explicitly indicate that Hanbali Muslims studied theological issues intensely within the first period.

⁴⁴ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Geleneği Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, p. 309-310; Sa'di Abu Jayb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, Dârü İbn Kesîr, Damascus, 1998/1418, p. 323-325; Al-Turki, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", p. 24.

⁴⁵ For instances of Salih's narratives regarding aqid, see: Abu al-Fadl Salih ibn Ahmad ibn Hanbal, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnihi Ebi'l-Fadl Sâlih*, published by Târik 'Avdullâh b. Muhammed, Dârü'l-Vatan lî'n-Neşr, Riyad 1420/1999, p. 98-99, 115, 118, 121, 149, 164-165, 210, 240-241, 316-317, 345-346 et al.

⁴⁶ For Ishaq ibn Ibrahim ibn Hani's *Al-Masail*, see: Ishaq ibn Ibrahim ibn Hani al-Nisaburi, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İshâk b. İbrahim ibn Hânî' en-Nîsâbü'rî*, inv.: Zuhayr Al-Shawish, el-Mektebü'l-İslâmî, Beirut 1400.

⁴⁷ For Abu Dawud's *Al-Masail*, see: Abu-Dawud Sulaiman ibn Ash'ath al-Azadi al-Sijistani, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed Rivâyetu* Abu-Dawud Sulaiman ibn Ash'ath al-Azadi al-Sijistani, inv.: Abu Muadh Tariq ibn 'Awd Allah ibn Muhammad, Mektebetu Ibn Taymiyyah, Egypt 1420/1999.

Accordingly, Hallaq states that Hanbali Muslims were intense in the 8th/9th centuries and its adherents were more engaged in theological studies within this period, but no significant initiative was made in the field of fiqh.⁴⁸ Melchert suggests that the conflicts between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y have increasingly continued since the 9th/10th century, while there is no clue of discussion on fiqh⁴⁹. Moreover, Makdisi states that Hanbalism has a relatively modest position among other sects but holds a significant place for Ahl al-Hadith as a theological power.⁵⁰

The most significant characteristic of Ahmad ibn Hanbal's first students was their capability to hand down the imam's opinions about theology, law, morality and similar other topics to the next generations.⁵¹ Fiqh narratives of these students were mainly composed of the responses given by Ahmad ibn Hanbal to questions addressed to him. None of these students were engaged in efforts to produce a system of law (usul al-fiqh) while maintaining the aforementioned activities.⁵² Moreover, a significant number of them did not have the necessary intellectual depth.⁵³

Al-Muhatasar,⁵⁴ which is considered as the first book of fiqh authored by Hanbali Muslims, belongs to Abu al-Qasim 'Umar ibn Husayn ibn Abdullah al-Hiraki (d. 334/946). The usul al-fiqh book of the sect was only authored in the fifth Hijri century. Gürkan states in his "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I" that it is impossible to regard Hanbali usul al-fiqh as an independent school of thought.⁵⁵

Based on the information provided until this point, it is understood that the theological side of Hanbalism, which is accepted as a religious sect, is more dominant. Therefore, this institution should be defined as a "political-theological" sect. At this point, the following questions are important for understanding the development of this denomination. Is Hanbalism a theological institution which does not have a specific method of fiqh? If Hanbalism is a theological sect, what is the reason for regarding it as one of the four major sects of Sunni Muslims? Or, has it transformed into a sect of fiqh by losing its theological aspects as a result of a transformation that happened within the following periods?

⁴⁸ Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 177.

⁴⁹ Cristopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, p. 406.

⁵⁰ Makdisi, "Hanbalite Islam", p. 238-239.

⁵¹ Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, Routledge Curzon, London 2002, p. 78.

⁵² Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 159-160; Menderes Gürkan, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000, p. 464.

⁵³ Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism*, p. 77-78.

⁵⁴ Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", p. 84.

⁵⁵ Gürkan, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", p. 464-465.

Knowledge of the responses of these questions is closely related with the knowledge of the place of fiqh in Islam. Before anything else, Islam is a nomocracy. In Islam, fiqh is a tool for both legitimization and moderation. Throughout history, numerous movements have tried to merge with a sect of fiqh to ensure legitimization.⁵⁶ The same fact is also seen in systems of thought and theological sects. Survival of a system of thought is dependent on its affiliation with a school of law. Kalam systems had to be adopted by a system of law in order to be considered legitimate, propagate their doctrines and ensure sustainability. In this respect, Mu'tazila subsisted within Hanafi ideology, while Ash'arism continued its existence largely within the body of Shafi'i Islam.⁵⁷

A similar situation was seen in Hanbalism. As a "political-theological" institution, Hanbalism had to gain the fiqh dimension in order to survive.⁵⁸ Taking both its structure and evolution within the historical period into consideration, Makdisi explains the difference between Hanbalism and the other sects as follows: "Hanbalism is unique for being a sect of both fiqh and kalam at the same time."⁵⁹ In this statement, Makdisi defines Hanbali as a sect that has both a legal system and a theological (itiqad-fiqh) side, and also adds that the sect reached to the present day by preserving its original texture.⁶⁰ Mughni bases the success of Hanbalism and its dominance in the politics of Baghdad within the following years of the concurrent development in both fiqh and aqid systems.⁶¹ Some scholars explain that Hanbalism has gained a different fiqh dimension after Ahl al-Hadith became closer to Ahl al-Ra'y. According to these scholars, within the post-Mihna period, the convergence was not only from Ahl al-Ra'y to Ahl al-Hadith, but was also bilateral with a number of fiqh understandings, including Hanbalism, emerged as outcomes of this rapprochement.⁶² However, looking at the course of historical development, it would be better to say that the convergence was from Ahl al-Ra'y to Ahl al-Hadith.

The reason behind Hanbalism's independence from all other sects of fiqh, such as Mu'tazila or Ash'arism is the perspective of Ahl al-Sunnah toward the field of

⁵⁶ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, p. 44-46.

⁵⁷ George Makdisi, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (Ed., trans.), Oxford University Press, Newyork, 1981, p. 239; amlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, trans.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul 2007, p. 43.

⁵⁸ Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, p. 43, 373-374; Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln 1997, p. 31.

⁵⁹ Makdisi, "Hanbalite Islam", p. 239.

⁶⁰ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, p. 46.

⁶¹ Syafiq A. Mughni, *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Unpublished Doctoral Dissertation), University of California, Los Angeles 1990, p. 150.

⁶² Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, p. 31; Çavuşoğlu, Cristopher Melchert ve Mezheb", p. 298-302; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, p. 14, 373-374; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 127.

fiqh, especially after the Mihna period. One of the most significant results of the idea that the Qur'an is a creation, is the loss of dynamism in fiqh and its equalization with hadith. The victory of Ahl al-Hadith in general, and Ahmad ibn Hanbal in specific, at the end of the Mihna period resulted in equalization of the hadith and fiqh. This equalization between hadith and fiqh after the Mihna period made Ahmad ibn Hanbal, who previously had no obvious approach of fiqh, the imam of both a sect of fiqh and the whole Ahl al-Hadith.⁶³ Hadith narratives do not support Ahmad ibn Hanbal's opinions, they are actually his opinions.⁶⁴ As Ahl al-Hadith, who do not accept any other source than the Qur'an and hadith in the fields of law and theology, specialization in hadith is almost equal to specialization in law or fiqh. When a legal/fiqh-related question addressed, they often preferred to respond by narrating related hadith narratives (which include opinions of the Companions and Tabi'un about fiqh).⁶⁵ As a result of Ahl al-Hadith's victory over the Mihna, Ahl al-Ra'y lost its authority in fiqh, revision of its understanding of fiqh, and finally the convergence to Ahl al-Hadith.⁶⁶ Within the following process, this understanding was based on the ground of hadith and al-*asar* and scholars of Ahl al-Hadith were naturally considered as scholars of fiqh. The perception that accepts Hanbalism as a sect of fiqh should be analyzed from this perspective.

Conclusion

Hanbalism is a religious sect that emerged as a result of the Mihna policies of Abbasids and has a significant place and impact in the history of Islamic thought. The termination of Mihna policies in a short time showed that if a political power imposes a religious standard to people, it will eventually become incapable of this effort and the endeavor will end with failure. Moreover, this policy caused a counter-effect and the Mihna period facilitated the rise of Ahl al-Hadith and made them more reputable. As a scholar of hadith, Ahmad ibn Hanbal became politicized due to his political-theological standing and determined attitude against the Abbasids who supported the Mu'tazila ideology throughout the Mihna period. Thus, he gained reputation, people started to follow him, and his opinions were considered reliable. From this point of view, it is possible to define the movement as a political-theological sect as it emerged as a result of the stance against the Mihna policies.

Looking at its historical development, it is seen that Hanbalism has generally played the role of political opposition. It is also seen that theological issues were at

⁶³ Abd al-Majid, 'Abd al-Majid Maḥmud, *el-İtticahâtü'l-Fıkhiyye 'İnde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî*, p. 127-131.

⁶⁴ Melchert, "Traditionist-Jurisperdents and the Framing of Islamic Law", p. 389.

⁶⁵ Cristopher Melchert, "Ibn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, p. 6.

⁶⁶ Çavuşoğlu, Cristopher Melchert ve Mezheb", p. 298-299.

the forefront in both works of his students and social activities of the adherents who lived within the period after the death of Ahmad ibn Hanbal.

Hanbalism gained the identity of being a religious sect as a result of Abu Bakr al-Hallal's efforts to compile the narratives of Ahmad ibn Hanbal within the 9th/10th century and its dimension of fiqh started to be recognized with Hiraki's handbook of fiqh titled as *Al-Muhtasar*. Considering further studies conducted by the adherents of this religious sect, it is seen that theological works have always been undertaken in addition to the studies in the field of fiqh. Also, it is obviously seen in its history that theological issues were more predominant in social life and activities of adherents, rather than fiqh-related topics.

Activities of Hanbali Muslims in the 9th/10th century to ensure *Amr bil Maroof wa Nahi 'anil Munkar*, under the guidance of Al-Barbahari and the opposition block formed against the Shiite-Buwayhid rule and the local Shiite community, indicate that this institution was the dominant group in theological-political dimension of the Hanbali-Shiite conflicts emerged in this period. *Ar-Risâlah al-Qadiriyyah*, jointly published in the period of Buwayhids by Hanbali Muslims and the Abbasid Caliphate, also reveals that it was a political-theological organization.

In conclusion, it may be argued that Hanbalism is a political-theological sect in terms of its emergence, and it gained a fiqh dimension within the historical period. In light of this information, it would be accurate to define Hanbalism as a sect of theology and law. Hanbalism has undertaken this structure up to the present day and formed the foundation of the Modern Salafi movements. Awareness of these structural characteristics of Hanbalism is highly significant to understand the modern Salafi movements.

References

- Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhîyye 'Inde Ashâbi'l-Hadîs fî'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Cairo 1399/1979.
- Akyüz-Çapcıoğlu, Niyazi-İhsan (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, t.y.
- AlSarhan, Saud Saleh, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom 2011.
- Câbirî, Muhammed Abid, *el-Musakkafûn fi'l-Hadareti'l-Arabiyye Mihnetu İbn Hanbel ve Nükbetu İbn Rüşd*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beirut 2000.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in İslamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, trans. Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul 2007.
- Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed Rivâyetu Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî*, inv. Ebû Mu'âz Tânk b. 'Avdullah b. Muhammed, Mektebetu İbn Teymiyye, Mısır 1420/1999.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beirut 1409/1988.
- Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef, *el-Udde fî Usulî'l-Fıkh*, inv., Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî, y.y., Riyad 1410/1990.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh, *el-Medhalü'l-Mufassal ilâ Fıkhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve Tahrîcâtî'l-Ashâb*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1417/1997.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, trans. Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.
- Gürkan, Menderes, "Hanbelî Fıkh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Biliş ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Hurvitz, Nimrod, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997.
- Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (1), 2000.
- Hurvitz, Nimrod, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, Routledge Curzon, London 2002.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *el-İntikâ' fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beirut, ts.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Âdâbu's-Şafi'î ve Menâkibihi*, inv. Abdulğani Abdulhalik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beirut 1424/2003.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', *Tabakâtu'l-Hanâbile*, inv. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1425/2005.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Münâzir fî Usulî'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b.*

Hanbel, inv., Abdulaziz Abdurrahman es-Sa'îd, Cami'atu'l-Îmam Muhammed b. Suud, Riyad 1399.

• İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, inv. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1425/2005.

• İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Menâkibu'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, inv. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze, 1409.

• İğde, Muhyettin, "Ahmed b. Hanbel'in Fakîhliğiyle İlgili Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Yıl: 2014.

• İğde, Muhyettin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

• İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nîsâbü'rî, *Mesâilu'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İshâk b. İbrahim b. Hânî' en-Nîsâbü'rî*, inv. Züheyr eş-Şavîş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beirut 1400.

• İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005.

• İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.

• Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara 2002.

• Laoust, Henry, "Ahmad b. Hanbal", *EP*, I, 276.

• Laoust, Henry, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959.

• Lapidus, Ira M., "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996.

• Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom 2002.

• Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London 1985.

• Makdisi, George, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz, Ed., trans. Oxford University Press, Newyork 1981.

• Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, trans. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul 2007.

• Makdisi, George, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, trans. A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

• Melchert, Christopher, "İbn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, 5-22.

• Melchert, Christopher, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001.

• Melchert, Christopher, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001.

- Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln 1997.
- Mughni, Syafiq A., *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1990.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşevîyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara 1999.
- Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1998/1418.
- Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Fadl, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnihi Ebi'l-Fadl Sâlih*, edit. Târik 'Avdullâh b. Muhammed, Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad 1420/1999.
- Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Fadl, *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, inv. taliq. Fûâd b. Abdulmün'im Ahmed, Dârü's-Selef, Riyâd 1415/1995.
- Schact, Joseph, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny, Ed., *Law in the Middle East*, The Middle East Institutue, Wasinghton D.C. 1995.
- Schact, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, trans. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Spectorsky, Susan A., "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982.
- Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fıkîh ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988.
- Viktor, Knut, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London 2005.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, trans. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsid Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997.
- Zubayda, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, trans. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

الحنبلية بين الفقه والاعتقاد

تحقيق حول الخلفيّة السلفيّة اللاهوتيّة*

د. محيي الدين إيغدا

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: igdemuh13@hotmail.com

الخلاصة:

هذه المقالة تهدف إلى إلقاء الضوء على ماهية الحنبليّة التي تشكّلت عبر آراء أحمد بن حنبل. وقد حدثت مناظرات عديدة حول مذهب الحنبليّة من بداية عمليّة الظهور إلى يومنا هذا.

هل الحنبليّة في الواقع مذهب فقهيّ أم اعتقاديّ؟ وما هو مدى تقبلها كمذهب رابع من مذاهب أهل السنّة؟ ثمّ إن كانت مذهباً اعتقادياً فما السبب في وجودها بين المذاهب الفقهيّة؟ أم تطوّر المذهب عبر الزمن ففقد الجانب الاعتقاديّ وتحوّل إلى مذهب فقهيّ؟

والمحاولة التي بين أيديكم تقف على تلك الأسئلة وتحاول الإجابة عنها.

الكلمات المفتاحية: أحمد بن حنبل، الحنبليّة، المحنة، الفقه، الاعتقاد

FIKIH VE İTİKAD ARASINDA HANBELİLİK: SELEFİLİĞİN TEOLOJİK ARKA PLANI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Özet

Bu makale Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında oluşan Hanbeliliğin nasıl bir mezhep olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkış sürecinden günümüze kadar Hanbeli mezhebi ile ilgili çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Dört Sünni fıkıh mezhebinden biri olarak kabul edilen Hanbelilik gerçekte fıkhî bir mezhep midir? İtikadî bir mezhep midir? Şayet itikadî bir mezhep ise Hanbeliliğin dört Sünni fıkıh mezhebi arasında yer almasının sebebi nedir? Ya da mezhep, sonraki süreçte geçirdiği bazı evrilmelerin sonucunda itikadî yönünü kaybederek bir fıkhî mezhebine mi dönüşmüştür? Elinizdeki çalışmada bu ve benzeri konular üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed b. Hanbel, Hanbelilik, Mihne, Fıkıh, İtikad

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelilik: Selefiliğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محيي الدين إيغدا، الحنبليّة بين الفقه والاعتقاد: تحقيق حول الخلفيّة السلفيّة اللاهوتيّة، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ٩١-١٠٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

HANBALISM BETWEEN LAW AND THEOLOGY: A RESEARCH ON THEOLOGICAL BACKGROUND OF SALAFISM

Abstract

In this article, aim is to understand Hanbalism, formed around ideas of Ahmad b. Hanbal. From its emergence to nowadays, Hanbalism sect have been mentioned around some debates. Although it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*), is Hanbalism a real Sunni school of law (*fiqh*)? Is it a theological (*itiquâd*) sect? If it is a theological (*itiquâd*) sect, why it has been accepted as one of the four of Sunni schools of law (*fiqh*)? Or is this sect transformed through history to a law (*fiqh*) sect by losing its theological (*itiquâd*) traits? This study put emphasis on such topics.

Keywords: Ahmad b. Hanbal, Hanbalism, Mihna, Fiqh, Itiqad

المدخل:

تشكَّلت الحنبلية عبر آراء الإمام أحمد بن حنبل وتنسب إليه. على الرغم من أن الحنبلية تم تأسيسها بعد وفاة مؤسسها، ولكن تستند أصولها إلى أهل الحديث الذين كانوا قبل فترة الإمام المؤسس. وشكَّلت الحنبلية في الوقت نفسه أساساً للحركات السلفية المعاصرة؛ ولهذا يكون فهم المذهب مهتماً بالنسبة لفهم التفكير الإسلامي وظهور عملية تطوُّر منهج أهل الحديث والتيارات السلفية المعاصرة.

تستند الحنبلية من حيث أفكارها إلى أهل الحديث، وكانت بنيةً دينيةً سياسيةً ممثلةً لأهل الحديث عبر الزمن، وظهرت كردة فعل على المدارس الفكرية الحديثة وأهل الرأي الذين يهتمون بالتأويلات الشخصية، فأهل الحديث اتخذوا الرواية المركزة على الحديث أساساً لهم بلا تأويل ورأي. فحكموا بها وقبلوا النصوص بلا أيّ تعليق^(١). فعند أهل الحديث يؤخذ الدين من الدليل؛ ولهذا لا بد من قبول محتويات الروايات بلا مجادلة وبلا تأويل وتعليق^(٢). ويمكن العثور على ممثلي هذه العقلية منذ بداية العصور الماضية. ومن أهمهم الإمام الشافعي^(٣) (٨٢٠/٢٠٤) الذي ينسب لأهل الحديث بل إنّه قد أخذ مبادئهم بعين القبول تماماً^(٤). يقول أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١/٨٥٥): إنَّ الشافعي كان أفقه الناس، وتخلَّص أهل الحديث به من سيطرة أبي حنيفة^(٥).

ما طبَّقه الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨/٨١٣ - ٨٣٣) في عصر العباسيين خاصّة، ووافقه من بعده من الخلفاء، كان سبباً لردود فعل أهل الحديث. فجعل اسم أحمد بن حنبل في المقدمة. واشتهر

(١) Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 20, 22

(٢) İşcan, *Selefilik*, s. 20

(٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٩/١٩٨٢، (٩/١١٢).

(٤) آداب الشافعي ومناقبه، أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت

١٤٢٤/٢٠٠٣، ص. ٤٢.

لموقفه في المحنة، وقَبِلَ كَمَثَلٍ لِأَهْلِ الْحَدِيثِ^(٥). بل أصبح إماماً لهم^(٦).

فصار أحمد بن حنبل كالرمز بين أهل الحديث بعد ثباته في المحنة. وقورن بالصحابة والتابعين، واعرُتِفَ به معادلاً لهم جزاءً مقاومته للمحنة^(٧). فبعد تلك العملية وُزِنَ النَّاسُ حَسَبَ مَوْقِفِهِمْ مِنَ الْمَحْنَةِ، وَأَرَاءَهُمْ فِي أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ^(٨).

فحادثة المحنة كانت سبباً لوجود مفترق طريق بين أهل الحديث. وذلك المفترق كان سبباً لتحديد موقف أهل الحديث من الحكم العباسي والسياسات التي يقوم بها. فاستبعد من قِبَلِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَمُؤَيَّدِيهِ كُلِّ مَنْ التزم الصمت إزاء مقولة «خلق القرآن»، أو قال: إنَّ القرآنَ غير مخلوقٍ ولكنَّ ألفاظه العربيَّة مخلوقة. ولو كان من أهل الحديث مثل عليِّ بن المدينيِّ (٢٣٤/٨٤٨) ويحيى بن معين (٢٣٣/٨٤٧) وحسين بن علي الكرابيسي (٢٤٥/٨٥٩) والمحدث المشهور محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦/٨٦٩)^(٩).

بدأت سياسة المحنة من قِبَلِ المأمون وانتهت بعد فترة قصيرة في عهد الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧/٨٤٧-٨٦١) ولكن استمرَّ تأثيرها. فكان أحمد بن حنبل من المحدثين المهتمِّ بهم في تلك الفترة، ولكن لم يكن أوَّلهم أبداً. فقد اكتسب الشهرة بعد مقاومته لسياسة الخليفة، وكانت تلك المقاومة سبباً لتجمع التلاميذ حوله بشكل مكثف.

(٥) George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, (٥) H. Tuncay Başoğlu, *Gelenek Yayınları*, İstanbul 2004, s. 44-45, 276-277; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997, s. 30-31; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 111; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985, s. 158; Ziaul Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985, s. 67 Sami Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve*، و (٢٣/٢)، ١٩٨٨/١٤٠٨، المحسن التركي، الدراسات الإسلامية ١٩٨٨/١٤٠٨، القاهرة ١٩٧٩/١٣٩٩، s. 130، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود عبد المجيد، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٩/١٣٩٩، ص ١٢٧-١٢٨.

(٦) طبقات الخنابلة، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى الفراء، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤٢٥/٢٠٠٥، (٣/٣٩١)، و (٢٣-٢٤)، *İşcan, Selefîlik*, s. 23-24.

(٧) لمزيد من المعلومات والأمثلة في هذا الموضوع انظر: Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 163-165.

(٨) W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, (٨) Ankara, 2010, s. 405; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev.: Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul, 2007, s. 199-200; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyeye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara, 1999, s. 66-67.

(٩) İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", s. 165-170 (4).

وقد اعترف من قِبَل كثيرٍ من الباحثين بأنَّ التطبيقات حول المحنة التي أسَّست على نظرية «خلق القرآن» كانت موضوعاً سياسياً^(١٠). كما أن المناظرات حول «خلق القرآن» ليست إلاّ تمويهاً، فكانت تداعيات المحنة نقطة انعطافٍ بالنسبة للتاريخ السياسي والفكر الاسلامي، وقبل كلِّ شيء كان انتصار أهل الحديث بعد حادثة المحنة قد جعلهم العنصر المهيمن، ومهد الطريق لانقراض المعتزلة تدريجياً. وعلى الجانب الآخر ولدت المحنة بطلاً مثل: أحمد بن حنبل^(١١). وكانت سبباً لافتراق أهل الحديث إلى فرقٍ مختلفةٍ أيضاً^(١٢) بالإضافة إلى ظهور مذهبٍ يسمّى: الحنبلية^(١٣).

جرت مناظراتٌ في عملية التاريخ للحنبلية؛ حول مذهب الحنبلية التي ظهر بعد حادثة المحنة التي تغلب عليها الجانب الاجتماعي والسياسي، وحول أحمد بن حنبل مؤسس المذهب من حيث كونه فقيهاً أم محدثاً؟^(١٤) وكون المذهب الحنبلية مذهباً فقهياً أم مذهباً اعتقادياً؟ وسيتمُّ في هذه الدراسة تناول هذه المحاور ضمن الأقسام الآتية:

الخلفية الاعتقادية التي تشكّل مذهب الحنبلية:

للدراست المعاصرة فيما يتعلّق بالعوامل المؤثرة في نشوء الحنبلية آراءٌ مختلفة. ويمكن جمع هذه الآراء على العموم في أربع موادّ، وهي: الفقه والخلفية الاجتماعية والبنية السياسية والنشاط الاجتماعي والأخلاقي والمناظرات العقديّة^(١٥). يقول المؤرخون في المجال القانوني مثل جوزيف شاخت «Joseph Schacht» وسوزان آن سبكتروسكي «Susan A. Spectrosky»: إنّ مذهب الحنبلية هو مذهب المحدثين الأصلاّب الذين لا يقبلون أيّ استدلال بشريّ. وظهر بعد تضايقهم من نظام الفقه الشافعيّ^(١٦). ووفقاً لذلك فإنّ المذهب الشافعيّ - مع أنّه يستند إلى الكتاب والسنة - لم يرضَ به المحدثون الأصلاّب؛ لأنّهم أرادوا أن يُسندوا نظام عقيدتهم

(١٠) Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin (10)

.Karabaşoğlu, *İz Yayıncılık*, İstanbul, 1995, I, 458-459; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 115

Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, s. 44-45, 276-277; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the

Law", s. 30-31; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 111; Macdonald, *Development of Muslim*

Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, s. 158; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar

of Baghdad", s. 67; Türkî, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", s. 6;

.Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 130

Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir* (12)

.Araştırma, Kitabiyât, Ankara, 2002, s. 56

.Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 149 (13)

Muhyettin İğde, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Bu Konu İçin Bir Bakış: Bu Konu İçin Bir Bakış" (14)

.Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Yıl: 2014, s. 193-208

Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the

.Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (1), 2000, s. 46-47

Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev.: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi (16)

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 72-73; Susan A. Spectrosky, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh",

.*Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982, s. 462-463

تماماً إلى النبي ﷺ، ولم يريدوا سواه أيّ استدلال بشريّ. ووفقاً لشاغت: إن فريقتاً من المحدثين، ممّن لديهم هذا التفكير، قد تجمّعوا حول أحمد بن حنبل وأسسوا المذهب بعد وفاته^(١٧).

ويمكن القول: إنّ أحمد بن حنبل خالف الشافعيّ؛ لأنّه قدّر افتراق المنهج الاستدلاليّ للشافعيّ عن الحديث. فقول ابن عبد البر: إنّ أحمد بن حنبل من أصحاب الشافعيّ^(١٨) يصدّق هذا الادّعاء. ومن هذه الجهة فإن قول شاغت يحتمل الصواب. ومع هذا فأحمد بن حنبل وكثير من تلاميذه الأوّلين اتخذوا الشافعيّ مثلاً من حيث الفقه، وقبلوا القياس الذي هو من أهمّ مبادئه وطبّقوه^(١٩). ولكن لم يكن هذا لتباعهم الشافعيّ بل كان لاحتياجهم إليه. ومع هذا فإنّ القول: إنّ تلاميذ أحمد بن حنبل قد تجمّعوا حوله بغرض الفقه غير صحيح عندنا. قال وائل حلاق «Wael B. Hallaq»: إنّ المذهب الحنبليّ لم يظهر كمذهب فقهيّ، وإنّما تم بناؤه كمذهب كلاميّ. ووفقاً لحلاق فإنّ الفعاليّات الفقهيّة بدأت على يد تلاميذ من بعد أحمد بن حنبل ولكن لم يكن كلّ ما وضعه هؤلاء بدرجة نظام فقهيّ^(٢٠).

ومن الادّعاءات التي طرحت حول تشكّل الحنبليّة أنّها ظهرت لدى فصل السلطة بين الأمراء والعلماء. ووفقاً لهذا الرأي فقد انفصلت سلطة الأمراء والعلماء بعدما انتهت المحنة بانتصار أحمد بن حنبل فاختصت السلطة في المجال الدينيّ بالعلماء^(٢١). وخاصّة أنّ الأمراء والعلماء كانوا في جدال حادّ حول السلطة الدينية وفقاً لرأي لايبيدوس وغيره من المستشرقين. فقد كان العلماء يقولون: إن السلطة في المجال الدينيّ لهم وهذا أمر ملزم للخليفة ومن حوله. وكان لهم موقف واضح في هذا الأمر. وبانتصار أهل الحديث في المحنة خسر الخليفة في هذا الصراع وأخذ القول والحكم في المجال الدينيّ من الخليفة. فانتصار العلماء في المحنة وعلاقتهم مع الدولة كان سبباً لظهور مذهب الحنبليّة^(٢٢).

(١٧) Schacht, *Islām Hukukuna Giriş*, s. 72-73; a.mlf., "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East*, (ss. 57-85), The Middle East Institute, Wasinghton D.C. 1995, s. 66-67

(١٨) الانتقاء، ابن عبد البر ص ١٠٧.

(١٩) انظر الآراء الأخرى في أقيسة الإمام أحمد بن حنبل: العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف أبو يعلى ابن الفراء، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، رياض، ١٤١٠/١٩٩٠، (٤/١٢٨٠)، وروضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الامام محمد بن سعود، رياض، ١٣٩٩، ص ٢٧٩، و، "Ahmad b. Hanbal", Henry Laoust, *EP*, I, 276

(٢٠) Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 159-160

(٢١) Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996, s. 11-12; a.mlf., (٢١) *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2002, s. 136-137; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 199-200; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 451-452; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 125-126

(٢٢) Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", s. 11-12; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 125-126; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 2; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 48

إذا؛ فتأثير المحنة في تشكُّل الحنبليَّة واضح. ومع المحنة انفصلت سلطة الأمراء والعلماء بشكل نهائيٍّ، وبدأ الخليفة يهتمُّ بأمر الدولة وتُركت الأمور الدينيَّة للعلماء تماماً. وهذا الرأي لا يتفق مع الحقائق التاريخيَّة^(٢٣).

وما فعله العلماء لم يكن قطعاً للطريق مع السلطان تماماً، بل أرادوا أن يستشيرهم السلطان في الأمور الاجتماعيَّة والسياسيَّة وحاولوا شرعنة هذا الأمر من جهة الدين. وهكذا يكون وجود خليفة تابع للعلماء بدلاً خليفةٍ مخالفٍ للعلماء. لكن المصيب من رأي لا يبدو هو: عدم وصول الخليفة بعد تلك العمليَّة إلى سلطته الماضية. وخاصَّة ما قاله جرونة: لم يكن وضع الخليفة بعد المحنة واضحاً وذكر أن هذا كان سبباً لعدد من الخسائر في إيجاد نقطة الإدارة المركزيَّة^(٢٤).

ثم إن الادعاء بأن العلاقة الحميمة بين الخلفاء العباسيين وأحمد بن حنبل بعد المحنة كانت مؤثِّرة في تشكُّل مذهب الحنبليَّة، لا يجعل وحده المسألة واضحة. فابتعاد أحمد بن حنبل عن السياسة ومسؤولي الدولة كان كبيراً ووصيته أسرته وتلاميذه ظاهرة معلومة. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ابتعاد أحمد بن حنبل ومؤيديه من السياسة وانتقاده للمقترين منها يصعب علينا القول إن السياسة العميقة أثرت في تشكُّل المذهب^(٢٥). أضف إلى ذلك قول العالم الحنبليِّ ابن عقيل: «هذا المذهب إنما ظلمه أصحابه؛ لأنَّ أصحاب أبي حنيفة والشافعيَّ إذا برع واحد منهم تولَّى القضاء وغيره من الولايات، فكانت الولاية لتدريسه واشتغاله بالعلم. فأما أصحاب أحمد؛ فإنه قل فيهم من تعلق بطرفٍ من العلم إلا ويخرجه ذلك إلى التعبد والتزهيد لغلبة الخير على القوم، فينقطعون عن التشاغل بالعلم»^(٢٦). فارتبط عدم انتشار الحنبليَّة كثيراً برفض المنتسبين للوظيفة الرسميَّة. ولكن يمكن أن يكون لعدم قبول أحمد بن حنبل ومؤيديه للوظيفة الرسميَّة في البداية عوامل أخرى. فربما منشأ هذا الموقف وقفة احتياط لبنية خرجت حديثاً من المحنة.

Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", s. 32-33, 36; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, s. 199-200

Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, (٢٤) Cambridge 1980, s. 62

(٢٥) سيرة الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار السلف، الرياض ١٤١٥/١٩٩٥، ص ٤٢، ٩٢-١٠٢، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجزيرة ١٤٠٩، ص ٣٦٠-٣٦٣، و Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 48-49; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 123-124 والمدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخرجات الأصحاب، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض ١٤١٧/١٩٩٧، (١/٤٩٩-٥٠٩)، و Saud Saleh AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom, 2011, s. 201-207

(٢٦) الذيل على طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (١/٣٤٨).

النقطة الثالثة المؤثرة في تشكُّل مذهب الحنبليَّة هي الجانب الأخلاقي والنشاط الاجتماعي. فحياة أحمد بن حنبل المتواضعة وعيشه اليومي وتديُّنه قدَّم أحمد بن حنبل بوصفه رجلاً زاهداً وقدَّم الحنبليَّة كأتمها بنية تشكَّلت ضمن مبادئه الأخلاقيَّة. وخاصَّة ما كتب في السيرة الذاتية لأحمد بن حنبل من أنَّه لم يقبل عطيات الخليفة كما قيل، وعاش فقيراً يأكل الأكلات العادية، ويلبس الملابس القديمة؛ لأنَّه كان زاهداً صوفيّاً^(٢٧). وقد ادَّعى هنري لاؤوست «Henry Laoust» بأنَّ أحمد بن حنبل لم يكن معارضاً للتصوُّف بل كان صوفيّاً؛ لأنَّه كان مع تلك الخصائص يحبُّ فضيلاً بن عياض وأمثاله (١٨٧/٨٠٣) الذي كان من أوائل الصوفيِّين، ويتحدَّث معهم^(٢٨). وذكر نيمرود هورويتز «Nimrod Hurvitz» أنَّ هذا الموقف لأحمد بن حنبل استمرَّ لدى من هم بعده أيضاً. ووفقاً له فـ «الزهد المعتدل» (*mild ascetism*)، هو الخاصيَّة المميِّزة للحنابلة. وحول الموضوع عديد من الإشارات^(٢٩). ونعتقد بأنَّ تلك الأمور وحدها لا تكفي بأن تجعل أحمد بن حنبل شخصاً صوفيّاً، ومع هذا كما عبَّر كريستوفر ملشرت «Cristopher Melchert» أنَّ أحمد بن حنبل لم يكن له أيُّ اقتراب من أحد من أوائل الصوفيِّين، بل إنه خالف اثنين منهم وهما: السُرِّي السقطيُّ (٢٥١/٨٦٥) والحارث المحاسبي (٢٤٣/٨٥٧)^(٣٠)، وما ذكر في خصائص أحمد بن حنبل من قلة الكلام وقلة الطعام وقلة المنام، فهذه المفاهيم وأمثالها هي من الخصائص في الفكر الإسلامي فهي كجزء من الإسلام، وليست من خصائص الصوفيِّين وحدهم، بل المتدينون حاولوا تطبيق تلك الأنظمة في حياتهم. ولهذا فتعريف إنسان بأنَّه صوفيٌّ بتلك الحركات وحدها غير كافٍ وناقص^(٣١).

والرأي الأخير حول تشكُّل مذهب الحنبليَّة هو أنَّ الحنبليَّة ظهرت في القرن الثالث والرابع نتيجة المناظرات السياسيَّة والاعتقاديَّة. ومن أهم المدافعين عن هذا الرأي جورج مقدسي «George Makdisi» الذي يقول: إنَّ ظهور الحنبليَّة لم يكن نتيجة موقف إمام المذهب في مجال الفقه، بل نتيجة موقفه في مسألة خلق القرآن واعتماده على الموقف التقليديِّ-الكلاميِّ ضدَّ عقلائيَّة المعتزلة^(٣٢). والمهمُّ هنا هو وجود علاقة بين المحنة وتشكُّل الحنبليَّة. وحينها نأخذ بعين الاعتبار ما ذكر من الآراء فيما سبق بشأن تشكُّل الحنبليَّة، ولو لم يُعبَّر صريحاً،

H. Laoust, "Hanâbila", *EI2*, III, 158; Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining (٢٧) the Formation of the Hanbalî Madhhab", s. 50-54; a.mlf., "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997, s. 41-65; Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", s.70-72; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 112-115, 146-147

Henry Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, s. 70-71

Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî (٢٩) Madhhab", s. 51-63

.Christopher Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001, s. 353, 367 (٣٠)

.Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", s. 352-360: انظر علاقة الإمام أحمد بالتصوف والصوفية في: (٣١)

George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan (٣٢) .Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 46

إلا أنه يظهر إجماعاً على أن تشكُّل الحنبلية مرتبط بمناظرات حول مسألة «خلق القرآن» كمسألة كلامية أو بالمحنة، واللذان أثرتا في تشكُّل المذهب.

مسيرة الحنبلية حين التشكُّل وبعد عملية التشكُّل:

العالم الاجتماعي الألماني «ماكس وبر» قسّم التجمعات الاجتماعية إلى ثلاثة أقسام: التقليدية والقانونية والكاريزمية «الجادبية»^(٣٣). ويقصد «وبر» بالكاريزمية التجمعات التي تجمعت حول إنسان ذا جاذبية، وفاز بتعاطف الناس وإعجابهم^(٣٤). وفي الواقع يمكن توصيف التلاميذ أو الأصحاب الذين أحاطوا حول مؤسس الدين أو الجماعة بـ «التجمُّع الكاريزمي»^(٣٥). وفي هذا المعنى يمكن توصيف المجتمعين حول أحمد بن حنبل من التلاميذ الذين سيشكِّلون فيما بعد الحنبلية بـ «التجمُّع الكاريزماتي».

لم يتدخل أحمد بن حنبل مدة حياته في محاولة تأسيس أيِّ مذهب. لكن بعد وفاته بدأ تلاميذه بجمع ما يسمّى بـ «المسائل والسنن» من الروايات التي كان فيما بعد أساساً لمصادر مذهب الحنبلية^(٣٦). فهذه الأنشطة أحكمت أسس المذهب، وأدعي بأن أنشطة هؤلاء التلاميذ جعلت الحنبلية بنية جماعية^(٣٧). فضلاً عن موضوع مذهب الحنبلية.

هل الحنبلية مذهب فقهي أم لا؟

بدأ النقاش من الفترة الأولى حول أحمد بن حنبل هل هو فقيه أم لا؟ فكثير من المؤلفين إما لم يذكر أو أحمد بن حنبل بين الفقهاء وإما لم يعدوا الحنبلية مذهباً فقهيّاً^(٣٨). خصوصاً المؤرِّخ المشهور أبو جعفر محمد بن جرير الطبري؛ فقد تعرّض للصعوبات لأنه لم يعد أحمد بن حنبل من الفقهاء^(٣٩).

وأنفق كثير من الباحثين أن المذهب الحنبلية ليس بمذهب فقهي، يقول جورجى مقدسي: ظهور الحنبلية لم يكن نتيجة موقف إمام المذهب في مجال القفه بل نتيجة موقفه في مسألة خلق القرآن واعتماده على الموقف التقليدي ضد عقائده المعتزلة^(٤٠). وهكذا الجابري عبّر أن المذهب الحنبلية ظهر بعد الأخذ بالنقاش مع المعتزلة

Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev.: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 217-222; Hans (٣٣) Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev.: Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 80

Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, (٣٤) Ankara, t.y., s. 267

Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 81; Mehmet Zeki İşcan, "Ehl-i Sünet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' (٣٥) Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005, s. 9

.Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 110-111 (٣٦)

.Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 74 (٣٧)

.İğde, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihiğiyle İlgili Tartışmalar", s. 193-208 (٣٨)

.Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 47, 222 (٣٩)

.Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 46 (٤٠)

في مسألة «خلق القرآن»، وفي هذا المعنى قال الجابري: «هو مذهب سياسي اعتقادي»^(٤١)، ويقول ويكور «Knut Vikor» أيضاً: إن أحمد بن حنبل لموقفه في فتنة خلق القرآن فاز بالاحترام، ولكن عدَّ الحنبليَّة من المذاهب الفقهيَّة - مع أنه لم يكن لأحمد بن حنبل أيُّ كتاب فقهيٍّ - شيء غريب. فإنَّ أحمد بن حنبل كان معارضاً للفقه وأسند آراءه في الموضوعات الفقهيَّة إلى الحديث^(٤٢).

ويمكن القول: إنَّ الحنبليَّة ظهرت نتيجة ردِّ فعل لمسألة كلاميَّة وهي مسألة المحنة، وفي هذا المعنى هي مذهب ردِّ فعلي^(٤٣).

بعد وفاة أحمد بن حنبل عام (٢٤١/٨٥٥) بدأ تلاميذه بجمع رواياته وهذا الجمع كان بداية لوضع أساسيات المذهب الحنبليِّ. وإنشاء المذهب الحنبليِّ ينقسم إلى قسمين على وجه العموم. المرحلة الأولى: جمع روايات أحمد بن حنبل وتدوينها. وبهذا تكوَّن ما لا بدَّ منه من قاعدة لمذهب ما. فتلك الحادثة التي جرت في منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي ساهمت في تجميع تلاميذ أحمد بن حنبل. وتلك الأنشطة التي أجريت بعد أحمد بن حنبل كشفت عن المواد الخام فقط. فالمحاولات التي وفرت تشكُّل المذهب ما كانت إلا بعد هذه المرحلة وخاصة في محاولة أبي بكر الخلال (٣١١/٩٢٣). فهذه المرحلة الثانية: مرحلة تحويل المواد المجموعة، وتأييد الأدلَّة وتقديمها إلى النظرية وجعل المذهب ممنهجاً. فبعد المرحلة الثانية تمَّت عملية تشكيل المذهب بحدِّ كبير^(٤٤).

فالتلاميذ من تلك الفترة الأولى جمعوا روايات أحمد بن حنبل. وفي اصطلاح الحنبليَّة يرى نوعان من الأثر هما ما يسمَّى بالسنة أو كتاب السنة يحتوي على القضايا المتعلقة بالعقائد، وإذا نُظر إلى مصدر الفقه الحنبلي المسمَّى بالمسائل يُرى أن كثيراً من القضايا الفقهيَّة تستند إلى الرواية. ويوجد في المسائل مع القضايا الفقهيَّة مسألة خلق القرآن وغيرها مثل ذمَّ الجهميَّة والقضايا المتعلقة بالعقائد بشكلٍ مكثَّف.

مثلاً في المسائل لصالح بن أحمد بن حنبل (٢٦٦-٢١٣ / ٨٨٠-٨١٨) مع ما فيها من القضايا الفقهيَّة

(٤١) المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٩٩.

(٤٢) Knut Vikor, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London, 2005, s. 101-102.

(٤٣) Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 74; Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 111.

(٤٤) Ali Hakan Çavuşoğlu, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk sira ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 309-310 السيرة والمذهب، سعدى أبو جيب، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٨/١٩٩٨، ص ٣٢٣-٣٢٥، والمذهب الحنبلي منهجه الفقهي وأشهر رجاله، التركي ص ٢٤.

يوجد فيه الروايات المتعلقة بالعتائد أيضاً^(٤٥). وأيضاً من تلاميذ أحمد بن حنبل الأولين إسحاق بن إبراهيم بن هاني (ت: ٢٧٥/٨٨٩) فيوجد في مسائله: «باب السنّة والرّد على الأهواء»، «باب الإيمان»، «باب الرأي والعلم»، «باب التفضيل» ممّا هو متعلّق بالعتائد^(٤٦). ويقول المحدث المشهور من مؤلّفي الكتب السنّة أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني (٢٧٥/٨٨٩) في مسائله أيضاً: «باب في الجهميّة»، «باب في الإيمان»، «باب في الرأي»، «باب في التفضيل» ممّا هو متعلّق بالقضايا الاعتقاديّة^(٤٧).

فمن الأمثلة القليلة المذكورة هنا نرى أنّ القضايا الاعتقاديّة كانت تدرس في الأوساط الحنبليّة بشكلٍ مكثّفٍ. وخصوصاً يقول حلاق: إنّ الحنابلة كانوا كثيرين في القرن الثالث/ التاسع، وكان أكثر أنشطة المنتسبين إلى المذهب في مجال العقيدة وليس لهم أثر كبير في مجال الفقه^(٤٨). يقول ملشرت: قد استمرّ النقاش من القرن الرابع/ العاشر بين أهل الحديث وبين أهل الرأي بزيادة ولكن هذا النوع من النقاش في مجال الفقه^(٤٩). وذكر مقدسي: أنّ الحنبليّة كانت في مكانة متواضعة من حيث الفقه ولكن في مجال الاعتقاد/ اللاهوتي كانت في مستوى رفيع بين أهل الحديث^(٥٠).

ومن أهمّ خواص تلاميذ أحمد بن حنبل نقلهم آراء أستاذهم حول العقيدة والفقه والاخلاق والقضايا الأخرى إلى الجيل القادم^(٥١). وأكثر ما نقله التلاميذ كان من إجابة أحمد بن حنبل عن الأسئلة التي سئل عنها. ولم يكن أحد من تلاميذه عندما بدأت المحاولات لوضع النظام القضائي (أصول الفقه)^(٥٢). ومع هذا لم يكن قسم كبير منهم ذا علم راسخ في هذا المجال^(٥٣).

إن الكتاب الأوّل في الفقه الحنبليّ هو «المختصر»^(٥٤) ألفه أبو القاسم عمر بن حسين بن عبد الله الخرقبي

(٤٥) انظر بعض روايات صالح بن أحمد بن حنبل في العتائد في: مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه أبي الفضل صالح، أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ، دار الوطن، الرياض ١٤٢٠-١٩٩٩، ص ٩٨-٩٩، ١١٥، ١١٨، ١٢١، ١٤٩، ١٦٤-١٦٥، ٢١٠، ٢٤٠-٢٤١، ٣١٦-٣١٧، ٣٤٥-٣٤٦... إلخ.

(٤٦) انظر مسائل إسحاق بن إبراهيم بن هاني في: مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية إسحاق بن إبراهيم بن هاني النيسابوري، إسحاق بن إبراهيم بن هاني النيسابوري، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠.

(٤٧) انظر مسائل أبي داود في: مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عبد الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، مصر ١٤٢٠-١٩٩٩.

(٤٨) Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 177

(٤٩) Christopher Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, s. 406

(٥٠) Makdisi, "Hanbalite Islam", s. 238-239

(٥١) Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, RoutledgeCurzon, London, 2002, s. 78

(٥٢) Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 159-160; Menderes Gürkan, "Hanbeli Fıkıh" (٥٢)

Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9, 2000, s.

464

(٥٣) Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism*, s. 77-78

(٥٤) Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", s. 84

(٣٣٤/٩٤٦). وباقي الكتب الفقهية للمذهب كتبت في العصر الخامس الهجري. وادّعى «غوركان» في دراسته المسماة «الفقه الحنبلي ظهوره وتطوره» بأنه: «لا يمكن تقييم أصول الفقه للحنابلة كمدرسة مستقلة»^(٥٥). ويفهم من تلك المعلومات بأنّ المذهب الحنبلي المعروف كمذهب فقهيّ جانبه الاعتقاديّ أكثر؛ وفي هذا المعنى تسمية تلك البنية بـ «مذهب سياسيّ واعتقاديّ» سيكون أصحّ. ومن هنا الإجابة على الأسئلة الآتية مهمّة جداً للتعرف على تطوّر المذهب. هل الحنبليّة بنية اعتقاديّة ليس لها أيّ جانب فقهيّ؟ فإذا كانت مذهباً اعتقاديّاً فما السبب لعدّها بين المذاهب الأربعة السنيّة؟ وهل فقد المذهب في عمليّة التاريخ الجانب الاعتقاديّ بسبب بعض التطوّرات وتحوّل إلى مذهب فقهيّ؟

فالإجابة على تلك الأمثلة مرتبط بمكانة الفقه في الإسلام. فالإسلام قبل كلّ شيء يهدف إلى حاكميّة القانون. والفقه في الإسلام آلة للمشروعيّة ولتوفير الاعتدال. فكثير من الحركات حاولت اتّخاذ مذهب فقهيّ لضمان مشروعيّتها^(٥٦). فهذا الوضع صالح لنظّم التفكير والمذاهب الاعتقاديّة. فأبى نظام فكريّ يقصد البقاء على قيد الحياة مرتبط بانتسابه لمدرسة من المدارس القانونيّة. وقد اضطرت النظم الكلاميّة من أجل مشروعيّتها ونشر تعاليمها واستمرارها إلى تبنيها من قبل مدرسة قانونيّة. ففي هذا السياق دخلت المعتزلة ضمن مذهب الحنفيّة والأشعريّة ضمن مذهب الشافعيّة لاستمرار وجودها^(٥٧).

وقد انطبقت حالة مماثلة للحنبلية أيضاً. عندما كانت الحنبليّة متميّزة كبنية «سياسيّة واعتقاديّة» قد حصلت على حجم فقهيّ لاستمرار وجودها^(٥٨). وبيّن المقدسي الفرق بين الحنبليّة والمذاهب الأخرى آخذاً بنظر الاعتبار بُنيته وعمليّة تطوّر بقوله: «المذهب الحنبليّ وحيد من حيث إنّه مذهب فقهيّ وكلاميّ»^(٥٩) وبهذا بيّن المقدسي أنّ المذهب الحنبليّ له جانب قانونيّ وجانب لاهوتيّ (اعتقاديّ-فقهيّ) وحافظ المذهب على تلك البنية إلى يومنا هذا^(٦٠). وربط مغني «Syafiq A. Mughni» نجاح المذهب وفعاليتها في السنوات اللاحقة في سياسة بغداد بتطويره نظام الفقه والاعتقاد كليهما في نفس الوقت^(٦١). وعبر بعض الباحثين بأنّ اكتساب الحنبليّة حجماً فقهيّاً يشير إلى اقتراب أهل الحديث لأهل الرأي، وهؤلاء الباحثون يقولون كما أن أهل الرأى اقتربوا من أهل

.Gürkan, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", s. 464-465 (٥٥)

.Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 44-46 (٥٦)

George Makdisi, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (Ed., çev.), Oxford University (٥٧) Press, Newyork, 1981, s. 239; amlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul, 2007, s. 43

Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 43, 373-374; Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln, 1997, s. 31

.Makdisi, "Hanbalite Islam", s. 239 (٥٩)

.Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 46 (٦٠)

Syafiq A. Mughni, *Hanbalî Movements in Bağhdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles, 1990, s. 150

الحديث بعد المحنة كذلك اقترب أهل الحديث من أهل الرأي أيضاً. وظهرت المذاهب وعلى رأسها الحنبلية حسب تلك الاتفاقية^(٦٢). ولكن بالنظر إلى التطور التاريخي فالقول باقتراب أهل الرأي لأهل الحديث أكثر صحة. واستمرار الحنبلية وجودها بنفسها دون دخولها ضمن أي مذهب فقهي كلامي مرتبط بوجهة النظر الفقهية لأهل الحديث خصوصاً خلال المحنة.

ومن أهم نتائج مسألة «القرآن مخلوق» أن فقد الفقه حيويته وكان معادلاً للحديث. وجلب انتصار أهل الحديث على العموم وأحمد بن حنبل على الخصوص في نهاية المحنة مساواة الحديث والفقه. وأصبح أحمد بن حنبل الذي لم يكن له جانب جلي بالنسبة للفقه قبل المحنة إماماً لمذهب فقهي ولأهل الحديث معاً^(٦٣)؛ فروايات الحديث ليست أدلة تؤيد آراء أحمد بن حنبل بل هي نفس آرائه^(٦٤)؛ ولأن الاختصاص في مجال الفقه والحديث نفس الشيء تقريباً حسب وجهة نظر أهل الحديث الذين يقبلون القرآن والحديث مصدراً في مجال الفقه والعقائد، فكانوا يختارون الإجابة برواية الحديث - ومثلها رأي الصحابة والتابعين - حينما يسألون عن قضية في مجال الفقه^(٦٥). فغلبة أهل الحديث في المحنة كانت سبباً لفقدان أهل الرأي الفقه وبدؤوا بإعادة النظر لفهمهم الفقهية واقتربوا من أهل الحديث^(٦٦). فاعتمد الفقه في العملية اللاحقة على الحديث والأثر تماماً بدلاً من العقل والاستدلال العقلي، وعُد العلماء من أهل الحديث من الفقهاء طبعاً، وينبغي أن يقدر قبول مذهب الحنبلية مذهباً فقهيّاً من تلك الجهة.

النتيجة:

الحنبلية التي تحتل مكانة مهمة في تاريخ الفكر الإسلامي، وكانت مؤثرة بشكل كبير ظهرت في عصر العباسيين نتيجة سياسة المحنة. والعودة من سياسة المحنة في فترة قصيرة كشف عجز الأمراء عن تبني شيء بإجبار الناس، وكشف عن فشل هذا الموقف. بل انقلبت السياسة على العكس تماماً؛ فالمحنة أسرعت في ارتفاع قدر أهل الحديث وجعلتهم مقنعين. فأحمد بن حنبل - مع أنه كان محدثاً - بموقفه الصامد ضد العباسيين الذين أيدوا آراء المعتزلة اشتهر كشخصية سياسية ومشت جماعات الناس خلفه. وعندما نظر من تلك الناحية يمكن التعريف أن تلك البنية التي ظهرت نتيجة موقفها من المحنة هي مذهب سياسي واعتقادي.

Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, s. 31; Çavuşoğlu, Christopher Melchert ve (٦٢) *Mezheb*, s. 298-302; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 14, 373-374; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 127

(٦٣) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود عبد المجيد ص ١٢٧-١٣١.

(٦٤) Melchert, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", s. 389

(٦٥) Christopher Melchert, "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, s. 6

(٦٦) Çavuşoğlu, Christopher Melchert ve Mezheb", s. 298-299

وعندما تحققت عملية التطور التاريخي للحنبلية يرى أن المذهب لعب دور المعارضة في الغالب. وفي العملية بعد وفاة أحمد بن حنبل سواء أنشطة التلاميذ في الحياة الاجتماعية أو المنتسبين إلى المذهب يرى أنهم قدموا القضايا الاعتقادية. فازت الحنبلية بالهوية المذهبية في العصر الرابع/ العاشر نتيجة جمع أبي بكر الخلال روايات أحمد بن حنبل. وتبين حجم المذهب الفقهي برسالة الجراكي المتعلقة بالفقه المسمى بـ «المختصر». وعند البحث في دراسات المنتسبين إلى المذهب يرى مع المؤلفات الفقهية الحفاظ على المؤلفات الاعتقادية أيضاً. ومع هذا يشاهد بسهولة في العملية التاريخية أن أنشطة المنتسبين في الحياة الاجتماعية في مجال العقيدة أكثر من الفقه.

وفي العصر الرابع/ العاشر ما فعله الحنابلة تحت رياسة بزبهراري من إجراءات ضد إدارة البويهيين الشيعية، وتشكيل كتلة مخالفة للشيعية امن المؤشرات على أن هذا المذهب يغلب عليه الجانب الاعتقادي/ السياسي. وما نشر من التصريحات حول الاعتقاد القادري^(٦٧) نتيجة لاتفاق الحنبلية والخلافة العباسية في عهد البويهيين يثبت أن هذا المذهب سياسي/ اعتقادي.

وبالخلاصة من الممكن القول: إن الحنبلية بالنظر لنشأتها كانت مذهباً سياسياً/ اعتقادياً؛ لكنها اكتسبت حجماً فقهياً في العملية اللاحقة. ومن هنا تعريف الحنبلية مذهباً اعتقادياً/ فقهياً سيكون أحق. واستمر المذهب ببنيته هذه إلى يومنا هذا. وهذا البنية تشكلت أساساً التيارات السلفية المعاصرة. ومعرفة الحنبلية من هذه الجهة مهم لفهم التيارات السلفية المعاصرة أيضاً.

المراجع العربية:

- الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، عبد المجيد محمود عبد المجيد، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٩/١٣٩٩.
- أحمد بن حنبل السيرة والمذهب، سعدي أبو جيب، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٨/١٩٩٨.
- آداب الشافعي ومناقبه، أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣/١٤٢٤.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٩/١٩٨٢.
- الذيل على طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان بن عثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض ٢٠٠٥/١٤٢٥.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الامام محمد بن سعود، الرياض، ١٣٩٩.

(٦٧) هي وثيقة تم الاتفاق عليها بين الحنابلة والخليفة القادر بالله وولده القائم بأمر الله، وتم إلزام الناس بها.

- سيرة الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفضل صالح بن احمد بن حنبل، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار السلف، الرياض ١٤١٥/١٩٩٥.
- طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى الفراء، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤٢٥/٢٠٠٥.
- العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف أبو يعلى ابن الفراء، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، رياض، ١٤١٠/١٩٩٠.
- المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠.
- المدخل المنفصل لمذهب الإمام أحمد وتخرجات الأصحاب، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض ١٤١٧/١٩٩٧.
- المذهب الحنبلي منهجه الفقهي وأشهر رجاله، عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدراسات الإسلامية ١٤٠٨/١٩٨٨.
- مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه أبي الفضل صالح، أبو الفضل صالح بن احمد بن حنبل، طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ، دار الوطن، الرياض ١٤٢٠-١٩٩٩.
- مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عبد الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، مصر ١٤٢٠-١٩٩٩.
- مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية إسحاق بن إبراهيم بن هاني النيسابوري، إسحاق بن إبراهيم بن هاني النيسابوري، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠.
- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجزيرة ١٤٠٩.

المراجع الأجنبية:

- Akyüz-Çapcıoğlu, Niyazi-İhsan (Ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, t.y..
- AlSarhan, Saud Saleh, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of Exeter, United Kingdom, 2011.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev.: Hakan Köni, Kapı yayınları, İstanbul, 2007.
- Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of The Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, 287-319.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev.: Turgut Kalpsüz, Yayına Hazırlayan: M. Rahmi Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.

- Gürkan, Menderes, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000, 453-473.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8 (3), 1985.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, Haz.: Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Hurvitz, Nimrod, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, 85, 1997, 41-65.
- Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (1), 2000, s. 46-47.
- Hurvitz, Nimrod, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, RoutledgeCurzon, London, 2002.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *el-İntikâ' fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, t.y..
- İğde, Muhyettin, "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Yıl: 2014, s. 193-208.
- İğde, Muhyettin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 153-173), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Ehl-i Sünet'te Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (25), Güz 2005, 7-24.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Kutlu, Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu, İslâmiyât, 4/4 (2001), s. 15-36.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Kitabiyât, Ankara, 2002.
- Laoust, Henry, "Ahmad b. Hanbal", *EP*, I, 276.
- Laoust, Henry, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, 67-128.
- Lapidus, Ira M., "State and Religion in Islamic Societies", *The Past&Present*, 151, 1996, 3-27.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2002.
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985.
- Makdisi, George, "Hanbalite Islam", *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (Ed., çev.), Oxford University Press, Newyork, 1981, 216-273.
- Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul, 2007.
- Makdisi, George, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Melchert, Christopher, "İbn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, 5-22.
- Melchert, Christopher, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica*, 48 (3), 2001, 352-367.
- Melchert, Christopher, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, 383-406.
- Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln, 1997.
- Mughni, Syafiq A., *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles, 1990.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu, Ankara, 1999.
- Schacht, Joseph, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East*, (ss. 57-85), The Middle East Institute, Wasinghton D.C. 1995.

-
- Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev.: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.
 - Spectorsky, Susan A., "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (3), 1982.
 - Vikor, Knut, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Hurst&Company, London, 2005.
 - Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.
 - Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev.: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
 - Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1), 1997.
 - Zubayda, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev.: Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîî- Selefi Kutuplaşması

Hasan ONAT*

Özet

Müslümanlar İslam ortak paydasını kaybetmişlerdir. Kur'an'ın 14 asır önceki uyarısına rağmen, her grup kendi sahip olduğu ile övünmekte; İslam'ı kendi görüşünden ibaret zannetmekte, kendisi gibi olmayanları kolayca ötekileştirebilmektedir. Din, birleştirmek yerine ayırıştırmakta; ayrılıkçı duruşlar dini kullanarak meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır. Dinin insan hayatına anlam kazandıran boyutu etkisiz hale gelmiştir. Müslümanlar, Allah'ın insana bahsettiği akli etkin kullanmaktan kaçınmakta, geleneği kutsallaştırmakta, bilgiyi itibarsızlaştırmakta, bilgi ve değer üreterek özne olmayı başaramaktadırlar. Bütün dünyayı etkileyen, küresel boyut kazanan başta şiddet-terör, kimlik krizi ve anlam arayışı olmak üzere bütün sorunları en derin yaşayanlar Müslümanlardır. Temel hak ve özgürlüklerin en çok ihlal edildiği, yüksek güven kültürünün yaratılmadığı yerlerde Müslümanlar yaşamaktadırlar. Hayatın kuralı çok basittir: Yaratıcı yetilerini etkin kullanmayı beceremeyenler, yıkarak, yakarak, yok ederek, öldürerek yaratma sürecine katılmaya çalışırlar.

İslam dünyasında yaşanan olumsuzlukları meşrulaştırabilmenin, Müslümanlar arasındaki güç ve iktidar mücadelesini, bunun sonucu olan çatışma ve ölümleri akla uygun hale getirebilmenin en kolay yolu, toplumsal bellekte diri olan anlam çerçevelerini kullanmak ve düşman algısı yaratmaktır. İşte esas iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şii-Sünni, günümüzdeki tezahürleri ile Şii-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır. İran, dünyanın her yerindeki Şii'leri, kendi egemenliği için her zaman harekete geçirebileceği bir güç olarak görmek; tarihten yararlanarak "düşman" algısını diri tutmakta, büyük Şii kimliği inşa etmeye çalışmaktadır. Geniş Sünni kitleyi karşısına almak yerine, daha belirsiz, ancak içinin istenildiği şekilde doldurulması mümkün ve kolay olan "Selefilik" üzerinden güç ve egemenlik arayışını sürdürmektedir. Suudi Arabistan ise, çekiciliğini kaybetmiş Vehhabilik yerine, "Selefilik" gibi, geçmişe yönelik özlemleri çağrıştıran bir kavramla hem Şii olmayanları sempatisini kazanmaya, hem iktidarına yönelik eleştirileri hafifletmeye, hem de en büyük tehdit olarak gördüğü İran'a karşı destek ve meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır.

Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de, bir mezhep değil, bir zihniyettir. Geçmişte selefiyye adıyla bir mezhep, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç olmamıştır. Selefi ise her zaman mevcuttur. Her nesil için bir önceki nesil seleftir. Selefi-Şii kutuplaşması, iktidar kavgasının ve güç mücadelesinin din sayesinde meşrulaştırılması ile ilgili arayışların bir tezahürü olarak anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Sünnî, Selefilik, Şîa, Mezhep

Dilemma of Muslims Who Lost Islam Common Denominator: Shia-Sunni Polarization

Abstract

Muslims lost their common denominator. Despite of Kuran's 14th century old warnings, each group pride oneself for their Islamic interpretation and otherize the various other traditions easily. Religion separates rather than unites. The separatist groups use religious discourse to gain legitimacy. Religion's dimensions that give meaning to human life have been omitted. Muslims avoid to use reason effectively, and sanctify tradition and discredit knowledge. Muslims are the group which experience terror, violence, identity crisis and most profoundly seeking meaning. Muslims live in the territories in which basic rights and freedoms are violated the most and a culture of trust cannot be created. The rule

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: onat@hasanonat.net

of life is simple: the ones who cannot use creative forces effectively resort to violence, killing and destruction.

The easiest way to legitimise the power and authority clashes and the conflicts and deaths is creating is creating an enemy and using the existing meaning frameworks in the collective memory. In this framework, the Sii-Salafi conflict appears as a reflection of historical Sii-Sunni contradictions. Iran sees the Sia population as a power which can be mobilised whenever needed. For this purpose, Iran keeps the historical 'enemy' perception alive and try to build a Sia identity. Rather than battle with broad Sunni mass, Iran seeks power and authority by a vague 'salafism' conceptualisation which loaded by any meaning. On the other hand Saudi Arabia uses 'Salafism' instead of Wahhabism to attract sympathy of Sunni population because while Wahhabism lost its attraction, Salafism evoke past nostalgia. With this policy, Saudi Arabia try to alienate critics against it as well to gain legitimacy against Iran.

Although Salafism appears to be a sect, it is not, it is a mentality. There has not been a separate sect called Salafism in the past. However Salaf always exist. Each generation is Salaf for the previous generation. The Salafi-Sia polarisation is a reflection of the legitimising power and authority struggle with religion.

Keywords: Sunni, Salafism, Shia, Sect

Giriş

Bu yazının temel tezi, Müslümanlar arasındaki çatışmaların önlenemesinin, akan kanın durdurulabilmesinin özgürlük, birey bilinci ve İslâm ortak paydası ile ilgili bilincin gelişmesine; bilginin gücüne sahip olunmasına ve evrensel ölçekte değer üretilmesine bağlı olduğu kanaatidir. "Özgürlük ve İslâm Ortak Paydası" bilincini kaybeden Müslümanlar, aynı zamanda yaratıcı yetilerini de yitirdikleri için, yakarak, yıkarak, yok ederek, öldürerek, tüketerek var kalmaya çalışmaktadırlar. Evrensel boyutlu varoluşsal yaratma sürecine katılmayan ve enerjisini sâlih amele dönüştüremeyenler, zorunlu olarak varoluşsal boşluğa, anlam ve kimlik krizine düşerler; yok etmeyi, öldürmeyi anlamlı kılan bir yanılısma sarmalına mahkûm olurlar. Son iki asırda gittikçe derinleşen, dinden meşrûiyet devşiren Müslümanlar arası çatışmaların temelinde, dinin insan hayatına anlam kazandıran kodlarının çözülmesi, dinin şekle indirgenmesi ve ayrılıkçı duruşların dinle temellendirilmesi yatmaktadır. Çıkış yolu bilginin yeniden itibar kazanması, aklı etkin kullanmanın ibadet olduğunun hatırlanması, yaratıcı yetilerin etkin kılınarak enerjinin üretime dönüşmesi ve Müslümanların tekrar özne olmayı başarmasıdır.

Diğer taraftan, Müslümanlar arası çatışmalar, geçmişle tarihin, dolayısıyla geçmişle dinin özdeşleştirilmesinden; din alanındaki kurucu bilgilerin Kur'ân'dan değil, gelenekten alınmasından ve İslâm'ın siyâsî meseleleri insana bıraktığı gerçeğinin doğru anlaşılmasından beslenmektedir. Kültürümüzdeki "insan"ı âdetâ görünmez hale getiren hastalıklı algıyı besleyen damarlar, İslâm'ın "insan"ı kazandırdığı yüksek insânî değerleri etkisiz hale getirmiştir. Son iki asırdır yaşanan acı tecrübeler "insan"ın bizâtihi değer olduğu gerçeğinin anlaşılmasını engellemiştir. Müslümanların yaşadıkları bölgelerin önemli bir kısmının sömürgeleştirilmesi, dinin siyasal ideolojiye indirgenmesini kolaylaştırmış; din dili, siyâsetin ayrıştırıcı dilinin etkisinde kalarak birleştirici olma vasfını yitirmiştir. Bu

sebepten din, hem her sorunun, hem de her türlü çözüm arayışının odağında yer almaktadır. Dinin sorun kaynağı veya sorun olmaktan çıkartılması bir zorunluluktur ve bu mümkündür. Bunun için de, İslâm ile ilgili kurucu bilgilerin Kur'ân'dan alınması ve İslâm'ın fitrata uygunluğunun öne çıkması gerekir. Ancak, her sorunun çözümünü dinde aramak da doğru bir yaklaşım değildir. İslâm dini, siyâsî meseleleri insana bırakmıştır. İmâm Mâtürîdî'nin ifadesiyle "Diyânet ayrı, siyâset ayrıdır". Müslümanların farklı siyâset teorileri üretmiş olmaları, Hz. Peygamber'in vefâtından sonraki siyâsî arayışlar, İslâm'ın siyâsî meseleleri insana bıraktığının bir kanıtı olarak alınabilir.

Konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi için, makale hazırlanırken temel teşkil etmesi düşünülen bazı âyetleri hatırlamak faydalı olur diye düşünüyoruz:

"Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından (eşit bireyler olarak) yarattık; birbirinizle tanışmanız, yardımlaşmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Fakat şunu da unutmayın: Allah katında en değerliniz, O'na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır." ¹

"Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlar için hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir. İşte cennetlikler bunlardır; yaptıkları güzel işlere karşılık olarak orada sürekli kalacaklardır." ²

"Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlara gelince; onlara melekler gelir ve şöyle derler: 'Korkmayın, üzülmeyin; size vaad olunan cennetle sevinin.'" ³

"Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse, şüphesiz büyük bir günahla iftira etmiş olur." ⁴

"Allah, kendisine ortak koşulmasını elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse derin bir sapıklığa sapmış olur." ⁵

"Dinde ayrılığa düşmeyin..." ⁶ "Dinlerini paramparça eden (ferreku dinehum) ve çeşitli zümrelere ayrılanlardan da olmayın ki, o ayrılığa düşen her zümre kendi inancı ve kendi görüşü ile övünüp durmaktadır." ⁷

Kur'ân, İslâm'la ilgili belirleyici tek kaynaktır. Kur'ân'ı anlayan, yorumlayan ve ondan yararlanarak hayatı anlamlandıran, bilim ve değer üreten de insanın ta kendisidir. Vahiy akla destek olsun diye gelmiştir. Ahkâf sûresinin 13. ve 14. âyetleri ve Fussilet sûresinin 30. âyeti bize İslâm ortak paydası bilincinin üzerine oturacağı zemini sunmaktadır. Müslümanlar İslâm ortak paydası ile ilgili bilinci kaybetmeye başladıkları için din, mevcut koşullarda birleştirici-bütünleştirici olma vasfını yitirmeye başlamıştır. Bu durum, birtakım ayrılıkçı duruşların dinden yararlanarak meşrûiyet kazanmalarına sebep olmaktadır. Sorun görünenden daha ciddîdir. Selefî-Şîî kutuplaşmasının yol açtığı çatışma, derinlerde olup biteni,

¹ el- Hucûrât 49/13.

² el- Ahkâf 15/13,14.

³ Fussilet 41/30

⁴ en-Nisâ 4/48

⁵ en-Nisâ 4/116

⁶ eş-Şuarâ 26/13

⁷ er- Rûm 30/32

gelecekteki muhtemel gelişmeleri anlamayı kolaylaştırmamakta, tam tersine güçleştirmektedir. İslâm ile, Müslümanların geleceği ile ilgilenenler, İslâm ile ilgili köklü bir anlam kaymasının eşiğinde olduğumuzu görmek durumundadırlar.

Yazımızın ikinci tezi, "Selefiyye" kavramının, içeriği ve kullanışı ile ilgili keyfilik sebebiyle, Müslümanların karşı karşıya kaldıkları açmazların fark edilmesini güçleştirdiği, Müslümanların mâziye mahkûm olmalarını kolaylaştırdığı hususudur. Gerek İslâm ortak paydası bilincinin, gerekse Müslümanların farklı din anlayışları sebebiyle karşı karşıya kaldıkları çatışmaların vahametinin ve bu durumun beraberinde gelen hamakatin doğru anlaşılabilmesi ve sağlıklı çözümler üretilebilmesinin ilk ve en mühim koşulu doğru bilgidir. Doğru bilgi olmadan hiçbir sorunun kalıcı olarak çözüme kavuşturulması mümkün değildir. Dinin öncelikle bilgi işi olduğunu görmezlikten gelerek ne çatışmaları önleyebiliriz; ne de iyi Müslüman olabiliriz. Bilginin bir değer olduğuna dikkat çeken Kur'ân, Müslümanların bilmediği şeyin ardından gitmemesini⁸, her şeyi öğrenip, dinleyip en güzeline uyulmasını, bilgi ve belgeye dayalı olarak düşünülmesini ve hareket edilmesini istemektedir. Günümüz Müslümanlarının en mühim sorunu, din alanındaki bilgi boşluğudur. Din ve gelenek iç içe girmiştir; Kur'ân'ın "ataların dini" adı altında geliştirmeye çalıştığı eleştirinin muhatabının Müslümanlar olduğunu söylemek pek yanlış olmasa gerekir. Geçmişin tarihle ve İslâm'la özdeşleştirilmesi, Müslümanları mâziye mahkûm ettiği gibi, İslâm'ın hem doğru anlaşılmasını, hem de onun birleştirici, bütünleştirici boyutunun öne çıkmasını engellemektedir. Geçmişin kutsallaştırılması, "Selefiyye" kavramının içeriğinin istenildiği şekilde doldurulmasını kolaylaştırmakta; İslâm'la hiç bağdaşmayacak algı ve davranışların meşrûlaştırılmasına imkân sağlamaktadır. Olay ve olguları ancak doğru bilgi ile anlayabiliriz. Bu bakımdan öncelikle yöntemden söz etmek istiyorum. Daha sonra İslâm ortak paydasını ve Şîi-Selefi kutuplaşmasını anlatmaya çalışacağım.

Yöntem Hakkında

Burada bir yöntem tartışmasına girmek istemiyorum. Ancak Selefiyye ile ilgili tartışmaların sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli olan bilimsel bilginin nitelikleri ve nasıl üretilebileceği sorusu, ister istemez, en azından konu ile doğrudan ilgili bazı hususlara dikkat çekmeyi zorunlu kılmaktadır. Müslümanların tarih algılarındaki çarpıklığı görmeden İslâm Ortak Paydası bilincini, toplumsal değişme ve süreçle ilgili farkındalığı geliştirmeden çatışmanın geçmişteki köklerini anlamak pek mümkün değildir. Tarih konusunda sağlıklı bir bilinç olmadan ne dinleşen geleneği, ne de gelenek haline dönüşen dinin temel işlevini büyük ölçüde yitirdiğini görebiliriz. Bu bakımdan, konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından yöntemle ilgili üç hususu dikkatlerinize arz etmek istiyoruz.

Birincisi; Müslümanların din anlayışının zeminini oluşturan tarih telakkileri, tarihin inşâ edilmiş bir söylem olduğu hususunu görmezlikten gelerek, tarihle

⁸ el-İsrâ 17/36.

geçmişini aynılaştırır. Oysa geçmiş, ilgi alanınıza giren zaman diliminde gerçekleşen olayların, yaşananların, üretilenlerin bütünüdür. Geride kalan zaman diliminin ve o zaman diliminde oluşan her şeyin adı geçmiştir. Tarih, her ne kadar zaman zaman geçmişle eş anlamlı olarak kullanılsa da, geçmişten intikal eden bilgi, belge ve bulgulara göre bizim yaptığımız beşerî bir inşâdır, bir söylemdir. Geçmiş ile tarih arasındaki farkı anlayabilmek için insan belleğinin işleyiş biçimini örnek alabiliriz. Belleğimiz yaşadığımız süreçte bize ulaşan her türlü veriyi muhafaza eder. Belleğimizde hem dış dünyada mevcut olan varlıkların izdüşümleri, hem bizim ürettiğimiz kelime ve kavramlar, hem de yaşadıklarımızdan edindiğimiz tecrübeler vardır. Belleğimiz, her şeyi, zihnimizde mevcut anlam çerçevelerine uygun olarak, yorumlayarak kaydeder. Tarih de aynen böyle oluşur. Geçmişten gelen veriler, en azından bir ya da birkaç süzgeçten geçerek, yorumlanarak yeniden inşâ edilerek bize ulaşır. Biz de o verilere uygun olarak geçmişin bir bölümünü yeniden inşâ etmeye çalışırız. İşte tarih dediğimiz şey, bu inşâ edilmiş olan söylemden ibarettir. Tarihin bütünüyle geçmişle örtüşmesi mümkün değildir. Bir başka ifadeyle tarih, hakikatin bütününe aslâ temsil edemez. Bu durum, hakikatle hiç ilgisi yoktur anlamına gelmediği gibi, bütünüyle gerçeklikten uzak bir tarih algısı yaratılmasının mümkün olabileceğini de gösterir. Bilimsel zihniyetle, bilimsel yöntemle, adaleti esas alarak yapılan inşâ faaliyetleri, geçmişte yaşananlara biraz daha uygun olarak gerçekleştirilebilir.

İnsan aklı nasıl bellekteki verilerden bağımsız iş göremez ise, toplumlar da bellek gibi olan tarihten bağımsız hiçbir iş yapamaz. Bir başka ifadeyle geçmişle ilgili bilgimiz ve algımız, hem bugünümüzün, hem de yarınımızın belirlenmesinde başat rol oynar. Şimdi konumuzla ilgili bir kaç soru sorabiliriz: Müslümanlar geçmişle tarih arasındaki farkın ne kadar farkındadırlar? Acaba Müslümanlar İslâm'ın erken dönemi ile ilgili bugüne ulaşan bilgi, belge ve bulguların, inşâ süreçlerinden geçerek bugüne ulaştığını biliyorlar mı? Müslümanların İslâm'ın erken dönemi ile ilgili algıları, geçmişle, yani o dönemin gerçekliği ile ne kadar örtüşmektedir? Tarihin üzerine inşâ edildiği temel bilgiler hakikatle büyük ölçüde örtüşmediği takdirde, ister istemez birbirinden farklı tarih inşâları ortaya çıkmaz mı? Evet, İslâm'ın erken dönemi ile ilgili en azından üç farklı tarih inşâının mevcut olduğunu hemen söyleyebiliriz. Bunlar Harîcî, Şîî ve Sünnî tarih algılarıdır. Harîcîler Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemleri idealize ederler. Hz. Osman'ı ilk altı yıldan sonra, Hz. Ali'yi de Tahkim'den sonra tekfir ederler. Şîa, hilâfetin / imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna inandığı için, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı Ali'nin hakkını gasp edenler olarak görür; Hz. Ali ve On iki İmam dönemlerini kutsar. Ehl-i Sünnet ise, Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman dilimi ile birlikte Hulefâ-i Râşidîn adı altında dört halife dönemini, İslâm'ın en ideal zaman dilimi olarak görür; hilâfet sıralamasını aynı zamanda fazilet sıralaması olarak kabul eder. İslâm'ın insanla buluştuğu, İslâmî değerlerin hayata taşındığı bir zaman dilimi ile ilgili olarak birbirinden büyük ölçüde farklı olan tarih algıları Müslümanların birlik-beraberlik içinde olmalarını, İslâm Ortak Paydası bilincini geliştirmelerini mümkün kılabilir mi? Müslümanların farklı mezheplere ayrılmasının da, mezhep

çatışmalarının da temelinde yatan unsurlardan birinin tarihin inşâ edilmiş olduğunu görememek ve her grubun kendi inşâ ettiği tarihle birlikte İslâm'ı kendi tekeline almak olduğunu söylemek, herhalde yanlış değildir. Şîî- Selefî kutuplaşmasının da, muhtemel bir Şîî- Sünnî mezhep çatışmasının da önlenememesi; Müslümanların kendi aralarında barışı tesis ederek, yüksek güven kültürü yaratabilmesi, keyfî tarih inşâlarından kurtularak, gerçeklerle örtüşen bir tarih inşâ etmekle mümkün olabilir.

İkincisi; Müslüman tarih telakkisinde sosyal değişme ve süreç algısı sağlıklı değildir. Geçmiş ile tarih arasındaki farkla ilgili farkındalık gelişmeyince, geçmiş kutsallık zırhı ile ve olduğu gibi korunarak geleceğe taşınmak istenir. Oysa geçmiş adı üstünde geride kalmıştır; ancak bazı hususlar geleceğe sızabilir; geçmişin bütünüyle anlaşılması da, geleceğe taşınması da mümkün değildir. İnsanlığın akışını bir nehir gibi düşünürsek; bir saniye önce akan su ile, bir saniye sonra akan suyun aynı su olmaması gibi, toplumsal hayat da, hiçbir zaman aynı şekilde seyretmez; değişerek, dönüşerek, farklılaşarak devam eder... Aslında varoluş, süreklilik arz eder; daima geleceğe doğru akar. Bu bağlamda tıpkı insan belleği gibi, tarih de sürekli yeniden inşâ edilir. Hiçbir mezhep, ilk teşekkül ettiği haliyle daha sonraki zamanlara ulaşmaz. Hiçbir mezhep, birden bire oluşmaz. Mezheplerle ilgili hiçbir algı biçimi de, değişmeden, dönüşmeden daha sonraki nesillere ulaşmaz. Müslümanlardaki yaygın erken dönem algısı, sosyal değişme ve süreç gerçeğinden bağımsız olarak inşâ edildiği için, geçmişle ilgili verilerle İslâm dini arasındaki farklar göz ardı edilmektedir. Bir başka ifadeyle Şîî, Sünnî, Hâricî tarih algıları, aynı zamanda İslâm algılarıdır; her mezhep sadece kendi algısını Sahih İslâm olarak görmekte, kendisinin "Fırka-i Nâciye" (kurtuluşa eden fırka) olduğuna inanmaktadır. Müslümanların en mühim açmazlarından birisinin, her topluluğun, her cemaatin, her tarikatın, her mezhebin kendisini İslâm'la özdeşleştirmesi olduğu söylenebilir. Müslümanların tekfir mekânizmasını kolayca işletebilmesinin de, kolayca çatışmaya sürüklenmesinin de bu algı biçimi ile irtibatlı olduğu açıkça görülmektedir.

Sosyal değişme ve süreç algısı ile ilgili sorun, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra ortaya çıkan dinî nitelikli oluşumların beşerî oluşumlar olduğunun görülmesini de engellemektedir. Hz. Peygamber'in sağlığında herhangi bir mezhep, cemaat, tarikat yoktur; Kur'ân, Müslümanları "Hepiniz birden Allah'ın ipine sınıksız sarılın, ayrılmayın..." diyerek, birlik-beraberliğe dâvet eder; ayrılıkçı duruşları eleştirir. Hz. Muhammed ile birlikte vahiy kapısı kapanmış ise, Kur'ân'ın dışındaki herhangi bir bilgiye vahiy muâmesi yapmak, Kur'ân'a aykırı olur. Hattâ Kur'ân'a rağmen Hz. Muhammed'in beşerî yönünün göz ardı edilmesinin, serapa mûcize bir peygamber tasavvuru inşâ edilmesinin de bu çarpık algı biçiminin bir yan ürünü olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin vahiy ürünü olduğu anlayışı, daha sonraki insanların görüş ve düşüncelerinin "Selef-i Sâlihîn" adı altında yüceltilmesi, hattâ din gibi algılanması bu anlayışla ilgili birtakım tezâhürler olarak değerlendirilebilir. Selefî zihniyetin Sahâbe algısı da, İslâm'ın ilk üç asırdaki anlaşılma ve yaşanma biçimini İslâm'la özdeşleştirmesi de, İslâm'ın

fitratla uyumunu zedelediği gibi, onun evrenselliğinin öne çıkmasını zorlaştırmaktadır.

Üçüncüsü; Müslümanların geçmişle ve tarihle ilgili algılarında, fikir-hâdise, zaman- mekân irtibatına çok fazla özen gösterilmemektedir; anakronizm, zaman, mekân, fikir ve kavram kayması had safhadadır. Her şeyden önce, her mezhep, cemaat ve tarikat kendisinin Sahih İslâm anlayışına sahip olduğunu göstermek için, kendisini Hz. Peygamber dönemi ile irtibatlandırmaya çalışır. Herhangi bir mezhebi yermek isteyenlerin Hz. Peygamber'e hadis söyletmeye çalışmaları da bu doğrultuda anlaşılabilir. Oysa hiçbir fikir boşlukta doğmaz. Her mezhebin, hattâ her zihniyetin olduğu bir yer ve bir zaman dilimi vardır. Her oluşumun, oluşum sürecine etki eden ve daha sonra düşünce sisteminin omurgasını oluşturan temel kavramları, ana düşünceleri mevcuttur. Herhangi bir zihniyetten ve mezhebî oluşumdan söz edebilmek için, o oluşumun fikirlerinin hangi zaman diliminde toplumda yer tuttuğunu, nasıl bir süreçte teşekkül ettiğini, hangi kavramlarla kendisini ortaya koyduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. 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 hemen irtibatlandırılmaktadır. Bu söylediğimiz hususlarla ilgili en çarpıcı örnek Selefilik'tir. Selefilikten söz eden herkes, kendi amacına göre bir perspektiften, kendine özgü bir tarih algısıyla hareket etmektedir. Burada göz ardı edilen gerçeklik, 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 inşâ eder. Bu doğrultuda tarihin geriye doğru işletildiğini, tarihle birlikte geçmişle ilgili algının da yeniden kurgulandığını unutmamakta fayda vardır.

Bu konudaki anlatmaya çalıştığımız hususların daha iyi anlaşılabilmesi için, bir palamut metaforundan yararlanabiliriz. Meşe ağacından düşen bir palamut toprakla buluştuğunda, gerekli oranda nem ve sıcaklık varsa, hemen kabuğunu çatlatır; aşağıya doğru kök, yukarıya doğru filiz sürmeye başlar. Bu gerçeği bilmez isek, kocaman meşe ağacının, başlangıçta küçücük bir palamut olduğunu, daha sonra dallanıp budaklanarak binlerce palamut verdiğini aslâ anlayamayız. İşte bütün mezhepler ve zihniyetler böyledir; hem mâzinin derinliklerine doğru kök salarlar, hem de geleceğe doğru değişerek, dönüşerek yürür, dal, budak salarlar... Bu doğrultuda hemen şu soruyu sormak durumundayız: Selefiyye bir mezhep midir? Selefiyye dediğimiz oluşum nerede, hangi zaman diliminde, hangi fikirler etrafında ortaya çıktı? Kendisini geçmişle nasıl irtibatlandırdı? Bugüne nasıl evrilerik, değişerek, dönüşerek ulaştı? Önce İslâm Ortak Paydası'nda söz edelim, daha sonra da bu soruların cevabını bulmaya çalışalım.

İslâm Ortak Paydası

İslâm ortak paydası, herhangi bir kimsenin kendisini Müslüman hissetmesini sağlayacak, İslâm'ın olmazsa olmazı olan çekirdek unsurlardır. En temelde hiç kuşkusuz, bütün peygamberlerin çağrısının özünü oluşturan Tevhîd vardır. Bunun iki destek unsuru ahiret ve nübüvvet inancıdır. Bunlar, Kur'ân'da açıkça iman esası olarak zikredilmiştir. Bir kimse, kim olursa olsun, hangi mezhebe, cemata, tarikata mensup bulunursa bulunsun, eğer bu temel esaslara inanıyorsa, Müslümandır ve İslâm dairesi içindedir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, İslâm ortak paydası iman noktasında Tevhîd, davranış noktasında da "dosdoğru olmak"tır. Nitekim daha önce dikkat çektiğimiz din tanımının temel unsurlarını belirleyen Ahkâf sûresinin 13. âyeti de bu gerçeği dile getirmektedir. Bir örnek üzerinde düşünmeye devam edersek, bu hususu daha kolay anlayabiliriz. Hz. Muhammed'i öldürmeye giden putperest Ömer'i düşünelim. Yolda onun bu öfkeli halini gören bir kimse, ona, nereye gittiğini sorunca, hiç çekinmeden "Muhammed'i öldürmeye" cevabını verir. Olayın vahâmetini kavrayan o zât, muhtemelen Hz. Muhammed'i haberdar edebilmek için zaman kazanmak gayesiyle, ona, eniştesinin ve kız kardeşinin de Müslüman olduğunu, önce onlarla uğraşması gerektiğini söyler. Öfkeyle kız kardeşinin evine yönelen Ömer, orada Kur'ân gerçeğiyle karşılaşır ve kendisini Muhammed'e götürmelerini söyler. Hz. Muhammed'in yanına putperest olarak giren Ömer, Müslüman olarak oradan ayrılır. Bu esnada Tevhîd merkezli imanın dışında herhangi bir şeyin değiştiğini söylemek mümkün müdür? Açıkça görülebileceği gibi, olay çok da karmaşık değildir.

İslâm Ortak Paydası bilincini yeniden inşâ edebilmek için gerekli olan bazı kurucu ilkelerden bazılarını şöyle maddeleştirebiliriz:

Kur'ân, Hz. Muhammed'e Allah katından gelmiştir; Allah kelâmıdır. İslâm açısından belirleyici tek kaynak Kur'ân'dır; Hz. Muhammed de Kur'ân'la mukayyedir. Kur'ân'ın dışında hiçbir bilgiye vahiy muâmesi yapılamaz.

Hz. Muhammed vahiy alan bir beşerdir ve "en güzel örnek"tir. Kendisine gelen vahiy, geldiği şekliyle vahiy katiplerine yazdırmıştır. Hz. Muhammed gaybı bilmez. O'ndan nakledilen bütün hadisler beşerî bilgi kategorisinde yer alır.

Allah'ın affetmeyeceği tek günah Allah'a eş koymaktır.

Hz. Muhammed'in vefâtından sonra ortaya çıkan dinî nitelikli bütün oluşumlar beşerîdir.

Müslüman bilgiye açık olur, her sözü dinler, anlar ve en güzeline uyar.

İslâm'da akla aykırı olan hiçbir şey yoktur; akıl ve vahiy birbirini tamamlar.

İslâm'da iman, sorumluluk bireyseldir; cennete de hak eden gider.

Bu ilkelerin sayısını artırmak elbette mümkündür. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi Allah akla destek olsun diye vahiy göndermiştir. İslâm insanların insanca yaşayabilmeleri için gerekli olan temel ilkeleri insanlara kazandırmış, anlamlı bir hayatın yolunu, yordamını göstermiştir. Ne var ki, günümüz Müslümanı, en başta İslâm Ortak Paydası ile ilgili bilincini kaybetmiştir. Her grup, sadece kendisini Müslüman saymakta, kurtuluşa eren fırka olarak cenneti

garantilediğini düşünmekte, daha da ötesi, diğer Müslümanlar girmesin diye, kapıyı da içeriden kilitlemektedir.

Müslümanların farklı gruplara, mezhep, cemaat ve tarikatlara mensup olmaları, hattâ bu tür oluşumların ortaya çıkması, esas itibarıyla kötü bir şey değildir; doğrudan insanın sosyal bir varlık olmasıyla ve İslâm'ın düşünceye / akla tanıdığı geniş özgürlük alanı ile ilgilidir. Şâyet tekfir hastalığı ortaya çıkmasaydı, grup, cemaat, mezhep taassubu İslâm Ortak Paydası'nı gölgelemeseydi, bunların bir tür zenginlik olduğunu söyleyebilirdik. Toplu halde yaşayan insanlar, insanın fıtrati gereği örgütlenirler. Söz konusu yapılar, temelde beşerî oluşumlar olarak, iyilik yolunda yarışmanın, sinerji yaratmanın bir aracı olabilir. Ne var ki, İslâm Ortak Paydası bilinci buharlaşınca, önce beşerî boyut unutulmakta, daha sonra da her topluluk kendini dinin yerine ikame etmeye başlamakta, dini kendi tekeline almaktadır.

Müslümanların farklı gruplara ayrılmaları yeni bir olay değildir. İlk ortaya çıkan mezhep Sıffin Savaşı sonrası Harûrâ'da toplananların oluşturduğu Hâricîliktir. Birinci asrın sonlarına doğru Mürcie, Şîa ve Mu'tezile'nin öncü fikirleri teşekkül etmeye başlar. Geçmişte, 73 değil, 773'ten de fazla fırkanın ortaya çıktığı görülebilir. Zaman zaman iktidarlara bu fırkalar arasında, bazen, fırkaların kendi aralarında çatışmalar olmuştur. Bütün olup bitenlere, acı tecrübelerle rağmen, ana Müslüman kitle hiçbir zaman özgürlüğünü kaybetmemiş, hattâ etkisi hâlâ hissedilen 18. asrın başlarına kadar varlığı bilinen muhteşem bir medeniyet yaratmayı başarmışlardır. Bugün gelinen noktada, Müslümanlar özgürlüklerini, özgürlükle ilgili bilinçlerini kaybetmişler; özne olma vasfını yitirmişlerdir. Böylesi olumsuz koşullarda, yaygın din anlayışı da, maalesef, olumsuzlukları derinleştirmekte, Müslümanları mâziye mahkûm etmektedir. Bu sebepten İslâm Ortak Paydası bilinci, özgürlük üzerinden yeniden inşâ edilebilirse, Müslümanları mâzinin derinliklerine doğru çeken açmazlardan, tekfir illetinden kurtulma imkânı olabilir.

İslâm Ortak Paydası bilincinin kaybolmasına yol açan pek çok sebep vardır. Bunların başında, her mezhebin, her cemaatin kendisini "Fırka-i Nâciye" olarak görmesi ve geleneği dinleştirmesi gelmektedir. Herkesin bildiği, ya bildiğini zannettiği meşhur "dört hak mezhep" meselesi üzerinden düşünmeye devam edelim. Bu "hak" mezhepler Hanefilik, Mâlikîlik, Hanbelîlik ve Şâfiîliktir. Herhangi bir mezhep, ya mezheplerle ilgili olarak kullanılan "hak" sıfatı, onları doğal olarak "bâtıl" yani İslâm dışı addedilen mezheplerden ayırmış olmaktadır. Her şeyden önce, herhangi bir mezhebin "hak" ya da "bâtıl", "sahih" ya da "sahih olmayan" gibi nitelendirilmesi, İslâm'ın iman ve sorumluluğun bireysel olduğu kurucu ilkelerine aykırıdır. Herhangi bir mezhebe mensup olmak, o mezhep "hak" ise, bireyin imanının, düşünce ve davranışlarının da "hak" olduğunu ifade etmez. Mezhebe âdiyet, daha çok gelenek içinde, kendiliğinden oluşmaktadır. Bunun tersi de doğrudur, "bâtıl" denilen bir mezhebin içinden gelip de, "hak" inanç, düşünce ve davranışlara sahip olmanın mümkün olmayacağını hiç kimse iddia edemez.

Diğer taraftan, "dört hak mezhep" anlayışı, ister istemez İslâm'ın bu dört mezhebe indirgenmesi gibi bir anlayış doğurmaktadır. Ebû Hanife'nin 150/767'de

vefât ettiğini, en erken teşekkül etmiş mezhep olan Hanefiliğin onun vefâtından çok sonra ortaya çıktığını düşünecek olursak, “dört hak mezhep” ifadesinin dinî değil, siyâsî bir ifade olduğunu kolaylıkla anlayabiliriz. Burada çöküş sürecine giren iktidarların, muhâlifleri ötekileştirerek, kendisini destekleyenlerin saflarını sıklaştırma gibi bir siyâset güttüklerini düşünmek pek yanlış olmasa gerektir. Geçmişte de, bugün de kendisini bu dört mezhebe mensup olarak görmeyen pek çok kimse vardır; biz onlara Müslüman gözüyle bakamayacak mıyız? Herhangi bir mezhebin “hak” ya da “bâtıl” olduğunu belirleme hakkı kime ait? Bugün Müslümanların yaklaşık % 10-12’sini teşkil eden Şiîler, Tevhîd, ahiret ve nübüvvete inanmalarına rağmen Müslüman sayılmayacak mı?

Bir kimsenin Müslüman olması için herhangi bir mezhebe, cemaate, tarikata bağlı olması gerekmez. Esas olan insanın kendi hür irâdesi ile İslâm’ın temel iman esaslarına inanmış olmasıdır. İslâm açısından iman bireyseldir; dileyen inanır, dileyen inkâr eder. “Dinde zorlama yoktur” hükmü, hem insanların Müslüman olması için zorlanamayacağına, hem de namaz, oruç gibi ibadetler konusunda baskı altında bırakılmayacağına açıklık kazandırmaktadır. İbadetleri yerine getirmeyenlerle ilgili Kur’ân’da herhangi bir dünyevî müeyyide yoktur. İslâm açısından sorumluluk da bireyseldir; hiç kimse bir başkasının günahını çekmez. İslâm açısından cennete ancak hak eden gider; insan için çalıştığı, hak ettiğinin karşılığı vardır. Cennete toplu rezervasyon mümkün değildir. Selefi zihniyet, hem İslâm’ın ideal tatbikatını mâziye demirleyerek geleneği dinleştirdiği için, hem de aklı devre dışı bıraktığından dolayı, İslâm’ın evrensel ölçekte doğru anlaşılmasını ve İslâm ortak paydası bilincinin gelişmesini engellemektedir. Aslında Selefiyye meselesi, zannedildiğinden çok daha karmaşık bir meseledir.

Selefiyye; Kökleri ve Dalları

Selefiyye ile ilgili olarak gerek kavram ve kavramın irtibatlı olduğu zaman dilimi, gerekse içerik konusunda ciddî bir belirsizlik ve karmaşıklık olduğu kolayca görülebilmektedir. Bunun en başta gelen sebeplerinden birisi, Selefiyye’nin öncelikle bir zihniyet olduğunun çoğu zaman göz ardı edilmiş olmasıdır. Selefiyye hiçbir zaman bir mezhep hüviyeti kazanamamıştır. Bu tespitemizin en açık kanıtı, bugün kendilerinin Selefi olduğunu söyleyen el-Kaide gibi örgütlerdir. Bu tür modern yapılanmalarda, “hilâfet” ve “İslâm devleti” gibi ideolojik hedefler ön planda olmakta; şiddet amaca ulaşmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Selefiyye’nin çekirdeğini, özellikle çöküş sürecine giren toplumlarda belirgin hale gelen, geçmişe yönelik özlem oluşturur. Buna bir tür yaşlılık psikolojisi demek de mümkündür; çünkü insanın yaratıcı yetileri dumura uğramaya başlayınca, yaratıcılığın yüksek olduğu evreleri hatırlayarak hayata tutunmaya çalışır. Selefi zihniyetin benzerlerini hem İslâm toplumlarının geçmişinde, hem de farklı dinlere mensup toplumlarda görmek mümkündür. Her mezhebin kendine özgü bir zihniyeti vardır; ancak her zihniyet mezhep değildir.

Herhangi bir toplumsal oluşumun mezhep olabilmesi için, özgün fikirleri olması ve bunların toplumda mâkes bulması gerekir. Bu sebepten biz mezhepleri, “din

anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlar) şeklinde tanımlamaya çalıştık.⁹ Her mezhep, kendine has bir zihniyet inşa eder. Bazen de herhangi bir mezhebe ait olmaksızın, sosyal hayatın akışı içinde, kendiliğinden oluşan zihniyetler ortaya çıkar. Bu tür zihniyet oluşumuna, daha çok kontrol edilmesi pek mümkün olmayan eğilimler ve arayışlar yol açar. Zamanla, esas itibariyle mezhep çerçevesine sahip olmayan zihniyetler, bazı kimseler tarafından mezhep gibi algılanabilmektedir. Ele avuca sığmayan, tanımlanması çok kolay olmayan zihniyetler, olumlu ve olumsuz yönde kullanılmaya müsait olurlar. Bu söylediklerimize en uygun örnek mistik eğilimlerden beslenen Batini zihniyettir. Hemen her mezhebin içinde bâtinî eğilimli kimselere rastlayabileceğimiz gibi, bu zihniyetin hiç tahmin edilemeyecek kılıklar ve kavramlar içinde, umulmayacak yerlerde ortaya çıktığına da şahit olunabilir. Bazı bâtinî fikirler Karmatîlik'te ortaya çıkınca sapkın addedilir, Sünnî Tasavvuf geleneğinde mevcut ise, onun İslâm'a uygun olduğu ile ilgili deliller bile üretilebilir. Bazı zihniyetler de, farklı zamanlarda, farklı mekânlarda, farklı kimliklerin içinde varlığını sürdürürken, uygun temsilciler bulduğu zaman, toplumda mâkes bularak, tarihteki yerini alabilir. İşte Selefîlik böyle bir oluşumdur; 19. asrın sonlarında, farklı bölgelerde, farklı temsilcilerle yeni bir "Selef" ve "Selef-i Sâlihîn" vurgusu ortaya çıkmıştır. Bu vurgu, ıslâh arayışlarının oluşturduğu bir zeminde; bir yandan sömürgecilere karşı duruşu, diğer yandan Osmanlı karşıtlığını ve Arap milliyetçiliğini, öte yandan da geçmişe sarılarak var kalabilme çabalarını içinde barındıran farklı eğilim ve arayışların ifadesi olarak ortaya çıkıyordu. Bu sebepten, Selefiyye'yi tarihin derinliklerine taşımak da, Vehhâbilik'le özdeşleştirmek de, Muhammed Abduh'ın çabalarıyla irtibatlandırmak da çok zor olmamaktadır.

Selefiyye kavramının kullanılmaya başlamasından önce, daha sonra bu kavramla irtibatlandırılacak olan zihniyetin farklı tezâhürleri, en azından Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'de, hem de "Selef-i Sâlihîn" ifadesiyle birlikte mevcuttur. Belki de bu yüzden Selefiyye'ye tarih inşa ederken "Mütekaddimûn , Müteahhirûn Selefiyye" veya "İcmâl" ve "Tafsîl" dönemi gibi ayrımlar, pek sorgulanmamıştır.¹⁰ Ahmed b. Hanbel Mütekaddimûn Selefiyye'den, İbn Teymiyye ise Müteahhirûn Selefiyye'den sayılmaktadır.¹¹ (Bu doğrultuda, inşa edilen tarihsel akışa uygun düşünüldüğünde, Vehhâbilik'in başlangıcından itibaren Selefiyye ile birlikte, hattâ Selefiyye'nin ta kendisi olarak algılanması da kolaylaşmış olmaktadır. Oysa Vehhâbîler kendilerini "Muvahhid" olarak isimlendirirler ve Vehhâbî isminden hiç hoşlanmazlar. Vehhâbîliğin Selefîlik ile irtibatlandırılması, biraz da Reşîd Rızâ'nın çabaları sonucu, 20. asrın başlarında gerçekleşmiş ve Vehhâbîler kendilerini Selefiyye'ye eklememekle kalmamışlar, onun temsilciliğini de üstlenmek

⁹ Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş 2005.

¹⁰ Zeki İşcan, *Selefilik*, İstanbul 2006, s. 31.

¹¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 105.

istemişlerdir. Nitekim bugün pek çok kimse Vehhâbîlik ve Selefilik'in aynı şey olduğunu düşünmektedir. Selefiyye'yi, Cemâleddîn Afgânî ve Abdüh çizgisindeki tecdid ve ıslâh arayışları ile özdeşleştirmenin de doğru olmadığını söyleyebiliriz. 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 istihâle geçirerek günümüze ulaşmıştır?

Daha önce de dikkat çekmeye çalıştığımız gibi Osmanlı Devleti'nin içine sürüklendiği çöküş süreci, İslâm dünyasının çok farklı yörelerinde, birbirinden farklı olsa da, temelde kötü gidişi durdurmayı amaçlayan, "ıslâhat arayışları" diyebileceğimiz çeşitli eğilimlerin, ciddî arayışların ortaya çıkmasına yol açmıştır. David Dean Commins'e göre, Şam'da Selefilik'in belirgin bir grup olarak ortaya çıkışlarının tarihi 1896'dır. "Müctehidler Hâdisesi" olarak bilinen, Ahmed Cezâyirî, Cemâleddîn Kâsımî ve Abdürrezzâk Bitar'ın başını çektiği, toplanarak kendi aralarında dinî tartışmalar yapan grup (müctehidler grubu), devlete karşı komplo kurmakla suçlanarak yargılanır. Sonunda herkes berat eder. Commins bu olayı Selefilik'in ilk ortaya çıkışı olarak görür.¹² (David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslâhat Hareketleri*, çev. S. Ayaz, İst. 1993, 99 vd.) Cemâleddîn Kâsımî'nin bu olaydan sonra kaleme aldığı ifade edilen bir şiirinde, kendisinin "Selefi" olduğu şöyle ifade edilmektedir: "İnsanlara sorarsan / Benim yolum Cemâlîlik; / Güyâ akıl danışana / Böyle dermişim! / Yo, yo! Gerçek şu ki / Selefiyim ben! / Mezhebim Allah'ın kitabıdır vallâhi, / Yüce Rabbimin Kitâbı! / Bir de hadislerden mevzû olmayanlar, / Yani uydurulmamış hadisler! / Ben insan sözüne değil, / Hakikate kulak asarım açıkçası! / Ve bence taklit cehâlettir, / Her yerde, her zaman / Körlüktür vesselâm"¹³

Commins'e göre; "Osmanlı Suriyesi'nde gördüğümüz çağdaş İslâmî ıslâhat hareketi, diğer Arap diyarlarında bağlıları olan ve "Selefiyye" adı verilen daha geniş bir hareketin bir kısmı idi. Bu hareketin savunucuları takva sahibi ataların (el-Selefi-i sâlih, önceki Sâlihler) hal ve hareketlerine dönüş istiyorlardı, o yüzden hareket "Selefiyye", taraftarları da "Selefi" adını almışlardır."¹⁴ Commins'in bu çalışması, 19. asrın Suriye'sindeki ıslâhat arayışlarını, konu ile ilgili birinci el kaynaklara giderek ortaya koymuştur. Ancak "Selefiyye" adının içeriği ve bu isimle çağrılanların diğer ıslâhatçılardan farklı oldukları hususlar konusunda sarahat olduğu pek söylenemez. Özellikle "Selefiyye"nin tarih sahnesine çıkışı ile ilgili somut verilere ihtiyaç vardır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla "Selefilik" in, ıslâhat arayışlarından farklı olarak, hem zihniyet, hem de o zihniyete sahip kimselerin oluşturduğu bir topluluk olarak tarih sahnesinde yer bulmaları, 19. asrın sonları ve 20. asrın başlarıdır. Böyle

¹² David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde İslâhat Hareketleri*, çev. S. Ayaz, İstanbul 1993, s. 99 vd.

¹³ Commins, *age.*, s. 109.

¹⁴ Commins, *age.*, s. 11.

düşünme imkânı sağlayan somut verilerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: 1. Commins'in dikkat çektiği Şam'daki tezâhürleri farklı da olsa ıslâhat arayışları esnasında "Selefiyye" adının kullanılmış olması, o zaman diliminde bir zihniyet olarak Selefiyye'nin ilk işaretleri olarak alınabilir. 2. Kahire'de 1909 yılında "Mektebetü's-Selefiyye" isimli bir kitabevi kurulmuştur. Hasan el-Bennâ'nın gençliğinde sık uğradığı yerlerden birisi olan (Hatıralar) bu kitabevi, Selefilik açısından sembolik bir değer taşır. 3. Reşîd Rızâ'nın çıkartmış olduğu *Menar* dergisinin şîârından biri de "Selefiyye"dir. Vehhâbiliğin Selefilîğe eklemelenmesini kolaylaştıran kilit ismin de Reşîd Rızâ olduğu söylenebilir.¹⁵

Selefilik, değişerek, dönüşerek günümüze ulaşmıştır. Bu konuda SETA için bir araştırma raporu hazırlayan Ramazan Yıldırım şu tespitleri yapmıştır:

"Arap dünyasında kendisini "selefi" olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre küçük de olsa kendi içinde farklılıklar barındıran bu hareketler daha çok Mısır'da "cemaatleşme" imkânı bulmuşlardır. 25 Ocak 2011 yılında Mısır'da zirveye ulaşan halk hareketlerinin adına "Arap baharı" veya "Arap devrimleri" denilen yeni bir süreci başlatmasıyla birlikte de Selefi hareketler daha çok dikkat çekmeye başlamışlardır. Arap devrimleri sonrasında başta Mısır olmak üzere birçok Arap ülkesinde güçlü siyâsî bir aktör olmaya başlayan bu hareketler Mısır'da selefi olarak tanımlanan bazı geleneksel dinî yapılardan beslenmişlerdir. Bu geleneksel selefi-dinî hareketlerin tarihçesi, kurucuları ve genel görüşleri hakkında kısaca bilgi vermek bugünkü selefi kökenli siyâsî partileri daha yakından tanımamızı sağlayacaktır. Günümüz Selefilîği, Müslüman Kardeşler hareketi gibi fikir ve eylem bakımından homojen bir yapı arz etmediğinden dolayı onları kendi aralarında belirli kriterlere göre tasnif etmek zordur. Savundukları inanç ilkeleri ve içinden çıktıkları kültürel atmosfer büyük ölçüde aynı olmakla beraber sosyal ve siyasal alana bakışları, siyâset ve toplum algıları açısından onları dört ana kategoride değerlendirmek mümkündür. 1. İlim ve dâveti esas alan geleneksel selefilik. Bu özelliğiyle ön plana çıkan selefiler, insanları kendi ilkelerine dâvet ederek, onlara dinî eğitim verir ve her türlü siyasal katılımı reddederler. Akâid üzerinde yoğunlaşarak akâid esaslarını bidat ve hurâfelerden arındırmaya çalışır Mu'tezile, Haricîlik ve Şiîlik gibi diğer fırkaları yoldan sapmış olarak kabul eder. Hattâ İslâm toplumlarında yaygın olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğe karşı mesafeli durarak özellikle tasavvufi akımları tamamen dışlar. Selefilîğin bu akımı daha çok Suudi Arabistan bölgesinde yaygın olup Abdülazîz b. Bâz ile Nasıruddîn Elbanî gibi şahsiyetlerin görüş ve fikirlerini yaymayı kendisine misyon edinmiştir. 2. Siyâsete ve siyâsî partilere karşı ortaya koyduğu sert tutumuyla tebârüz eden Selefilik. "Yöneticilere itaat" prensibini kendileri için ilke edinen bu selefiler, siyâsî muhalefetin her türüsüne karşı çıkar ve siyâsî parti aracılığıyla iktidara talip olan diğer İslâmî

¹⁵ Bu konuda ilginç bir makale bk. Henri Lauziere, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle East Studies*, V/42, August 2010, no.3, pp. 369-389.

hareketlere karşı siyâsî iktidarların yanında yer alırlar. Başta Suud ve Körfez ülkeleri olmak üzere birçok Arap coğrafyasında varlık gösteren bu gurupların toplum içindeki etkinlikleri Arap devrimleriyle başlayan süreçte azalmıştır. 3. Daha çok “cihâdci” diye adlandırılan Selefilik. Arap dünyasındaki rejimleri tekfir eden, onlara karşı şiddete başvuran ve İslâm dünyasında meydana gelen birçok eylemden sorumlu tutulan gurup veya guruplardır. 4. Islâhatçı bir çizgiyi benimseyen Selefilik. Bu grup sosyal ve siyasal konulara daha ılımlı bir yaklaşım sergiler, hem selefi inanç ve ilkeleri savunur hem de hayatın tüm alanlarında aktif olarak yer almayı dile getirir. Toplumsal ve siyasal değişimin tedrici ve barışçı bir şekilde yapılması gereğini savunurlar. Bu gurup içinde yer alan selefiler, Arap devrimlerinden önce elverişli ortam elverişli ortam bulamadıkları için aktif olarak siyâset yapamadılar; ama devrimlerden sonra başta Mısır olmak üzere Tunus, Libya ve Yemen’de farklı siyâsî partilerde siyâsete katıldılar.”¹⁶

Selefiye adı altında vücut bulan oluşumun, teşekkül süreciyle birlikte Şiîlik karşıtı bir duruşu benimsediğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda fiilen çatışma diyebileceğimiz faaliyetler, daha çok el-Kâide örgütünün de çekirdeğini oluşturan “Cihâdci” denilen gruptan gelmektedir.¹⁷

Selefilik-Vehhâbilik

Vehhâbilik, 18. asırda Muhammed b. Abdilvehhâb’ın (1703-1792) fikirleri etrafında şekillenen dinî-siyâsî harekete, hareketin dışındaki kimseler tarafından verilen bir isimdir. Bu hareketin mensupları kendilerini Ehlü’t-Tevhîd veya Muvahhidûn diye isimlendirirler. İbn Abdilvehhâb’ın Uyeyne kadısı olan babası Hanbelî gelenekten gelen bir fakîh idi. Muhammed b. Abdilvehhâb ile Der’iye Emîri olan İbn Suûd arasında, 1744 yılında yapılan, “silah gücüyle bile olsa Allah kelâmını bâki kılmak” üzere bir antlaşma ile İbn Abdilvehhâb’ın fikirleri, muhtemel bir Vehhâbî devletin çekirdeğini oluşturacak şekilde siyâsî bir boyut kazanmış oldu. Bu devlet, Osmanlı Devleti’nin toprakları üzerinde, Tevhîd merkezli olarak, bid’atlerle mücadele ederek, Asr-ı Saâdet’teki İslâm’ı yeniden tesis etmek gibi amaçlarla kurulacaktı. Ne var ki, hareketin çıkışı klasik Sünnî algı ile çeliştiği gibi, şiddet kullanılması, tekfir mekânizmasının kolaylıkla işletilmesi, Vehhâbîlikle ilgili olumlu kanaatlerin oluşmasını engelliyordu. Özellikle tasavvuf ve tarikatlarla ilgili her şeyin “şirk” addedilmesi, Vehhâbilere karşı öfke birikmesine yol açmıştır.

İbn Abdilvehhâb’ın en çok etkilendiği isimler İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’dir. Ancak onun, İbn Teymiyye’nin “Ülü’l-Emr’e itaat konusundaki klasik Sünnî görüşü pek dikkate almadığı dikkat çekmektedir. “O, kâfir oldukları gerekçesiyle dışladığı Müslümanlara karşı, İbn Teymiyye’nin öğretilerine aykırı olarak, silahlı güç kullanarak isyân etti.”¹⁸ Bu iki isim, daha sonra Vehhâbilik ile

¹⁶ Ramazan Yıldırım, *Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik*, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73.

¹⁷ bk. Richard Whelan, *el Kaidecilik, İslâm’a Tehdit Dünyaya Tehdit*, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P.Arıkan, Ankara 2006.

¹⁸ Fazlurrahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, Ankara Okulu Yay., çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006 s.

Selefilik arasında kurulacak olan irtibat için ortak zemin oluşturmuştur. Çünkü Selefiyye'nin de en mühim referans kaynakları arasında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye yer almaktadır.

Muhammed b. Abdilvehhâb, tıpkı Hâricîler gibi ameli imanın içinde mütalaa etmiş, ibadetlerdeki noksanlığın veya günahın insanı küfre götüreceğini iddia etmiş¹⁹; evliyâ kabirlerini ziyaret etmenin, onlardan şefâat dilemenin bid'at ve küfür olduğunu belirtmiştir.²⁰

Vehhâbîler'in Şi'a'yı da tekfir ettiği bilinmektedir. Bu doğrultudaki ilk ilginç olaylardan birisi 1802'de Gadir Hûm bayramında Vehhâbîler'in Kerbelâ şehrine saldırarak Hz. Hüseyin'in kabrini tahrip etmeleridir. Olaylar esnasında çok sayıda Şiî hayatını kaybetmiştir.

Vehhâbîlerle Selefilik arasındaki yakınlaşma, 1900'lerin başında, Vehhâbîleri Ehl-i Sünnet'in içinde değerlendiren Selefililerin görüş ve düşünceleri ile birlikte başlar. Bu süreçte Vehhâbîlerin meşrûiyet arayışı kadar, Selefililerin destek arayışlarının yanında, başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere, bid'atlarla mücadele, Selef-i Sâlihîn'in yoluna vurgu gibi konulardaki benzer yaklaşımların da etkili olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda Reşîd Rızâ'nın belirleyici bir rolü olduğu görülmektedir. "Bazı Şiî ve Sünnî alimlerin aleyhinde buldukları Vehhâbî mezhebi, Reşîd Rızâ'ya göre Sünnî bir mezheptir, hak yoldadır, itikatta selef anlayışını, amelde ise Ahmed b. Hanbel'in mezhebini benimsemişlerdir. Bazılarının Vehhâbîleri sapıklık ve küfürle suçlamaları, dinden veya ilimden değil, siyâsî menfaat çatışmasından kaynaklanmaktadır."²¹

Daha sonra Vehhâbîlerin bu ismi benimsediklerini ve Selefiyye ismiyle kitaplar neşrettiklerini görmekteyiz. Bu hususun ilginç örneklerinden birisi, Ebû Abdurrahman Amr Abdülmün'im Selîm'in Şeyh Muhammed Nasıruddin Elbânî'nin bir kitabına yaptığı ve *Ta'likâtu's-Seniyye Şerhu Usûli'd-Da'veti's-Selefiyye* adıyla neşrettiği kitabıdır. Bu kitap Türkçe'ye *Selefi Dâvet Usûlü* şeklinde tercüme edilmiştir. İnternet ortamında bulmak mümkündür.²²

Vehhâbîler'in kendilerini Selefiyye ile irtibatlandırdıklarına dair bir başka kitap, Ebû'l-Hasen el-Akdar'ın yazdığı ve Abdülkerim Çobanoğlu tarafından Türkçe'ye *Selefiyye Hakkında Yanılgılar* adıyla tercüme edilen eserdir.²³

Şiî-Selefi Kutuplaşması veya İran-Suûdî Arabistan Arasındaki İktidar Çekişmesi

İran ile Suûdî Arabistan arasında hem ciddî bir rekabet, hem de karşılıklı tekfirle beslenen, daha çok dijital ortamda yürütülen, modern soğuk savaş denilebilecek

¹⁹ Muhammed b. Abdilvehhab, *Kitabu't-Tevhid*, 1988, s. 9-11.

²⁰ Muhammed b. Abdilvehhab, *age.*, 1988, s. 39 vd.

²¹ Hayrettin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul 2003, s.196.

²² http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BBI%C3%BC.pdf...El-Albanî hakkında ilginç bir yazı için bk. http://www.livingislam.org/alb_e.html.

²³ www.islah.de/mehec/men00017.pdf

nitelikte kıyasıya bir mücadele vardır. Suriye ve Bahreyn gibi üçüncü ülkeler üzerinden sıcak çatışmanın da yaşandığı söylenebilir.

İran ve Suudi Arabistan arasındaki rekabet, Orta Asya'da, Kafkaslar'da, Balkanlar'da bir tür nüfuz mücadelesi olarak ortaya çıkmaktadır. İran, Arnavutluk'taki Bektâşîlerle ciddî olarak ilgilenmekte, onlara ekonomik destek sağlayarak, Bektâşîlik ile Şîilik arasında bir bağ tesis etmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde, Suudi Arabistan'ın da, ekonomik yardımlar kanalıyla yaklaştığı Müslüman topluluklara Vehhâbîliğin birtakım görüşlerini kabul ettirebilmek için her yolu denemektedir.

Şîi- Selefi kutuplaşması gibi görünen, esasî İran- Suudi Arabistan arasındaki nüfuz ve iktidar mücadelesi olan gerginlik, Suriye'deki gelişmeler ve her iki ülkenin Suriye konusundaki tavrı merkeze alınarak okunduğu taktirde, işin içyüzü daha kolay anlaşılabilir. İran, Suriye'deki mevcut iktidarı, yani kendisi de bir Nusayrî olan Beşar Esad'ı desteklemektedir. Oysa, Ca'ferî (İsnaaşerî) ulemânın Nusayrîlere yakın zamanlara kadar pek sıcak bakmadıkları bilinmektedir. Ancak İran'ın Suriye ile yakın ilişkisi vardır. İran-Suriye ilişkisi, Suriye'deki çalkantılarla birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. İran, açıkça Suriye'de Esed rejimini desteklemekle kalmamış, şimdiye kadar Filistin konusunda çok etkin olan Lübnan'daki Hizbullah'ı da, Esed güçlerinin yanında savaşıma yönlendirmiştir. Hizbullah, Lübnan'daki Şîi Emel örgütünün, İslâm Devrimini müteakip, İran'ın etkisiyle önce Şîi Emel- İslâmî Emel diye ikiye ayrılmasından sonra, İslâmî Emel'in Hizbullah'a dönüşmesiyle oluşmuş bir örgüttür. İran'ın ve Hizbullah'ın Esed rejiminin yanında yer almasının, Esed'in içinden geldiği Nusayrîliğin Şîa'nın bir alt kolu olması ile elbette ilgisi vardır. İran, Ortadoğu'daki etkinliği ve çıkarları açısından Suriye'ye aslâ ilgisiz kalamaz. İran'ın desteğinin sadece Hizbullah'ı yönlendirmekten ibaret olduğunu düşünmek de doğru değildir. Suriye Lübnan'daki Şîiler açısından da çok önemlidir. Suriye'de rejimin düşmesi, hem İran'ın Ortadoğu'daki etkin rolünü, hem de özellikle Lübnan üzerindeki etkisini yitirmesi anlamına gelecektir. İran-Suriye ilişkisinin Irak'la da doğrudan ilgisi vardır. Bu son gelişmeler, İran'ın gittikçe Şîiliği daha fazla ön plana çıkarttığı şeklinde yorumlanabilir.

Suriye konusunda Suudi Arabistan Esed karşıtı güçlere destek vermiştir. Esed karşıtı güçlerin tek bir grup olmadığını belirtmekte fayda vardır. Bu gruplar arasında el-Kaide gibi Cihâdî Selefi çizgideki oluşumlar dikkat çekmektedir. Suriye'de olan aslında Müslümanlara olmaktadır. Hem Esed güçleri, hem de bütün muhâlif güçler, "Allahu Ekber" sadâlarıyla birbirlerini öldürmektedirler.

Ortadoğu'da yaşananlar, İran'ın, kendisini dünyanın her yerindeki Şîilerin hâmesi gibi gördüğünü, nüfuz alanını genişletebilmek için önce onlarla sıkı bir iş birliği yapmaya çalıştığını açıkça ortaya koymaktadır. İşin en ilginç yanı, Suudi Arabistan'da zengin petrol yataklarının olduğu bölgede %10-15 Şîi nüfus yaşamaktadır. Suudi Arabistan'ın ilgisiz kalamayacağı Bahreyn, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri gibi Körfez ülkelerinde de ciddî bir Şîi nüfus mevcuttur. Bize bir fikir vermesi açısından Şîilerin hangi ülkelerde yaşadıkları ve muhtemel

nüfuslarının ve nüfus oranlarının ne kadar olduğuna bakmakta fayda vardır. Müslüman ülkelerdeki mevcut nüfus durumu, oradaki farklı mezhep ve din anlayışlarına mensup kimselerin oranları konusunda, maalesef elimizde sağlıklı veriler yoktur. Veli Nasr'ın *Foreign Affairs*'in Temmuz/ Ağustos 2006 sayısında yayınladığı "When the Shiites Rise" isimli makalede vermiş olduğu tablo, bu konuda bize bir fikir verebilir diye düşünüyoruz:

<u>Ülke</u>	<u>Şiî nüfusun oranı</u>	<u>Toplam nüfus</u>	<u>Şiî nüfus</u>
İran	90%	68.7 milyon	61.8 milyon
Pakistan	20%	165.8 milyon	33.2 milyon
Irak	65%	26.8 milyon	17.4 milyon
Hindistan	1%	1,095.4 milyon	11.0 milyon
Azerbeycan	75%	8.0 milyon	6.0 milyon
Afganistan	19%	31.1 milyon	5.9 milyon
Suudi Arabistan	10%	27.0 milyon	2.7 milyon
Lübnan	45%	3.9 milyon	1.7 milyon
Kuveyt	30%	2.4 milyon	730,000
Bahreyn	75%	700,000	520,000
Suriye	1%	18.9 milyon	190,000
BAE	6%	2.6 milyon	160,000
Katar	16%	890,000	140,000

Not: "Şiîler" İmâmiyye Şiâsi'dır. Nusayrî, İsmailî ve Zeydîleri kapsamamaktadır. Oranlar tahmîndir.

2013 yılında elbette ülkelerin nüfusu artmıştır. Ancak ülkelerdeki Şiî nüfusla ilgili oranların çok fazla değişmediğini söylemek mümkündür. Tablodaki Suriye ile ilgili oranların, sadece oradaki İmâmiyye'yi benimseyenleri verdiğini hatırlatmakta fayda vardır. Suriye'de Nusayrîler'in oranının %10-12 kadar olduğu tahmin edilmektedir.

Bu tablo, Şiî-Selefi kutuplaşmasından çok, Müslümanları bekleyen ve domino tesiri ile İslâm dünyasının her yerine yayılma ihtimali bulunan bir Şiî – Sünnî çatışmasının vehâmetini ortaya koymaktadır. İran, muhtemelen cepheyi genişletmemek için gerilimi ve mücadeleyi, Vehhâbîlik / Selefilik üzerinden sürdürmektedir. Vehhâbîler ise, İran'a karşı, Şiî olmayan bütün Müslümanları yanlarında görmek istemekte, mücadeleyi Müslümanların yaşadığı her yere taşımaktan çekinmemektedir.

Suudi Arabistan'da, yukarıdaki tabloda %10 oranında Şiî nüfus görünmektedir. Şiîlerin daha çok zengin petrol yataklarının olduğu Kıt ve Hasa gibi yerlerde yaşadıklarını düşünecek olursak, bu nüfusun her iki ülke açısından da stratejik bir nitelik taşıdığını düşünebiliriz.

İnternet ortamında kıyasıya bir mücadelenin yürütüldüğünü ifade etmiştik. Bu mücadelede kullanılan en ağır silah tekfirdir. İran, cepheyi genişletmemek için Vehhâbîlik'e yüklenmekte, hattâ kendilerinin Bahâîleri İslâm dışı ilân ettikleri gibi, Sünnî dünyanın da Vehhâbîler'in İslâm dışı olduğunu belirtmelerini istemektedirler. Bu konuda ilginç bir örnek, Tahran Cuma İmamı Huccetü'l İslâm Ahmed Hâtemî'nin şu sözleridir: "Tüm Şiâ âlimleri Bahâîliğin İslâm'la hiçbir ilgisi olmadığını açık şekilde duyurmaktadır. Biz aynı şeyi Ehl-i Sünnet'ten bekliyoruz. Bugün Ehl-i Sünnet ulemâsı açık bir şekilde Vehhâbîliğin İslâm'la hiçbir ilgisi olmadığını duyurmalıdırlar."²⁴

Vehhâbîler de, Ebû Bekir el-Cezâirî'nin yazdığı, Türkçe'ye Mehmet Şahin tarafından *Şiâ Mensubuna Nasihat* olarak çevrilen eseri başta olmak üzere²⁵ internet ortamında Şiîliğin İslâm dışı olduğunu dile getiren kitap ve muhtelif yazıları pek çok sitede yayınlamaktadır. Muhibbu'd-Din el-Hatîb'in *Hutûtü'l-Âriza* isimli eseri de bunlardan bir diğeridir.

Sonuç

Müslümanlar İslâm ortak paydasını kaybetmişlerdir. Kur'ân'ın 14 asır önceki uyarısına rağmen, her grup kendi sahip olduğu ile övünmekte; İslâm'ı kendi görüşünden ibaret zannetmekte, kendisi gibi olmayanları kolayca ötekileştirebilmektedir. Din, birleştirmek yerine ayrıştırmakta; ayrılıkçı duruşlar

²⁴ www.suriyegerçekleri.com

²⁵ www.islah.de/menhec/men00024.pdf

dini kullanarak meşrûiyet kazanmaya çalışmaktadır. Dinin insan hayatına anlam kazandıran boyutu etkisiz hale gelmiştir. Müslümanlar, Allah'ın insana bahsettiği akli etkin kullanmaktan kaçınmakta, geleneği kutsallaştırmakta, bilgiyi itibarsızlaştırmakta, bilgi ve değer üreterek özne olmayı başaramamaktadır. Bütün dünyayı etkileyen, küresel boyut kazanan başta şiddet-terör, kimlik krizi ve anlam arayışı olmak üzere bütün sorunları en derin yaşayanlar Müslümanlardır. Temel hak ve özgürlüklerin en çok ihlal edildiği, yüksek güven kültürünün yaratılmadığı yerlerde Müslümanlar yaşamaktadırlar. Hayatın kuralı çok basittir: Yaratıcı yetilerini etkin kullanmayı beceremeyenler, yıkarak, yakarak, yok ederek, öldürerek yaratma sürecine katılmaya çalışırlar.

İslâm dünyasında yaşanan olumsuzlukları meşrûlaştırabilmenin, Müslümanlar arasındaki güç ve iktidar mücadelesini, bunun sonucu olan çatışma ve ölümleri akla uygun hale getirebilmenin en kolay yolu, toplumsal bellekte diri olan anlam çerçevelerini kullanmak ve düşman algısı yaratmaktır. İşte esas iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şiî-Sünnî, günümüzdeki tezâhürleri ile Şiî-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır. İran, dünyanın her yerindeki Şiîleri, kendi egemenliği için her zaman harekete geçirebileceği bir güç olarak görmekte; tarihten yararlanarak "düşman" algısını diri tutmakta, büyük Şiî kimliği inşâ etmeye çalışmaktadır. Geniş Sünnî kitleyi karşısına almak yerine, daha belirsiz, ancak içinin istenildiği şekilde doldurulması mümkün ve kolay olan "Selefilik" üzerinden güç ve egemenlik arayışını sürdürmektedir. Suudi Arabistan ise, çekiciliğini kaybetmiş Vehhâbilik yerine, "Selefilik" gibi, geçmişe yönelik özelemleri çağrıştıran bir kavramla hem Şiî olmayanların sempatisini kazanmaya, hem iktidarına yönelik eleştirileri hafifletmeye, hem de en büyük tehdit olarak gördüğü İran'a karşı destek ve meşrûiyet kazanmaya çalışmaktadır. Selefi-Şiî kutuplaşması, iktidar kavgasının ve dinin gölgesinde meşrûiyet arayışının bir tezâhürü olarak anlaşılabilir.

Selefiyye, herkesin, içini duruşuna, amaçlarına, beklentilerine göre kolayca doldurabildiği; isteyen istediği zaman dilimi ve istediği zihniyeti ifade için kullanabildiği tabir yerinde ise "maymuncuk" gibi bir kavramdır. Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de, öncelikle mezhep değil, bir zihniyettir. Geçmişte Selefiyye adıyla bir mezhep, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç olmamıştır. Selef ise her zaman mevcuttur. Her nesil için bir önceki nesil seleftir. Kültürümüzde özellikle ilk Müslümanların ilk üç asrı ile ilgili olarak kullanılan "Selef-i Sâlihîn" ifadesi, muhayyel bir "Selefiyye"ye kök bulmayı kolaylaştırmıştır. "Selefiyye"nin sosyal hayatta karşılık bulması, yani kendisini "Selefiyye" denilen bir topluluğa ait hisseden insanların mevcudiyeti 19. asrın sonları ve 20. asrın başlarıdır. Daha sonra Vehhâbîler, "Vehhâbî" adına yüklenen olumsuz algıdan kurtulabilmek için Selefi ve Selefiyye adını kullanmaya başlamışlardır. Hem geçmişte, hem de bugün özünde "İslâm'ın erken dönemine yönelik yüceltme arzusu" ve "köklere / bid'atlerden arındırılmış sahih dine dönme talebi" olmak üzere birbirinden çok farklı Selefilere ve Selefiyye'ye rastlamak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Batı Medeniyeti'nin hayatın tüm alanlarındaki değişirici

ve dönüştürücü gücü, bazı Müslümanların yüzlerini geçmişe çevirmelerine ve geçmişi kutsallaştırarak ayakta kalabilecekleri zehabına sürüklemiştir. Bu derinliği olmayan arzu, sadece kendilerini “kurtuluşa eden fırka / Fırka-i Nâciye” olarak gören, kendileri gibi düşünmeyenleri kolayca İslâm dairesi dışında mütalaa eden birbirinden farklı pek çok Selefiyye'nin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Cihâdi Selefilik, Siyâsi Selefilik ve İlmî Selefilik, hemen akla gelen Selefi topluluklardır.

Selefilik bir yandan Vehhâbîlik'le birlikte anılırken, diğer taraftan da, Cemâleddin Afganî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın isimleri kullanılarak islâhat arayışları ile de irtibatlandırılmaktadır. Reşîd Rızâ'yı Selefilik ile irtibatlandırmak biraz mümkün görünse de, Muhammed Abduh'tan Selefililerin hoşlanabileceğini söyleyebilmek biraz zordur. Müslümanların geleceği açısından “Selefiyye” adı etrafında oluşan olumsuz algının, Abduh gibi, kendi koşullarında fevkalade ileri olan kimselerin görüş ve düşüncelerini kirletmesine izin vermemek gerektiği kanaatindeyiz. Âcilen yapılması gereken iş, bilginin daha fazla itibarsızlaştırılmasının, aklın din adına etkisizleştirilmesinin önüne geçmek, insanın bizâtihi değer olduğunu Müslümanlara hatırlatmaktır. Aksi takdirde Müslümanların birbirlerini öldürmelerini engellemek mümkün olmayacağı gibi, insanlığın ihtiyacı olan yüksek İslâmî değerleri yeniden üretmenin, yeni bir medeniyet yaratmanın düşünüyü kurmak bile biraz zor olacaktır.

Müslümanların birbirlerini bu kadar kolayca katletmelerinin en temel sebebinin İslâm'la ilgili algı çarpıklığı olduğunu belirtmek mümkündür. İslâm ortak paydası bilinci kaybettiği için, her grup sadece kendisi Müslüman saymakta, cenneti garantilediğini düşünmekte ve kendilerinin dışında herhangi bir kimsenin girmemesi için kapıyı da içeriden kilitlemektedirler. Müslümanların İslâm algısı, Mevlânâ'nın dikkat çektiği karanlıkta el yordamıyla fili tanımaya çalışan insanların durumuna benzemektedir. Kur'ân'a rağmen, Hz. Muhammed'e rağmen, her topluluk sadece kendi anlayışını sahih İslâm olarak algılamakta, kendi görüş ve düşünceleri ile övünüp /avunup durmaktadır. Bu durum tekfir mekânizmasının kolaylıkla işletilmesine imkân sağlamaktadır.

Müslümanların on dört asrı aşan geçmişlerinde de, sıkıntılı anlar çok olmuştur. Sorunların odağında iktidar kavgası hep var olagelmıştır. Şimdi yaşanan da, özünde iktidar kavgasıdır. Sorunların sadece siyâsetle, siyâsi erki ele geçirmekle çözülebileceğinin ciddi bir yanılgı olduğunu hemen belirtmeliyiz. Bilimin gücünü görmeyen, yaptığı her şeyin sadece toplum tarafından benimsenmesini bekleyen, yapıp ettiklerini din ile meşrûlaştırmaya kalkışan siyâset, doğal olarak İslâm'ı sadece meşrûlaştırıcı bir araç olarak görmeye başlar. O zaman da, siyâsetin ayrıştırıcı dili, insanları ötekileştirmek için dini argümanları kullanmaktan hiç kaçınmaz. Bu konuları daha iyi anlayabilmek için Emevîler Dönemi'nden örnek verebiliriz. Bir yandan Emevî iktidarının, zulmü bile dinle irtibatlandıran, iktidar için her şeyi mübâh gören, İslâm'ın insan fitratı ile uyumunu zedeleyen politikaları, diğer yandan Haricîler'in her şeyi şirk penceresinden gören, her şeyi dinleştirerek dünyayı dar eden duruşları Müslümanları yeni arayışlara sevk etmişti. İşte Mürcie bu arayışların ürünü olarak ortaya çıktı ve önce amelin imanla

özdeşleştirilemeyeceğini, bütün Müslümanların imanda eşit olduklarını ortaya koydu. Mürcie'nin insanlığa armağan ettiği bu ve benzeri ilkelere gerçekten çok ihtiyacımız var. İslâm'ı özgürlük üzerinden okumadan, dini siyâsilerin ve siyâsî erki ele geçirmek için onu kullanmaktan çekinmeyenlerin elinde oyunculuktan kurtarmadan, bırakın özgürlüğü, üretimi, var olabilmek bile pek mümkün görünmemektedir. Özgürlüğün olmadığı yerde İslâm olmaz. Yüksek güven kültürü yaratılmadan, yaratıcı yetiler harekete geçmez. Beşerî yaratıcılığın zirvesinde bilim, sanat ve spor vardır. Enerjisini sâlih amele dönüştürerek bu alanlarda var olamayan toplumların yaşama imkânı bulmaları pek mümkün değildir.

Sözümüzü daha önce dikkat çektiğimiz Ahkâf sûresinin 13. ve Fussilet sûresinin 30. âyetleri ile noktalamak istiyoruz:

“Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlar için hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir. İşte cennetlikler bunlardır; yaptıkları güzel işlere karşılık olarak orada sürekli kalacaklardır.”²⁶

“Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlara gelince; onlara melekler gelir ve şöyle derler: ‘Korkmayın, üzülmeyin; size vâdolunan cennetle sevinin’”²⁷

Bu âyetler bize, İslâm Ortak Paydası bilincinin üzerine oturacağı zemini vermektedir. Kur'ân'da belirtilen temel iman esaslarına (Tevhîd, Âhîret, Nübüvvet) inanan her insan Müslümandır ve İslâm dairesi içindedir. Müslümanların bu denli parçalanmaları ve birbirlerini öldürmelerinin ana sebebi de cehâlet ve hamâkattır.

Kaynakça

- Commins, David Dean, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çev. S. Ayaz, İstanbul 1993.
- Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform Ankara Okulu Yay.*, çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006.
- İbn Abdilvehhab, Muhammed Kitabu't-Tevhid, 1988.
- İşcan, Zeki, *Selefilik*, İstanbul 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*,
- Karaman, Hayrettin, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul 2003.
- Lauziere, Henri, “The Construction of Salafîyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History”, *International Journal of Middle East Studies*, V/42, August 2010, no.3.
- Whelan, Richard, *el Kaidecilik, İslâm'a Tehdit Dünyaya Tehdit*, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P.Arıkan, Ankara 2006.
- Yıldırım, Ramazan, *Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik*, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73.
- http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BB1%C3%BC.pdf
- <http://www.livingislam.org/alb>

²⁶ el- Ahkâf, 15/13,14.

²⁷ Fussilet, 41/30

-
- www.suriyegercekleri.com
 - www.islah.de/mehec/men00017.pdf
 - www.islah.de/menhec/men00024.pdf

Dilemma of Muslims Who Lost Islam as the Common Denominator: Shia-Salafi Polarization *

Hasan ONAT**

Abstract

Muslims have lost their common denominator. Despite the Quran's 14th century old warnings, each group prides each-self on their Islamic interpretation and otherizes various other traditions easily. Religion separates, rather than unites. The separatist groups use religious discourse to gain legitimacy, however the dimensions of religion that give meaning to human life have been omitted. Muslims avoid using reason effectively, they sanctify tradition and discredit knowledge. Muslims are the group who experience terror, violence, identity crisis and are most profoundly seeking meaning. Muslims live in the territories in which basic rights and freedoms are violated the most and where a culture of trust cannot be created. The rule of life is simple: the ones who cannot use creative forces effectively resort to violence, death and destruction.

The easiest way to legitimize the power and authority clashes, and the conflicts and deaths, is by the creation of an enemy and use of the existing meaning's frameworks in the collective memory. In this framework, the Shiite-Salafi conflict appears as a reflection of historical Shiite-Sunni contradictions. Iran sees the Shia population as a power which can be mobilized whenever needed. For this purpose, Iran keeps the historical 'enemy' perception alive and tries to build a Shia identity. Rather than battle with broad Sunni mass, Iran seeks power and authority by a vague 'salafism' conceptualization, which is loaded by any meaning. On the other hand, Saudi Arabia uses 'Salafism' instead of Wahhabism to attract the sympathy of the Sunni population because while Wahhabism lost its attraction, Salafism evokes past nostalgia. With this policy, Saudi Arabia tries to alienate critics against it, as well to gain legitimacy against Iran.

Although Salafism appears to be a sect, it is not, it is a mentality. There has not been a separate sect called Salafism in the past. However Salafis have always existed. Each generation is the Salaf for the previous generation. The Salafi-Shiite polarization is a reflection of the legitimization of the power and authority struggle within religion.

Keywords: Sunni, Salafism, Shia, Sect

* This paper is the English translation of the study titled "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefi Kutuplaşması" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademisi*. (Hasan ONAT, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefi Kutuplaşması", *İlahiyat Akademisi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 107-128.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Faculty of Divinity, Ankara University,
e-mail:onat@hasanonat.net

İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii- Selefi Kutuplaşması

Özet

Müslümanlar İslam ortak paydasını kaybetmişlerdir. Kur'an'ın 14 asır önceki uyarısına rağmen, her grup kendi sahip olduğu ile övünmekte; İslam'ı kendi görüşünden ibaret zannetmekte, kendisi gibi olmayanlar da kolayca ötekileştirebilmektedir. Din, birleştirmek yerine ayrıştırmakta; ayrılıkçı duruşlar dini kullanarak meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır. Dinin insan hayatına anlam kazandıran boyutu etkisiz hale gelmiştir. Müslümanlar, Allah'ın insana bahsettiği akli etkin kullanmaktan kaçınmakta, geleneği kutsallaştırmakta, bilgiyi itibarsızlaştırmakta, bilgi ve değer üretmek üzere olmayı başaramaktadırlar. Bütün dünyayı etkileyen, küresel boyut kazanan başta şiddet-terör, kimlik krizi ve anlam arayışı olmak üzere bütün sorunları en derin yaşayanlar Müslümanlardır. Temel hak ve özgürlüklerin en çok ihlal edildiği, yüksek güven kültürünün yaratılmadığı yerlerde Müslümanlar yaşamaktadırlar. Hayatın kuralı çok basittir: Yaratıcı yetilerini etkin kullanmayı beceremeyenler, yıkarak, yakarak, yok ederek, öldürerek yaratma sürecine katılmaya çalışırlar.

İslam dünyasında yaşanan olumsuzlukları meşrulaştırabilmenin, Müslümanlar arasındaki güç ve iktidar mücadelesini, bunun sonucu olan çatışma ve ölümleri akla uygun hale getirebilmenin en kolay yolu, toplumsal bellekte diri olan anlam çerçevelerini kullanmak ve düşman algısı yaratmaktır. İşte esas iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şii-Sünni, günümüzdeki tezahürleri ile Şii-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır. İran, dünyanın her yerindeki Şii'leri, kendi egemenliği için her zaman harekete geçirebileceği bir güç olarak görmekte; tarihten yararlanarak "düşman" algısını diri tutmakta, büyük Şii kimliği inşa etmeye çalışmaktadır. Geniş Sünni kitleyi karşısına almak yerine, daha belirsiz, ancak içinin istenildiği şekilde doldurulması mümkün ve kolay olan "Selefilik" üzerinden güç ve egemenlik arayışını sürdürmektedir. Suudi Arabistan ise, çekiciliğini kaybetmiş Vehhabilik yerine, "Selefilik" gibi, geçmişe yönelik özlemleri çağrıştıran bir kavramla hem Şii olmayanları sempatisini kazanmaya, hem iktidarına yönelik eleştirileri hafifletmeye, hem de en büyük tehdit olarak gördüğü İran'a karşı destek ve meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır.

Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de, bir mezhep değil, bir zihniyettir. Geçmişte selefiyye adıyla bir mezhep, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç olmamıştır. Selef ise her zaman mevcuttur. Her nesil için bir önceki nesil seleftir. Selefi-Şii kutuplaşması, iktidar kavgasının ve güç mücadelesinin din sayesinde meşrulaştırılması ile ilgili arayışların bir tezahürü olarak anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Sünnî, Selefilik, Şîa, Mezhep

Introduction

The main argument of this paper is to present the opinion that the prevention of conflicts among Muslim groups and the bloodshed is conditioned by the development in consciousness of freedom and individualism, as well as an

awareness of Islam as a common denominator, having the power of knowledge, and creating universal values. As Muslims who have lost the consciousness of "Freedom and Islam as a Common Denominator," they have also lost their creativity, resorting to burning, devastating, demolishing, and consuming for survival. Those who cannot be involved in the universal process of existential creation and those who cannot turn energy into good deeds, fall into emptiness and into a crisis of meaning and identity, while being condemned to a vicious circle of the illusion that makes devastation and killing meaningful. The reasons behind the conflicts, that have intensified within the last two centuries by gaining power from religious doctrines, are the disorientation in religious codes that make human lives meaningful, the degradation of religion to formalism, and the grounding of separatist ideologies onto the religion itself. The way out is to re-establish the reputation of knowledge, remembering that being rational is a way of worshipping, converting energy to production by enabling creative abilities, and the success of Muslims of being the actors of their own lives again.

On the other hand, conflicts among Muslims feed upon equalization of the past and history, and thus the past and the religion being dependent on traditions, rather than the Qur'an itself, as a source of fundamental religious knowledge, and the misperception regarding the fact that Islam leaves political issues to human beings. The vessels in our culture that feed the improper perception that renders "humans" as invisible, have trivialized the high value attached by Islam to "human beings". The unpleasant experiences encountered within the past two centuries have prevented a proper understanding of the real value of "humans". Colonization of a significant part of the Muslim geography has eased the degradation of the religion to ideology and the language of religion has lost its associative manner under the influence of the discriminative political discourse. For this reason, religion is placed at the center of both issues, and the solution seeking efforts. The isolation of religion from being a source of problem or the problem itself, is a necessity and a possible target. For this purpose, the fundamental doctrines of Islam should be extracted from the Qur'an and it should be highlighted that religion is something natural. However, it is not a proper approach to seek solutions for every single problem inside religion. Islam leaves decisions on political issues to humans. According to Imam al-Maturidi, "Religion is a thing, politics is another". The different political theories put forward by Muslims and the political quest that emerged after the death of the Prophet can be perceived as evidence of the fact that Islam leaves political issues to humans.

To have a better understanding of this topic, it might be helpful to remind of the verses that are thought to be fundamental in this study:

"O mankind, indeed We have created you from male and female, and made you people and tribes so that you may know one another. Indeed, the most noble of you

in the sight of Allah is the most righteous of you. Indeed, Allah is Knowing and Acquainted.”¹

“Indeed, those who have said, ‘Our Lord is Allah,’ and then remained on a right course - there will be no fear concerning them, nor will they grieve. Those are the companions of Paradise, abiding eternally therein as reward for what they used to do.”²

“Indeed, those who have said, ‘Our Lord is Allah’ and then remained on a right course - the angels will descend upon them, [saying], “Do not fear, and do not grieve but receive good tidings of Paradise, which you were promised.”³

“Indeed, Allah does not forgive association with Him, but He forgives what is less than that for whom He will. And he who associates others with Allah has certainly fabricated a tremendous sin.”⁴

“Indeed, Allah does not forgive association with Him, but He forgives what is less than that for whom He will. And he who associates others with Allah has certainly gone far astray.”⁵

“establish the religion and not be divided therein...”⁶ “[Adhere to it], turning in repentance to Him, and fear Him and establish prayer and do not be of those who associate others with Allah. [Or] of those who have divided their religion and become sects, every faction rejoicing in what it has.”⁷

The Quran is the only determinant source of Islam. It is human beings who can understand and interpret the Qur’an, and use it to understand the meaning of life and create scientific outputs and values. Revelations were sent so that they could support the reasons for humans. The 13th and 14th verses of Surah al-Ahqaf, and the 30th verse of Surah Fussilat provides us the ground to base the idea that Islam is a common denominator. As Muslims lose the awareness of Islam as a common denominator, the religion loses its associative aspect under current conditions. This results in the legitimization of some separatist approaches benefiting from the religion itself. The problem is more serious than meets the eye. The conflicts that emerged as a result of the Shia-Salafi polarization do not help us understand implicit situations or possible future developments, but indeed complicates it. Those concerned about the future of Islam and Muslims must understand that today we are on the verge of a radical shift of meaning in Islam.

¹ al-Hujurat 49/13.

² al-Ahqaf 15/13, 14.

³ Fussilat 41/30

⁴ an-Nisa 4/48

⁵ an-Nisa 4/116

⁶ ash-Shuraa 26/13

⁷ ar-Rum 30/32

The second argument of this paper is that the term “Salafism” complicates the dilemmas Muslims that face, while easing the habits that make Muslims doomed to history, because of its content and the arbitrariness of its use. Accurate information is the most significant condition that should be met so as to understand both the consciousness that Islam is the common denominator for Muslims, and the gravity of the conflicts they face based on different understandings about the religion, as well as the idiocy it brings, to find proper solutions for these problems. Without accurate information, it is impossible to find durable solutions for problems. With the persistent ignorance of the fact that religion is a matter of knowledge before anything else, we can neither prevent conflicts nor become righteous Muslims. The Qur’an states that knowledge is a value and Muslims should never pursue unknowns⁸, but to learn and to listen to every detail and thus follow good. Muslims should also think and act according to the evidence and written proof. The biggest problem of modern Muslims is the gap of knowledge regarding to the religion. Religion is intertwined with tradition. Thus, it would not be untrue to argue that the Qur’an targets Muslims with its criticism based on the concept of “the religion of ancestors”. The identification of the past with the history and Islam itself dooms Muslims to the past, while hindering an accurate understanding of Islam as well as prominence of its associative and holistic dimensions. Sacralization of the history causes arbitrariness in definitions of the term “Salafism” and leads up to the legitimization of perceptions and behaviors that have no common ground with Islam. Only through accurate knowledge can we understand events and phenomena. From this point of view, first of all I would like to describe the methodology of this study. After that I will try to explain how Islam is the common denominator for Muslims, as well as the details regarding the Shia-Salafi polarization.

Methodology

Here, I will not ignite a discussion of methodology. However, the questions about the characteristics of the necessary scientific knowledge and how it can be produced in order to ensure proper discussions over Salafism unavoidably necessitate attention to at least the matters that are directly related to the topic. It is impossible to understand that Islam is the common denominator without seeing the distortion in perceptions of Muslims and to understand the roots of current conflicts without raising an awareness regarding social change and processes. We cannot see the change and the resultant loss in fundamental functions of the religion, which have transformed into traditions, without a proper consciousness of history. In this regard, I would like to mention three important factors to help us have better understanding of the topic.

⁸ al-Isra 17/36.

First; Muslims' perception of history that forms the foundation for their religious understanding ignores the fact that history is a built expression and identifies the past with history. However, the past represents a whole of events, experiences and products of interest to people seen in a given period of time. The past is the name of everything that lived and has happened before today. Although history, as a term, is sometimes used interchangeably with the past, the knowledge, evidence and findings that have been inherited by the past is nothing but a human-made artefact and discourse. We can give the way that human memory works as an example to understand the difference between the past and the history. Our memories store all the data we receive throughout our lives. In our memory, we have both projections of creatures that exist in the outer world and the words and concepts we produce, as well as the experiences we go through. Human memories store everything in accordance with the semantic frameworks we have in mind after a process of interpretation. This is exactly the way the history is created. The data inherited from the past is rebuilt through an interpretation and inherited by us after one or more process of filtering. Then, we try to rebuild a part of the past in accordance with the data received. History is nothing but this man-made discourse. History, as a whole, cannot align with the past. In other words, history can never represent the whole truth. This doesn't mean that it has nothing to do with the truth, and also refers to the possibility of a perception of history which is far from reality. Activities to build history with scientific methods, and based on justice and scientific mindsets, can be more realistic than others.

As human reason cannot process without data in the mind, communities also cannot function without history, which serves as a memory for them. In other words, the knowledge and perception inherited from the past play significant roles for both today and tomorrow. Now, we can ask some questions about our subject: How far are Muslims aware of the difference between the past and history? Do Muslims know that the extant information, evidence, and findings related to the early period of Islam have reached the present day after passing through different processes of rebuilding? To what extent does Muslims' perception of the early period of Islam align with the past that was the reality of that time? Does the fact that the majority of knowledge that forms the foundation of history does not match up with the past mean there could be different histories referring to same periods of time? For sure, we can easily say that there are at least three different histories referring to the early period of Islam. These are represented by the Kharijite, Shiite and Sunni perceptions of history. The Kharijites idealize the periods of Abu Bakr and 'Umar. They declare Uthman ibn Affan after his sixth year and Ali ibn Abi Talib after Tahkim as unbelievers. As they believe that the caliphate/imamate belongs to Ali, Shiite Muslims think that Abu Bakr, 'Umar, and Uthman were unfair to Ali. Besides, they sanctify the periods of Ali and the Twelve Imams. On the other hand, Ahl al-Sunnah regards the period of Rashidun Caliphs as the ideal period of time, together with the time that the Prophet lived, and accepts the order of caliphate as an indicator of merit. Is it possible that these significantly different

perceptions about the history of a period when the Islamic values were brought to life allow unity and solidarity among Muslims and the development of the consciousness that is built upon the common denominator role of Islam? I think that it would not be unjust to argue that failure to regard history as an artefact is one of the most fundamental reasons behind the separation of Muslims into different sects, and the sectarian conflicts of each group tries to take over Islam with its own perception of history. Prevention of the Shiite-Salafi polarization and a possible conflict between Shiite and Sunni Muslims, is only possible through a process that may build peace and a culture of high-level trust among Muslims, while eliminating arbitrary ones and establishing a realistic perception of history.

Secondly; the viewpoint of social change and process in the Islamic perception of history is not reliable. A failure to build consciousness of the differences between the past and history would result in efforts to protect the past, using sacredness as a shield, and bring it to the future as it currently is. However, as the name implies, past experiences have been left in the past and only certain factors can infiltrate into the future. It is impossible to understand the past as a whole and bring it to the future. If we consider the lifetime of mankind as a stream; as the water that flew a second ago is not the same that followed a minute later, neither the social life navigates the same way. It continuously changes, revolves, and varies. Indeed, existence is continuous and it continuously flows toward the future. From this point of view, just like the human memory, history can be rebuilt. There is no sect that can reach future periods of time without changing its original characteristics. No sect can emerge all of a sudden. Also, none of the perceptions about religious sects can reach the next generations without any change or transformation. The common perception among Muslims about the early period Islam does not consider social change and processes, therefore they often ignore the differences between the evidence inherited from the past, and Islam itself. In other words, the Shiite, Sunni and Kharijite understandings of history also represent their perceptions of Islam. Each religious sect regards its own perception as the true Islam, and its group as the saved group (*Firqaḥ an-Najiyah*). It is possible to argue that one of the most significant dilemmas seen in Islamic world is that each community, congregation, order, and sect identifies its perception with Islam itself. It is obvious that this perception is a reason behind the ease in the mechanism of takfir (ostracism) used by Muslims and their readily provoked conflict motive.

The problem about the perception of social change and process does not allow others to see that all religious organizations that emerged after the death of the Prophet are man-made. There was not sect, congregation, and denomination when the Prophet was alive. The Qur'an invites Muslims to unity and criticizes separatist views by saying, "And hold firmly to the rope of Allah all together and do not become divided." As the door for revelation was closed after the Prophet Muhammad, treating other sources of information as revelation would be against the Qur'an. Moreover, ignoring the human side of the Prophet Muhammad,

although the Qur'an explicitly mentions it and creating a perception that regards him as a miraculous prophet, can be described as a by-product of this distorted ideology. The ideology that regards the words and acts of the Prophet as apocalyptic, the perception that canonizes thoughts and opinions of the next generations under the title of "Salaf al-Shalih", and even the suggestion that perceives them as the religion itself can be defined as different appearances of this understanding. Salafi perception about the companions of the Prophet (Sahabi) and identifying the Islamic understanding and viewpoint seen in its first three centuries with Islam itself, tarnishes Islam's nature to be a compatible formation and complicates the efforts to highlight universality.

Thirdly; Muslims' perceptions about the past and the history does not pay the necessary attention to the relation between idea and incident, as well as time and place. Herein, anachronism, a shift in time, place, idea, and concepts, is seen at the highest level. Above all, every sect, congregation, and denomination try to associate its understanding with the one supported in the period of the Prophet in an attempt to show that it upholds the true understanding of Islam. The efforts to manipulate words of the Prophet for the purpose of criticizing a religious group can also be mentioned within this regard. In fact, no idea can be born in emptiness. Every sect and every ideology has a place and time of emergence. Every organization has fundamental concepts and main ideas that have affected the period of formation and shaped the back bone of a system of thought. To prove existence of an ideology and a sectarian organization, we have to identify the time its suggestions took an important place in the target community, the characteristics of the process in which it emerged, and the concepts which its ideas or structure are presented. It is possible to find many more examples in the common perception of history among Muslims about how previous concepts and ideas have been readily associated with subsequent incidents and organizations. However, the otherwise is also possible. Subsequent ideas and concepts can be easily associated with some previous incidents. The most stunning example of the latter is Salafism. Those who talk about Salafism often behave in accordance with their purposeful perspective and their own perception of history. The reality which is ignored at this point is that every sect or ideology take steps to put forth fruits into the past and the future at the same time, once it takes a proper shape and its suggestions are supported by society. In other words, every sect or ideology builds its own history and past during this process. Accordingly, it should be noted that histories are retroactive and perceptions about the past are reconstructed together with histories.

In order to have a better understanding of the topic, we may take an acorn as a metaphor. An acorn that falls from top of an oak tree meets the ground, and the shell around it cracks if it finds the expected level of humidity and heat. After that, it starts to put down roots and shoot above-ground. If we are not aware of this phenomenon, we can never understand that the huge oak tree was once a small acorn but branched out within time putting forth thousands of acorns. This is

exactly how sects and ideologies emerge and develop. They sink into the depths of the past, while growing towards the future and shooting out branches. Herein we should ask the following question: Is Salafism a theological sect? Where, when, and based on which ideas did the organization we call Salafism today emerge? How did it associate itself with the past? How did it revolve, change, and transform and take its current shape? Let's talk about how Islam is a common denominator for these ideologies and then try to find answers for the aforementioned questions.

Islam as a Common Denominator

Being a common denominator is one of the most fundamental principles of Islam that helps anyone feel themselves as a Muslim. There is no doubt that the core principle is tawhid, which forms the essence of all prophetic calls. Believing in the afterlife and the prophecy are two significant supporting principles to this essence. These are also explicitly mentioned among the six pillars of faith by the Qur'an. If a human, regardless of their personality, sect or congregation followed, or the denomination belonged to, believes in these fundamental principles, they are a Muslim who lives within the circle of Islam. To put it more explicitly, as a common denominator, Islam is identified as tawhid in terms of faith and being on "the straight path" in terms of behavior. Accordingly, this reality is also expressed by the Verse 13 of Al-Ahqaf, which identifies the fundamental components of Islam, as we mentioned above. We may understand this issue in a more efficient way if we continue our discussion based on this example. Let's think about the pagan 'Umar, who attempted to kill the Prophet Muhammad. Seeing his furious state, when someone asked where he was going to, "to kill Muhammad" he responded without hesitation. That person could understand the gravity of the situation and told him that his sister and brother-in-law had already been Muslims and it would be better if he dealt with them before anyone else, as an attempt to create time to inform the Prophet. Heading toward his sister's house in a rage, 'Umar encountered the reality of the Qur'an and asked them to take him to Muhammad. Appearing as a pagan before the Prophet Muhammad, 'Umar left the place as a Muslim. Is it possible to say that anything other than the faith based on tawhid changed in the meantime? As is seen, this incident is not complicated to understand.

We may list some of the founding principles required to rebuild Islam as a common denominator as follows:

The Qur'an was revealed to the Prophet Muhammad by Allah and it is the word of Allah. The Qur'an is the only determinant source of Islam. Muhammad is also responsible before the Qur'an. No other source of information other than the Qur'an can be treated as revelation.

The Prophet Muhammad is a human who is inspired through revelation and he is the “quintessential example” for us. His scribes were compiled into manuscripts with the revelations He was inspired to write without any change. The Prophet Muhammad cannot have knowledge of the invisible world. All hadiths narrated from Him should be considered as products of human intelligence.

The only sin that Allah will never forgive is deification anyone besides Him (shirk).

All religious organizations that emerged after the death of the Prophet Muhammad are man-made.

A Muslim should be open to new information, listen to everyone, understand them and follow the good.

Islam does not allow anything irrational. Reason and revelation complements each other.

In Islam, faith and responsibility are individual. One should deserve it to ascend to heaven.

For sure, it is possible to increase the number of these principles. As expressed above, Allah sent the revelation to support reason. Islam has provided the necessary fundamental principles for humans to live humanely and has showed the path and roadmap to live a meaningful life. However, today’s Muslims has lost the necessary consciousness, particularly the perception of Islam as a common denominator. Each group idealizes its own understanding as the only belief in Islam, regards its disciples as the saved group and even worse, close doors to prevent entrance of other Muslims.

Being members of different groups, sects, congregations, and denominations and even emergence of such organizations are essentially not matters of concern, but of human being’s social entities and the broad realm of freedom Islam provided for thought/reasoning. We could regard them as parts of wealth, if the disease to takfir had never emerged and the bigotry of groups, congregations, and sects had not overshadowed Islam’s being the common denominator. Humans live in societies, and organization is a part of their nature. Basically, established by human beings, these organizations can be used as the means to compete in performing good deeds and create synergy. However, when Islam’s characteristic as the common denominator disappears, the human side is forgotten and then each community starts to build its own understanding by monopolizing the religion.

The emergence of different groups among Muslims is not a new phenomenon. The first Islamic sect in history is the group of Kharijites who gathered in Harura after the battle of Siffin. Only in late first century of Islam different other Islamic ideologies, such as Murji’ah, Shia, and Mu’tazilah started to be formed. Looking back at the history, we will see that not 73 but more than 773 sub-sects have

emerged. These sub-sects have occasionally been involved in conflicts with the political powers and between themselves. Despite all previous incidents and unpleasant experiences, the main Muslim population has never lost freedom and those whose impact is evident even in today's world have managed to create a great civilization which was known to have existed until the early 18th century. However, Muslims have lost freedom and the consciousness of freedom, together with the quality of being active actors. Under these negative circumstances, the common religious understanding, unfortunately, deepens the problems and dooms Muslims to the past. For that reason, if the understanding of Islam as a common denominator is re-established through the realm of freedom, Muslims can be saved from the dilemmas that drive them to the deep wells of the past and the disease of takfir.

There are a number of different reasons behind the loss of the understanding that Islam is a common denominator for Muslims. First of these reasons is that each religious sect and congregation regards its own perception as the true Islam and its group as the saved group (*Firqah an-Najiyah*). Lets further the discussion over the well-known or supposedly well-known issue of "four major true sects of Islam". These "true" sects are represented by Hanafi, Maliki, Hanbali, and Shafi'i Muslims. The term "true" used for a sect or a group of sect naturally differentiates that or them from the other groups that are regarded as "invalid" or un-Islamic. Above all, describing a religious sect as "true" or "invalid" or "sahih" or "not sahih" is against a founding principle of Islam suggesting that faith and responsibility are individual issues. Being member of a "true" sect does not mean that one is also "true" in their faith, thought, and behaviors. Sectarian identities develop in traditions and naturally instead. The otherwise is also possible. No one can argue that individuals cannot have "true" beliefs, thoughts, and behaviors just because they are members of a so-called "invalid" religious sect.

On the other hand, the understanding of the "four main true sects" necessarily creates another understanding that reduces Islam to these four groups. Considering that Abu Hani passed away in 150/767 but the earliest sect of Islam, which is Hanafism, emerged a long time after his death, we can understand that the term "four main true sects" is rather political than religious. Herein, it would not be unjust to think that the collapsing political powers often carried out policies that resort to otherization of their opponents and closing the ranks between them and their supporters. A lot of people, either in the past or today, have not regarded themselves as members of these four religious sects. So, shall we see them as non-Muslims? Who has the right to describe religious sects as "true" or "invalid"? Shall we not accept the Shiites, who form 10-12% of today's Muslim population, as Muslims, although they believe in tawhid, the afterlife, and prophecy?

A person does never need to be member of a sect, congregation or denomination to be a Muslim. Essentially, it is sufficient to choose Islam with free will and to believe in its fundamental theological principles. According to Islam, faith is

something individual. One can either believe or disbelieve with free will. "There shall be no compulsion in the religion" means that people cannot be forced to believe or be exposed to pressure about worshipping, such as praying and fasting. The Qur'an does not set any earthly sanction against those who do not perform the worships. According to Islam, responsibility is also an individual matter. No one can suffer for sins of others. In Islam, one should deserve it to ascend to the heaven. Every human gets the rewards in return of their efforts. A group reservation in heaven is something impossible. The Salafi understanding prevents a universal understanding of Islam, and development of the ideology that perceives Islam as the common denominator as it religionizes traditions by casting the anchor of Islamic ideology in the past and excludes reasoning in religious affairs. Indeed, the issue regarding Salafism is more complicated than it is perceived.

Salafism, Its Roots and Branches

It is clearly seen that there a significant uncertainty and complicity regarding the concepts related to Salafism and the period of time which they are associated with. A major reason behind this is that we often ignore the fact that Salafism is nothing but a man-made ideology. Salafism has never been qualified to be accepted as a sect. The organizations that claim to be followers of Salafism, such as al-Qaeda, form the most obvious evidence of this finding. Such modern organizations put certain ideological targets such as "caliphate" and "Islamic state" first and resort to violence as a means to achieve these targets. The core of Salafism is made up of the longing for the past, which becomes evident particularly in societies that are on the decline. It can also be defined as a kind of old age psychology. When the creative skills of a human becomes atrophied, they try to hold on to life by recalling the periods of high creativity. It is possible to see similar other ideologies to Salafism both in the past of Islamic societies and among non-Muslim communities. Each religious sect has a specific mindset. However, not every mindset can be defined as a sect.

For a social organization to be regarded as a sect, it should have peculiar ideas and these ideas should influence societies. For that reason, we defined religious sects as "human organizations that emerge when differentiations in religious understanding institutionalize".⁹ Each religious sect builds a peculiar mindset. In some cases, mindsets emerge within the pace of life, without being influenced by a specific sect, or group. The emergence of these mindsets is often stimulated by trends and quests that cannot easily be controlled. These mindsets that cannot essentially be considered as a sect, can be considered so by some groups over time. Mindsets that cannot be handled, or easily identified, are open to be used for good or bad purposes. The likeliest example to this situation it the Batini ideology that

⁹ Hasan Onat, "Concept of Sect and Causes of Birth of Sects", *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş 2005.

feeds on mystical trends. In almost all religious sects we may encounter people with batini mindset. However, this ideology may also emerge in unpredictable shapes and concepts, and in unexpected places. Batini ideas that emerged in Qarmatians are regarded as deviant, while those originating from the Sunni tradition of Sufism can be supported with fabricated evidence. Some other mindsets may exist in different times, places, and identities but gain a place within the history when appropriate representatives are found, and the ideology is supported by society. Salafism is an example of this definition. It emerged as an emphasis on "Salaf" or "Salaf al-Shalih" in different regions and with different representatives in the late 19th century. Based upon the ground that was formed by the reform movements, this emphasis often showed up either as an expression of the stance against colonialization or anti-Ottoman sentiments and Arabic nationalism. On the other hand, it was seen as different trends and an expression of different quests developed by the struggle to survive by holding onto the past. For that reason, it is not hard to associate Salafism with the depths of history, the Wahabi ideology, and endeavors of Muhammad Abduh.

Before Salafism was used as a term, different appearances that this term can be associated with, such as those of Ahmad ibn Hanbal and Ibn Taybiyyah, were expressed with the term "Salaf al-Shalih". Probably for that reason the different terms used to build the history of Salafism, such as "Mutaqaddimun or Mutaahhirun Salafism" or periods of "Ijmal" and "Tafsil", were not questioned.¹⁰ Ahmad ibn Hanbal is considered as a member of Mutaqaddimun Salafism, while Ibn Taymiyyah is seen as among Mutaahhirun Salafism.¹¹ (In this regard, considering the historical relevant historical flow, this understand allows us to mention the Wahhabi ideology together with Salafism since its emergence, and even identify with the Salafism itself. However, Wahhabis name themselves "Muwahhid" and do not like being called as "Wahhabi". Associating Wahhabism with Salafism was partially caused by the efforts of Rasyid Ridha in the early 20th century and the Wahhabis did not only regard themselves as Salafi, but also took on the duty of representing this ideology. Accordingly, many people today consider Wahhabism and Salafism as the same. We can also argue that it would be unjust to identify Salafism with the quests of tajdid (renewal) and islah (reform) in line with the ideologies of Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh. In order to have proper knowledge about Salafism and to perform healthy assessments, the first question to answer is as follows: When, where, by who, and for whom was Salafism first used as a term to define a group? What are the core details about this concept? How has this term changed throughout the history before reaching present time?

¹⁰ Zeki İşcan, *Seleflik*, İstanbul 2006, p. 31.

¹¹ İzmirli, İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 105.

As we attempted to remark before, the collapse period of the Ottoman Empire led to emergence of different trends of “reform movements” or critical quests in different geographies of the Islamic world. These trends essentially aimed to end the retrogressive situation. According to David Dean Commins, Salafism could emerge as a distinctive group only in 1896, in Damascus. A group (group of mujtahids) led by Ahmad al-Jazairi, Jamal al-Din al-Qasimi and Abd al-Razzaq al-Bitar, that regularly gathered to discuss on religious issues was judged and charged with organizing a conspiracy against the state. At the end of the process, all indictments were acquitted. Commins regards this incident as the first appearance of Salafism.¹² (David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islâhat Hareketleri*, trans. S. Ayaz, İst. 1993, 99 et al.) In a poem supposedly composed by Jamal al-Din al-Qasimi after this incident, he identifies himself as “Salafi”: “Once you ask them / They say my way is Jamalism, / For them when they ask me / I answer so! / No, never! The truth is that / I am Salafi! / In truth, my way is the book of Allah, / Book of the Almighty! / And the hadiths, which are not fabricated, / The hadiths that are valid! / Honestly, I don’t lend my ear to human words / But to the truth! / And for me imitation is ignorance, / Everywhere, every time / It’s blindness, that’s it!”¹³

According to Commins, “The modern Islamic reform movement we see in the Ottoman Syria is a part of a large-scale movement, which is called Salafism, and has ties with the other Arabic regions. Supporters of this movement asked for a return to states and behaviors of their ancestors (Salaf as-Salih or the precedent Salih), who, according to them, were pious Muslims. That’s the reason why the movement was named as “Salafism” and its supporters were called “Salafi”.¹⁴ This study of Commins reveals the reform movements in Syria of the 19th century were based on first-hand findings about the issue. However, it is possible to say that there is an uncertainty in terms of the meaning of “Salafism” and the aspects that Salafis are different from the other reformists. Solid knowledge is needed to explain in particular the first appearance of “Salafism” in the history.

According to the findings we have obtained, unlike the reformist movements, “Salafism” could find a space in history as a community formed by the ideology and its followers in history by the end of 19th and the early 20th century. Certain evidence that allowed us to reach this conclusion can be listed as follows: **1.** Although the appearance in Damascus, as remarked by Commins, is different, the fact that “Salafism” was used as a term during the reformist movements can be considered as the first sign indicating that Salafism existed as an ideology in that way. **2.** “Al-Maktaba al-Salafiyya” was a publishing house founded in Cairo in 1909. During his youth, Hasan al-Banna frequently visited this house (Memories). The place is a symbol for Salafism. **3.** “Salafism” was one of the core principles of

¹² David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islâhat Hareketleri*, trans. S. Ayaz, İstanbul 1993, p. 99 et al.

¹³ Commins, *ibid.*, p. 109.

¹⁴ Commins, *ibid.*, p. 11.

the *Menar* journal published by Rashid Reza. It can also be said that Raahsid Reza was the key person that helped Wahhabism and Salafism be associated together.¹⁵

Salafism has reached the present day passing through a process of change and transformation. On this matter, Ramazan Yıldırım prepared a research report for SETA (Foundation for Political, Economic and Social Research). The findings he mentions in this report are as follow:

“The emergence of movements called “Salafi movements” in the Arab world dates back to a century ago. Though small compared to the regions where they emerged, these movements with different characteristics had the chance to “become communities” particularly in Egypt. Salafi movements have begun to draw more attention since January 25, 2011 when grassroots movements reached a peak in Egypt and launched a new process called the “Arab spring” or “Arab revolutions.” These movements have become strong political actors in many Arab countries, notably Egypt, in the wake of the Arab revolutions and they have been fed by some traditional religious structures defined as Salafi in Egypt. Dwelling on the history, founders and traditional opinions of these Salafi-religious movements will enable us to be closely acquainted with today’s political parties of the Salafi origin. As Salafism today does not have a homogenous structure in terms of opinions and actions like the Muslim Brotherhood, it is difficult to categorize these groups according to certain criteria. The principles of faith they defend and the cultural atmosphere where they emerged are quite similar. However, it is possible to put these movements under four categories in terms of their views on social and political domain, and their perceptions of politics and society. **1.** Traditional Salafism based on learning and dawah (invitation to Islam). These Salafi groups invite people to join their principles, provide religious education and refuse all political participation. Focusing on Akaid (doctrines of religious faith), this Salafism tries to clear principles of akaid from bid’ah (innovation in religious matters) and hurafa (superstition). It considers other sects such as Mu’tazilah, Kharijism and Shiism as deviating from proper teachings. It keeps its distance from Ash’arism and Matudirism, casting out Sufi movements in particular. This Salafism is widespread in Saudi Arabia in particular, with the mission for disseminating opinions and ideas of figures such as Abdulaziz bin Baz and Muhammad Nasiruddin al-Albani. **2.** Salafism known for its harsh attitude towards politics and political parties. By supporting “obedience to rulers”, these Salafis oppose all kinds of political opposition and support political parties in power against other Islamist movements that desire to come to power by means of political parties. These groups are widespread in the Arab region notably in Saudi and Gulf countries. Their efficiency in society has weakened in the wake of the Arab revolutions. **3.** Salafism is commonly called “jihadist.” These are the groups who declare that regimes in the

¹⁵ For an interesting article on this issue, see: Henri Lauziere, “The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History”, *International Journal of Middle East Studies*, V/42, August 2010, no.3, pp. 369-389.

Arab world are unbelievers, resort to violence against these regimes, and are held responsible for most of the attacks in the Islam world. 4. Salafism adopting a reformist line. This group adopts a more moderate attitude towards social and political issues. It not only defends Salafi beliefs and principles but also supports active involvement in every domain in public life. This group argues that social and political change should be gradual and peacefully made. Salafis in this group failed to do active politics before the Arab revolutions due to lack of a favorable environment; however, they joined politics by means of different political parties in Egypt in particular and Tunisia, Libya and Yemen in the wake of the revolutions.”¹⁶

It is possible to argue that the organization that emerged under the name of “Salafism” adopted a stance against Shia during its formation process. In this regard, the activities that can actually be defined as a “conflict” originate from the “Jihadist” groups, where al-Qaeda and similar other organizations have central place.¹⁷

Salafism-Wahhabism

Wahhabism is the name given to the political movement that emerged around the ideas of Muhammed ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) in the 18th century, by those outside of the movement. Members of this movement name themselves as Ahl al-Tawhid or Muwahhidun. The father of Ibn Abd al-Wahhab, who was the kadi of al-Uyaynah, was an Islamic jurist influenced by the Hanbali tradition. After the agreement was signed between Muhammad ibn Abd al-Wahhab and the Emir of Dariyya, Ibn Saud, in 1744, which was about the “Islam abides even with the power of weapons”, ideas of Ibn Abd al-Wahhab and gained a political dimension that could serve as the fundamentals of a possible Wahhabi state. This state was planned to be founded in Ottoman Lands, based on the principle of tawhid, by fighting against bid’ah and with the purpose of reestablishing the Islam enjoyed in Asr Al-Saadah. However, the head of this movement contradicted the classical Sunni understanding and the ease of abuse of the takfir mechanism prevented the emergence of positive opinions about Wahhabism. Particularly the understanding that regards everything associated with Sufism and denominations as “shirk” resulted in a burst of anger against Wahhabism.

The figures that influenced Abd al-Wahhab most are Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya. However, it should be noted that he did not pay significant attention to the classical Sunni understanding of Ibn Taymiyyah about “obedience to the leader (ulu al-amr)”. “In defiance of the doctrines set by Ibn Taymiyyah, he

¹⁶ Ramazan Yıldırım, *Cemaatten Partiye Dönüşen Seleflilik*, SETA Analiz, December 2013, issue 73.

¹⁷ See: Richard Whelan, *el Kaidecilik, İslâm'a Tehdit Dünyaya Tehdit*, trans. H. Bağcı, B. Sinkaya, P.Arıkan, Ankara 2006.

rioted against the Muslims that he excluded for infidelity using armed forces".¹⁸ Later on, these two figures formed the ground that allows the future association between Wahhabism and Salafism. Accordingly, Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya are among the most significant references of Salafism.

Like Kharijites, Muhammad ibn Abd al-Wahhab considered practices within the limits of faith and claimed that deficiency in worshipping or sins could drive someone to disbelief¹⁹ and stated that visits to shrines of saints and asking intercessions from them are signs of bid'ah and disbelief²⁰.

It is known that Wahhabis also declared Shiites as disbelievers. One of the two interesting incidents in this regard happened when Wahhabis attacked the city of Karbala in 1802, during the Ghadir Khumm celebrations, and the grave of Husayn ibn Ali. A number of Shiite Muslims lost their lives during the incident.

The convergence between Wahhabism and Salafism began in the early 1900s when Salafi Muslims started to have opinions and thoughts that considered Wahhabis as a part of Ahl al-Sunnah. It can also be argued that, besides the pursuit of legitimacy for Wahhabism, the pursuit of support led by Salafis, to struggle against bid'ah, executed particularly by Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya, and similar other issues such as the emphasis placed on Salaf al-Shalih's way also influenced this process. Also, Rashid Reza has a determining role within this regard. "While some Shiite and Sunni scholars stand against Wahhabism, according to Rashid Reza it is a Sunni sect that is on the right path and adopts the Salaf understanding in faith, and the way of Ahmad ibn Hanbal in practices. Accusations of perversion and disbelief against Wahhabi Muslims do not root in the religion or religious knowledge, but in the conflict of political interests".²¹

Over time, Wahhabi Muslims embraced this name and published books under the name of Salafiyya. An interesting example of this development is the book authored by Abu Abd al-Rahman Amr Abd al-Mun'im Salim and titled as "*Al-Ta'liqat al-Saniyya al-Sharah al-Dawat al-Salafiyya*", which consist of commentaries to a book of Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani. This book was translated into Turkish as "*Selefi Dâvet Usûlü*". Online access to the book is available.²²

¹⁸ Fazlur Rahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, Ankara Okulu Yay., trans. Fehrullah Terkan, Ankara 2006 p. 208

¹⁹ Muhammad ibn Abd al-Wahhab, *Kitabu't-Tevhid*, 1988, p. 9-11.

²⁰ Muhammad ibn Abd al-Wahhab, *ibid.*, 1988, p. 39 et al.

²¹ Hayrettin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul 2003, p.196.

²² http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BB1%C3%BC.pdf...For an interesting paper about Al-Albani, see. http://www.livingislam.org/alb_e.html.

Another book in which Wahhabi Muslims associate themselves with Salafism, is authored by Abu al-Hasan al-Aqdar and translated into Turkish by Abdülkerim Çobanoğlu with the title "*Selefiyye Hakkında Yanılığlar*".²³

Shiite-Salafi Polarization or the Power Struggle Between Iran and Saudi Arabia

The conflict between Iran and Saudi Arabia appears in different forms, such as a furious competition, or a rather digital and modern struggle that is fed by mutual claims of "disbelief", which may also be called as a cold war. Also, there are hot conflicts over third countries such as Syria and Bahrain.

This competition between Iran and Saudi Arabia also appears as a struggle for influence in Asia, Caucasia, and the Balkans. Iran is closely interested in the Bektashi population in Albania and tries to establish a bond between the Bektashi Order and Shia through economic incentives. Similarly, Saudi Arabia goes to all lengths to impose the Wahhabi understanding onto the Muslim communities it approaches through economic assistance.

The tension, which is seen as a Shiite-Salafi polarization, but essentially is a struggle for influence and power between Iran and Saudi Arabia, will be better understood if the developments in Syria and attitudes of these two countries on this matter are centered. Iran supports Bashar Asad, who is the current power in Syria and a Nusairi. On the other hand, it is a known fact that Jafari (Ithna Ashari) scholars were ill-disposed to the Nusairi community until very recently. However, Iran has a close relationship with Syria. And this relationship between Iran and Syria gained a new dimension after the conflicts took place in the latter. Not only did Iran explicitly support Asad's regime in Syria, but also sent Hezbollah forces, who have been actively involved in affairs regarding the Palestine crisis until the present day, to fight on the side of Asad's forces. Hezbollah is an organization transformed from the Islamic Amal movement, which is one of the resultant organizations which emerged after the Shiite Amal Movement of Lebanon was divided into two different organizations, Shiite Amal and Islamic Amal, following the Islamic Revolution in Iran. Of course, there are some connections between this support of Iran and Hezbollah towards Asad's regime and the Shiite characteristics of Nusairism, where the understanding of Asad originates from. Considering its activity and interests in the Middle East, Iran cannot disregard Syria. It would also not be sufficient to think that Iran's support is limited to the canalization of Hezbollah. Syria is also quite important for the Shiite community in Lebanon. A possible fall of the regime in Syria would mean a loss of power and influence on Iran's side in its active role in the Middle East and especially its impact on Lebanon.

²³ www.islah.de/mehec/men00017.pdf

Iran-Syria relations are also closely related to the affairs in Iraq. The recent developments in the region can be interpreted as Iran increasingly putting more emphasis on Shia.

In the Syrian crisis, Saudi Arabia supported the opposition forces against Asad. It should be noted that anti-Asad forces are not a single group. Among them, Jihadist Salafi organizations, such as Al-Qaeda, stand out. In fact, the sufferers of the Syrian crisis are the whole Muslim community. Both Asad's forces and the opposition kill yelling "Allahu Akbar" to each other.

These incidents in the Middle east explicitly reveal that Iran regards itself as the protector of the Shiite communities all around the world, and tries to establish close relations with them in order to expand its influence. The most interesting part is that the ratio of Shiite population in Saudi Arabia's petrol-rich region is 10-15%. There are also significant Shiite populations in some Gulf countries, such as Bahrain, Kuwait, and the United Arab Emirates, which cannot be disregarded by Saudi Arabia. To have an idea about the issue, we may have a look at the countries where Shiite Muslims live, as well as their ratio to the general population of these countries. However, we have only unreliable data at hand to evaluate Muslim countries in terms of population, and rates of people from different sects and religious ideologies. Herein, a table given in a article of Vali Nasr's "When the Shiites Rise", which is an article published in *Foreign Affairs* issue July/August of 2006, can help us:

<u>Country</u>	<u>Percentage of Shiite Total population</u>	<u>population</u>	<u>Shiite population</u>
Iran	90%	68.7 million	61.8 million
Pakistan	20%	165.8 million	33.2 million
Iraq	65%	26.8 million	17.4 million
India	1%	1,095.4 million	11.0 million

Dilemma of Muslims Who Lost Islam as a Common Denominator

Azerbaijan	75%	8.0 million	6.0 million
------------	-----	-------------	-------------

Afghanistan	19%	31.1 million	5.9 million
-------------	-----	--------------	-------------

Saudi Arabia	10%	27.0 million	2.7 million
--------------	-----	--------------	-------------

Lebanon	45%	3.9 million	1.7 million
---------	-----	-------------	-------------

Kuwait	30%	2.4 million	730,000
--------	-----	-------------	---------

Bahrain	75%	700,000	520,000
---------	-----	---------	---------

Syria	1%	18.9 million	190,000
-------	----	--------------	---------

UAE	6%	2.6 million	160,000
-----	----	-------------	---------

Qatar	16%	890,000	140,000
-------	-----	---------	---------

Note: "Shiites" in this table refer to Imami Shia. **It does not cover Nusayriyah,**

Islam'ilism, and Zaidiyah. The ratios are estimated.

For sure, populations of these countries increased in 2013. But we can also say that the ratios of Shiite populations did not show any significant change. It should be noted that the data about Syria given in this table only covers those adopting the understanding of Imami Shia. In addition to this, the ratio of Nusairis in Syria is estimated as 10-12%.

Rather than a Shiite-Salafi polarization, this table reveals a possible severe Shiite-Sunni conflict that may spread to everywhere around the Islamic world with a domino effect. Probably, Iran tries to sustain the tension and struggle through Wahhabism/Salafism in order not to expand the frontiers of conflicts. On the other hand, Wahhabis expect support of all non-Shiite Muslims against Iran's policies and do not hesitate to bring this bellicosity wherever they go.

In the table above, the Shiite population in Saudi Arabia is given as 10%. Given that the Shiite population is rather dense in cities like al-Qatif and al-Hasa which have rich oil reservoirs, this ratio has strategic importance for both countries.

We have mentioned that there is also a cut-throat competition on the Internet. The heaviest weapon used in this competition is takfir. Iran weighs on Wahhabism to prevent expansion of the fronts and even declares followers of the Baha'i faith as disbelievers and invites Sunni Muslims to declare Wahhabis as non-Muslims. These words of Hujjat al-Islam Ahmad Khatami, Tehran's Friday prayer leader, are notable: "All Shiite scholars explicitly announce that the Baha'i faith has nothing to do with Islam. We expect the same from Ahl al-Sunnah. Today, scholars of Ahl al-Sunnah should explicitly announce that Wahhabism also has nothing to do with Islam".²⁴

On the other hand, disciples of Wahhabism spread books and articles over the Internet which declare Shiah as a belief outside of Islam. A significant example²⁵ of these is the one authored by Abu Bakr al-Jazairi, which was translated into Turkish by Mehmet Şahin as *Şia Mensubuna Nasihat*. Another example is Muhibbudeen al-Khateeb's *Al-Khutoot Al-'Areedah*.

Conclusion

Muslims have lost the understanding that regards Islam as a common denominator. Although the Qur'an warned us 14 centuries ago, each group prides its followers on what they have, considers that Islam only fits to their ideas, and readily marginalizes others. The religion does not unite, but discriminates. Separatist ideologies misuse religion to gain legitimacy. The dimension of religion

²⁴ www.suriyegercekleri.com

²⁵ www.islah.de/menhec/men00024.pdf

that makes human life meaningful has been deactivated. Muslims abstain from proper use of the reason gifted to them, hallow their traditions, disgrace knowledge, and fail to be actors of their lives and to produce knowledge and value. The most severe sufferers of all problems that took on this global dimension, particularly terrorism, identity crises, and quests of meaning, are Muslims themselves. Muslims live in regions where fundamental rights and freedoms are violated the most, and people fail to create a culture of high-level trust. The ground rule of life is quite simple: Those who cannot use their creative skills properly, often resort to demolition, vandalism, destruction, and slaughter to be involved in the process of creation.

The easiest way to legitimize the negativities experienced in the Islamic world and to rationalize the struggle of power among Muslims and the resultant conflicts and deaths, is to use the frameworks of meaning that are alive in the social memory and to create a perception of hostility. These conflicts, essentially based on the fight for power and influence historically called the Shiite-Sunni polarization, are served to us today as the Shiite-Salafi conflicts. Iran regards Shiite Muslims all around the world as a power that can be mobilized to ensure its hegemony, keeps the perception of "hostility" alive using its history, and tries to build the identity of a great Shia. Instead of taking the Sunni population on, they sustain a quest of power and hegemony through "Salafism", which is a rather uncertain but easily maintainable ideology. Saudi Arabia, on the other hand, tries to gain the sympathy of non-Shiite Muslims by using concepts like "Salafism", instead of the obsolete Wahhabism, that evokes the longing for the past, while mitigating criticism against its power and gaining support and legitimacy against Iran, which is considered as the biggest threat. The Salafi-Shiite polarization can be interpreted as an expression of the struggle for power and the quest for legitimacy under the cover of religion.

Salafism is a concept that can be easily filled through different understandings, purposes, and expectations in any period of time and by any ideology. As the phrase goes, it can be considered as a "skeleton key". Although it appears as religious sect today, Salafism is indeed not a sect, but a mentality. There has never been a sect named Salafiyya in the past. On the other hand, Salafi have always existed. Every generation is a salaf for its successor. The term "Salaf al-Shalih", which is used to refer especially to the period of the first three centuries of Islam, opened a way for finding the roots of an imaginary "Salafiyya". "Salafiyya" was embraced in social lives, in other words, the existence of people who felt a belonging to a community called "Salafiyya" was first seen in the late 19th and the early 20th centuries. Later on, Wahhabis began to use different names, such as Salafi or Salafiyya, in order to be free from the negative perceptions attributed to the name "Wahhabi". Both in the past and today, it is possible to find a large variety of fractions within Salafism and Salafiyya, which have "the wish to canonize the early Islamic period" and "the demand to return back to the true religion, which is free of bid'ah". According to the findings which we have

obtained, the influence and transformative power of Western Civilization in every aspect of life drove some Muslims to turn towards the past and have the impression that survival is only possible through canonization of the past. This shallow purpose resulted in the emergence of a number of different Salafi groups, which regard themselves as “the saved group/Firqa al-Najiyah” and consider others who do not think the same way as beyond of the Islamic circle. Jihadi Salafism, Political Salafism, and Scholarly Salafism are the first Salafi communities that come to mind.

On one hand, Salafism is mentioned together with Wahhabism, while on the other hand, it is associated with the reform movements using certain figures, such as Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, and Rashid Reza. Although it seems possible to associate Raḥsid Reza and Salafism, it is hard to say that Salafi Muslims would like Muhammad Abduh. We are of the opinion that, the negative perception around the name “Salafism” should not be allowed to tarnish ideas and thoughts of exceptional scholars, such as Abduh, for the sake of the future of Muslims. The action that should immediately be taken is to prevent further disgrace of the knowledge and neutralization of the reason on behalf of religion, while reminding Muslims of the fact that every human being has value. Otherwise, it would be impossible to prevent Muslims from murdering each other and to even imagine creating the high-level Islamic values that humanity needs and founding a new Islamic civilization.

It is possible to argue that the main reason behind this ruthlessness among Muslims is the perceptual disorder regarding Islam. As the perception that upholds Islam as a common denominator has been lost, each group thinks that they are the real Muslims and they have guaranteed heaven, while closing the doors to the outside world to prevent any other persons from entering. A Muslims’ perception of Islam is similar to Rumi’s description of a person who tries to know an elephant by touching. In defiance of the Qur’an and the Prophet Muhammed, each group perceives its own understanding as the only and true Islam, and keeps on being proud of its own ideas and thoughts. This creates an ease in the use of takfir mechanisms.

Muslims have problematic periods throughout their histories over fourteen centuries. However, the struggle for power has always become the focus of these problems. Today’s conflicts are also nothing but a power struggle in essence. First, we should say that the perception that considers politics and seizing political power as the solution of problems, is a serious mistake. A political power that does not recognize the power of science, expects its every single act to be accepted only by society, and tries to legitimize its efforts through religion, would naturally begin to consider Islam as nothing but a means to gain legitimacy. Such political powers would also not hesitate to use the discriminative discourse of politics and the religious arguments to ostracize people. We may talk about the Umayyad rule to have a better understanding of this topic. On one hand, the policies of the Umayyad rule that associate persecution and religion even with each other, damage the

harmony between Islam and the nature of human beings; on the other hand, the Khariji understanding that sees everything as shirk and makes life unbearable by religionizing every aspect of life, channeled Muslims to new quests. Murji'ah emerged as a result of this understanding and before anything else, revealed that practices cannot be identified with faith and that every Muslim is equal in this regard. Today, we still thirst after this and similar other principles presented to humanity by the Murji'ah. Aside from the freedom and production, it is even not possible to survive without reading Islam through freedom and liberating religion from politicians and those who do not hesitate to misuse it, to seize political power. Islam cannot exist without freedom. Creative skills cannot be used before creating a culture of high-level trust. And, on the top of human creativity there comes science, arts, and sports. It is not possible for communities that do not transform their energies into good practices to be actively involved in these discussions.

We would like to end these words reminding of the 13th verse of Surah al-Ahqaf and the 30th verse of Surah Fussilat, which we mentioned before:

“Indeed, those who have said, ‘Our Lord is Allah,’ and then remained on a right course - there will be no fear concerning them, nor will they grieve. Those are the companions of Paradise, abiding eternally therein as reward for what they used to do.”²⁶

“Indeed, those who have said, ‘Our Lord is Allah’ and then remained on a right course - the angels will descend upon them, [saying], ‘Do not fear and do not grieve but receive good tidings of Paradise, which you were promised.’”²⁷

These verses provide us the ground to base upon the idea that Islam is a common denominator. Every human who believes in the fundamental essentials of faith (Tawhid, Afterlife, Prophecy) as specified in the Qur’an is regarded as a Muslim and is within the circle of Islam. Ignorance and idiocy are the main reasons behind these divisions, and ruthlessness among Muslims.

References

- Commins, David Dean, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, trans. S. Ayaz, İstanbul 1993.
- Fazlurrahman, *İslâm’da İhya ve Reform Ankara Okulu Yay.*, trans. Fehrullah Terkan, Ankara 2006.
- İbn Abdilvehhab, *Muhammed Kitabı’t-Tevhid*, 1988.
- İşcan, Zeki, *Selefilik*, İstanbul 2006.

²⁶ al-Ahqaf 15/13, 14.

²⁷ Fussilat 41/30

- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*,
- Karaman, Hayrettin, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul 2003.
- Lauziere, Henri, "The Construction of Salafîyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History", *International Journal of Middle East Studies*, V/42, August 2010, no.3.
- Whelan, Richard, el *Kaidecilik, İslâm'a Tehdit Dünyaya Tehdit*, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P.Arıkan, Ankara 2006.
- Yıldırım, Ramazan, *Cemaatten Partiye Dönüşen Seleflik*, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73.
- http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BB1%C3%BC.pdf
- <http://www.livingislam.org/alb>
- www.suriyegerçekleri.com
- www.islah.de/mehec/men00017.pdf
- www.islah.de/menhec/men00024.pdf

مشكلة المسلمين الذين أضاعوا القاسم المشترك للإسلام

الاستقطاب الشيعي - السلفي *

أ. د. حسن أونات

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات: onat@hasanonat.net

الخلاصة:

فقد المسلمون القاسم المشترك الذي هو الإسلام، بالرغم من تحذير القرآن لهم من ذلك قبل أحد عشر قرناً، فأخذت كل طائفة تفتخر بما لديها وتظن أن الإسلام عبارة عن رأيا وتستبعد من ليس على شاكلتها بسهولة. فبدل أن يكون الدين عامل وحدة واتحاد صار عاملاً للفرقة، فالحرركات الانفصالية تستخدم الدين في كسب وإضفاء شرعية لها، فالدين الذي من مميزاته أن يجعل حياة الإنسان معنى صار بلا تأثير؛ لأن المسلمين الذين تهربوا من استعمال العقل بشكل فعال قدسوا التراث والعننة، وخطوا من شأن المعرفة التي هي نعمة من الله. وقد كان ينبغي أن يكون لهم دور فعال في إنتاج المعرفة والقيم لكن لم ينجحوا في ذلك. فالمسلمون يعيشون أعتى وأعمق المشكلات بجميع أنواعها؛ بدءاً من العنف والإرهاب الذي اكتسب وجهة عالمية، وأثر في عالمنا الحاضر، ومروراً بفقدان الذات والبحث عن الهوية. فالأماكن الأكثر إخلالاً وخرقاً لأسس الحقوق والحريات، ولم تنشأ فيها ثقافة الأمن المتكامل يقيم فيها المسلمون. إن مبدأ الحياة بسيط جداً، ألا وهو: الذين لا يستطيعون استعمال المميزات التي أودعها الخالق فيهم يحاولون إثبات ذاتهم عن طريق عملية الوجود والعدم، بالهدم والحرق والإبادة والقتل.

إن أسهل طريقة لإضفاء الشرعية لما يعيشه العالم الإسلامي اليوم من سلبيات ولتبرير القتل - الذي هو نتيجة الصراع على القوة والسلطة - هو أن تكون حياً في الذاكرة الجماعية من خلال إيجاد فكرة العدو. فإن أساس الصراع هو صراع على السلطة والقوة، والمسمى تاريخياً بالصراع «الشيعي - السني» يتجلى اليوم ويظهر بوضوح في الاستقطاب الشيعي - السلفي. فإيران ترى من نفسها قوة تستطيع تحريك جميع الشيعة في كل أنحاء العالم؛ لسيطرتها ونفوذها، وذلك من خلال الإبقاء على حيوية فكرة العدو، مستفيدة في ذلك من الحوادث التاريخية، وتهدف إلى إنشاء الهوية الشيعية الكبرى. وبدل أن تقف في وجه الأثرية السنية تسعى لفرض سيطرتها ونفوذها عن طريق سلفية غير واضحة المعالم، والتي يمكن ويسهل عليها أن تشكلها كما تريد. وفي المقابل نجد أن السعودية تحاول - من خلال السلفية، بدلاً من الوهابية التي فقدت بريقها - كسب تعاطف غير الشيعة، مستفيدة من مسمى «السلفية» التي توحى بالحرسة والاشتياق للماضي من ناحية، ومن ناحية أخرى تحاول التخفيف والحد من الانتقادات الموجهة لسياستها، وكسب دعم ومشروعية ضد إيران العدو الأكبر لها أيضاً.

وبالرغم من أن السلفية في عصرنا تظهر على شكل مذهب إلا أن الأمر ليس كذلك، بل هي عقلية معينة، ولم يكن هناك مذهب في يوم من الأيام على حد علمنا يسمى بالسلفية، ولكن مفهوم السلف كان دائماً موجوداً، فإن كل جيل لمن بعده يعد سلفاً، ونستطيع فهم الاستقطاب الواقع بين السلفية والشيعة على أنها محاولات لإضفاء الشرعية على الصراع من أجل السلطة والنفوذ، ولكن من خلال الدين.

الكلمات المفتاحية: السني، السلفية، الشيعة، المذهب

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şif- Selefî Kutuplaşması" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حسن أونات، مشكلة المسلمين الذين أضاعوا القاسم المشترك للإسلام: الاستقطاب الشيعي - السلفي، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ١٠٧-١٢٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şiî- Selefi Kutuplaşması

Özet

Müslümanlar İslam ortak paydasını kaybetmişlerdir. Kur'an'ın 14 asır önceki uyarısına rağmen, her grup kendi sahip olduğu ile övünmekte; İslam'ı kendi görüşünden ibaret zannetmekte, kendisi gibi olmayanları kolayca ötekileştirebilmektedir. Din, birleştirmek yerine ayrıştırmakta; ayrılıkçı duruşlar dini kullanarak meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır. Dinin insan hayatına anlam kazandıran boyutu etkisiz hale gelmiştir. Müslümanlar, Allah'ın insana bahşettiği akli etkin kullanmaktan kaçınmakta, geleneği kutsallaştırmakta, bilgiyi itibarsızlaştırmakta, bilgi ve değer üreterek özne olmayı başaramaktadırlar. Bütün dünyayı etkileyen, küresel boyut kazanan başta şiddet-terör, kimlik krizi ve anlam arayışı olmak üzere bütün sorunları en derin yaşayanlar Müslümanlardır. Temel hak ve özgürlüklerin en çok ihlal edildiği, yüksek güven kültürünün yaratılmadığı yerlerde Müslümanlar yaşamaktadırlar. Hayatın kuralı çok basittir: Yaratıcı yetilerini etkin kullanmayı beceremeyenler, yıkarak, yakarak, yok ederek, öldürerek yaratma sürecine katılmaya çalışırlar .

İslam dünyasında yaşanan olumsuzlukları meşrulaştırabilmenin, Müslümanlar arasındaki güç ve iktidar mücadelesini, bunun sonucu olan çatışma ve ölümleri akla uygun hale getirebilmenin en kolay yolu, toplumsal bellekte diri olan anlam çerçevelerini kullanmak ve düşman algısı yaratmaktır. İşte esası iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şii-Sünni, günümüzdeki tezahürleri ile Şii-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır. İran, dünyanın her yerindeki Şiileri, kendi egemenliği için her zaman harekete geçirebileceği bir güç olarak görmekte; tarihten yararlanarak “düşman” algısını diri tutmakta, büyük Şii kimliği inşa etmeye çalışmaktadır. Geniş Sünni kitleyi karşısına almak yerine, daha belirsiz, ancak içinin istenildiği şekilde doldurulması mümkün ve kolay olan “Selefilik” üzerinden güç ve egemenlik arayışını sürdürmektedir. Suudi Arabistan ise, çekiciliğini kaybetmiş Vehhabilik yerine, “Selefilik” gibi, geçmişe yönelik özlemleri çağrıştıran bir kavramla hem Şii olmayanları sempatisini kazanmaya, hem iktidarına yönelik eleştirileri hafifletmeye, hem de en büyük tehdit olarak gördüğü İran'a karşı destek ve meşruiyet kazanmaya çalışmaktadır .

Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de, bir mezhep değil, bir zihniyettir. Geçmişte selefiyye adıyla bir mezhep, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç olmamıştır. Selef ise her zaman mevcuttur. Her nesil için bir önceki nesil seleftir. Selefi-Şii kutuplaşması, iktidar kavgasının ve güç mücadelesinin din sayesinde meşrulaştırılması ile ilgili arayışların bir tezahürü olarak anlaşılabilir .

Anahtar Kelimeler: Sünnî, Selefilik, Şîa, Mezhep

Dilemma of Muslims Who Lost Islam Common Denominator: Shia-Sunni Polarization

Abstract

Muslims lost their common denominator. Despite of Kuran's 14th century old warnings, each group pride oneself for their Islamic interpretation and otherize the various other traditions easily. Religion separates rather than unites. The separationist groups use religious discourse to gain legitimacy. Religion's dimensions that give meaning to human life have been omitted. Muslims avoid to use reason effectively, and sanctify tradition and discredit knowledge. Muslims are the group which experience terror, violence, identity crisis and most profoundly seeking meaning. Muslims live in the territories in which basic rights and freedoms are violated the most and a culture of trust cannot be created. The rule of life is simple: the ones who cannot use creative forces effectively resort to violence, killing and destruction.

The easiest way to legitimise the power and authority clashes and the conflicts and deaths is creating is creating an enemy and using the existing meaning frameworks in the collective memory. In this framework, the Sii-Salafi conflict appears as a reflection of historical Sii-Sunni contradictions. Iran sees the Sia population as a power which can be mobilised whenever needed. For this purpose, Iran keeps the historical 'enemy' perception alive and try to build a Sia identity. Rather than battle with broad Sunni mass, Iran seeks power and authority by a vague 'salafism' conceptualisation which loaded by any meaning. On the other hand Saudi Arabia uses 'Salafism' instead of Wahhabism to attract symphatiy of Sunni population because while Wahhabism lost its attraction, Salafism evoke past nostalgia. With this policy, Saudi Arabia try to alienate criticts against it as well to gain legitimacy against Iran.

Although Salafism appears to be a sect, it is not, it is a mentality. There has not been a separate sect called Salafism in the past. However Salaf always exist. Each generation is Salaf for the previous generation. The Salafi-Sia polarisation is a reflection of the legitimising power and authority struggle with religion.

Keywords: Sunni, Salafism, Shia, Sect

المدخل:

أساس هذا البحث هو القناعة بأن الحد من الاقتتال والتناحر الواقع بين المسلمين، وحقن الدماء المسالة بينهم مرده إلى إنشاء قيم مرتبطة بالحريات والوعي الفردي، وزيادة الوعي المتعلق بالقاسم المشترك الذي هو الإسلام، وامتلاك قوة المعرفة بمقاييس عالمية. فإن المسلمين الذين فقدوا الوعي المرتبط بالحريات وفقدوا القاسم المشترك الإسلامي قد فقدوا في الوقت نفسه مهارتهم وقدراتهم؛ لذا فهم يحاولون البقاء من خلال الحرق والتدمير والإبادة والقتل والاستهلاك.

إن الذين لم ينضموا إلى عملية الوجود والبقاء بمفهومه العالمي، ولم يصرفوا طاقاتهم في العمل الصالح، فسيقعون بالضرورة في فراغ وإشكالية فقدان الهوية، ومن ثم يكون القتل والتدمير بالنسبة لهم أمراً له معنى، والوقوع في دائرة الخطأ سيكون حتمياً. إن السبب الأساسي لما يعيشه المسلمون من أزمات، وازدياد عمقها

وحدثها خلال القرنين الماضيين، والأسباب الأساسية للتناحر وللتشاجر الواقع بينهم بغطاء ديني، هو إبطال شيفرة (تغيير ماهية) الدين الذي يجعل حياة الإنسان معنى. والخلاص من هذا يكون بإرجاع المعرفة لمكانتها المرموقة، والتذكر بأن استخدام العقل بشكل فعال، وكذا استخدام المواهب الخلاقة بشكل فعال عبادة؛ الأمر الذي سيؤدي إلى تحويل طاقات المسلمين إلى إنتاج، والنجاح مرة أخرى في أن يكون لهم دور فعال في تحريك الأمور.

ومن ناحية أخرى فإن الشجار الواقع بين المسلمين يتغذى من ربط ودمج الوقائع التاريخية بالدين، وعدم أخذ العلوم والمعارف المؤسسة للدين من القرآن، بل من التقاليد والأعراف، أو فهمها بشكل مغلوط، وعدم فهم حقيقة أن الدين ترك المسائل السياسية للإنسان.

فالعرق - الذي تتغذى منه الحالة المرضية لثقافتنا، والتي جعلت الإنسان مهمشاً وغير مرئي - جعل القيم العليا التي منحها الإسلام للإنسان دون تأثير. والتجارب المرة التي عشناها في القرنين الماضيين كانت مانعاً وسداً أمامنا في فهم أن الإنسان قيمة في حد ذاته. فاستعمار أكثر المناطق التي يسكنها المسلمون سهلت وساعدت على إنزال الدين إلى مستوى الإيديولوجية السياسية، ففقد الدين خاصيته التي توحدته، متأثراً في ذلك بالنبرة السياسية التي تمزق وتشتت. لذا فإن الدين يتواجد في بؤرة كل إشكالية، وبؤرة كل بحث عن حل. فإخراج الدين عن كونه مصدراً للمشكلات، أو كونه إشكالية أمر ضروري وفي حيز الإمكان. ومن أجل هذا لا بد من أخذ المعارف المنشئة للإسلام من القرآن، وتعزيز العلاقة بين الفطرة والإسلام. لكن من الخطأ أن نبحث عن حل لكل الإشكاليات من خلال الدين، فالإسلام ترك المسائل السياسية للإنسان. وكما أفاد الإمام الماتريدي أن الديانة شيء والسياسة شيء آخر، فكون المسلمين أنشؤوا نظريات سياسية مختلفة وكانت توجهاتهم السياسية مختلفة بعد وفاة النبي، فهذا الأمر قد يكون دليلاً على أن الإسلام ترك المسائل السياسية للإنسان. ولكي يفهم الموضوع بشكل أصح نعتقد أنه من المفيد التذكير ببعض الآيات القرآنية التي تُعد العمدة والأساس في إعداد هذه المقالة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿١٣﴾﴾^(١)
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٤﴾ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ الَّذِينَ فِيهَا جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾﴾^(٢)
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ بِالْحَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾^(٣)
 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾^(٤)
 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) الأحقاف: ١٣-١٤.

(٣) فصلت: ٣٠.

(٤) النساء: ٤٨.

وَيَعْرِضُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣١﴾ ﴿١٣٢﴾، ﴿أَنْتَ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ ﴿١٣٣﴾، ﴿مِنَ الَّذِينَ قَرَأُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ ﴿١٣٤﴾.

فالقرآن يُعد المصدر الوحيد المعين والمحدد للإسلام، والذي يفهم القرآن ويفسره ويجعل للحياة غاية وينشئ قيماً ومعارف من خلاله هو الإنسان بعينه، فالوحي جاء تقوية للعقل، وسنداً له، فسورة الأحقاف الآية ١٣٠ - ١٤٠، وسورة فصلت الآية ٣٠ تُقدم لنا الأساس الذي يرتكز عليه الوعي، بالقاسم المشترك للإسلام. فبسبب فقد المسلمين للقاسم المشترك الإسلامي، والوعي المتعلق به، بدأ الدين في الظروف الحالية يفقد خاصيته وميزته الموحدة والجامعة التي توحد وتجمع. الأمر الذي كان سبباً في اكتساب بعض الدين لديهم مواقف انفصالية للشريعة، مستفيدين في ذلك من الدين، فالمشكلة خطيرة فوق ما يتصور. فالتناحر الذي تسبب في الاستقطاب «السلفي - الشيعي» لا يسهل علينا فهم ما يدور في العمق، أو ما سيؤول إليه الوضع في المستقبل، بل على العكس، فهو يصعبه.

والبحث الثاني لهذه المقالة هو بخصوص التعسف في استعمال مفهوم السلفية ومضمونها؛ الأمر الذي صعب ملاحظة مدى الإشكاليات التي يواجهها المسلمون، وسهل عليهم الانقياد للماضي. فإن أول شرط لفهم هذا الوضع وتقييمه وإيجاد حلول صحيحة له - من ناحية الوعي بالقاسم المشترك الإسلامي، ومن ناحية خطورة تقاتل المسلمين بسبب اتجاهاتهم الدينية المختلفة، وما يترتب عليه من حماقات - هو ضرورة الارتكاز على المعرفة الصحيحة. فمع عدم وجود المعرفة الصحيحة لا يمكن إيجاد حل جذري لهذه المشكلة. فلو تجاهلنا أن الدين في المرتبة الأولى هو عبارة عن المعرفة والعلم لن نستطيع منع وإنهاء هذا التناحر، ولن نستطيع أن نكون مسلمين بحق. فالقرآن الذي يلفت أنظارنا إلى قيمة المعرفة ينهانا أن نقفو ما ليس لنا به علم^(٥)، ويأمرنا أن نتعلم ونستمع إلى كل شيء، ونتبع أحسنه، وأن نفكر ونتحرك في ضوء العلم والإثبات.

فأهم إشكالية لمسلمي عصرنا هي: الفراغ والنقص المعرفي في النواحي الدينية، فقد تداخل الدين مع الفهم التقليدي له، ومع العادات والأعراف، ولن يكون من الخطأ أن نقول: إننا مخاطبون بما أسس له القرآن، ثم طور المسلمون أنفسهم عن فكر دين الآباء وتقليد الأجداد. فإن دمج التاريخ الموروث بالدين، وعدّه شيئاً واحداً يتسبب في حبس المسلمين في الماضي، ويمنعهم من فهم الإسلام فهماً صحيحاً، ويمنع أيضاً من ظهور خاصية الإسلام التي توحد وتجمع الشمل. فإن تقديس الماضي يُسهّل حشو مفهوم السلفية ومضمونها بأي

(٥) النساء: ١١٦.

(٦) الشورى: ١٣.

(٧) الروم: ٣٢.

(٨) الإسراء: ٣٦.

شيء، وكيفما اتفق، ويمكن لأفعال وتصورات لا تتوافق مع الإسلام، مع إضفاء شرعية لها. ولا نستطيع أن نفهم الحوادث والظواهر إلا بالعلم والمعرفة فقط. لذا نريد أن نتحدث وقبل كل شيء عن منهج المعرفة، ثم بعد ذلك نحاول أن نبين القاسم المشترك الإسلامي، والاستقطاب «السلفي - الشيعي».

حول المنهج:

لا أود الدخول في هذا المقام إلى نقاش حول المنهج. إلا أن طبيعة وخصائص المعرفة العلمية اللازمة، ومسألة كيفية تشكلها وتولدها - من أجل إجراء النقاشات والدراسات المتعلقة بالسلفية بطريقة صحيحة - تضطرنا حتماً إلى لفت الانتباه - على الأقل - لبعض الأمور المتعلقة بالموضوع بشكل مباشر. ليس من المرجح أن يتمكن المسلمون من إدراك القاسم المشترك للإسلام دون التوقف على الانحرافات والتشوهات التي لحقت بفهم وتصور التاريخ، ودون التمكن من فهم الجذور الماضية للصراع، ودون تطوير وتنمية الوعي المتعلق بعملية التغيير الاجتماعي. فلا يمكننا دون معرفة سليمة في مجال التاريخ أن نميز العادات التي اصطبغت بصبغة الدين، ولا فقدان الدين لوظيفته الأساسية، وتحوله إلى مجرد عادات بنسبة كبيرة. وبناءً على ذلك، أريد أن أعرض لكم ثلاث مسائل متعلقة بالبحث؛ بغية التمكن من فهم الموضوع بشكل أفضل:

الأولى: إن المفاهيم والأفكار التاريخية التي تشكل أساس مفهوم الدين لدى مسلمين تأتي لتوحد بين التاريخ والماضي «السالف»، متجاهلة مسألة كونها مجرد خطاب نشأ وتكون عبر التاريخ. في حين أن الماضي هو الأحداث، والمجريات، والتناجات كافة التي تحققت خلال مرحلة زمنية داخلية في نطاق اهتمام الإنسان. فاسم كل مرحلة زمنية سابقة وكل شيء تشكل فيها هو الماضي «السالف». وأما «التاريخ» فإنه - على الرغم من استخدامه في غالب الأحيان ككلمة أو مصطلح مرادف ومساو في المعنى لكلمة «الماضي» - إلا أنه - حسب المعلومات والوثائق والاكتشافات التي انتقلت إلينا من الزمن الماضي - عبارة عن بناء وخطاب بشري قمنا به نحن البشر. يمكن أن نأخذ كيفية عمل ذاكرة الإنسان كمثال لفهم الفرق القائم بين الماضي والتاريخ. إن ذاكرتنا تحتفظ خلال فترة حياتنا بشتى أنواع البيانات والمعطيات التي تصل إلينا، حيث يوجد في ذاكرتنا كل من آثار الكائنات الموجودة في العالم الخارجي، والكلمات والمفاهيم والمصطلحات التي قمنا نحن بإنتاجها وتركيبها، وكذلك التجارب التي تحصلنا عليها من خلال مسيرة الحياة. فذاكرتنا تعمل على تفسير وشرح كل شيء نراه أو نتلقاه بما يتوافق مع أطر المعنى والفهوم الموجود في ذهننا وعقلنا، ثم تقوم بتخزينه. والتاريخ بدوره يتشكل بالطريقة ذاتها. فالبيانات والمعطيات التي تأتينا من الماضي تمر أولاً وعلى الأقل عبر أداة - أو عدة أدوات - تصفية، ثم يتم شرحها وتفسيرها، وتمر تجري عملية تركيبها وبنائها من جديد حتى تصل إلينا. ونحن بدورنا نعمل على إعادة إنشاء وبناء قسم من الماضي بما يتوافق ويتلاءم مع تلك المعطيات. إذاً فالشيء الذي نسميه التاريخ هو عبارة عن هذا الخطاب، أو التركيب الذي جرى بناؤه وتشكيله. ليس من الممكن مطابقة التاريخ مع الماضي بشكل تام، وبعبارة أخرى من المستحيل أن يمثل التاريخ كامل الحقيقة. ولكن كما أن هذا لا يعني

أنه لا علاقة له مع الحقيقة بشكل مطلق، فإنه يُظهر لنا أيضاً إمكانية خلق تصور وفهم تاريخي بعيد عن الواقع والحقيقة تماماً.

وكما أن عقل الإنسان لا يعمل بشكل مستقل عن المعطيات والبيانات الموجودة في الذاكرة، فإن المجتمعات كذلك لا تفعل أي شيء بشكل مستقل عن التاريخ الذي يُعد بمثابة - أو مثل - الذاكرة.

ويمكننا القول بعبارة أخرى: إن معرفتنا ووعينا بشأن الماضي تلعب دوراً جوهرياً في تحديد حاضرنا ومستقبلنا. والآن يمكننا طرح جملة من الأسئلة المتعلقة بموضوع بحثنا: ما مدى انتباه أو توقف المسلمين على الفرق الكامن بين الماضي والتاريخ؟ وهل يا ترى يعرف المسلمون بأن المعلومات والوثائق والأبحاث والأدلة المتعلقة بالعهد الأولى للإسلام قد مرت بعمليات إعادة إنشاء وتشكيل حتى وصلت إلى وقتنا الحاضر؟ ما مدى مطابقة إدراكات المسلمين المتعلقة بالعهد الأولى للإسلام مع الماضي، أي: مع حقيقة ذلك العهد؟ وعلى فرض عدم مطابقة المعلومات الأساسية التي تم تشكيلها وإنشاؤها وتبنيها حول التاريخ للحقيقة بنسبة كبيرة، ألا يؤدي ذلك بصورة حتمية إلى ظهور مبانٍ تاريخية مختلفة عن بعضها؟

أجل؛ يمكننا القول على الفور بأن هناك على الأقل ثلاثة أنماط مختلفة من الوعي والفهم التاريخي حول العهد الأولى للإسلام. وهي: الفهم الخارجي (أي: الخوارج)، والشيعي، والسني.

فالخوارج يعتبرون أن عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من العهود المثالية، وهم يكفرون ما بعد السنوات الست الأولى لعهد عثمان رضي الله عنه، ومثله عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد حادثة التحكيم.

وأما الشيعة فلاهم يعتقدون بأحقية علي رضي الله عنه بالخلافة / الإمامة، فإنهم يرون أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما غاصبان لحق علي؛ ويقدمون عهد علي وعهود الأئمة الاثني عشر.

وأما أهل السنة فإنهم يرون أن العهد الذي عاش فيه الرسول عليه الصلاة والسلام، وعهود الخلفاء الأربعة الذين جاؤوا من بعده - والذين يسمون بالخلفاء الراشدين - هي من أفضل وأمثل مراحل التاريخ الإسلامي؛ ويرون بأن ترتيب الخلافة هو في الوقت نفسه ترتيب للأفضلية.

وهل يمكن تطوير الوعي المتعلق بالقاسم المشترك للإسلام وتوحيد المسلمين، مع وجود اختلافات كبيرة بينهم في التصور التاريخي لحقبة زمنية التقى فيها الإسلام بالإنسان، وطبق القيم الإسلامية في أرض الواقع؟ وعلى أية حال؛ ليس من الخطأ القول: إن أحد العوامل الأساسية لتفريق المسلمين إلى مذاهب وطوائف مختلفة - وكذا الصراعات المذهبية والطائفية - هو عدم رؤية بناء وتشكل التاريخ، وعلى هذا فمحاولات كل جماعة احتكار الإسلام، وحصره بنفسها مع التاريخ الذي قامت بإنشائه وتكوينه. وبإمكان المسلمين منع الاستقطاب «الشيعي - السلفي»، والحيلولة دون حصول الصراع الطائفي المحتمل بين السنة والشيعة، وخلق ثقافة من الثقة العالية بإقامة السلام بينهم، من خلال التخلص من البنيان والإنشاء الكيفي للتاريخ، وبناء تاريخ مطابق للحقائق والوقائع الصحيحة.

الثانية: إن فهم وتصور عملية التغيير والتنشئة الاجتماعية ليس سليماً في المقاربة الإسلامية للتاريخ. حيث لا يتم تطوير الإدراك والوعي المتعلق بالفرق بين الماضي والتاريخ، وإنما يُراد حماية الماضي كما هو بإحاطته بهالة من القدسية، ثم نقله إلى المستقبل. بينما الماضي قد بقي في الوراثة وطويت صفحته. إلا أن بعض المسائل والأمور قد تسرب إلى المستقبل؛ ولا يمكن فهم واستيعاب الماضي بتمامه، ولا نقله بكامله إلى المستقبل. يمكن تشبيه سير الإنسانية بنهر جارٍ؛ فكما أن المياه التي تجري في ثانية زمنية ليست هي ذات المياه التي تجري بعد ثانية أخرى، فإن الحياة الاجتماعية كذلك لا يمكن أن تسير في وقت من الأوقات بنفس الشاكلة والطريقة؛ وإنما تتغير وتتحوّل وتختلف خلال مرور الوقت، وتتابع مسيرها على هذا النحو... وفي الأساس فإن الوجود يعرض لنا هذه الاستمرارية، ويسير على الدوام نحو المستقبل. فالتاريخ في هذا السياق مثل ذاكرة الإنسان تماماً، حيث يتم تجديد تشكيله وبناءه بشكل مستمر. فليس هناك مذهب يمكن أن ينتقل ويصل إلى الأزمنة اللاحقة بحالته الأولى التي تشكل عليها. ولا يمكن أن يتشكل مذهب من المذاهب بشكل مفاجئ. ولا تنتقل أي طريقة من طرق الفهم والإدراك المتعلقة بالمذاهب وتصل إلى الأجيال اللاحقة دون أن يطرأ عليها تغيير وتحوّل. ولأن فهم أو تصور العهود الأولى للإسلام المنتشر لدى المسلمين قد تم بناؤه وإنشاؤه بشكل مستقل عن حقيقة التغييرات والتنشئة الاجتماعية، فقد جرى تجاهل الفروقات أو الاختلافات القائمة بين المعطيات والبيانات المتعلقة بالماضي وبين الدين الإسلامي. وبعبارة أخرى نقول: إن التصورات والأفهام التاريخية الشيعية والسنية والخوارجية هي في الوقت ذاته تصورات وأفهام إسلامية؛ حيث أن كل مذهب أو طائفة من هؤلاء ترى بأن تصورها هو الإسلام الصحيح، ومن ثم تعتقد بأنها هي «الفرقة الناجية». يمكن القول: إن إحدى أهم معضلات أو مشكلات المسلمين تتمثل في أن كل مجتمع من مجتمعاتهم - بل وكل جماعة وكل طريقة وكل مذهب أو طائفة منهم - تميز نفسها بالإسلام وتحصره بنفسها. ويمكن بشكل واضح وجلي ملاحظة ارتباط استخدام المسلمين لآلية التكفير، وانجرافهم نحو الصراع والمنازعة بسرعة وسهولة عبر هذه الطريقة في الفهم والتصور.

إن المشكلة المتعلقة بفهم التغييرات والتنشئة الاجتماعية تشكل عائقاً أمام اعتبار الكيانات والتشكيلات ذات الصبغة الدينية التي ظهرت بعد وفاة رسول الله عليه الصلاة والسلام أموراً بشرية. إذ لا وجود لأي مذهب أو جماعة أو طريقة خلال حياة النبي عليه الصلاة والسلام؛ فالقرآن الكريم يدعو المسلمين جميعاً إلى الوحدة والاتحاد بخطاب عام، ويذم ويتنقذ الفرقة والمواقف التي تؤدي إليها، وذلك بقول الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(٩)، فإذا كان باب الوحي قد أعلّق مع انتقال سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام إلى جوار ربه، فإن معاملة أية معلومة بعد ذلك - ما عدا القرآن الكريم - معاملة الوحي تُعدّ أمراً مخالفاً للقرآن. حتى يمكن القول: إن تجاهل الجانب البشري للنبي عليه الصلاة والسلام رغم وصفه بالبشرية في القرآن الكريم، وتشكيل تصور عن نبي محاط بهالة من الإعجاز ما هو إلا ناتج جانبي لهذه الطريقة من الفهم والتصور

(٩) آل عمران: ١٠٣.

المعوج. ويمكن اعتبار النظر إلى كون أقوال وأفعال النبي عليه الصلاة والسلام نتاجاً للوحي، والتقديس الذي ظهر في الفترات اللاحقة للأراء والأفكار التي أتى بها الإنسان تحت مسمى «السلف الصالح»، وحتى الوصول إلى مرحلة تصورهما مثل الدين، يمكن اعتبار كل ذلك جملة من المظاهر المتعلقة بهذا التصور والفهم الخاطيء الذي أشرنا إليه. إن اعتماد العقلية السلفية لفهم وتصور الصحابة، وكذلك اعتبارها طريقة فهم وحياة المسلمين في العصور الثلاثة الأولى جزءاً من الإسلام، ومعاملتها معاملة الدين الإسلامي ذاته، تناقض من جهة طبيعة الإسلام المنسجمة والمتطابقة مع الفطرة، كما أنها تصعب من جهة أخرى تحوله وانطلاقه نحو العالمية.

الثالثة: لا يظهر في أفهام وتصورات المسلمين المتعلقة بالماضي وبالتاريخ اهتمام زائد بارتباط الفكر والحادثة بالزمان والمكان؛ فهناك زلل كبير للغاية في مجال المفارقات التاريخية، وفي تناول الزمان والمكان والأفكار والمفاهيم. قبل كل شيء؛ إن كل طائفة - أو مذهب أو جماعة أو طريقة - تعمل من أجل إظهار كونها صاحبة الفهم الإسلامي الصائب والصحيح، وتعمل على ربط نفسها بعهد النبي عليه الصلاة والسلام. ويمكن فهم وتفسير محاولات اختلاق الأحاديث ونسبتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام بأنها تصب في اتجاه محاولة التغلب على أي مذهب من المذاهب. فلا يولد أي فكر في الفراغ، وإنما لكل مذهب - وحتى لكل ذهنية وعقلية - مكان ومرحلة زمنية قد تكونت ونشأت فيها. فلكل كيان أو تشكيل مفاهيم أساسية وأفكار رئيسية أثرت على عملية تكونه، ثم في مرحلة لاحقة شكلت عماد منظومته الفكرية. ولكي نستطيع التحدث عن أية عقلية فكرية، وعن أي كيان مذهبي أو طائفي لا بد لنا من التوقف والاطلاع على المرحلة الزمنية التي نشأت خلالها أفكار ذلك الكيان، والمجتمع الذي نشأ وتشكل فيه، والطبيعة العلمية التي تشكل خلالها، ونوعية المفاهيم والمصطلحات التي قدمها وعرف نفسه بها. يمكن العثور على أمثلة كثيرة في التصور التاريخي الشائع للمسلمين حول الارتباط السهل للمفاهيم والأفكار السابقة بالحوادث والكيانات التي ظهرت في وقت لاحق. ويمكننا رؤية عكس ذلك أيضاً؛ حيث بإمكان الأفكار والمفاهيم التي تشكلت في مرحلة لاحقة الارتباط السريع بجملة من الحوادث السابقة. إن أكثر نموذج مثير ومتضارب يتعلق بالمسائل التي تحدثنا عنها هو السلفية. فكل من يتناول السلفية إنما ينطلق من منظوره وحسب أهدافه وغاياته، ويتحرك بتصور وفهم تاريخي خاص به. والحقيقة التي يتم تجاهلها هنا هي أنه بعد تشكل كل مذهب - وكل عقلية أو تيار فكري - وبدء انتشار أفكاره في المجتمع يقوم من جهة بمد جذوره نحو الماضي، ومن جهة أخرى يلقي بأغصان تجاه المستقبل. وبعبارة أخرى؛ إن كل مذهب وكل تيار فكري يقوم إلى جانب إنشاء وتكوين نفسه ببناء تاريخه ومستقبله أيضاً. ومن المفيد عدم النسيان بأنه في هذا السياق يتم إعمال التاريخ بمفعول رجعي إلى الوراء، وكذلك تتم إعادة تحرير التصور والفهم المتعلقين بالتاريخ والماضي.

ولكي تتمكن من استيعاب المسائل التي حاولنا بيانها وشرحها في هذا المضمار بشكل أفضل يمكن أن

نسبه الأمر بألية نمو ثمرة بلوط. فعندما تلتقي ثمرة البلوط المتساقطة عن شجرتها بالتراب، وتصادف البيئة الضرورية للنمو من الرطوبة والحرارة، فإن قشورها سرعان ما تتفتق لتعطي المجال لللب بالنمو، ومن ثمَّ فإنها تبدأ بضرب جذورها في الأسفل، وبمد البرعم والغصن نحو الأعلى. فإذا لم نعلم بهذه الحقيقة، فإننا لن نفهم أبداً بأن شجرة البلوط الضخمة كانت في البدء عبارة عن بذرة أو ثمرة صغيرة، ثم نمت وتفرعت وكبرت لتنتج آلافاً من الثمار. إذاً؛ فسائر المذاهب والتيارات الفكرية هي على هذا النحو. فإنها من جهة تضرب بجذورها في أعماق الماضي، ومن جهة تسير متغيرة ومتحولة نحو المستقبل، وتمد فيه أغصانها وفروعها... وإننا في هذا السياق نطرح على الفور الأسئلة الآتية: هل السلفية مذهب؟ أين ظهر الكيان أو التشكيل الذي يُسمى بالسلفية؟ وفي أية مرحلة زمنية؟ وفي أي إطار فكري؟ كيف ربطت نفسها بالماضي؟ وكيف تطورت، وتحولت، وتغيرت حتى وصلت إلى يومنا هذا؟

في البدء سوف أبحث في القاسم المشترك للإسلام، ثم بعد ذلك سوف أحاول إيجاد الأجوبة عن هذه الأسئلة المطروحة.

القاسم المشترك للإسلام:

إن القاسم المشترك للإسلام هو العناصر الأساسية التي لا غنى للإسلام عنها، والتي تتيح لكل شخص الشعور والإحساس بنفسه بأنه مسلم. ومما لا شك فيه أن العنصر الأساس في ذلك هو التوحيد الذي يشكل لب دعوة جميع الأنبياء والرسول. والعنصران الداعمان لهذا هما الإيمان بالآخرة وبالنبوة. وذكرت هذه العناصر في القرآن الكريم بشكل صريح كأساس «ركن» للإيمان. فكل شخص - مهما كانت صفته، وبغض النظر عن المذهب أو الجماعة أو الطريقة والطائفة التي ينتمي إليها - يؤمن بهذه الأركان الأساسية يُعد مسلماً، وداخلياً ضمن دائرة الإسلام. وإذا أردنا التعبير بصورة أوضح نقول: إن القاسم المشترك للإسلام في مجال الإيمان هو التوحيد، وفي مجال العمل هو الصدق والاستقامة في السلوك. حيث أن الآية ١٣ من سورة الأحقاف - التي أشرنا إليها سابقاً، والتي تحدد العناصر «الأركان» الأساسية للدين - تذكر هذه الحقيقة التي نتكلم عنها. وإذا ما توقفنا على مثال وأمعا التفكير فيه، فإننا سوف نتمكن من فهم هذه المسألة بصورة أيسر. فلنتأمل في عمر بن الخطاب الوثني الذي توجه إلى قتل النبي عليه الصلاة والسلام. فلما صادفه أحد الناس في الطريق، ورآه بحالة من الغضب والاحتقان، وسأله عن وجهته؛ أجابه دون تردد ولا خجل بقوله: «ذاهب لقتل محمد». فما كان من ذلك الشخص الذي أدرك العاقبة الوخيمة التي ستترتب على الحادثة إلا أن أخبر عمر بإسلام أخته وصهره، ومن الأوجب له التوجه إليهم قبل النبي، وذلك بهدف كسب الوقت عله يتمكن من إخبار النبي عليه الصلاة والسلام بالأمر. ولما توجه عمر إلى دار أخته وعليه علامات الغضب والحلق الشديدتين واجه هناك الحقيقة القرآنية، وطلب منها أن يدلّه على محمد عليه الصلاة والسلام. وهناك دخل عمر على النبي عليه الصلاة والسلام إنساناً مشركاً وثنياً، وخرج من عنده رجلاً مسلماً. فهل يمكن القول: إنه قد تغير أي شيء في هذه

الأثناء ما عدا الإيحاء القائم على التوحيد؟ فالحادثة مثلما يمكننا رؤيتها بشكل واضح ليست على درجة كبيرة من التعقيد.

يمكننا من أجل التمكن من إعادة إحياء الوعي بالقاسم المشترك للإسلام أن نورد بعض البنود من جملة المبادئ المؤسسة الضرورية لذلك، على الشكل الآتي:

- القرآن الكريم هو كلام الله المنزل من عنده على محمد عليه الصلاة والسلام. والمصدر الوحيد المحدد والحاسم من ناحية الإسلام هو القرآن، وسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام مقيد بالقرآن. لا يمكن معاملة أية معلومة معاملة الوحي ما عدا القرآن.
- سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بشر يتلقى الوحي من ربه، وهو المثل الأعلى. وقد أملى الوحي كما نزل إليه على كتبه الوحي واستكتبهم إياه. سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام لا يعلم الغيب. وكل الأحاديث المروية عنه تُصنف ضمن المعلومات البشرية.
- المعصية الوحيدة التي لا يغفرها الله تعالى هي الإشراف بالله.
- سائر الكيانات والتشكيلات التي ظهرت بعد وفاة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وأخذت الصبغة الدينية هي من نتاج البشر.
- المسلم منفتح على أية معلومة كانت، ويستمع إلى كل كلام، ويفهمه، ويتبع أحسنه.
- ليس في الإسلام شيءٌ مناقض للعقل؛ فالعقل والوحي يكملان بعضهما.
- الإيحاء والمسؤولية في الإسلام مسألة فردية؛ ويدخل اللجنة من يستحقها.

وبالتأكيد فإن عدد هذه المبادئ قابل للزيادة. وكما حاولنا سابقاً أن نبين؛ فإن الله تعالى أنزل الوحي حتى يكون داعماً للعقل. ولقد منح الإسلام الناس جملة من المبادئ الأساسية والضرورية للتمكن من العيش بشكل إنساني، ودلهم على طريق ومنهج حياة ذات معنى وقيمة. غير أن المسلمين اليوم قد أضاعوا في البداية الوعي والإحساس المتعلق بالقاسم المشترك للإسلام، وذهبت كل فرقة منهم تعتبر نفسها المثل الوحيد للإسلام، وتعتقد أنها الفرقة الناجية الوحيدة التي ضمنت اللجنة، ثم ذهبت أبعد من ذلك حيث سارعت إلى إقفال أبوابها من الداخل كي لا يدخلها المسلمون الآخرون.

إن انتساب المسلمين إلى الفرق والمذاهب والجماعات والطرق المختلفة - وحتى ظهور هذا النوع من الكيانات والتشكيلات - ليس بالأمر السيئ من حيث الأصل؛ وإنما هذا الأمر متعلق بشكل مباشر بكون الإنسان كائناً اجتماعياً، وبمساحة الحرية الواسعة التي أفردتها الإسلام للفكر والعقل. إذاً لولا ظهور مرض التكفير لما أرحى التعصب المذهبي والطائفي والجماعتي بظلاله على القاسم المشترك للإسلام، ولكان بإمكاننا القول: أن هذا النوع من الاختلاف والتنوع غنى للإسلام. إن الناس الذين يعيشون بحالة جماعية يميلون إلى

التجمع والانتظام بمقتضى الفطرة الإنسانية. فالكيانات التي نتحدث عنها يمكن أن تكون في الأصل كتشكيلات بشرية وسيلة للتسابق في طريق الخير، ولإبداع سبل التكاتف والتكافل والتعاون. غير أنه عندما يتبخر الإحساس والوعي بالقاسم المشترك للإسلام، فأولاً يتم نسيان البعد البشري والإنساني، ثم بعد ذلك يبدأ كل تجمع بإقامة نفسه مقام الدين، ويحتكر ويحصر الدين بنفسه.

إن انقسام المسلمين إلى فرق وجماعات مختلفة ليس بمسألة جديدة. فالمذهب أو الفرقة التي ظهرت أولاً هي فرقة الخوارج التي شكلها المجتمعون والمعتصمون في حروراء بعد واقعة أو معركة صفين. وفي أواخر القرن الأول بدأ تشكل الأفكار الرائدة والأولية للمرجئة والشيعية والمعتزلة. فيمكن في الماضي ملاحظة ظهور - ليس فقط ثلاثاً وسبعين فرقة - وإنما سبعمائة وثلاث وسبعين فرقة. وكانت تحصل أحياناً نزاعات وصراعات بين السلطة الحاكمة وبين هذه الفرق، وأحياناً أخرى بين هذه الفرق نفسها. وعلى الرغم من كل ما حصل، ومن التجارب والصراعات المريرة، لم يفقد جمهور المسلمين حريتهم في يوم من الأيام أبداً، وحتى أنهم نجحوا في بناء حضارة عظيمة أثبتت تفوقها ووجودها إلى أوائل القرن الثامن عشر، ولا يزال الناس يشعرون بتأثيرها إلى اليوم. أما في الحالة التي وصل إليها المسلمون اليوم فقد فقدوا حرياتهم واستقلالهم، وفقدوا كل أحاسيسهم ومشاعرهم ووعيهم المتعلق بالحرية؛ ومزقوا خاصيتهم وسميتهم الذاتية. ومع الأسف فإن مفهوم الدين المنتشر في مثل هذه الظروف السلبية يعمق السلبيات، ويجعل المسلمين محكومين بالماضي. ولهذا السبب فلو أمكن إعادة بناء الوعي والشعور بالقاسم المشترك للإسلام من جديد على أساس الحرية، فعندها يمكن للمسلمين التخلص من المشكلات والمعضلات التي تعود إلى أعماق الماضي، والتحرر من مرض التكفير.

هناك أسباب كثيرة مهدت الطريق أمام فقدان الشعور بالقاسم المشترك للإسلام. ويأتي على رأس هذه الأسباب نظرة كل مذهب وكل جماعة إلى نفسها بأنها هي «الفرقة الناجية»، وتحويل العادات والتقاليد إلى دين، أي إلباسها لباس الدين. فلتتابع التأمل والتفكير في مسألة «المذاهب الأربعة الحققة» المشهورة التي يعرفها كل شخص، أو يظن بأنه يعرفها. فهذه المذاهب «الحققة» هي الحنفية والمالكية والحنبلية والشافعية.

إن صفة «الحققة» المستخدمة بشأن واحد من هذه المذاهب أو بشأنها كلها تعني - كأمر طبيعي - تميزها عن تلك المذاهب «الباطلة»، أي المذاهب التي تُعد خارج الإسلام. أولاً وقبل كل شيء إن وصف أي مذهب بصفات مثل «الحق» أو «الباطل»، «صحيح» أو «خاطئ» يناقض المبدأ الإسلامي الأساس القاضي بكون الإيمان والمسؤولية في الإسلام مسألة فردية. إن الانتساب إلى أي مذهب حتى وإن كان ذلك المذهب على «حق» لا يعني أبداً أن إيمان ذلك الفرد وفكره وأفعاله كلها «حق». إذ إن الانتماء المذهبي أو الطائفي يحدث على الأغلب تلقائياً بحكم أعراف وتقاليد المجتمع الذي يعيش فيه الفرد. والعكس صحيح أيضاً، أي لا يستطيع أحد الادعاء بأن من ينتمي إلى مذهب مصنف على أنه من المذاهب أو الفرق «الباطلة»، لا يمكن أن يمتلك عقيدة وأفكاراً وأفعالاً تتسم بـ «الحق».

ومن جهة أخرى فإن مفهوم «المذاهب الأربعة الصحيحة/ الحقة» يولد حتماً فكرياً ومفهوماً آخر من قبيل اختزال الإسلام بهذه المذاهب الأربعة فقط. ولو أمعنا النظر في وفاة أبي حنيفة عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م، وفي ظهور المذهب الحنفي الذي يُعد أبكر مذهب بالتشكل، والذي حصل بعد وفاته بمدّة طويلة، فإننا نستطيع بكل سهولة أن نستوعب ونفهم بأن عبارة «المذاهب الأربعة الصحيحة/ الحقة» ليست عبارة دينية، وإنما هي مجرد تعبير سياسي. وإن الاعتقاد هنا بانتهاج السلطات الحاكمة سياسة من قبيل استبعاد مخالفيها ومعارضيتها، والعمل على تدعيم صفوف مؤيديها لا يستوجب الكثير من التخطيط. كان هناك في الماضي - وحتى يومنا هذا - الكثير من الناس ممن لا يرون أنفسهم منتمين إلى أي من هذه المذاهب الأربعة؛ أفلم نستطيع النظر إليهم بعين «المسلم»؟ ومن يمتلك الحق في تحديد أو توصيف مذهب من المذاهب بأنه «حق» أو «باطل»؟ ثم أُلن يُعد الشيعة الذين يشكلون نسبة ١٠ - ١٢٪ من العالم الإسلامي من المسلمين نظراً لإيمانهم بالتوحيد وبالآخرة وبالنبوة؟

لا يتوجب على أي شخص لكي يكون أو يصبح مسلماً الارتباط بمذهب أو جماعة أو طريقة. فالأمر الأساسي في هذه المسألة هو اعتقاد الإنسان بأركان الإيمان الرئيسية التي تدخله في دائرة الإسلام بإرادته الحرة. فالإيمان في نظر الإسلام مسألة فردية؛ فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر. وإن الحكم القاضي بـ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» يفيد ويعلن بشكل صريح أنه لا يمكن أن يكون هناك جبر في تحويل الناس إلى الإسلام، ولا يمكن أن يكون هناك ضغط وإكراه في موضوع العبادات، مثل الصلاة والصيام وغيرهما.

ليس في القرآن الكريم أية مؤيدات عقابية دنيوية بشأن أداء العبادات. فالمسؤولية من وجهة نظر الإسلام مسألة فردية؛ فلا يتحمل أحد وزر ذنوب أحد غيره. والإسلام أيضاً يقرر بأن الدخول إلى الجنة لمن يستحقها؛ إذ هناك مقابل لعمل الإنسان يستحق تلقيه. وليس من الممكن إجراء حجوزات جماعية إلى الجنة. إن العقلية السلفية تعيق الفهم الصحيح للإسلام على نطاق عالمي، وتمنع تطور الوعي والشعور بالقاسم المشترك للإسلام؛ بسبب ربط التطبيق المثالي للإسلام بالماضي، وتحويل الأعراف والتقاليد إلى دين من جهة، واستبعاد دور العقل من جهة أخرى. وبالأساس فإن مسألة السلفية مسألة شائكة ومعقدة أكثر بكثير مما يُتصور.

السلفية؛ جذورها وفروعها:

يمكن بسهولة ملاحظة ورؤية الإبهام والتشابك والتعقيد الجدي والشديد بشأن السلفية؛ سواء من ناحية المفهوم والمرحلة الزمنية التي ارتبط بها هذا المفهوم، أم من ناحية المحتوى، ومن أحد الأسباب الرئيسية لهذا الأمر هو التجاهل والتغافل الكبير عن كون السلفية - أساساً - تياراً فكرياً (ذهنية). فالسلفية لم تتمكن من اكتساب هوية مذهبية في وقت من الأوقات. وإن أوضح برهان وحجة على ما نقوله هو التتظيحات القائمة اليوم، والتي تدعي بأنها تنظيمات سلفية، مثل تنظيم القاعدة. إن هذا الصنف من الكيانات الحديثة تجعل

الأهداف الإيديولوجية مثل «الخلافة» و«الدولة الإسلامية» في قائمة أهدافها، وتلجأ إلى استخدام العنف والشدة كوسيلة لبلوغ غايتها. إن ما يشكل نواة السلفية هو الحنين والشوق إلى الماضي، والذي أصبح واضحاً بشكل خاص في المجتمعات التي دخلت في مرحلة الانحطاط والانهيار. ويمكن أن يُسمى ذلك نوعاً من الحالة النفسية للشيخوخة؛ لأنه عندما تبدأ القوى والمهارات الخلافة لدى الإنسان بالضمور والاضمحلال، فإن الإنسان يحاول التثبيت بالحياة مستذكراً المراحل التي كانت فيها قواه الخلافة على مستوى عالٍ. يمكننا رؤية الحالات المشابهة للذهنية السلفية في مختلف المجتمعات؛ سواء في المجتمعات الإسلامية، أم في المجتمعات التي ينتمي أفرادها إلى ديانات أخرى. فلكل مذهب ذهنية أو عقلية خاصة به، ولكن ليس كل مذهب ذهنية.

لكي يصبح أي كيان أو تشكيل اجتماعي طائفة أو مذهباً لا بد أن يمتلك أفكاراً مميزة خاصة به، وأن تجد هذه الأفكار انعكاساً لها على المجتمع. وانطلاقاً من هذا السبب فإننا عملنا على التعريف بالمذاهب التي ظهرت نتيجة مأسسة وتأطير الخلافات في فهم الدين على أنها كيانات وتشكيلات بشرية^(١). إن كل مذهب يعمل على بناء عقلية خاصة به. وأحياناً تظهر ذهنيات متشلكة من تلقاء ذاتها ضمن مسيرة الحياة الاجتماعية، ودون أن تكون منتمية لأي مذهب من المذاهب القائمة. وهذا النوع من الذهنية يفتح الطريق أمام التيارات والأبحاث التي من غير المرجح تحقيق مزيد من السيطرة على تشكيلها. وبمرور الوقت قد يتم فهم وتصور هذه العقليات أو الذهنيات - التي ليس لها إطار مذهبي بالأساس - من قبل بعض الناس على أنها مذهب.

إن الذهنيات التي ليس من السهل السيطرة عليها وتعريفها تكون مهياة للاستخدام بصورة إيجابية وسلبية. وإن أكثر نموذج ملائم لما قلناه هو الذهنية الباطنية المتغذية من التيارات الصوفية. وكما أنه بإمكاننا العثور بسرعة على أشخاص من ذوي التيار الباطني داخل أي مذهب من المذاهب، فإننا كذلك يمكن أن نشاهد ظهور هذه الذهنية داخل مفاهيم ومظاهر غير متوقعة، وفي أماكن لا يؤمل ظهورها فيها. فعندما تظهر بعض الأفكار الباطنية لدى القرامطة يُعد ذلك جحوداً ومروفاً، وأما إن كانت هذه الأفكار موجودة في أعراف وتقاليد التصوف السني فيتم القبول بها، وحتى من الممكن إيجاد الأدلة بشأن إثبات ملامتها ومطابقتها للإسلام. وكذلك هناك بعض الذهنيات تحافظ على وجودها في أزمنة وأمكنة مختلفة وهويات مختلفة، ويمكن عندما تصادف تمثيلها الملائمين أن تجد انعكاساً لها في المجتمع، وتأخذ بذلك مكانتها في التاريخ.

والسلفية كيان أو تشكيل من هذا القبيل؛ حيث ظهرت في نهايات القرن التاسع عشر نبرة وصيحة جديدة تنادي بـ «السلف» و«السلف الصالح»، وذلك في مناطق مختلفة، وبممثلين مختلفين. هذه الصيحة انبثقت من الأرضية التي شكلتها التيارات الإصلاحية؛ لتعرب عن تيارات واتجاهات متباينة. حيث لجأت من جهة إلى التعبير عن موقفها في مواجهة المستعمرين والمحتلين، ومن جهة للتعبير عن معارضتها للدولة العثمانية

Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri, Hasan Onat, Oşİlahiyat Fakültesi Dergisi, Oş, (١٠) 2005.

وعن قوميتها العربية، ومن جهة أخرى تتمسك بالماضي وبالجهود التي تحافظ على بقائها. ولهذا السبب فليس من الصعب حمل السلفية ونسبتها إلى أعماق التاريخ، وكذلك مقارنتها بالوهابية، أو ربطها أيضاً بجهود محمد عبده. إن المظاهر المختلفة لهذه الذهنية - قبل بدء استخدام مفهوم السلفية التي سوف ترتبط بها فيما بعد - موجودة على الأقل لدى أحمد بن حنبل وابن تيمية، وأيضاً بتعبير «السلف الصالح». وربما لهذا السبب لا يتم التدقيق أو التوقف كثيراً عند الفروقات الزمنية - مثل «السلفيون المتقدمون والمتأخرون»، أو عهد «الإجمال» و«التفصيل» - عندما يتم إنشاء تاريخ للسلفية^(١١). حيث يُعد أحمد بن حنبل من السلفيين المتقدمين، أما ابن تيمية فيعد من السلفيين المتأخرين^(١٢). وفي هذا السياق؛ فعندما يتم النظر بما يتوافق مع المجرى التاريخي للمنشأ يصبح من السهل فهم أن الوهابية متفقة مع السلفية اعتباراً من بدايتها، بل يسهل التصور بأنها السلفية ذاتها. بيد أن الوهابيين يطلقون على أنفسهم اسم «الموحدين»، ولا يرتاحون لاستخدام اسم الوهابي أبداً.

يعود ارتباط الوهابية بالسلفية إلى نتائج الجهود التي بذلها رشيد رضا في بدايات القرن العشرين، ولم يكتف الوهابيون بإلحاق أنفسهم بالسلفية، وإنما أرادوا النهوض بالدور الممثل لها أيضاً. ولذلك يسود لدى الكثيرين اليوم اعتقاد بأن الوهابية والسلفية كيان واحد. وهنا يمكن القول: إنه ليس من الصواب أيضاً مقارنة أو مماثلة السلفية بالجهود والأبحاث التجديدية والإصلاحية التي تمت على يد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. إن السؤال الأول الذي ينبغي طرحه من أجل امتلاك المعلومة الصحيحة في موضوع السلفية، والتمكن من إجراء التقييمات السليمة والصائبة، هو: متى تم استخدام السلفية كمصطلح للتعبير عن مجموعة؟ وأين؟ ومن قبل من؟ ولأجل من؟ وما هي المعلومات الجوهرية للمفهوم؟ وما كيفية التغييرات الشكلية التي مرت بها حتى وصلت إلى يومنا هذا؟

إن مرحلة الانحطاط التي مرت بها الدولة العثمانية - كما أشرنا إليها سابقاً - قد فتحت الباب واسعاً في مختلف أقطار العالم الإسلام أمام ظهور مختلف التيارات والأبحاث الجادة، والتي يمكن أن نطلق عليها تسمية «الحركات الإصلاحية»، والتي - وإن كانت مختلفة عن بعضها - فقد هدفت في الأساس إلى وقف هذا الانحدار السيئ. يرى ديفي دان كومينس أن تاريخ ظهور السلفيين في الشام كجماعة متميزة بارزة يعود إلى عام ١٨٩٦م. حيث اهتمت (جماعة المجتهدين) - التي اجتمعت برئاسة أحمد الجزائري، وجمال الدين القاسمي، وعبد الرزاق البيطار، وأجرت نقاشات ومباحثات دينية - اهتمت بالتأمر على الدولة، وتمت محاكمة المجتمعين، وقد عرفت هذه الحادثة بـ «حادثة المجتهدين». وفي نهاية المطاف تمت تبرئة الجميع. وبرأي كومينس أن هذه الحادثة تشكل الظهور الأول للسلفيين^(١٣). وبعد هذه الحادثة نظم جمال الدين القاسمي شعراً عبر فيه عن سلفيته بقوله:

(١١) Selefilik, Zeki İşcan, İstanbul 2006, s. 31

(١٢) Yeni İlm-i Kelâm, İzmirli İsmail Hakkı, I, 105

(١٣) Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri, David Dean Commins, çev. S. Ayaz, İstanbul 1993, s. 99 vd

زعم الناس بأن مذهبي يدعى الجهالي	وإليه حينما أفتني الورى أعزو مقالي
لا وعمر الحق إني سلفي الانتحال	مذهبي ما في كتاب الله ربي المتعالي
ثم ما صح من الأخبار لا قيل وقال	أقتفي الحق ولا أرضى بآراء الرجال

وأرى التقليد جهلاً وعمى في كل حال^(١٤)

ووفقاً لوجهة نظر كومينس فإن الحركة الإصلاحية الإسلامية العصرية والرائدة التي ظهرت في سورية العثمانية كانت جزءاً من حركة أوسع، والمسماة بـ «الحركة السلفية» التي لها ارتباطات وانتشار في البلدان العربية الأخرى. كان المدافعون والمتبنون لهذه الحركة يودون العودة إلى الحالة والحركات التي كان عليها الأسلاف من أصحاب التقوى، أي: «عصر السلف الصالح»، ولذلك فقد عُرفت الحركة باسم «السلفية»، وأطلق على أتباعها ومناصريها اسم «السلفيين»^(١٥).

إن هذه الدراسة التي قام بها كومينس تضع المساعي الإصلاحية التي ظهرت في سوريا القرن التاسع عشر ضمن المصادر الأولى بشأن الموضوع الذي نحن بصدده. إلا أنه لا يمكن القول بوضوحها وصراحتها الكبيرة في مسألة اختلاف محتوى اسم «السلفية»، ووضوح الدعوات القائمة تحت هذا الاسم لدى المصلحين الآخرين. وخاصة أن هناك حاجة إلى بيانات ملموسة فيما يتعلق بظهور «السلفية» على مسرح التاريخ.

نقول - وفقاً لما تمكنا من التثبت منه -: إن وجود السلفية على مسرح التاريخ - بشكل مختلف ومتميز عن الحركات والتيارات الإصلاحية؛ سواء من ناحية الذهنية الفكرية، أم كجماعة شكّلها أصحاب تلك الذهنية - يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين. ويمكننا أن نعدد بعض المعطيات الملموسة التي تدعم توجهنا إلى مثل هذا التفكير:

١. يمكن أخذ استخدام اسم «السلفية» خلال المساعي الإصلاحية التي جرت في الشام كما بينها كومينس بالاعتبار - وإن كانت مظاهرها مختلفة - على أنها إشارات أولى للسلفية كذهنية في تلك المرحلة الزمنية.
٢. تم في القاهرة تأسيس مكتبة باسم «المكتبة السلفية»، وذلك عام ١٩٠٩ م. وهذه المكتبة التي كانت إحدى الأماكن التي كان حسن البنا كثير التردد عليها تحمل قيمة رمزية من زاوية السلفية.
٣. إن إحدى شعارات مجلة المنار التي أصدرها رشيد رضا هي «السلفية». وبوسعنا القول: إن الاسم المفتاح الذي سهل انضمام الوهابية إلى السلفية هو رشيد رضا^(١٦).

(١٤) Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri, Commins, s.109

(١٥) Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri, Commins, s. 11

(١٦) مقال عجيب في هذا الموضوع؛ انظر: Reconsidering Salafism from the The Consruction of Salafiyya: Perspective of Conceptual History, Henri Lauziere, International Journal of Middle East Studies,

V/42, August 2010, no.3, pp. 369-389

مرت السلفية بتغييرات وتحولات عديدة حتى وصلت إلى يومنا هذا. وفي هذا الشأن يقول «رمضان يلدرم» في التقرير البحثي الذي أعده من أجل SETA:

«يعود ظهور الحركات التي عرفت نفسها بـ «السلفية» في العالم العربي إلى نحو قرن من الزمن. وقد وجدت هذه الحركات - التي احتوت على اختلافات وتميزات داخلية، ولو بنسب طفيفة حسب البلاد التي ظهرت فيها - أكبر فرصة متاحة للتحويل إلى جماعة في مصر. ومع بداية مرحلة جديدة - عبر التحركات والاحتجاجات الشعبية التي اجتاحت بعض البلاد العربية، والتي وصلت إلى ذروتها في مصر بتاريخ ٢٥ يناير/ كانون الثاني عام ٢٠١١م، والتي سميت بما يُعرف بـ «الربيع العربي» أو «الثورات العربية» - بدأت الحركات السلفية أيضاً تلفت الأنظار بشكل أكبر. تغذت هذه الحركات - التي بدأت بالتحويل إلى لاعب سياسي قوي في كثير من الدول العربية، وعلى رأسها مصر بعد هذه الثورات، والتي عُرفت في مصر كحركات سلفية - على بعض الكيانات الدينية التقليدية. إن تقديم معلومات مقتضبة حول تاريخ هذه الحركات الدينية التقليدية (السلفية)، ومؤسسيها، وآرائها العامة تساعدنا على معرفة الأحزاب ذات الجذور السلفية القائمة اليوم عن قرب، وبشكل أوضح. إن عدم تقديم السلفية المنتشرة اليوم لبنية متجانسة من حيث الفكر والعمل مثل حركة الإخوان المسلمين، يجعل تصنيفها فيما بينها وفقاً لمعايير محددة أمراً في غاية الصعوبة. ومع أن المبادئ العقديّة التي يدافعون عنها، والمناخ الثقافي الذي ينتج عنها، هي نفسها أو متشابهة لدرجة كبيرة، إلا أنه يمكن تقسيمها إلى أربعة أصناف رئيسية من حيث آرائها في المجالات الاجتماعية والسياسية، وتصوراتها السياسية والمجتمعية:

١. السلفية التقليدية التي اتخذت العلم والدعوة أساساً لها. فالسلفيون الذين تميزوا بهذه الخاصية، وجعلوها في قائمة خطة عملهم، يقومون بدعوة الناس إلى مبادئهم، ويعلمونهم الدين، ويرفضون انضمامهم إلى أي عمل سياسي، ويركزون كثيراً على العقائد، فيعملون على تنقية وتصفية الأسس العقائدية من البدع والخرافات، ويعتبرون أن الفرق الأخرى مثل المعتزلة والخوارج والشيعة فرقاً ضالة. حتى أنهم يقفون على مسافة بعيدة من المذهب الأشعري والماتريدي المنتشر بدرجة كبيرة في المجتمعات الإسلامية، وبشكل خاص التيارات المتصوفة، إذ يندونها تماماً. ينتشر هذا التيار السلفي بشكل أكبر في السعودية، وقد أخذت شخصيات دينية - مثل: عبد العزيز بن باز، وناصر الدين الألباني - على عاتقها نشر آراء وأفكار هذا التيار.

٢. السلفية التي وضعت نصب أعينها المواجهة السياسية، ومواجهة الأحزاب السياسية، واتسمت بمواقفها المتشددة. إن هؤلاء السلفيين - الذين تبنا «طاعة الحكام» مبدأ لهم - يرفضون أي شكل من أشكال المعارضة السياسية، ويقفون في صف السلطة السياسية الحاكمة في مواجهة الحركات الإسلامية الأخرى التي تسعى للوصول إلى سدة الحكم عن طريق الأحزاب السياسية. إن تأثير هذه الجماعات - التي أثبتت وجودها القوي في الكثير من الأقطار العربية، وعلى رأسها السعودية ودول الخليج العربي الأخرى - أخذ بالتناقص والضعف داخل المجتمع في المرحلة المتزامنة مع الثورات العربية.

٣. السلفية التي تُعرف بشكل أكبر بـ «الجهادية». وهي الجماعة أو الجماعات التي تكفر الأنظمة الحاكمة في العالم

العربي، وتلجأ إلى العنف والشدة ضدها، والمتهمة بالمسؤولية عن الكثير من أعمال العنف التي تحدث في العالم الإسلامي.

٤. السلفية التي تبني خطأً إصلاحياً. تقدم هذه الجماعة مقارنة أكثر علمية في الموضوعات الاجتماعية والسياسية، فهي من جهة تدافع عن العقائد والمبادئ السلفية، ومن جهة أخرى تعبر عن نيتها باتخاذ موقف إيجابي في شتى مناحي ومجالات الحياة. وتدافع عن الرأي القائل بضرورة إحداث التغييرات الاجتماعية والسياسية بالتدرج وبطريقة سلمية. إن السلفيين الممتين إلى هذه الجماعة لم يتمكنوا من ممارسة السياسة قبل الثورات العربية؛ لأنهم لم يجدوا بيئة ملائمة. أما بعد الثورات فقد انخرطوا في الحياة السياسية في كثير من الأقطار العربية، مثل: مصر وتونس وليبيا واليمن، وذلك عن طريق مختلف الأحزاب التي قاموا بتأسيسها^(١٧).

يمكن القول: إن الكيان أو التشكيل الذي ثبت وجوده تحت مسمى السلفية قد بنى - مع عملية تشكيله - موقفاً معادياً للشيعنة أو التشيع. وإن هذه الأنشطة والمواقف - التي يمكن أن نطلق عليها تسمية الصراع الفعلي والحقيقي - قد صدرت عن الجماعة المسماة بـ «الجهادية»، التي يشكل تنظيم القاعدة نواتها الجوهرية بدرجة كبيرة^(١٨).

السلفية الوهابية:

الوهابية هي حركة دينية سياسية تأسست في القرن الثامن عشر على أفكار محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢م)، واسم الوهابية يُطلق على الحركة من قبل الآخرين، أي من غير أتباعها. وأما أتباع هذه الحركة فيطلقون على أنفسهم اسم «أهل التوحيد» أو «الموحدون». كان والد ابن عبد الوهاب قاضياً لـ «عينة»، وفتياً مقلداً للمذهب الحنبلي. اكتسبت أفكار محمد بن عبد الوهاب بعداً سياسياً - وهي التي شكلت نواة الدولة الوهابية المحتملة - من خلال الاتفاق الذي جرى بينه وبين ابن سعود أمير الدرعية عام ١٧٤٤م، وذلك بهدف «إعلاء كلمة الله حتى بقوة السلاح إن استدعى الأمر ذلك». هذه الدولة كانت ستؤسس في أراضي الدولة العثمانية لتحقيق أهداف عدة، مثل: أن تكون مركزاً للتوحيد، ومحاربة البدع، وإعادة إحياء الإسلام على نهج عصر السعادة. غير أن تناقض الحركة مع الفهم والتصور السني الكلاسيكي - مثل: استخدام العنف، وإعمال آلية التكفير بسهولة - كان يشكل عائقاً أمام تكون قناعات إيجابية حول الوهابية. وإن اعتبار كل شيء متعلق بالتصوف والطرق «شركاً» بشكل خاص قد فتح الباب أمام تنامي الغضب والسخط تجاه الوهابية.

إن أكثر الأسماء التي تأثر بها ابن عبد الوهاب هي: ابن تيمية وابن قيم الجوزية. إلا أن ما يلفت الانتباه

(١٧) Ramazan Yıldırım, Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73
 (١٨) İslâm'a Tehdit Dünyaya Tehdit, Richard Whelan, el Kaidecilik, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P. Arıkan, Ankara 2006.

هو عدم مراعاته للرأي السني الكلاسيكي لابن تيمية في موضوع «طاعة أولي الأمر». إذ أعلن العصيان واستخدم السلاح في مواجهة المسلمين الذين نذهم بسبب تكفيره إياهم مخالفاً بذلك تعاليم ابن تيمية^(١٩). وقد شكل هذان الاسمان الأرضية المشتركة للارتباط الذي سوف يقام فيما بعد بين الوهابية والسلفية. وذلك لأن ابن تيمية وابن القيم الجوزية يحتلان مكانة مميزة بين المصادر المعتمدة للسلفية.

اعتبر محمد بن عبد الوهاب العمل من ضمن الإيمان، مثل الخوارج تماماً. فادعى بأن نقصان العبادات أو ارتكاب الذنوب يقود الإنسان إلى الكفر^(٢٠)؛ وعد زيارة قبور الأولياء والتوسل بهم بدعاً وكفراً^(٢١).

ويُعرف عن الوهابيين تكفيرهم للشيعة أيضاً. ومن أوائل الحوادث المثيرة والعجيبة في هذا السياق هو هجوم الوهابيين على مدينة كربلاء في عيد الغدير عام ١٨٠٢ م، وتخريبهم وهدمهم لقبر الحسين. وقد فقد الكثير من الشيعة حياتهم خلال الأحداث.

يبدأ التقارب بين الوهابيين والسلفية مع صدور الآراء والأفكار عن السلفيين، والذين اعتبروا الوهابيين من أهل السنة في بداية عام ١٩٠٠ م. ويمكن القول: إن من العوامل المؤثرة للتقارب في هذه الفترة - إضافة إلى سعي الوهابيين للحصول على المشروعية، وإلى جانب مساعي التأييد الصادرة عن السلفيين - هو التشابه فيما بينهم في مسائل مثل محاربة البدع، والتأكيد على نهج السلف الصالح الذي يأتي على رأس الداعين إليه ابن تيمية وابن قيم الجوزية. ويمكن أن نرى في هذا السياق الدور الحاسم الذي قام به رشيد رضا. «إن المذهب الوهابي الذي ينال منه بعض علماء الشيعة والسنة هو مذهب سني وفقاً لرأي رشيد رضا، وعلى طريق الحق، وإنه يتبنى في مسائل الاعتقاد منهج السلف، وفي العمل مذهب أحمد بن حنبل. وإن اتهام بعض الناس للوهابيين بالانحراف والضلال والكفر ليس نابغاً من الدين أو العلم، وإنما نابغ من صرعات المصلحة السياسية»^(٢٢).

ونلاحظ فيما بعد تبني الوهابيين لهذا الاسم ونشرهم الكتب باسم السلفية. ومن أحد الأمثلة المثيرة لهذا الأمر هو الكتاب الذي ألفه أبو عبد الرحمن عمرو عبد المنعم سليم، والذي شرحه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ونشره باسم «التعليقات السننية شرح أصول الدعوة السلفية». وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة التركية تحت اسم «أصول الدعوة السلفية». ويمكن الحصول عليه من الشبكة الدولية^(٢٣).

وهناك كتاب آخر يدور حول ربط الوهابيين لأنفسهم بالسلفية وهو الكتاب الذي ألفه أبو الحسن

(١٩) İslâm'da İhya ve Reform, Fazlurrahman, Ankara Okulu Yay., çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006 s. 208

(٢٠) كتاب التوحيد، محمد بن عبد الوهاب ص ٩ - ١١.

(٢١) كتاب التوحيد، محمد بن عبد الوهاب ص ٣٩.

(٢٢) Gerçek İslâm'da Birlik. Hayrettin Karaman, İstanbul 2003, s.196

(٢٣) كلام عجيب في حق الألباني؛ انظر: http://www.livingislam.org/alb_e.html

http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BBI%C3%BC.pdf

الأقدر، وترجمه إلى اللغة التركية عبد الكريم جوبان أو غلو باسم «الأضاليل حول السلفية»^(٢٤).

الاستقطاب الشيعي - السلفي أو صراع السلطة «السيطرة» بين إيران والسعودية:

يوجد بين إيران والسعودية تنافس جدي من جهة، ومن جهة أخرى يقوم بينهما صراع ضار يتغذى على التكفير المتبادل، ويجري في الغالب على الساحة الرقمية، بحيث يمكن وصفه بالحرب الباردة الحديثة. ويمكن القول أيضاً: إن المواجهة قد اتخذت شكل الصراع الحامي بين الطرفين من خلال بلد ثالث، مثل الحالة القائمة في سوريا والبحرين.

إن المنافسة القائمة بين إيران والسعودية في آسيا الوسطى والقوقاز والبلقان تظهر على شكل نوع من الصراع على النفوذ في هذه المناطق. فإيران تبدي اهتماماً جدياً بالبكتاشيين القاطنين في ألبانيا، حيث تقدم لهم الدعم الاقتصادي، وتعمل على بناء رابطة بين البكتاشية والشيعة. والأمر نفسه ينطبق على السعودية، حيث تسلك مختلف السبل من أجل نشر جملة من الآراء والأفكار الوهابية لدى المجتمعات المسلمة، التي تتقرب إليها من خلال قنوات المساعدات الاقتصادية.

إن الاستقطاب «الشيعي - السلفي» الظاهري أساسه التوتر القائم بين إيران والسعودية بسبب الصراع على النفوذ والسيطرة، وإذا ما تمت قراءة الأحداث والتطورات الجارية على الساحة السورية، وموقف البلدين من الشأن السوري، فيمكن فهم أصل المسألة بسهولة أكبر. إن إيران تؤيد وتساند السلطة الحاكمة في سورية، أي بشار الأسد الذي يُعتبر نصيرياً. مع أنه من المعلوم أن علماء الجعفرية «الاثني عشرية» لم يكونوا ينظرون حتى وقت قريب بكثير من الاهتمام إلى النصيريين. إلا أن لإيران علاقات قوية مع سوريا. وقد اكتسبت العلاقات الإيرانية السورية بعداً جديداً مع حدوث الاضطرابات القائمة في سورية؛ إذ لم تتوان إيران عن تقديم التأييد والدعم الصريح والعلني لنظام الأسد في سوريا، بل قد وجهت حزب الله في لبنان - الذي ما يزال يمتلك تأثيراً قوياً في شأن القضية الفلسطينية إلى الآن - إلى القتال بجانب قوات الأسد. إن حزب الله منظمة ظهرت إلى الوجود بعد انقسام حركة «منظمة» أمل الشيعية اللبنانية إلى جناحين تحت التأثير الإيراني عقب الثورة الإسلامية، فأصبحت في البداية: أمل شيعية وأمل إسلامية، ثم بعد ذلك تحول الجناح الإسلامي لأمل إلى حزب الله. لا شك أن لوقوف إيران وحزب إلى جانب نظام الأسد علاقة أكيدة بتحول النصيرية - التي ينتمي إليها الأسد - إلى ذراع فرعية للشيعة. لا يمكن لإيران أصلاً أن تقف بعيدة عن التدخل في سورية، بحكم تأثيرها ومصالحها القائمة في الشرق الأوسط. وليس من الصواب أيضاً الاعتقاد بأن المساندة والدعم الذي تقدمه إيران يقتصر فقط على توجيه حزب الله، فسوريا لها أهمية بالغة من ناحية الشيعة اللبنانيين أيضاً. إن سقوط النظام في سورية سيعني فقدان إيران لدورها المؤثر في الشرق الأوسط من جهة، ويعني من جهة أخرى وبشكل

خاص فقدان تأثيرها على لبنان. إن للعلاقات الإيرانية السورية علاقة مباشرة بالعراق أيضاً. ويمكن أن نحلل هذه التطورات الأخيرة الحاصلة على ساحة المنطقة على أنها أظهرت الأولوية الشيعية لدى إيران.

أما السعودية فقد قدمت الدعم والمساعدة للقوات المناوئة لنظام الأسد في سوريا. من المفيد هنا البيان بأن القوات المناوئة والمحاربة ضد الأسد ليست مجموعة أو جماعة واحدة. إذ أن وجود كيانات تسير على خطى السلفية الجهادية مثل القاعدة بين هذه الجماعات ملفت للانتباه. إن ما يحدث في سوريا موجه بالأساس تجاه المسلمين. حيث إن الأطراف كافة - سواء قوات الأسد، أم قوات المعارضة - تقتل بعضها على أصدقاء «الله أكبر». إن ما يحدث في الشرق الأوسط يظهر بشكل جلي أن إيران التي ترى نفسها بمثابة حامية الشيعية في كل مكان في العالم تعمل على إقامة علاقات وشراكات قوية معهم من أجل توسيع مناطق نفوذها. وإن الجانب الأكثر إثارة للعجب والدهشة أن نسبة ما بين ١٠ - ١٥٪ من سكان المنطقة الغنية بمكامن البترول في السعودية هم من الشيعة، وهناك نسبة لا يُستهان بها من السكان الشيعة في الدول الخليجية التي لا يمكن للسعودية أن تبقى بعيدة عن التدخل فيها، مثل: البحرين والكويت والإمارات العربية المتحدة. ومن المفيد لتكوين فكرة عن الموضوع أن نذكر الدول التي يعيش فيها الشيعة، وعددهم المحتمل، والنسبة التي يشكلونها بالنظر إلى باقي الأطياف. ولكن مع الأسف لا تتوفر بين أيدينا بيانات وإحصاءات دقيقة وسليمة حول الحالة السكانية الموجودة في الدول الإسلامية، وحوّل نسب الناس الذين ينتمون إلى التيارات المذهبية والدينية المختلفة المنتشرة هناك. أعتقد أن الجدول الذي أورده ولي نصر مع المقالة التي نشرها في مجلة «Foreign Affair» عدد تموز ٢٠٠٦م تحت اسم «When the Shiites Rise» يمكن أن يعطينا فكرة في هذا الموضوع:

الدولة	عدد السكان العام	عدد سكان الشيعة	نسبة الشيعة
إيران	٦٨,٧ مليون	٦١,٨ مليون	٩٠٪
باكستان	١٦٥,٨ مليون	٣٣,٢ مليون	٢٠٪
العراق	٢٦,٨ مليون	١٧,٤ مليون	٦٥٪
الهند	١,٠٩٥,٤ مليون	١١,٠ مليون	١٪
أذربيجان	٨,٠ مليون	٦,٠ مليون	٧٥٪
أفغانستان	٣١,١ مليون	٥,٩ مليون	١٩٪
السعودية	٢٧,٠ مليون	٢,٧ مليون	١٠٪
لبنان	٣,٩ مليون	١,٧ مليون	٤٥٪
الكويت	٢,٤ مليون	٧٣٠,٠٠٠ ألف	٣٠٪
البحرين	٧٠٠,٠٠٠ ألف	٥٢٠,٠٠٠ ألف	٧٥٪
سورية	١٨,٩ مليون	١٩٠,٠٠٠ ألف	١٪
الإمارات العربية المتحدة	٢,٦ مليون	١٦٠,٠٠٠ ألف	٦٪
قطر	٨٩٠,٠٠٠ ألف	١٤٠,٠٠٠ ألف	١٦٪

ملاحظة: «الشيعة» هم الشيعة الإمامية. فلا يدخل في ذلك النصرانية والإسماعيلية والزيدية. كما أن النسب تقديرية.

لا شك أن عدد سكان الدول قد ازداد فيها بعد حتى عام ٢٠١٣. ولكن يمكن القول: إن النسب المتعلقة بالشيعة لم يطرأ عليها تغييرات تذكر. ومن المفيد أن نذكر بأن النسب الواردة عن سوريا تتعلق فقط بالمتنمين للإمامية هناك. حيث تُقدر نسبة النصرانية في سوريا بين ١٠ - ١٢٪.

إن هذا الجدول يظهر خطورة احتمال صدام شيعي سني متتظّر بين المسلمين، وانتشاره بتأثير الدومينو إلى كل مكان في العالم الإسلامي، أكثر من إظهاره الاستقطاب الشيعي السني. إن إيران تعمل على إدامة التوتر والصراع على الخط الوهابي / السلفي، من أجل الحيلولة دون توسع الجبهة المحتملة. وأما الوهابيون فإنهم يودون ووقوف جميع المسلمين من غير الشيعة إلى جانبهم في مواجهة إيران، ولا يترددون في نقل الصراع إلى كل مكان يعيش فيه المسلمون.

كما يبدو من الجدول السابق أن نسبة السكان الشيعة في السعودية تبلغ ١٠٪ من إجمالي سكانها. وإذا ما أمعنا التفكير بتواجد الشيعة في الأماكن الأكثر غنى بالنفط مثل القطيف والأحساء، فيمكن أن نستنتج بأن هذه النسبة السكانية تحمل طابعاً استراتيجياً لكلتا الدولتين.

لقد أشرنا بأن هناك معركة شرسة جارية في الميدان الرقمي «الإنترنت». إن أشد وأثقل سلاح مستخدم في هذه المعركة هو سلاح التكفير. ولكي تحول إيران دون توسيع جبهة الصراع والمعرفة فإنها تتحامل وتضغط على الوهابية، بل وتريد من العالم السني إعلان الوهابيين جماعة خارجة عن الإسلام مثلما أعلنت هي البهائيين الذين لديها طائفة خارجة عن الإسلام. وإن المثال الملفت والمثير في هذا الاتجاه هو الكلام الذي قاله إمام الجمعة في طهران حجة الإسلام أحمد خاتمي: «إن جميع علماء الشيعة يعتبرون بكل صراحة أن البهائيين ليست لهم علاقة بالإسلام. وإننا نتنظر الأمر ذاته من أهل السنة. إذ ينبغي على علماء أهل السنة اليوم الإعلان وبشكل صريح أن الوهابية جماعة لا علاقة لها بالإسلام»^(٢٥).

وأما الوهابيون فقد قاموا بنشر مختلف الكتب والمؤلفات التي تتحدث عن اعتبار الشيعة طائفة خارجة عن الإسلام على مواقع الشبكة الدولية، ويأتي على رأس هذه المنشورات الكتاب الذي ألفه أبو بكر الجزائري، وترجمه إلى اللغة التركية محمد شاهين باسم «نصيحة إلى الشيعي»^(٢٦). ومن الكتب الأخرى أيضاً ضمن هذه الحملة كتاب «الخطوط العريضة» لمحب الدين الخطيب.

(٢٥) www.suriyegerçekleri.com

(٢٦) www.islah.de/menhec/men00024.pdf

النتيجة:

إن المسلمين فاقدون للقاسم المشترك للإسلام. فعلى الرغم من تحذير القرآن الكريم قبل أربعة عشر قرناً من الزمن إلا أن كل جماعة تمتدح نفسها، وتعتقد أن الإسلام منحصر بما يوافق رأيها، وتقوم بكل سهولة باستبعاد ونبد كل من لا يباثلها. وبدلاً من أن يكون الدين عامل وحدة أصبح وسيلة للتفرقة؛ حيث تعمل هذه الجماعات على إضفاء المشروعية على مواقفها المفرقة من خلال استخدام الدين. فدخل جانب الدين - الذي يمنح معنىً وغاية سامية لحياة الإنسان - في حالة من السبات أو الشلل. والمسلمون متقاعسون عن الاستخدام الفعال والمؤثر للعقل الذي منحه الله للإنسان، ومقدسون للعادات والتقاليد، وغير مباليين بالعلم، وفاشلون في إنتاج أو إبداع القيم والمعرفة. وإن أكثر الذين يعانون ويعيشون أعقد المشكلات والمعضلات - المؤثرة على العالم أجمع، والمكتسبة بعداً عالمياً وعلى رأسها العنف والإرهاب، وأزمة الهوية والبحث عن الهدف - هم المسلمون. إن أكثر البلدان التي تشهد انتهاك الحقوق والحريات الأساسية للإنسان، والتي تعجز عن خلق الثقافة السلمية الرفيعة هي تلك التي يعيش فيها المسلمون. فقاعدة الحياة بسيطة: إن الفاشلين في الاستخدام الفعال والمؤثر لقواهم وقدراتهم المبدعة والخلاقة يعملون على الانضمام إلى عملية إنتاج الهدم والتدمير والحرق والإفناء والإلغاء والقتل.

إن أهون طريق للتمكن من إضفاء المشروعية على الفشل والسلبيات القائمة في العالم الإسلامي، وجعل صراع القوة والسلطة، وما ينتج عنها من الاقتتال والموت بين المسلمين بحالة يتقبلها العقل هو استغلال إطارات الفهم الحي (المتجدد) في الذاكرة الجماعية وخلق تصور وإحساس بوجود عدو. إذاً، فهي الصراعات التي أساسها تنازع السلطة والقوة تقف ماثلة أمامنا كاستقطاب شيعي سني باسمها التاريخي، وكاستقطاب شيعي سلفي بمظاهرها المعاصرة. فإيران ترى الشيعة الموجودين في كل مكان بالعالم قوة يمكنها تحريكها في أي وقت من أجل سيادتها، وتُبقي على التصور أو الإحساس بوجود «العدو» مستندة إلى التاريخ، وتعمل على تكوين هوية شيعية كبيرة وواسعة. وبدلاً من مواجهة الجمهور السني العريض، فإنها تتابع سعيها نحو القوة والسيطرة من خلال «السلفية» التي وإن كانت ما تزال غامضة إلا أنه يمكن ملؤها بسهولة وبالشكل المراد. وأما السعودية فإنها تسعى من خلال مفهوم يثير مشاعر الحنين والشوق إلى الماضي - مثل «السلفية» عوضاً عن الوهابية التي فقدت بريقها وجاذبيتها - تسعى من جهة إلى كسب تعاطف المسلمين من غير الشيعة، ومن جهة أخرى إلى التخفيف من حدة الانتقادات الموجهة للسلطة الحاكمة، ومن جهة أخرى تحاول كسب التأييد والمشروعية في مواجهة إيران التي ترى فيها التهديد الأكبر. فالاستقطاب السلفي - الشيعي يمكن فهمه على أنه مظهر لصراع السلطة، وللبحث عن المشروعية في ظل الدين.

السلفية - إن جاز لنا التعبير - هي مفهوم شبيه بـ «آلة متعددة الاستعمالات»، حيث يمكن للشخص ملء مضمونه بكل سهولة بما يتوافق مع موقفه وأهدافه وتطلعاته؛ ويمكن لمن يريد استخدامه للدلالة على

المرحلة الزمنية التي يريدونها وعلى الذهنية التي يرغبونها. فمهما بدت السلفية مثل مذهب في وقتنا الحاضر، فإنها ليست بمذهب أساساً، وإنما هي ذهنية «طريقة فكرية». لم يكن في الماضي - وفق الدراسات والأبحاث التي قمنا بها - مذهب باسم السلفية. وأما السلف فإنهم موجودون في كل زمن، إذ أن كل جيل سابق يُعد سلفاً بالنسبة للجيل اللاحق. إن عبارة «السلف الصالح» المستخدمة في ثقافتنا وتراثنا للدلالة بشكل خاص على المسلمين في القرون الثلاثة الأولى للإسلام سهلت إيجاد جذور لـ «سلفية» وهمية متخيلة. إن ظهور السلفية في الحياة الاجتماعية - أي وجود أناس يشعرون بانتمائهم إلى جماعة تطلق على نفسها «السلفية» - يعود إلى نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وفيما بعد بدأ الوهابيون باستخدام مصطلح السلفي والسلفية بهدف التخلص من الشعور والتصور السلبي الذي التصق باسم «الوهابي». يمكننا العثور سواء في الماضي أم الحاضر على السلفية والسلفيين المختلفين عن بعضهم بما يحملونه في جوهرهم تجاه الإسلام، ومن ذلك «رغبة التقديس تجاه فجر الإسلام»، و«المطالبة بالعودة إلى الجذور / الدين الصحيح المنقى من البدع». أرى وفقاً لما انتهيت إليه من دراساتي أن القوة المغيرة والمحولة للحضارة الغربية في سائر ميادين الحياة دفعت بعض المسلمين لتبني مبدأ الالتجاء إلى الماضي، والمحافظة على بقائهم ووجودهم من خلال تقديس هذا الماضي. إن عدم الرغبة بهذا العمق فتح المجال أمام ظهور تيارات سلفية كثيرة مختلفة عن بعضها، والتي يرى كل منها أنه هو الفرقة الناجية، ويعتبر بكل سهولة أن كل من لا يباثله في الفكر خارج دائرة الإسلام. إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند ذكر السلفية الجهادية والسلفية السياسية والسلفية العلمية هو أنها جماعات سلفية.

بينما تُذكر السلفية مع الوهابية من جهة، فإنها من جهة أخرى تُربط بالمساعي والتيارات الإصلاحية باستخدام أسماء مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وإذا بدا لنا أن ربط رشيد رضا بالسلفية هو ممكن نوعاً ما، فمن الصعب قليلاً القول بتقبل السلفيين لمحمد عبده وارتياحهم له. أرى حسب قناعاتي ولأجل مستقبل المسلمين ضرورة عدم السماح للتصور السلبي المتكون حول اسم «السلفية» بتلويث آراء وأفكار أشخاص فائقى التطور والتقدم على ضوء أوضاعهم وظروفهم كأمثال محمد عبده.

إن العمل العاجل الذي ينبغي القيام به هو قطع الطريق أمام الانجراف نحو مزيد من اللامبالاة بحق المعرفة، وأمام إسكات العقل وتعطيل وظيفته باسم الدين، وتذكير المسلمين بمسألة كون الإنسان قيمة بذاته. وإلا فكما أنه لن يكون بالإمكان الحيلولة دون قتل المسلمين لبعضهم، فإنه سيكون من الصعوبة بمكان أيضاً مجرد التفكير بإعادة إنتاج القيم الإسلامية الرفيعة والسامية التي تشكل حاجة إنسانية، ولا خلق ولا إبداع حضارة جديدة.

يمكن تحديد السبب الرئيس لقتل المسلمين بعضهم لبعض بهذه الدرجة من السهولة بأنه حدوث الانحراف في التصور المتعلق بالإسلام. فنتيجة لضياح الشعور والوعي بالقاسم المشترك للإسلام أصبحت كل جماعة تعتبر نفسها هي المسلمة، وتعتقد بأنها ضامنة للجنة، ومن ثمَّ ذهبت توصل أبواب الجنة من الداخل كي

لا يدخل إليها أحد من خارجها. إن تصور المسلمين للإسلام يشبه حالة أناس حاولوا التعرف على فيل في ظلمة الليل بتلمسه بأيديهم كما أشار مولانا جلال الدين الرومي. فعلى الرغم من القرآن، وعلى الرغم من كلام سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، فإن كل جماعة تتصور بأن مفهومها فقط هو الإسلام الصحيح، وتفاخر وتمتدح آراءها وأفكارها. إن هذه الحالة تفسح المجال أمام إمكانية أعمال آلية التكفير بسهولة كبيرة.

لقد شهد المسلمون أيضاً الكثير من اللحظات العصبية خلال ماضيهم وتاريخهم الذي يتجاوز الأربعة عشر قرناً من الزمن. وقد شكل الصراع على السلطة محور المشكلات على الدوام. وإن المشكلات المعاصرة أيضاً هي في جوهرها صراع على السلطة. ينبغي أن نشير إلى أن محاولة حل المشكلات فقط من خلال السياسة والاستيلاء على السلطة السياسية والحكم تُعد خطأً ووهماً كبيراً. فالسياسة التي لا تلاحظ وترى قوة العلم، وتنتظر من المجتمع مجرد تبني كل شيء تقدم عليه، وتحاول إضفاء المشروعية على أعمالها وتصرفاتها من خلال الدين، تبدأ كنتيجة طبيعة لسلوكها برؤية الدين كوسيلة للتبرير وكسب المشروعية فقط. وعندها فإن اللغة المميزة والمفرقة للسياسة لن تترد ولن تتورع عن استخدام الحجج الدينية من أجل إقصاء وتهميش الناس. ولفهم هذه المسائل بشكل أفضل يمكن أن نتناول مثلاً ونموذجاً من العهد الأموي.

إن سياسات السلطة الأموية الحاكمة المخلة بالطبيعة الإسلامية المتوافقة والمنسجمة مع الفطرة الإنسانية، والتي كانت تربط أيضاً الظلم بالدين، وترى إباحة كل شيء من أجل السلطة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى مواقف الخوارج التي كانت ترى كل شيء من زاوية الشرك، وتضفي الصبغة الدينية على كل شيء، مضيئة بذلك الدنيا على الناس، دفعت المسلمين نحو أبحاث وتحقيقات جديدة. ونتيجة لهذه الأبحاث ظهرت المرجئة المعروفة التي قررت عدم إمكانية معاملة العمل كالإيمان، واعتبرت أن المسلمين جميعاً متساوون في الإيمان. في الحقيقة إننا بأمس الحاجة إلى هذه المبادئ وأشباهاها التي قدمتها المرجئة للإنسانية. فلا يبدو أن هناك إمكانية حتى لوجود حرية التعبير والإبداع والإنتاج دون قراءة الإسلام من خلال الحرية، ودون التحرر من أيدي سياسيي الدين، وأيدي الوصولييين الذين لا يتورعون عن استخدامه كوسيلة من أجل الاستيلاء على السلطة والوصول إلى سدة الحكم. إذ لا وجود للإسلام في مكان ليس فيه حرية. ولا تتحرك القدرات والمهارات الإبداعية والخلاقة دون إيجاد وخلق مساحة عالية من الثقة والأمان. فيوجد في قمة الإبداع البشري العلم والفن والرياضة، وليس من الممكن كثيراً أن تجد المجتمعات التي تحول طاقتها إلى العمل الصالح إمكانية الحياة دون الإسهام في هذه الميادين.

أود أن أختتم حديثي بآيات من سورة الأحقاف وسورة فصلت التي سبق وأن أشرت إليها:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٦﴾ أُولَٰئِكَ أَحْسَبُ الْجَنَّةَ ﴿٣٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٣٨﴾﴾^(٣٧).

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَلُّوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا
وَأَنْتُمْ بِالْبَعْتَةِ أَلْتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (٣٠) .^(٢٨)

إن هذه الآيات تعطينا الأرضية التي سوف يُقام عليها الوعي والشعور بالقاسم المشترك للإسلام. وإن كل إنسان يؤمن بالأركان الأساسية للإيمان المبينة في القرآن الكريم (التوحيد، الآخرة، النبوة) هو إنسان مسلم، وداخل ضمن دائرة الإسلام. وإن السبب الرئيس الذي يقف وراء هذا التمزق والتفرق والتشتت الشديد الذي يعاني منه المسلمون وقتلهم لبعضهم هو الجهل والحقاقة.

المراجع العربية:

- كتاب التوحيد: محمد بن عبد الوهاب، ١٩٨٨.

المراجع الأجنبية:

- Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri, David Dean Commins, çev. S. Ayaz, İstanbul 1993.
- İslâm'da İhya ve Reform, Fazlurrahman, Ankara Okulu Yay., çev. Fehrullah Terkan, Ankara 2006.
- Selefilik, Zeki İşcan, İstanbul 2006.
- Yeni İlm-i Kelâm, İzmirli İsmail Hakkı.
- Gerçek İslâm'da Birlik, Hayrettin Karaman, İstanbul 2003.
- The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History, Henri Lauziere, International Journal of Middle East Studies, V/42, August 2010, no.3.
- el Kaidecilik, İslâm'a Tehdit Dünyaya Tehdit, Richard Whelan, çev. H. Bağcı, B. Sinkaya, P.Arıkan, Ankara 2006.
- Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik, Ramazan Yıldırım, SETA Analiz, Aralık 2013, sayı 73.
- http://d1.İslâmhouse.com/data/tk/ih_books/single/tk_Selef%C3%AE_D%C3%A2vet_Us%C3%BB1%C3%BC.pdf.
- <http://www.livingislam.org/alb>.
- www.suriyegerçekleri.com.
- www.islah.de/mehec/men00017.pdf.
- www.islah.de/menhec/men00024.pdf.

Şii-Sünnî İlişkileri ve Selefilik

Cemil HAKYEMEZ*

Özet

Modernleşme ve küreselleşmenin dünya üzerinde çok büyük etkilerinin tartışıldığı günümüzde, henüz çok fazla değişimin yaşanmadığı alanlardan birinin, Şii-Sünnî temelli mezhepsel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedenlerinin birisi, hızla modernleşen Türk toplumu karşısında komşusu İran başta olmak üzere Müslüman Ortadoğu ülkelerinin hala daha küresel bağın içerisine girmemiş olmasıdır.

Aslında İran, Osmanlı modernleşmesinden bir hayli etkilenmiş ve bu doğrultuda ülkede meşrutiyet ilan edilmişti. Ancak Şii ulemanın toplum üzerindeki nüfuzu, söz konusu girişimlerin sekteye uğramasına neden olmuş ve İran İslam Devrimi'ne yol açan süreci başlatmıştır. Devrimin ileri gelenlerinin O günden buyana izlemiş oldukları siyasetle İran halkını küresel aktörlere karşı sürekli teyakkuzda tutmaları, onların modernleşmenin dışında kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum bir taraftan İran Şii'lerinin geleneksel ortaçağ mezhep anlayışlarını devam ettirmelerine yol açarken diğer taraftan ise Ortadoğu'daki kadim çatışmaların tekrar alevlenmesine neden olmaktadır. Özellikle Irak'ın sürüklendiği iç savaşın en önemli araçlarından birinin, hala daha küreselleşmeye karşı durmayı söylem haline getiren İran modeli bir devlet yapılanmasının savunduğu din anlayışından kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel güçlerin İran'a karşı sürekli tacizde bulunmaları, söz konusu politikalarını devam ettirmeleri yönünde onlara direnç kazandırmaktadır. Küreselleşen ve bu doğrultuda geleneksel din anlayışlarını revize etmeye çalışan Türk toplumu karşısında İran'ın ne zamana kadar böyle devam edeceği merak konusu. Ancak küresel işgalcilerin bu bölge üzerindeki hesapları devam ettiği sürece sağlıklı bir modernleşme ve küreselleşme sürecinin tecrübe edilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu durumun, mezhep temelli geleneksel çatışma politikalarının uzun bir süre daha Ortadoğu üzerinde etkisini hissettireceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Şii, Modernizm, Küreselleşme, Sünni-Şii İlişkileri

Shia-Sunni Relations and Salafism

Abstract

It can be claimed that the approaches from the Shia and Sunni traditions are one of the areas that not much change experienced. One of the important reasons of this is that Iran and other Muslim Middle Eastern countries which are on the opposite of fast modernizing Turkish society have not become a part of global network.

In essence, Iran has affected from Ottoman modernisation and declared constitutional monarchy by this influence. However, Shia ulema attempts interrupted this modernisation attempt which leads Iran's Islamic Revolution. Iran's politics has a caution against global actors and modernisation. Politics held by frontiers of the revolution maintains Iranian people in alert position against global actors and this alert situation cause them to stay out of modernization. This approach leads to perpetuation of middle age sect understanding as well as exacerbation of conflicts in the Middle East. One of the important reasons of Iraq's civil war is the religious understanding which is similar to Iran Islamic State's. The ongoing harassment of the global forces against Iran is giving motivation to Iran to perpetuate their politics. It is an interesting question to ask to which point Iran will continue to follow this policy as long as the policies of global intruders. However, it is confident to say that continuing a healthy modernisation and globalisation will not be experienced sect-based. This analysis shows that the traditional conflicts would be influential on Middle East for a long period of time.

Keywords: Sunni, Shia, Modernization, Globalization, Sunni-Shia Relations

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: chyemez@gmail.com

Giriş

Modernleşme ve küreselleşmenin dünya üzerinde çok büyük etkilerinin tartışıldığı günümüzde, henüz çok fazla değişimin yaşanmadığı alanlardan birinin, Şîi-Sunnî temelli mezhepsel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedenlerinin birisi, hızla modernleşen Türk toplumu karşısında komşusu İran başta olmak üzere Müslüman Ortadoğu ülkelerinin hala daha küresel bağın içerisine girmemiş olmasıdır.

Tarihte Türk-İran ilişkileri, komşu iki büyük devlet arasındaki rekabet ve çekişmenin mezhepsel söylem üzerinden kendini ifade ettiği bir yapı arz eder. Adı geçen iki devlet arasındaki bu ilişkinin temeli, İran'da Safevi Devleti'nin kurulması ve Şîiliği resmi mezhep olarak benimsemesiyle başlar.

Safevi Devleti'nin Şîiliği resmi mezhep olarak seçmesi, Osmanlı Devleti'ni de daha katı bir Sunnî devlet olma sürecine sokmuştur. Her iki devletin başta siyasi ve dini olmak üzere temel meselelerde mezhepsel aşırılığa kaçması, toplumlar arasında karşılıklı bağnazlık ve hoşgörüsüzlüğün artmasına yol açmıştır. On altıncı yüzyıldan itibaren başlayıp uzun süre devam eden bu süreç, on sekizinci asırdan itibaren değişmeye başlamıştır. Bu dönemde Batılı devletlerin hem Osmanlı hem de İran toprakları üzerindeki istila girişimleri, iki toplumu ister istemez yakınlaştırmaya zorlamıştır. İslam birliği politikalarıyla siyasal boyut kazanan bazı hareketler, beraberinde, başta Şîilik-Sunnîlik olmak üzere mezhepler arasında yaklaşma ve mezhepler üstü düşünme şeklinde birtakım girişimleri de getirmiştir.

Karşılıklı ilişkiler daha yumuşak bir zemin üzerinde devam ederken yirminci yüzyılın başlarında Türkiye ve İran ulus devletleri ile birtakım bölgesel monarşiler kurulmuş ve başta devletlerarası ilişkiler olmak üzere mezhepsel söylemler geri plana itilmiştir. Ancak bu yüzyılın sonlarına doğru özellikle 1979 İran Devrimi'yle birlikte İran'ın Şîiliği yayma girişimleri, tekrar mezhepsel söylemlerin öne çıkmasına neden olmuştur.

Aslında İran, Osmanlı modernleşmesinden bir hayli etkilenmiş ve bu doğrultuda ülkede meşrutiyet ilan edilmişti. Ancak Şîi ulemanın toplum üzerindeki nüfuzu, söz konusu girişimlerin sekteye uğramasına neden olmuş ve İran İslam Devrimi'ne yol açan süreci başlatmıştır. Devrimin ileri gelenlerinin O günden buyana izlemiş oldukları siyasetle İran halkını küresel aktörlere karşı sürekli teyakkuzda tutmaları, onların modernleşmenin dışında kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum bir taraftan İran Şîilerinin geleneksel ortaçağ mezhep anlayışlarını devam ettirmelerine yol açarken diğer taraftan ise Ortadoğu'daki kadim çatışmaların tekrar alevlenmesine neden olmaktadır. Özellikle Irak'ın sürüklendiği iç savaşın en önemli araçlarından birinin, hala daha küreselleşmeye karşı durmayı söylem haline getiren İran modeli bir devlet yapılanmasının savunduğu din anlayışından kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel güçlerin İran'a karşı sürekli tacizde bulunmaları, söz konusu politikalarını devam ettirmeleri yönünde onlara direnç kazandırmaktadır. Küreselleşen ve bu

doğrultuda geleneksel din anlayışlarını revize etmeye çalışan Türk toplumu karşısında İran'ın ne zamana kadar böyle devam edeceği merak konusu. Ancak küresel işgalcilerin bu bölge üzerindeki hesapları devam ettiği sürece sağlıklı bir modernleşme ve küreselleşme sürecinin tecrübe edilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu durumun, mezhep temelli geleneksel çatışma politikalarının uzun bir süre daha Ortadoğu üzerinde etkisini hissettireceğini göstermektedir.

Sünnî-Şîî İlişkilerinin Târihî Arkaplâmı

Sünnî-Şîî ilişkilerinin tarihi, İslâm tarihinin ilk dönemlerine, yani Şîa'nın bir mezhep olarak ilk ortaya çıkmaya başladığı zamana kadar gider. Sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde gündeme gelen birtakım Şîî iddialar, zaman içerisinde itikat boyutunun öne çıktığı bir yapıya doğru evrilerek dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde Hz. Ali ve Fâtüma soyundan bazı önemli kişileri "Allah ve Peygamber'in nas ve tâyiniyle, bir önceki imâmın da vasiyetiyle imâm kabul eden" bir inanca dönüşmüştür.

Şîa'nın Hz. Ali ve onun soyundan bazı kişileri imâm kabul eden bir yapı olarak öne çıkması, onun, Emevîler'den itibaren başlayıp Abbâsîler ile devam eden târihî süreç içerisinde söz konusu yönetimlerle bir şekilde sorun yaşayan muhâlif grupları kendi etrafında toplayarak büyük bir mezhep yumağına dönüşmesine yol açmıştır. Yani Şîa, tâbiri câizse bir nevi Müslümanların ana muhalefet partisi olmuştur. Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında başlayan yoğun telif faaliyetlerine paralel olarak Şîîler de kendi literatürlerini oluşturmuşlardır. Başta imâmet temelli itikadî eserler olmak üzere Hadis, Fıkıh ve Tefsir gibi alanlarda özgün çalışmalar ortaya koymuşlardır.

İslâm düşüncesinin özgün eserlerinin yazıldığı en önemli zaman dilimlerinden birisi, Abbâsî hükümdarı Hârûn Reşîd'in iktidarından itibaren başlayıp Halife Mütevekkil'in zamanına kadar devam eden süreçtir. Hârûn Reşîd'in entelektüel vezirleri Bermekîler'in katkıları sayesinde son derece özgür bir ortamda yapılan bilimsel tartışmalar, kısa bir fasıladan sonra Halife Me'mûn döneminde tekrar büyük bir hızla devam etmiş ve bu süreç Mütevekkil'in iktidarında son bulmuştur. Söz konusu dönem içerisinde yapılan felsefî çeviriler ve beraberinde gelen kelâmî tartışmalar; Mu'tezilî, Şîî ve Sünnî mezheplerin kelâmî temellerinin atılmasına yol açmıştır. Artık İslâm düşüncesi bu sayede, rakipleri olan Hristiyanlık ve Mecûsîlik gibi diğer büyük dinlerle rekabet edebilecek güçlü bir teolojik yapıya kavuşmuş oldu.

Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında mezhep yapılarının oturduğu ve farklılıkların artık belirginleştiği bir dönemde, dönemin Abbâsî yönetiminin farklılıklara imkân tanıyan siyâseti, hattâ Halife Me'mûn'un başlattığı "Mihne" politikasıyla bunu bir baskı aracı haline dönüştürmesi, mevalinin gayretleriyle oluşmaya başlayan kelâmî düşüncüyü başından itibaren bir sapma ve bozulma olarak gören bir kısım Arap tebaayı bir hayli rahatsız etmiştir. Onların bu memnuniyetsizlikleri zamanla hilâfetin siyâsal seyrini etkilemiş ve nihâyetinde

Halife Mütevekkil döneminde bu politikalara son verilmek zorunda kalınmıştır. Artık oluşan yeni siyâsetle birlikte Ashâbü'l-Hadîs'in her yönüyle öne çıkartıldığı bir döneme girilmiş oldu.

Ashâbü'l-Hadîs'in iktidara gelip yıldızının parlaması, gidişatın seyrini değiştirerek, ciddî bir paradigma değişimine yol açmıştır. O zamana kadar hem bastırılmışlığın, hem de rakipleri olarak gördükleri kesimlerin güçlü teolojik yapılarına cevap üretememenin vermiş olduğu psikolojik hal, onlarda saldırganlığa dönüşmüştür. Zâten kelâm, münâzara vb. bilimsel tartışmalar da yasaklanmıştır. Bilimsel etkinliklerin olmadığı yerde tartışmalar ister istemez sokağa kaymıştır. Günümüz siyasal tâbiriyle "militan muhafazakârlık" olarak da tanımlayabileceğimiz onların bu hâlet-i rûhiyesi, başta Şîiler olmak üzere diğer grupları da etkileyerek başkent Bağdad gibi kozmopolit şehirleri, taşlı sopalı kavgaların yaşandığı mekânlarla dönüştürmüştür.

İtikadî İslâm Mezhepleri'nin kurumsal bir yapıya kavuşmasıyla birlikte, siyâsetin, mezhep eksenli bir yapıya dönüşmesi kaçınılmazdır. Nihâyetinde mezhepler, dönemin siyâsî partileri olarak da düşünülebilir. Şîiliğin, Sünnî mezheplerden farklı bir yapıda geniş tabanlı bir harekete dönüşmesi, onu, siyasal iktidarlar tarafından dikkate alınması gereken en önemli politik aktörlerden biri haline getirmiştir. Bu yüzden Müslüman devletlerin siyâseti, Abbâsîlerin ilk hükümdarlarından olan Hârûn Reşid'den itibaren bir şekilde Şîilerle bağlantılı olmuştur. Halife Me'mun, Şîilerin imâm kabul ettiği Ali er-Rızâyı kendisinden sonra veliaht tâyin etmek zorunda kalmıştır. Mütevekkil ise, diğer politikalarına uygun bir şekilde bir taraftan Kelâm'ı yasaklarken, diğer taraftan da Şîilere yönelik sıkı tedbirler almıştır. Abbâsîler, aldıkları tüm tedbirlere rağmen başta Ashâbü'l-Hadîs'in en aşırıları olan Hanbelîler olmak üzere onların Şîilerle olan çatışmaları bir türlü durulamamıştır.

Fatımîlerin Kuzey Afrika'da bir Şîi hilâfet kurmaları, Şîa açısından bir rahatlama sağladıysa da nihâyetinde söz konusu devlet İsmâilî Şîilere ait bir idareydi. İmâmîyye veya İsnâaşeriyye Şîileri ise, Abbâsî hilâfetinin merkezi Irak ile Horasan gibi doğu bölgelerinde varlıklarını gayri memnun unsurlar olarak devam ettirmişlerdir. Tüm bunların da etkisi sonucunda Abbâsîlerin zayıflamaya başlaması ve Büveyhîlerin hilâfetin fiili kontrolünü ellerine almaları, Şîiler için bir rahatlama ve karşı saldırılara sebebiyet vermiştir. Fakat gazları alındıktan sonra Büveyhîler de mezhepler arasında dengeli politikalar izlemeye çalışmışlardır.

Fatımîlerin Kahire'de Ezher medresesini kurarak orada yetiştirdikleri dâileri doğuya doğru göndermeleri ve oralarda İsmâilîliği yaymaya çalışmaları, bu faaliyetler neticesinde Hasan Sabbâh'ın Alamut'ta bir Şîi İsmâilî devlet kurması, dengeleri yeniden sarsmıştır. Alamut İsmâilîleri ortamı çok germiş ve bu yüzden Selçuklular, daha katı Sünnî politikalar uygulamaya yönelmişlerdir. Abbâsîlerin hilâfet bölgesinde fiili yönetimi elinde bulunduran Büveyhîler'in yerine hâkimiyet kuran Selçuklular, Sünnî hilâfetin korunmasını kendi temel amaçları olarak belirlemişlerdir. Tuğrul Bey'den sonra sultan olan Alparslan, Nizâmülmülk'ü vezir yaparak, onun aracılığıyla Ezher'e karşılık Nizâmiye medreselerini kurdurmuştur.

Sünnî-Şîî ilişkileri Selçuklular devrinde bu şekilde devam ederken sonraki bir diğer önemli aşama, Moğol istilâsıyla birlikte başlamıştır. 13. Yüzyılın ortalarında Moğolların Abbâsî hilâfet topraklarını işgal etmesi neticesinde Selçuklular da dağılmış ve bu dönemde Hülâgû'ya danışmanlık yapan Allâme Hillî ve Nasîruddîn et-Tûsî gibi Şîî âlimler sayesinde Şîilere avantajlar sağlayan politikalar izlenmiştir. Fakat Moğol Hükümdarı Ebû Said'in Sünnîliği kabulüyle birlikte tekrar eskiye dönmüştür.

Irak ve Horasan bölgeleri bir taraftan Moğol işgalinin sancılarını atlatmaya çalışırken diğer taraftan da Anadolu'ya göçen kavimler sayesinde, ileride Sünnîliği müdafaa edecek yeni siyâsî yapılanmalar meydana gelmiştir. Bu süreç içerisinde Şîîliğin İran bölgesinde her geçen gün güçlendiği söylenebilir. Bölgede yaşanan kaos ve bu boşluktan yararlanan sufi benzeri oluşumlar, ileride Şîileşecek bölgenin habercileri olmuşlardır. Neticede 14. Asrın ortalarında Sünnîler arasında kurulan Erdebil Tekkesi'nin zaman içerisinde birtakım Şîî unsurları benimsemesi ve hemen öncesinde de Kübreviyye'nin Şîileşmesi, Şîî Safevî Devleti'nin kurulmasına kapı aralamıştır. Zâten 1501'de Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Şîilik resmî devlet mezhebi haline gelmiş ve artık günümüze kadar devam edecek Şîî İran'ı bu şekilde oluşmaya başlamıştır.

İran'da Şîîliğin resmî mezhep olarak kabul edilmesi ve iki devlet arasındaki mücadele, temelde Sünnî olan Osmanlı Devletini, gevşek bir yapıdan Râfîzî (Şîî) karşıtlığı üzerine bina edilmiş daha katı Sünnî bir yapıya dönüştürmüştür. Artık Osmanlılar kendilerini Sünnî hilâfetin yegâne savunucuları olarak görmeye başlamışlardır.

Safevîlerin kuruluş aşaması, kendini ispatlama süreci olduğu için mezhepçilik adına karşılıklı kıyımlara sahne olmuştur. Fakat zamanla sınırlar belirginleşmiş, ortalık da sakinleşmiştir. Zâten Safevî Devleti de 1736'da yıkılmıştır. Fakat Şîilik artık İran coğrafyasıyla özdeşleşmeye başladığı için sonraki yönetimler de bu doğrultuda hareket etmişlerdir. Safevî Devleti'ne son verip kendi iktidarını oluşturan Nâdir Şâh, o zamana kadar denenmeyen bir süreci başlatmıştır; Sünnîler ile Şîileri uzaklaştırmıştır. O, büyük halife olarak gördüğü Osmanlı Devleti'ne Caferîliği beşinci mezhep olarak kabul ettirip tartışmalara ve iki mezhep arasındaki çatışmaya güya son verecekti.

Nâdir Şâh'ın Caferîliği beşinci Sünnî mezhep olarak kabul ettirip Şîiler ile Sünnîleri uzlaştırma arayışı, iyi niyetlerle düşünülmüş bir öneriydi. Bununla birlikte tek bir tarafın siyâsî bir kararı olarak kaldığı için¹ somut bir başarıya ulaşamamıştır. Ulemâdan küçük bir kısmı hariç tutulursa gerek İran'daki hiyerarşik dini yapı, gerekse Osmanlı bürokrasisi, henüz geleneksel mezhep kalıplarını aşacak seviyede değildi. Önceden fikrî temelleri atılmayan böyle bir uygulama kalıcı sonuçlar vermemiştir. Osmanlı ulemâsından Koca Râgıb Mehmed

¹ Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (I-II), tahk. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971, s. 501.

Paşa gibi olumlu yönde görüş bildiren istisnâî kişilerin çabaları da yetersiz kalmıştır.²

Sünnîlik ile Şiîliği uzlaştırma girişimlerinin ilk olarak Nâdir Şâh tarafından denenmesi elbette tesadüf değildir. Bilindiği üzere 18. yüzyılın başları, Müslüman devletlerin Rusya ve Batı ülkelerine karşı ilk toprak kayıplarının yaşandığı yıllar olmuştur. Müslümanların artık etraflarında ciddî bir rakipleri olmadan kendi içlerinde sorumsuzca ve şımarıkça mücadele etmeleri imkansız hale gelmiştir. Koca Râgıb Mehmed Paşa'nın da ifade ettiği gibi; her iki ülke açısından da benzer tehditleri oluşturan Rusya'ya karşı Osmanlı ile İran arasında en azından husumetin ortadan kalkması önemliydi. Zira Rusya, 1768–1774'te Osmanlı Devleti'ne yaptığı benzerini, 1804–1813 yılları arasında Kaçarlar İran'ına yapmış ve pek çok açıdan geri kalmış bu iki devlete büyük zararlar vermiştir.³ Rusların tâcizlerini gittikçe daha fazla hisseden İran, kendisine benzer sıkıntıları yaşayan Osmanlı Devleti'ne; Hıristiyan Ruslara karşı ortak mücadele önerileri sunmaya başlamıştır. Bundan dolayı bölgenin söz konusu iki büyük Müslüman devleti, 19. asırda başlayan ittifak arayışlarını daha da sıklaştırmışlardır. Müslüman topraklarının işgaline tepki olarak da Müslümanlar arasında, özellikle bu yüzyılın ortalarına doğru "İttihâd-ı İslâm" düşüncesi oluşmaya başlamıştır.⁴

Modernleşme Hareketleri ve Sünnî-Şiî İlişkileri

19. yüzyıl, İslâm dünyasındaki modernleşme hareketlerinin çok yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bu asrın son dönemlerine damgasını vuran Osmanlı hükümdarı Sultan II. Abdülhamid, uygulamaya çalıştığı İslâm Birliği politikası çerçevesinde hem kendi toprakları olan Irak'ta yaşayan Şiîleri yanında tutmak hem de işgallerle mücadele ve değişim konularında benzeri kaderi paylaşan İran'la iyi ilişkiler kurmak istiyordu. Bunun için 1892 yılında Cemâleddîn Afgânî'yi İstanbul'a dâvet etmiş ve birlikte hızlı bir şekilde faaliyetlere girişmişlerdir.

Cemâleddîn Afgânî, oluşturulan ekiple birlikte İslâm dünyasının değişik bölgelerindeki önde gelen kişilere mektuplar yazmışlardır. Bu mektuplardan bir kısmı da Irak'taki Şiî âlimlere gönderilmiştir. Karşılığında müspet cevaplar alınmış

² Yapılan görüşmeler ve karşılıklı yazılan mektuplar, Koca Râgıb Mehmed Paşa tarafından kaydedilmiştir. bk. Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, haz. Ahmet Zeki İzgören, Kitabevi, İstanbul 2003, vr. 197-a vd. Koca Râgıb Mehmed Paşa, Sultan I. Mahmud'un emri üzerine, sulh görüşmeleriyle ilgili 1149(1736)da kaleme aldığı tahmin edilen *Tahkik ve Tevfik* adlı eserinde, Şiîlerle Sünnîler arasındaki ihtilâfların ortadan kalkmasını, hattâ daha da ileri giderek her iki toplumun tek bir devlet olarak birleşmesine katkı sağlamasını samimiyetle istemiştir. bk. Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, vr. 175-b.

³ İran'ın Rusya'ya karşı kaybettiği savaşlar ve bunların sonucunda imzalamak zorunda kaldığı Gülistan ve Türkmençay antlaşmaları, İran tarihinin en acı ve alçaltıcı dönemlerinden biridir. Ülkenin en verimli toprakları olan Güney Kafkasya, Gürcistan ve Ermenistan bölgeleri ile Hazar Denizi ve burada yer alan ticari öneme haiz limanlar, bu antlaşmalarla birlikte Rusya'ya terk edilmiştir. bk. Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795–1925)*, İstanbul 2006, s. 118.

⁴ Geniş bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, Kitapyayinevi, İstanbul 2014.

ve çeşitli düzeylerde müspet ilişkiler yaşanmıştır. Fakat Osmanlı Devleti, hem Rusya ve İran'ın baskısı, hem de İngilizlerle ile irtibata geçmelerinden dolayı 1904 yılından itibaren Irak Şii'leriyle olan bağıını kopartmış, hattâ onların birtakım politik faaliyetlerine yasaklama getirmiştir. Zira Irak Şii'leri, bir taraftan İran'ın içişlerine daha fazla karışarak Rusya yanlısı başbakanı düşürmüş ve Orta Asya Şii'lerini de kışkırtmaya başlamış, diğer taraftan da İran üzerinde nüfuz mücadelesinde Ruslar ile çatışan İngilizlere yakınlaşmışlardır.⁵

Osmanlı yönetimi İran'la ve Irak'taki Şii'lerle resmî anlamda bu tür karşılıklı yakınlaşma arayışları içerisindeyken en ciddî etkileşimlerin, gayr-i resmî birtakım faaliyetler sonucunda gerçekleştiğini görüyoruz. Yani bu dönemde Sünnîler ile Şii'ler arasındaki asıl yakınlaşmalar, sivil birtakım girişimler neticesinde ve özellikle de meşrûtiyetçilerin karşılıklı kültürel ilişkileri sayesinde olmuştur. Bir kısım İran'lı aydının İstanbul'a gelerek Nâmık Kemâl, Şinâsi vb. Yeni Osmanlılarla birlikte görüşmeleri ve *Ahter* gibi gazetelerin bu yönde yaptıkları yayınlar, İran'daki meşrûtiyet hareketlerine ivme kazandırmıştır. Yine bu çerçevede *Tanin* gibi Genç Türklere ait gazeteler, Haziran 1908'den başlayıp Temmuz 1909'a kadar devam eden karşı devrim sürecinde İran anayasal devrimine destek vermişlerdir.⁶

Resmî ve gayri resmî yönde her iki kesim arasında yakınlaşma ve etkileşimler bu şekilde devam ederken Irak'taki Şii'ler de bundan uzak kalmamış, ilişkiler de ister istemez farklı bir boyuta taşınmıştır. 1908 yılında İkinci Meşrûtiyet'in ilânıyla birlikte özellikle Irak'ın bazı bölgelerindeki Şii çocuklar devlet okullarına gitmeye zorlanmıştır. Aslında o zamana kadar Osmanlı Devleti, Şia'yı karşıt bir grup olarak gördüğü ve bu yüzden de Irak'ta kendi topraklarında yaşayan Şii'leri aslı unsur olarak kabul etmediği için onları resmi görevlerden uzak tutmaktaydı.⁷

Hem yabancı işgaller, hem bu çerçevede gelişen İttihâd-ı İslâm siyâseti, hem de meşrûtiyet hareketleri sayesinde oluşan yakınlaşma, Osmanlı yönetimi ile Irak'taki Şii'ler arasında birtakım müspet sonuçlara da yol açmıştır. Bölgedeki Şii merciler, her ne kadar Osmanlı'yı meşrû İslâm devleti olarak görmeseler de, oluşan yakınlaşmanın da etkisiyle olsa gerektir, ehven-i şer kabilinden İngilizlere karşı onların yanında cihâd için çağrıda bulunmuşlardır⁸. Bölgedeki birtakım Şii gruplar, 1920'de Irak'ta İngiliz mandasına karşı da aynı tepkiyi göstererek Sünnîler ile birlikte hareket etmişlerdir.⁹ Bununla birlikte, yaşanan tüm bu olumlu gelişmelere rağmen işlerin tamamen yolunda gittiği de söylenemez. Meselâ, Mayıs 1915-Mayıs 1916 arasında Kerbelâ, Necef ve Hille'de meydana gelen birtakım olaylar, ilişkileri

⁵ Gökhan Çetinsaya, "Osmanlı Irak'ında Şii-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000, ss. 144-145.

⁶ *Tanin*, no. 4, Haziran 1908, İstanbul Atatürk Kütüphanesi.

⁷ Ali el-Verdî, *Lemahât ictimâ'iyye min tarîhi'l-Irakî'l-hadîs*, (I-VI), Kufan 1991, c.III, s.263; Ahmed el-Kâtib, "Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma", çev. Yaşar Daşkiran, *İslâmîyât*, VII/4, 152.

⁸ Said es-Samerraî, *et-Taifiyye fi'l-Irak: el-vâkî ve'l-hâl, Müessesetü'l-Fecr*, Londra, 1993, s.53; Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasi Rolü*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 118.

⁹ Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, ss. 82-83.

tekrar sorunlu hale getirmiştir. Zira Osmanlılar, Şuaybe'de aldıkları mağlûbiyetin sorumlusu olarak Şiî ulemâyı görmekteydi.¹⁰

Aslında Irak'ta yaşayan Şiî aşiretler yekpâre bir yapıya sahip olmadıkları için zaman zaman birbirlerinden bağımsız hareket edebiliyorlardı. Özellikle kırsal kesimde yaşayan Şiî grupları bir arada tutan asıl bağ Şiîlik değil, aşiret ilişkileriydi. Şiî aşiretlerin önemli bir bölümü, Nəcəf'teki Şiî ulemâdan ziyade, birlikte oldukları seyyidlere bağlıydılar.¹¹ Gerek bu gruplar, gerekse Kerbelâ, Nəcəf ve Kâzımeyn gibi şehirlerde meskûn din adamı aileleri arasında da ciddî anlamda rekabet vardı. Müçtehitlerin taraftarları arasında sokak kavgalarına varacak derecede tartışmalar yaşanmaktaydı.¹²

Tüm bunları da göz önünde bulundurduğumuzda, İslâm Birliği siyâsetinin, 1908 yılına gelene kadar, yani 30 yıllık bir dönemde istenen hedefine ulaşamadığı¹³ ve Müslüman topluluklar arasında ciddî anlamda bir kültürel alışveriş imkânı oluşturamadığı, bununla birlikte¹⁴ her iki kesim arasında özellikle meşrûtiyet hareketi sayesinde bir yakınlaşma ve etkileşime katkı sağladığı rahatlıkla ifade edilebilir. Dönemin söz konusu meşrûtiyetçilerin en önemli özelliği, Şiîlik ve Sünnîlik gibi mezhepsel kimliklerin öne çıkarılmasına karşı çıkıp "İslâm" üst kimliğine vurgu yapmalarıydı.

Neticede, Müslümanlar arasında 19. asrın ikinci yarısından itibaren çoğalmaya başlayan modernist eğilimlerin, Şiîler ile Sünnîler arasındaki duvarların yıkılmasına yarayacak bazı oluşumlara neden olduğu açıktır.¹⁵ Bu doğrultuda dini bağlılığın yerine ulus-devlet anlayışının ortaya çıkması, mezhepsel tartışmaların hafifleyip, çatışmaların etnik kimliklere doğru kaymasına yol açmıştır.

I. Dünya Savaşı Sonrası Durum

Osmanlı'da ve İran'da ortaya çıkan modernleşme hareketleri, yukarıda ifade ettiğim birtakım sebeplerden dolayı farklı mezhep mensupları arasında ciddî birtakım yakınlaşmalara yol açarken, I. Dünya Savaşı'yla birlikte gidişatın seyir değiştirdiği görülmektedir. Savaş sonucunda Osmanlı ve Kaçar hânedânlıkları yıkılmış, yerlerine Türkiye ve İran ulus devletleri kurulmuştur. Hilâfetin kaldırılmasıyla birlikte Türkiye'nin İslâm Birliği iddiası kalmamış, İran'da ise ulemânın saf dışı edildiği bir süreç yaşanmıştır. İngilizlerin kontrolüne giren Irak ise, Osmanlı'dan koptuğu gibi bölgedeki Şiî ulemânın İran bağlantısı pek

¹⁰ Abdülhalim er-Ruhaymî, *Tarihü'l-hareketi'l-İslâmiyye fî'l-Irak 1900-1924*, Dârü'l-âlemiyye li't-Tibaa ve'n-Neşr, Beyrut 1985, s. 174; Ziya Abbas, *Irak'ta Şiî Merciliği'nin Siyasî Rolü*, s. 123.

¹¹ Hana Batatu, "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society", *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986, s. 204; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şiî Hareketi ve Direniş*, Türkçesi: Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 79-81.

¹² Ali el-Verdü, *Lemahât ictimâ'iyye min tarihî'l-Irakî'l-hadis*, (I-VI), Kufan 1991, I, 21-22; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şiî Hareketi ve Direniş*, s. 81.

¹³ Metin Hülagü, (İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 158.

¹⁴ İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007, s. 21.

¹⁵ krş. Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce*, s. 80-81.

kalmamıştır. Savaşta alınan yenilgi, Sünnî ve Şîî tüm kesimlerin ümmet ideallerini yok etmiştir. Irak, Osmanlı ve İran'ın devreden çıkarılmasından sonra İngilizlerin serbestçe hareket ettiği bir bölge haline gelmiştir. Zâten öncesinde, Irak'taki bir kısım Şîî ulemâyı maaşa bağlamak gibi bazı politikaları sayesinde altyapıyı hazırlamışlardı.

İngilizler, Fars asıllı Şîî müctehidlerin kendilerine ve monarşiye karşı çıkmalarına engel olmak için 1924 yılından itibaren Irak'ta modern yurttaşlık fikrini işlemeye başlamışlardı.¹⁶ Onların kontrolünde Şîîler ile Sünnîlerin ortak eseri olarak oluşturulmaya çalışılan Irak milliyetçiliğinin veya "Irak Ulusu" dürtüsünün oluşmasında özellikle Necef'in Şîî ulemâsının önemli desteği olmuştur.¹⁷ Fakat zaman içerisinde hem siyâsî iktidarların hem de Sünnî halkın, aslen oranın yerli Araplarından olan Irak Şîîlerini, oraya göç eden İran asıllı yabancı kişiler olarak düşünerek,¹⁸ onlara yönetimde yeterince katılım hakkı vermedikleri görülmüştür. Bu durum, dışlanan tarafın içerisinde yer alan çoğu Şîî gencin, merkezi iktidarlar karşısında dünyada hızla yaygınlaşan sol hareketlere destek vermesine yol açmıştır.

Irak'ta 1930 yılında kurulan Komünist Partisi, 1950li yıllara gelinceye kadar çoğunluğu Şîî gençlerden oluşan kesimlerin desteğiyle büyümüştür. Durumdan endişelenen Şîî ulemâ, gençleri sosyal erozyondan korumak amacıyla harekete geçerek, Âyetullah Muhsin el-Hakîm ve Muhammed Bâkır es-Sadr gibilerin öncülüğünde 1957'de İslâmî Dâvâ Partisi'ni kurmuşlardır. 1960 yılında verdikleri bir fetvâyla da Komünist Partisi'ne katılımı haram sayarak yasaklamışlardır. Bu olay Şîîler arasında oldukça etkili olmuş ve komünizmin gençler arasındaki popülaritesi azalmıştır.¹⁹

İslâmî Dâvâ Partisi gibi son dönem Irak İslâmî hareketlerinden en önemlisinin kuruculuğunu yapmış Şîî lider Muhammed Bakır es-Sadr (ö. 1980), faaliyetlerinde mezhepçiliği öne çıkartmamıştır. Meselâ onun, Sünnî idarecilerin yerine Şîîleri getirme şeklinde herhangi bir amaç peşinde koştuğu görülmemiştir.²⁰

Dünyada gelişen Komünizm ideolojisinin Müslüman gençler arasında da rağbet görmesi sadece Şîîler için değil, aynı zamanda Sünnî din adamları için de endişe kaynağı olmuştur. Zâten paylaşacak iktidarları kalmayan birtakım Sünnî ve Şîî din adamları, belki de ortak düşman olarak gördükleri sol karşıtlığının da etkisiyle tekrar bir araya gelmek için Mısır'da bir girişim başlatmışlardır. Bu şekilde Sünnî-Şîî yakınlaşma çalışmaları, Osmanlı'nın son dönemlerindeki İttihâd-ı İslâm faaliyetlerinin sona ermesinden yaklaşık yarım asır sonra bu hareketle birlikte tekrar başlamış oldu.

¹⁶ Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şîî Hareketi ve Direniş*, s. 89.

¹⁷ Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şîî Hareketi ve Direniş*, s. 375.

¹⁸ Said es-Samerrâi, *et-Taifîyye fi'l-Irak: el-vâkî ve'l-hâl*, Müessesetü'l-Fecr, Londra 1993, s. 50; Ziya Abbas, *Irak'ta Şîî Merciliği'nin Siyasî Rolü*, s. 178.

¹⁹ Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şîî Varlığı", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 263.

²⁰ Joyce N. Wiley, *Irak Şîîleri*, çev. Ekin Yayınları, İstanbul ts., s. 13.

Ehl-i Sünnet ile Şîa'yı birbirine yakınlaştırmak gayesiyle "Dârü't-Takrîb" adıyla kurulan bu müessese, Mısırda 1945 yılında oluşturulmuştur. Iraklı Şiî âlim Kâşifü'l-Gitâ, Şiî-Sunnî yakınlaşmasına katkıda bulunmak amacıyla 1953 yılında Mısır'ın geçici başkanı Muhammed Necib'le yazışmalara başlamıştır. Zâten bu amaçla daha önce Mısır'a pek çok kere ziyarette bulunmuştu.²¹ Fakat adı geçen "takrîb hareketi", özellikle Şiî âlimlerin, kendi mezhebî görüşlerini yayma gayreti içerisinde oldukları gerekçesiyle dağılmaya başlamış ve yaklaşık 30 yıllık bir faaliyetten sonra yıkılmıştır.²² Bununla birlikte Dârü't-Takrîb müessesesinin oluşumu çerçevesinde Şîa'ya yönelik çok önemli bir fetvâ, Şubat 1959 yılında Ezher Üniversitesi rektörü Şeyh Mahmud Şeltût tarafından verilmiştir. Mahmud Şeltût, kurumun dergisinde yer alan fetvâsında, İmâmiyye ya da İsnâaşeriyye mezhebinin hükümlerine göre amel etmenin câiz olduğunu, mezhepsel taassuptan kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir. Onun Şiî fikhının öğretilmesine yönelik böyle bir fetvâ vermesi, Şiî-Sunnî diyaloguna yönelik önemli bir adımdır.²³ Şiîliğin yetkili bir Sunnî âlim tarafından hak mezhep olarak kabul edilmesi muhtemelen bir ilkti.

Yine Irak'ta İhvân-i Müslimîn hareketinden etkilenerek Necef'te bir grup Şiî'nin kurduğu Sazmân-ı Fedayân-ı İslâm (İslâm Fedâileri Teşkilâtı), Şiîlerle Sunnîler arasında birliğin sağlanmasını ana hedefleri olarak göstermişlerdir. Onlar, bu doğrultuda İmam Gazzâlî ve Seyyid Kutub'un eserlerini Farsça'ya çevirmişlerdir. Ancak onların silahlı mücadeleye varan bu tür faaliyetleri, önemli Şiî din adamları arasında destek bulmamıştır.²⁴

İslâm dünyasının bir kısmında bunlar yaşanırken I. Dünya Savaşı sonrası oluşturulan yapay devletlerden birisi olan Lübnan'da 1975 yılında patlak veren iç savaş, bölgedeki farklı gruplar ve mezhepler arası birliktelikleri asgarî düzeye indirmiş, canlarını korumak isteyen insanlar mezhepsel veya cemaatsel aidiyetlere sığınmışlardır. Bu durum ister istemez mezhep çatışmalarının artmasına yol açmış²⁵, dolayısıyla da, oluşturulmaya çalışılan yakınlaşma gayretlerine tersi yönde etki etmiştir.

I. Dünya Savaşı sonrası dönemde Sunnî-Şiî ilişkileri açısından sayabileceğimiz önemli bir etken de Vehhâbilik ve Suud Devleti faktörüdür. Zâten Vehhâbilik ve Suud, 18. Asırdan beri bölgedeki mezhepsel denge açısından sıkıntı oluşturmaya başlamıştır. Abdülaziz İbn Suud'un, Ocak 1927'de İhvân liderleri, Necid'deki kabile reisleri ve önde gelen Vehhâbî ulemâyla bir toplantı yapması ve vardıkları sonuç, onların kendi topraklarındaki Şiîlere bakışını yansıtmaktaydı. Burada Ahsâ ve Katif'te yaşayan Şiîlerle ilgili aldıkları kararların bir kısmı şöyledir:

²¹ Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-Gita, *el-Musîlî'l-Ulyâ fi'l-İslâm lâ fi Bahamdun*, Beyrut 1980, s. 123; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şiî Hareketi ve Direniş*, s. 160.

²² Geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Sunnî-Şiî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sy. 2, s. 171-185.

²³ Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, s. 92-93.

²⁴ Seyyid Muhammed Ali Hüseyinzâde, *İslâm-i Siyasi Der İran*, İntişârât-ı Dânişgah-ı Müfid, Kum 1386, s. 175.; M. Serkan Taflıoğlu, *Huneynî (İran İslâm Devrimi)*, Ankara 2010, s. 114-115.

²⁵ John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 255.

a-Şiilerin Vehhâbî İslâm'ı kabul etmeleri için eğitimin tüm imkânları kullanılacaktır.

b-Şiilerin, Aşura Merasimi benzeri bid'at uygulamalarına kesinlikle izin verilmeyecektir.

c-Şiilerin ziyaretgâhları yıkılacak, Kerbelâ ve Necef'e seyahat edemeyeceklerdir.

d-Şiiler, beş vakit namazı camilerde Sünnîlerle birlikte kılacaklardır.

e-Irak'taki göçebe Şiî aşiretler, hayvanlarını Necid bölgesinde otlatamayacaklardır.

f-Bu kararları uygulamak istemeyen Şiiler ülke dışına sürülecektir.²⁶

Görünürde Şiileri bir hayli zora sokacak bu yasaklara karşın Abdülaziz İbn Suud, Vehhâbî ulemânın baskısıyla aldıkları bu kararları uygulamada pek istekli davranmamıştır. Zâten Suud yönetimi, Hicaz'ın kendi idarelerine girmesinden itibaren bölgenin geleneksel Osmanlı kurumsal yapısı ve Hac dolayısıyla oluşan heterojen kozmopolit nüfus vb. etkenler sayesinde ister istemez değişmiştir.²⁷ Bu yüzden de Vehhâbî ulemâyla araları açılmaya başlamıştır. Bunun en ciddî belirtisi de Cuheyman el-Uteybî ve arkadaşlarının Kâbe Baskını'nda ortaya çıkmıştır.

1979 yılındaki Kâbe Baskını'nın baş aktörü Cuheyman el-Uteybî, Irak'taki Şiilere karşı cihad etmek isteyen İhvan birliklerini engelleyen ve onları Hâricîlikle ithâm eden İbn Suud ile etrafındaki ulemâyı şiddetle eleştirmiştir. Zira ona göre söz konusu Şiiler, Allah'ın dışında Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e de duâ ettikleri için müşriktir.²⁸

Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşılacağı gibi; Sünnî-Şiî ilişkileri, modernleşme ve meşrûtiyet hareketleri sayesinde tarihin en iyi dönemini yaşamaktaydı. Daha sonra da özellikle Müslüman Kardeşler Hareketi rüzgânıyla oluşan hava, bir taraftan modern eğitim kurumlarında yetişen Şiiler üzerinde etkisini gösterirken, diğer taraftan da tekrar yakınlaşma girişimlerinin başlatılmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, Sünnî dünyanın âsî çocukları Suud'lu Vehhâbîler ise, zâten daha ortaya çıktıkları ilk dönemlerinde, 1802'de Kerbelâ'da katliâmı başlattıkları aşırı Şiî karşıtlığını, o kadar olmasa da zaman zaman devam ettirmişlerdir.

1979 İran Devrimi

İran İslâm Devrimi, Sünnî-Şiî ilişkileri açısından çok önemli bir aşamaya geçilmesine neden olmuştur.²⁹ I. Dünya Savaşı'nın ardından hanedanlıkların yıkılması ve uluslaşma çabaları neticesinde uzunca bir süre devre dışı kalan dinî ilişkilerin resmî boyutu, devrimle birlikte tekrar işlerlik kazanmaya başlamıştır.

²⁶ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay., İstanbul 2013, s. 111.

²⁷ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 250.

²⁸ Cuheyman b. Muhammed b. Seyf el-Uteybî, *Resâilü Cuheyman el-Uteybî*, haz. Ve tahk. Rif'at Seyyid Ahmed, Kahire 1988, s. 89-90; Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 204.

²⁹ Krş. İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 34.

Kısa bir müddet sonra da Sovyet bloğunun dağılmasıyla birlikte komünizmin gözden düşmesi, dinî düşünceyle birlikte mezhepsel ilişkileri ve dolayısıyla da sönmeye yüz tutan mezhep volkanlarını tekrar harekete geçirmiştir.

1970'li yıllardan itibaren Âyetullah Humeynî'nin İran Şâhı aleyhine başlatmış olduğu antiemperyalist ve Amerikan karşıtlığıyla bezenmiş siyasî kampanya, muhâliflikleri dolayısıyla sol ideolojiye yanaşmış Şîilerin yörüngesini İslâmcılığa doğru çevirmede bir hayli etkili olmuştur.³⁰ Humeynî ve Mûsâ Sadr'dan ilham alan Emel ve Hizbullah sayesinde Lübnan Şîileri de kendi örgütlerini kurmaya başlamışlardı. Özellikle Emel'in kurucusu Musa Sadr sayesinde dirilişe geçen bu Şîiler, 1980'lerde içerisinde milis güçleri barındıran geniş tabanlı bir teşkilat haline gelmişlerdir. Hazırda bekleyen solcu ve komünist gruplar da, karizmatik bir lider olan Mûsâ Sadr sayesinde toplumsal protestolarda boy gösterecek bir Şîi alternatifine sahip olmuşlardır.³¹

Yine bu doğrultuda, 1987'de Hac'da İranlıların öldürülmesi üzerine Suudîlerden intikam almak amacıyla Suudi Arabistan'da Hicaz Hizbullah'ı adıyla Şîi bir grup ortaya çıkmıştır. Hizbullah hareketiyle bağlantılı olarak oluşturulan ve şiddet yanlısı birtakım bombalama eylemlerine adı karışan bu hareket, aynı zamanda İran'ın velâyet-i fakîh teorisini desteklemekteydi. Ancak son dönem Suudî Şîileri, İran bağlantılı olduğu düşünülen bu harekete, 1980'lerde olduğu gibi pek fazla destek vermemektedirler.³²

İslâm dünyasında dine yönelimin ve bu doğrultuda tekrar harekete geçen mezhepsel dürtülerin tek sebebi elbette 1979 İran devrimi değildi. Çok daha önceleri oluşmaya başlayan İhvân-ı Müslimîn ve benzeri hareketler, bir taraftan İran devrimine de katkı sağlarken, diğer taraftan ise, geneli itibariyle düşünüldüğünde dünya Müslümanları arasında bir İslâmcılık fikrinin oluşumuna yol açmıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Humeynî'nin gerçekleştirdiği devrim, İslâmcılık düşüncesi doğrultusunda gelişen bir hareketti. Bundan dolayı, Şîilerin gerçekleştirdiği bir devrim olmasına rağmen, İslâmcılık vurgusundan dolayı ilk dönemlerinde hem kendisinden sonra gelişen pek çok dinî-siyasî harekete ilham vermiş, hem de mezhep yakınlaşmalarına destek sağlayıcı oluşumlara katkı sağlamıştır. Örneğin, devrimden sonra Şîilerle Sünnîlerin ortak olarak kabul ettikleri hadisleri içeren yaklaşık 20 ciltlik bir kitap yazılmıştır. Hattâ devrimin, İslâm dünyasındaki selefi akımlara bile yön verdiği söylenebilir. Onlar, İran

³⁰ Mehmet Ali Büyükkara, *Suudî Arabistan ve Vehhabilik*, s. 240.

³¹ John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, s. 252-253. Mûsâ Sadr'ın Libya'da iken birden bire ortadan kaybolması, taraftarları arasında şok etkisi yaratmıştır. Öyle ki onun kayboluşu, 260/873 yılında gaybete gittiğini iddia ettikleri On İkinci İmâm'ın durumuyla özdeşleştirilmiştir. Fouad Ajami, *The Vanished Imam*, Cornell University Press, 1986, s. 189-190; John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, s. 256.

³² Toby Matthiesen, "Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shî'a Opposition Group", *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010, s. 179-197.

Devrimi'nden aldıkları ruhla siyâsî alana doğru kaymışlardır. Afgan Mücahitleri de söz konusu bu yeni havanın pratiğe dökülmüş ilk örneği olarak düşünülebilir.³³

Humeynî'nin tüm Müslümanlara yönelik ve ümmet bilincini öne çıkaran "İslâm" vurgusu, her ne kadar sadece Şii değil, İslâm dünyasındaki diğer bir kısım dinî hareketler üzerinde çok ciddi etkisi olsa da, onun vefatının ardından yavaş yavaş biçim değiştirerek, yerini "Şiilik" vurgusuna terk etmeye başlamıştır. İran İslâm Devrimi'nden dolayı Humeynî ve İran'a karşı sempati duyan bazı kesimlerin bu sevgisinin zamanla sessiz bir duruşa savrulduğuna, hattâ özellikle de son dönemlerde nefrete dönüştüğüne şahit olmaktayız.³⁴ Bundan dolayı bir yönüyle bakıldığında, aslında 1979 İran İslâm Devrimi'nin, İslâmcılıktan ziyade, içerisinde ideolojik, politik ve sosyoekonomik pek çok unsuru barındıran bir ulusal kurtuluş hareket olduğu söylenebilir. Ulemânın yönlendirdiği büyük İslâmcı grup, devrimi manipüle ederek diğerlerini saf dışı etmiş ve kendi kontrolüne aldığı bu harekete "İslâm Devrimi" adını vermiştir.³⁵

Humeynî, İslâmcılık vurgusu yaparak tüm Müslümanların sempatisini kazandığı İran İslâm Devrimi'nde, "velâyet-i fakîh" prensibini siyasal sistemin merkezine koyarak İmâmiyye Şiiliği açısından da önemli bir değişimi gerçekleştirmiştir. Onunla birlikte yürürlüğe giren İran anayasasının 5. maddesinde "Velâyetü'l-emr ve ümmetin imâmlığı; adil ve zahid olan fakîhlerin üzerindedir"³⁶ denilmektedir. Aslında bu şekilde, 1736'da Safevîlerin yıkılmasından itibaren yönetimden uzak tutulan Şii ulemânın, dinî konularda olduğu gibi eskisinden çok daha güçlü bir şekilde siyasal yönetimin de merkezine oturduğu görülmektedir. Diğer bir yönüyle bu durum, hem İran milliyetçiliğine hem de mezhepçiliğe giden sürecin yeni bir başlangıcı olarak da düşünülebilir. Yüzyıllarca Osmanlı tebaası olarak kalmış bağımsız Irak Şii ulemâsı da, bundan dolayı olsa gerektir, Humeynî'nin velâyet-i fakîh düşüncesine pek sıcak bakmamıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, dönemin Irak Şii ulemâsının velâyet-i fakîh fikrine uzak durmasının bir sebebi de, devrimin zaman içerisinde İran milliyetçiliği unsurlarını benimsemek zorunda kalmasıydı. Âyetullah Humeynî zamanında da gözlemlendiği gibi, İslâmcı enternasyonalizme bağlı olan Irak Şii ulemâsına karşılık İran Şiiliği, daha ziyade İran milliyetçiliğine eklenmişti.³⁷ Irak'la olan savaşın heyecanıyla öne çıkan milliyetçilik duyguları, İslâm'la birleştirilerek daha geniş tabanlı ve halk nazarında inandırıcılığı güçlü bir senteze dönüşmüştü. Ayrıca

³³ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 253.

³⁴ Hasan Onat, "İran İslâm Devrimi ve Şiilik", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 149.

³⁵ Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008, s. 161.

³⁶ Madde.5: Hz. Mehdi'nin gaybeti döneminde İC'de ümmetin imamlığı görevi; âdil, takvâli, zamanın sorunlarını bilen, cesûr, tedbirli, idareci bir fakîhin uhdesindedir. Bu fakîh, bu görevi madde 107 gereğince üstlenir.

³⁷ Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 337.

devrimin hemen akabinde hayal kırıklığına uğrayan kesimlerin eklendiği muhalefet de, bu sayede düşman ordusuyla ilişkilendirilerek saf dışı edilmişti.³⁸

Diğer taraftan, Irak Şîileri'nin önemli bir kısmı her ne kadar devrime uzak dursa da, içlerinde, başlangıçta İran benzeri bir devrimi kendi ülkelerinde de gerçekleştirmek için yoğun bir gayret içerisine girenler de vardı. Fakat onlar, İran'a gidip uygulamayı gördükten sonra fikir değiştirmişlerdir. Bunlardan birisi de Ahmed el-Kâtib'dir.

Ahmed el-Kâtib'e göre İran'da uygulamaya konan velâyet-i fakîh düşüncesi, Irak Şîi ulemâsının büyük bölümü tarafından tasvip görmemiştir. el-Kâtib, onların, daha ziyade şûrâ, yani demokrasiyi benimsediklerini söyler. Hattâ ona göre günümüz Şîileri velâyet-i fakîh anlayışını aşıp demokrasiyi benimsedikleri, Sünnîleri de bu sürece kattıkları takdirde ortak bir siyasî düşüncenin oluşması kendiliğinden sağlanacaktır; İmâmîye veya velâyet-i fakîh'çi siyasal düşünceden vazgeçmek, Şîi toplumu, şûrâya dayalı siyasal düşünceyi benimseyen Sünnîlere yaklaştıracaktır.³⁹

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, devrim sonrası dönemde İran Şîiliği'nin bir taraftan siyasallaşması, diğer taraftan da milliyetçiliğe doğru kayması, Irak Şîi ulemâsı tarafından pek tasvip görmemiştir. Onlardan bir kısmı, siyasallaşmanın yol açtığı olumsuzlukların farkına vararak velâyet-i fakîh sistemini doğuran Şîi imâmet düşüncesini sorgulamaya başlamışlardır. Neticede gelmiş oldukları nokta, önceki modernist ulemânın mezhepler üstü, İslâm ortak paydası olmuştur. Onların modernistlerden farkı ise, dini onlardan biraz daha fazla öne çıkarmalarıdır.

Devrim sonrası uygulamalar ile İran'ın devrimi yaymak için giriştiği uluslararası faaliyetler, hem bir taraftan Müslümanlar arasında bu tür rahatsızlıkların başlamasına yol açarken, diğer taraftan da tepkisel Şîi karşıtı politikaların uygulanmasına da sebebiyet vermiştir. Safevîlerin Şîiliği resmi mezhep olarak benimseyip giriştikleri Şîileştirme faaliyetleri karşısında Osmanlı'nın takındığı tutumun bir benzeri Saddâm Hüseyin döneminde Irak'ta yaşanmıştır. Ahmed el-Kâtib'e göre,⁴⁰ Irak'ı yöneten laik ve Baasçı Saddâm rejimi, Râfîzîlik (Şîilik) aleyhinde kullanabilecekleri tüm klasik malzemeyi tedavüle sokmuşlardır. Bu şekilde Şîa'yı kâfir ilan ederek aynı zamanda İran-İrak Savaşı'nı meşrûlaştırmış olacaktı.

Irak dışında sıkıntının yaşandığı bir başka ülke de Vehhâbî Suûd yönetimindeki Suudi Arabistan idi. Vehhâbîlerin, Hanbelî katılığına ilaveten tüm bid'at ve yeniliklere karşı başlattıkları amansız mücadele, Şîilik için tarihte hiç görülmediği kadar köktenci bir tehdit oluşturmuştur.⁴¹ Ülkenin kuzeydoğusunda yaşayan Şîiler arasında İran destekli Hicaz Hizbullah'ının kurulması onları bir hayli rahatsız

³⁸ Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şîilik*, s. 151.

³⁹ Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnilik-Şîilik, İslâm Birliği*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 2009, s. 348-349.

⁴⁰ Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık*, s.345.

⁴¹ Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, s. 79-80.

etmiştir. Gerçi Suûd'lu Şiîler, gerek birtakım ekonomik kazanımları, gerekse bazı sosyal içerikli taleplerinin İbn Suûd tarafından müspet karşılanması dolayısıyla Humeynî ve diğer birtakım Şiî liderlerin radikal çağrılarına mesafeli durmuşlardır.⁴² Humeynî de, daha önceleri, 1971 yılında kaleme aldığı bir eserinde, yazdırdıkları kitaplarla Şiîleri karalayan ve onları bu şekilde ümmetten kopartmaya çalışan Suud yönetiminin aslında emperyalizme hizmet ettiğini ileri sürmekteydi.⁴³

Yukarıda ifade edilen tüm olumsuzluklara rağmen, 1979 İslâm Devrimi'nin hemen sonrasında söz konusu kesimler arasında İslâm ortak paydasının öne çıkarılmasında, İslâmcılığın ve devrimin ilk dönemki ruhunun etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Hattâ İslâm Devrimi'nin ilk zamanları dikkate alındığında, tüm Şiî kesim içerisinde bir yumuşamanın olduğu rahatlıkla fark edilir. Hamid İnâyet⁴⁴, devrimin hemen akabinde 1982 yılında yazdığı kitabında, kendi dönemindeki Şiîlerde özellikle ilk üç halifeye karşı hakaretamiz tavırlardan kaçınılmasına yönelik bir eğilim gördüğünü ifade etmiştir. Yine bu dönemde mezhepler arasında bir miktar ılımlaşma ve yakınlaşma havaları estiği için benzer yönelimler bir kısım Sünnî âlimler tarafından da dillendirilmiştir. Örneğin Hüseyin Atay,⁴⁵ iki grup arasındaki nefret ve düşmanlığı ortadan kaldırmak için 1983 yılında *Ehl-i Sünnet ve Şîa* isimli eserini yazdığını ifade eder. Benzer amaçlarla 1993 yılında İstanbul'da Sünnî ve Şiî âlimlerin bir araya geldiği bir sempozyum düzenlenmiştir.⁴⁶

Devrim'den hemen sonra Sünnîler ile Şiîler arasında mezhepsel ilişkiler bu şekilde ılımlı hava içerisinde devam ederken, zaman içerisinde devrimin reel sonuçları ortaya çıkmaya başlayınca değerlendirmelerin de değişmeye başladığını görüyoruz. İran'lı aydın düşünür Hamid Dabaşı, durumu şöyle özetlemiştir: "Devrim, yaklaşık iki asırlık bir birikimin sonucunda İran'da oluşan sömürgecilik karşıtı modernist akımı ve ülkedeki farklı inanç ve unsurları bir arada tutan kozmopolit kültürü yok etmiştir."⁴⁷

Neticede devrimden bir süre sonra belli Şiî amaçlar elde etmek gayesiyle İran yönetiminin de destek, teşvik veya yönlendirmeleriyle 1980'lerden itibaren Lübnan'da Emel, Irak'ta ed-Dâva el-İslâmiyye, Pakistan'da Tahrîk-i Câferiyye ve Afganistan'da Hizb-i Vahdet gibi diğer örgütlerin oluşturulması ve onların mezhepçi faaliyetlerinin zamanla daha fazla fark edilir olması, devrimin hemen sonrasında ılımlı giden ilişkileri ters yöne doğru etkilediği söylenebilir. Bununla

⁴² Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 251-252.

⁴³ Joseph A. Kechichian, "The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations", *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993, s. 133-134; Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 240.

⁴⁴ Fakat ona göre, söz konusu halifelerin Hz. Ali'nin hakkını gasp ederek müteceviz konuma düşükleriyle ilgili görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyâsi Düşünce*, s. 79-80.

⁴⁵ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1983, s. 187.

⁴⁶ Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

⁴⁷ Hamid Dabaşı, *İslâm: Ketlenmiş Halk*, s. 152.

birlikte durum yine de düzeltilebilir bir görüntü arz etmekteydi. Ta ki ABD işgaline kadar.

Irak'ın İşgali Sonrası Durum

ABD ve koalisyon güçlerinin Irak ve Afganistan gibi Müslüman ülkeleri işgal etmesi, İslâm dünyasındaki tüm dinî hareketlerin olduğu gibi Sünnî-Şîi ilişkilerinin seyri açısından da çok önemli bir dönüm noktasıdır.

Sünnî ve Şîi mezhep mensupları arasında son yıllarda yaşananlara baktığımızda, öncesine benzer birtakım yakınlaşma arayışlarının olduğu hemen dikkatimizi çekmektedir. Örneğin Dârü'l-Mustafa'nın rektör yardımcısı olan Hücetü'l-İslâm Dr. Zemanî ile İran'da 8 Haziran 2013 tarihinde yaptığımız görüşmede, 30 yıldan beri takrîb konusunda çalıştığını, bu çerçevede 20 farklı ülkede oturum düzenleyip çalışmalar yaptıklarını, Ezher Şeyhi Tantavî ile birlikte de faaliyetlerde bulduklarını ifade etmiştir.

Sünnî cenaha bakıldığında, onların da takrîble ilgili birtakım faaliyetler içerisinde oldukları görülmektedir. Suudi Kral Abdullah, 14-15 Ağustos 2012'de Mekke'de düzenlenen İslâm İşbirliği Teşkilâtı toplantısında, İslâm mezhepleri arasında ortak bir anlayış oluşturmak için, merkezi Riyad'da olacak bir Diyalog Merkezi (merkez li'l-hivâr) kurulmasını önermiş ve onun bu önerisi üye ülke temsilcileri tarafından kabul edilmiştir.⁴⁸ Yine, İran haber ajansının bildirdiğine göre, Sünnî Ezher Üniversitesi'nden ve önde gelen dinî liderlerinden Ahmad et-Tayyib; İran, Türkiye ve Mısır'dan oluşan İslâmî bir üçgenin, Sünnîler ile Şîiler arasında ayırım yapmayan politikalar izlediği takdirde Müslüman dünyanın menfaatine olacağını dile getirmiştir.⁴⁹ Bir başka habere göre ise; Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi sekreteri Dr. Ahmet Hâlid de, "İslâmî Mezhepler Arasında Yakınlaşma Danışma Kurulu" nun açılışında, İslâm dünyasının acilen mezhepler arasında bir yakınlaşma için çalışmalara başlaması gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁰

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi günümüz Müslümanları arasında mezhepler arası ilişkileri geliştirmeye yönelik birtakım girişimler devam etmektedir. Ancak söz konusu faaliyetlerin önemli bir kısmının, karşılıklı olarak mezhepçi söylemleriyle öne çıkan İran ve Suudi Arabistan tarafından gelmesi ise bir tesadüf olmayıp onların; "acaba söz konusu devletler, mezhepçilik faaliyetlerini örtmek için algı yönetimi mi yapıyorlar?" şeklindeki farklı niyetleri ister istemez akla gelmektedir. Ayrıca bunların samimiyetleri ve dolayısıyla Müslümanlar

⁴⁸ Merkez lil-Hivâr beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye. "el-Beyânü'l-Hitâmî", s. 2, madde 2, http://www.oic-oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is_ex4_fc_ar_02.pdf, 04.10.2013.

Geniş bilgi için bk. Adem Arkan, "Şîilerin Takribi ve Suûdîlerin Teklifi", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 177 vd.

⁴⁹ <http://irananders.de/nachrichten/news/artikel/reaktor-der-al-azhar-schlaegt-partnerschaft-zwischen-iran-tuerkei-und-egypten-vor.html> (17.08.2011)

⁵⁰ Toplantıda, İslâmî Mezhepler arası Yakınlaşma Danışma Kurulu başkanlığına, Dünya Müslüman Âlimler Birliği Genel Sekreteri Prof. Dr. Ali Muhyiddin Al-Qura Daghi seçildi. http://iname/wp_ar/?p=1009225 (15.09.2011)

üzerindeki etkileri de sorgulanmaktadır. Yani artık sözler ve vaatler, Müslümanlar nezdinde çok kuru kalmakta ve inandırıcı olmamaktadır. Suud ve İran gibi devletlerin Müslümanları etkilemeye yönelik uluslararası birtakım yeraltı faaliyetleri, tablonun rengini belirleyen asıl unsur olmaktadır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İran İslâm Devleti'nin, Müslümanlar üzerindeki Şiileştirme arzusunu gizleyemeyip, açıktan birtakım faaliyetlere girişmesi, Devrim'in İslâm dünyasındaki etkisini aşama aşama sona erdirmiştir.⁵¹ Devrim sonrası oluşan ve muhafazakâr ulemânın her alanda etkinliğini hissettirdiği bugünkü dinsel yapı, Müslümanlar bir yana İran gençliğine de herhangi bir ideal sunamayıp, tam aksine onlar arasında devrime karşı kin ve nefret duygularına yol açmaktadır.⁵² "Mezhepler arası yakınlaşma" benzeri söylemler ise hem Sünnîler hem de Şiîler açısından artık günümüzde slogandan öteye geçmeyen kuru ifadeler olarak kalmaktadır. Bu günlerde ise daha ziyade "mezhepler arası çatışma" söylemlerinin dikkatimizi çektiği bir İslâm dünyasıyla karşı karşıyayız.

İslâm dünyasına yeniden şekil verme isteğinde olan ABD ise, Irak işgali sonrasında oluşturmaya çalıştığı yeni dünya düzeni çerçevesinde Irak'ta kendine yakın gördüğü Şiî gruplarla temasa geçerek, onları, arzu ettiği sosyo-politik değişimin motor gücü olarak kullanma isteğindedir.⁵³ Bölgede geçmişten günümüze taşınmış ve İslâmî uyanış veya İslâmcılık olarak tanımlayabileceğimiz farklı olgu ve olaylar, onlar tarafından bilinçli bir şekilde mezhepsel ve etnik kimlikler üzerinden izah edilmeye çalışılmaktadır. Yaşanan olayları değerlendirirlerken azınlık-çoğunluk, Şiîlik-Selefilik kutuplaşması gibi mezhep eksenli söylemleri öne çıkarttıklarını görüyoruz. Çatışmaların yoğun olarak yaşandığı Irak'taki insanlar da, ABD güçleri tarafından bilinçli bir şekilde mezheplerine göre tasnif edilmekte ve yerleşim birimlerinde iç içe yaşayan Şiî ve Sünnîler yerlerinden edilip tekrar mezheplerine göre iskân edilmeye çalışılmaktadır. Şiî nüfusun ağırlıkta olduğu Bağdad'ın Kâzimiyye bölgesindeki Sünnîler, oradan göçe zorlanmışlardır. Özellikle şehirli Sünnî ve Şiî elit kesimin çocukları arasında son derece olağan kabul edilen evlilik ilişkileri, ABD işgalinden itibaren günümüze gelinceye kadar neredeyse yok denecek seviyeye inmiştir. Ayrıca ülkedeki tüm Sünnîler Saddâm'ın destekçileri, Şiîler ise onların baskısından kurtarılp özgürleştirilmeye çalışılan gruplar olarak gösterilmek istenmiştir.⁵⁴

Irak'ta ABD ve müttefikleri tarafından uygulanmaya başlayan söz konusu politikalar ve bölgedeki Şiîlerin yeni aktörler olarak öne çıkartılması, ABD'li Şiî danışman Veli Nasr tarafından "Şiî Uyanış" olarak adlandırılmıştır. Veli Nasr'a

⁵¹ Ergün Yıldırım, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 125.

⁵² Farhad Khosrokhavar-Olivier Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s.189; Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şiîlik*, s. 160-161.

⁵³ Muharrem Akoğlu, *Irak'ta Şiî Varlığı*, s. 283.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "Şiî Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler", *Orta Doğu'nun Geleceği Açısından Şiî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 315-316, 331.

göre artık günümüz Ortadoğu'sunda belirleyici olan ne Arap milliyetçiliği ne de ulusal kimliklerdir. Asıl belirleyici faktör Şîi uyanışı ile Sünnîlerin buna karşı gösterecekleri reaksiyondur.⁵⁵

Veli Nasr'ın ortaya attığı “Şîi uyanış” tezi, İslâmî Uyanış'a sebep olarak gösterilen sömürgecilik, modernizm, ekonomik çöküntü ve sekülerizm gibi birtakım etkenlere bir tepki olarak ortaya çıkmaz. Aksine bunun, “Sünnî zulmü” ve “Şîi iktidar” gibi tamamen sekter gerekçelerin öne çıkartıldığını görmekteyiz.⁵⁶

ABD ve koalisyon güçlerinin Irak ve Afganistan işgalleri, Şîi Uyanış konusuna paralel bir şekilde, İran'ın lehine de birtakım avantajlar sağlamıştır. Veli Nasr, Ocak 2014'te yazdığı bir makalesinde; ABD'nin Suudi Arabistan ve Ürdün gibi geleneksel ittifak ilişkilerinin artık pek geçerliliği kalmadığını, dolayısıyla konjonktür gereği İran'ı yanlarına almaları gerektiğini söylemiştir.⁵⁷ İran, oluşmaya başlayan Şîi kuşağı sayesinde özellikle etrafındaki Suud, Pakistan ve Taliban'lı Afganistan çemberini kırmaya başlamıştır.

Veli Nasr'a göre bölgede mezhepçiliğin öne çıkması, Saddâm rejiminin ortadan kalkmasıyla oluşan Şîi uyanışın bir sonucudur.⁵⁸ Bununla birlikte o, velâyet-i fakîh sistemi üzerine bina edilmiş resmi İran Şîiliğinin Pan-Şîizm'e yol açabileceğini, bundan dolayı da Sistanî liderliğindeki Ncef merkezli Şîi yapılanmanın⁵⁹ yeni Şîi uyanış için iyi bir model olabileceğini öne sürer.

Veli Nasr'ın “Şîi Uyanış” adlı çalışması ve bu konuyla ilgili öne sürdüğü görüşler, alanın uzmanları tarafından ciddî anlamda eleştirilmekle birlikte Sreeram Chaulia, bu kitabın; Batı dünyasında var olan kökencilik, otoriteryanizm ve kadın hakları konuları eksenli Müslüman imajını, mezhep çatışmaları merkezli bir algıya dönüştürdüğünü⁶⁰ söylemektedir. Irak'ta yaşanan gelişmelere baktığımızda, olayların her geçen gün Veli Nasr'ın önerileri doğrultusunda gelişmesi, Sreeram Chaulia'nın tespitinin doğruluğunu ortaya koymaktadır. ABD'nin, Irak'ı işgal etmeden önce, yani 1987 yılından itibaren Sistani'ye 200 milyon dolar yardım etmesinin⁶¹ ortaya çıkması da, perde arkası ilişkiler yumağını ve sürecin bu yöndeki işletilme şeklini daha net olarak göstermektedir.

⁵⁵ Veli Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York 2006, s. 179.

⁵⁶ Sönmez Kutlu, “Şîi Uyanış Tezi”, s. 317.

⁵⁷ Veli Nasr, “On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran”, <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>

⁵⁸ Veli Nasr, “The Shi Revival”, *Military Review*, 83/3(2007), s. 9.

⁵⁹ Irak'ta yaşayan önemli bir merci-i taklid Seyyid Ali Sistani, velâyet-i fakîh düşüncesini kabul etmemektedir. O, demokratikleşme yolunda önemli bir adım daha atarak velâyet-i fakîh düşüncesini yerine, yetkinin tamamen halka ait olduğu bir sistemin kendileri açısından daha uygun olacağını söylemiştir. O bu şekilde Irak'ta demokratik bir devlet kurulmasına destek vermiştir. Ahmed el-Kâtib, “Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma”, s. 157.

⁶⁰ Sönmez Kutlu, “Şîi Uyanış Tezi ve Geleceği”, s. 340.

⁶¹ <http://www.timeturk.com/tr/2011/04/19/sistani-rumsfeld-den-rusvet-aldigini-itiraf-etti.html#.V5dqlDysWVM>

Görünüşte Veli Nasr'ın önerisinin altında yatan asıl niyetinin, hem şiddeti besleyen İran modeline, hem cihadçı Sünnîliğe hem de Selefi Vehhâbîliğe karşı farklı bir direniş modeli ortaya koymaktır.⁶² Fakat meselenin çok daha geniş bir şekilde tasarlanmış olup, tüm Ortadoğu coğrafyasının yeniden dizayn edilmeye çalışıldığı intibâi belirlemektedir. Bu doğrultuda etkin aktörler olarak, biri birlerini her an boğazlamaya hazır Şîiler ile Selefilere devreye sokulması ilk akla gelen husustur.

Sonuç olarak, Irak'ın işgalinin bir taraftan Selefi hareketlerin daha da güçlenmesine ve tüm İslâm dünyasına yayılmasına yol açarken, diğer taraftan da "Şîi Uyanış" adıyla Şîiliğin öne çıkartıldığı bir tabloyla karşı karşıya olduğumuz söyleyebiliriz. Zâten tarihte Şîi ve Selefi hareketlerin yükseliş ve düşüşleri genelde paralel bir seyir takip eder.

Değerlendirme ve Sonuç

Pew Research Center'in 9 Ağustos 2012'de yayınlandığı "The World's Muslims: Unity and Diversity" adlı araştırmada; Mısır halkının sadece %42, Fas'ın %37, Filistin'in de %38'lik bir kesimi Şîileri Müslüman olarak görmektedir.⁶³ Şîiler arasında yapılacak bir ankette benzer soru Sünnîlerle ilgili sorulduğunda da çok farklı sonuçların alınacağını zannetmiyorum. Halbuki hem Sünnîler hem de Şîiler kendilerini Müslüman olarak tanımlamaktadırlar. Günümüz Müslümanlarının mezhebi farklılığı kendi aralarında bu kadar öne çıkarmalarının gerçekten dinî bir temeli var mıdır veya çatışmanın temelinde yatan esas unsur nedir?

Bu soruya farklı yönlerden cevap verilebilir. Fakat zannedersem esas mesele zihniyet ve tarih algısında yatmaktadır. Hasan Onat'ın ifadeleriyle; "her mezhep, her zihniyet, kendisi ile birlikte kendi tarihini ve geleceğini inşâ eder. Bu doğrultuda tarihin geriye doğru işletildiğini, tarihle birlikte geçmişle ilgili algının da yeniden kurgulandığını unutmamakta fayda vardır."⁶⁴ "Şîi-Selefi kutuplaşmasının da muhtemel bir Şîi-Sünnî mezhep çatışmasının da önlenmesi; Müslümanların kendi aralarında barışı tesis ederek yüksek güven kültürü yaratabilmesi, keyfi tarih inşâlarından kurtularak, gerçeklerle örtüşen bir tarih inşâ etmekle mümkün olabilir."⁶⁵

Yani her şeyden önce mezheplerin nasıl oluştuğunu anlamak, inanç meselesi olarak algıladığımız ve üzerinde kavga ettiğimiz birtakım itikadî meselelerin, aslında erken dönem siyâset tartışmalarının bir sonucu olduğunu kavramak gerekmektedir. Aynı şekilde günümüzdeki mezhep çatışmalarını tetikleyen unsurlar da, aslında devletlerarası güncel siyâsî rekabetten veya kendi iç politikalarından kaynaklanıyor mu?

⁶² Krş. Sönmez Kutlu, "Şîi Uyanış Tezi ve Geleceği", s. 323.

⁶³ <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>

⁶⁴ Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014, s. 532.

⁶⁵ Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı", s. 530.

Şîiliği yaymak gibi kutsal bir hedefin, İran halkının gözünde değer kaybeden siyasal yönetimin ve onların destekçisi Şîi ulemânın iktidarına güç kattığı bilinmektedir. Onların, Arap ülkelerinin monarşiye dayalı iktidarlariyle karşılıklı atışmaları, hem kendilerine hem de bölge halklarıyla mesafeli Arap yöneticilerine soluk aldırılmaktadır. Ancak olan yine Müslümanlara olmakta, Sünnî halklar ile Şîi halklar arasındaki kin ve nefret duyguları çoğalmaktadır.

Mevcut İran yönetimi, her ne kadar mezhep vurgusundan uzak durmaya çalışsa da uygulamada varlığının meşrûiyetini Şîilik ve Şîiliği yayma üzerine oturtmaktadır. Onların Şîiliğe sarılmasının veya mezhepsel kimliği öne çıkartmasının bir diğer sebebi de, ülke nüfusunun önemli bir kesimini Farslı olmayan farklı etnik unsurların oluşturmasıdır. Şîilik vurgusu yapılarak bu şekilde söz konusu grupların etnik talepleri arka plana itilmektedir. Benzer şekilde, Amerika ve İsrail karşıtlığı sürekli canlı tutularak gündem dış politikaya kaydırılmakta ve bu yolla özellikle ekonomi ve yönetim alanındaki iç problemlerin üstü örtülmeye çalışılmaktadır. Ambargo altında can çekişen günümüz İran ekonomisinin nereye kadar dayanacağı konusunda ciddi endişeler var.

Son yıllarda yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan ittifak ve ihtilâflar, meselenin siyasal boyutunu daha net olarak ortaya koymaktadır. Bu çerçevede İran'ın Irak ve özellikle de Suriye konusundaki tutumundan sonra geçmişteki bağlantı ve faaliyetleri daha fazla sorgulanmaya başlamıştır. Örneğin Lübnan Hizbullah'ının oradaki eylemleri gerçekten Filistinliler için miydi veya Filistin halkına bir şey kazandırmış mıdır? gibi sorular artık çok açık bir şekilde sorulmaktadır. Aynı şekilde Suud yönetiminin Selefi örgütlerle bağlantısı, Mısır ve Yemen'deki dini gruplarla ilişkileri konusundaki çelişkili tavırları da Müslümanlarca sorgulanmaya başlayan diğer önemli hususlardır.

Batılı devletler tarafından oluşturulmaya çalışılan Sünnî ve Şîi kutuplu İslâm dünyasının ana figüranlarının İran ve Suudi Arabistan olduğu, artık Yemen konusunda yaşananlardan daha iyi anlaşılacaktır. Yani bir nevi Şîi-Selefi çatışması olarak da görebileceğimiz bu oyunun çarpık tarihî arka planı da hazır olduğu için meseleler daha rahat maniple edilebilmektedir. Seleflerin sahabilerden kendilerine örnek olarak en fazla atıf yaptıkları şahıs ile Şîilerin de en fazla nefret ettikleri kişinin aynı şahıs, yani Hz. Ömer olması bir tesadüf değil, geriye doğru oluşturulmuş çapraşık mezhep algısının bir sonucudur. Yine günümüzde hem Şîilerin hem de Seleflerin, İslâm dünyasının duraklama döneminin, yani X-XVIII arası yüzyılların hâkim çatışmacı zihniyetinin dilini kullanmaları da ister istemez dikkatimizi çekmektedir. Müslümanların söz konusu ihtilâflarına dışarıdan yapılan müdahaleler de eklenince mesele tamamen çözümsüzleşmektedir. Zâten İslâm dünyasında yaşanan olağanüstü şartlar ve Batı benzeri yabancı işgaller, Sünnîlerle Şîiler arasındaki geleneksel dengeleri daha da bozmuştur. Moğol istilası döneminde Nasıruddîn Tûsî (ö. 1274) gibi büyük Şîi âlimlerin, Hülâgû gibi dönemin Moğol hükümdarlarına yakın durmaları, İbn Teymiye (ö. 1328) gibi Sünnî âlimleri epeyce rahatsız etmiştir.

Başta din adamları olmak üzere her iki mezhep mensuplarının da aslında çatışmayı önleyecek teolojik söylemi öne çıkartması ve yanlışları sorgulayan yeni bir tarih yazımına yönelmeleri, artık daha acil bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Bunlar birlikte Hamid İnâyet'in⁶⁶ de ifade ettiği gibi; Şîilerden, Sünnîler kadar esnek davranış beklemek biraz zordur. Her şeyden önce her iki mezhebin temel teolojik yapıları farklılık arz etmektedir. Sünnî hilâfet anlayışının Şîî imâmet kadar iddialı dinî delillere sahip olmayışı, ona değişen şartlara göre şekillenebilme esnekliği kazandırmıştır. Abbâsî, Selçuklu ya da Memlûk yönetimlerinde önemli görevlerde bulunan Ebû'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058), Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Bedreddin İbn Cemâ'a (ö. 732/1332) gibi Sünnî hilâfet teorisyenlerinin, siyasal iktidarı meşrûlaştırıcı birtakım yeni fikirler ortaya atabilmeleri de onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Oysa Şîî imâmet anlayışı ve buna bağlı olarak gelişen merci-i taklîd ve velâyet-i fakîh düşünceleri hâlen daha çok canlı bir şekilde Şîî toplum üzerinde belirleyici olmaya devam etmektedir. Günümüz Şîîlerinin bu çemberi aşmak gibi birtakım gayretleri olsa da, bu yöndeki çabalar, oluşturulan gerilim ortamı yüzünden bastırılmaktadır.

1979 İran devriminin akabinde benzer bir devrimi ve Şîî imâmete dayalı velâyet-i fakîh sistemini Irak'a da taşımak isteyen Ahmed el-Kâtib gibi entelektüel Şîîlerin varlığını biliyoruz. Fakat onlar, devrimin işleyişini bizzât İran'da kendi gözleriyle müşâhede ettikten sonra hayal kırıklığına uğramışlar ve söz konusu niyetlerinden vazgeçerek, bunun yerine Şîî-Sünnî ihtilâfları giderecek çalışmaların yapılması gerektiğine inanmaya başlamışlardır. Ayrıca Irak'taki Şîî mercî'lerin çoğunluğunun, İran'daki velâyet-i fakîh düşüncesinin, Şîîliği aşırı derecede siyasallaştıracağını düşündükleri, bu yüzden de söz konusu sisteme karşı oldukları da bilinmektedir. Ancak hem mevcut mercî-i taklîd sisteminin kuşatıcılığı, hem de mevcut karmaşa ve çatışma ortamının, söz konusu uzlaştırma söylemlerinin çok sönük kalmasına neden olmaktadır.

Velâyet-i fakîh sistemini oturtma gayreti içerisindeki İran'a gelince; ülkede ekonomik durumun iyileşmesiyle birlikte bunun sosyal hayata dair pek çok etkisi olacaktır. Modernleşme taleplerinin kendini daha çok hissettireceği yeni ortamda şâyet süreç olağan şekilde devam ederse ulemânın halk üzerindeki etkisi daha da azalacak gibi gözükmektedir. Fakat Irak, Suriye, şimdi de Yemen'de alevlenen mezhep çatışmalarının, bu sürecin doğal seyrinde işlemesine ister istemez etki edeceği anlaşılmaktadır.

Yine burada da, dışarıdan yapılan müdahalelerin belirleyici olmaya devam ettiğini tekrar belirtmek istiyorum. Halbuki Batı'nın kendisi modernleşmeyi alabildiğine yaşarken Müslüman ülkeleri ise geleneksel ortaçağ yönetim biçimlerini sürdürmeye zorlamaktadır. Bu bağlamda Nâmık Kemâl, Cemâleddîn Afgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi ilk Müslüman modernistlerin Sünnî-Şîî birlikteliğiyle ilgili geçmişte yaptıkları ısrarlı çağrılarının ve günümüzde onlara benzer söylemlerin dillendirilmesinin, mezhep çatışmalarını engelleyici faktörler

⁶⁶ krş. Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, s. 29-30.

olarak büyük katkı sağlayacağını düşünüyorum. Zira mezhepler arası ilişkilerin en problemsiz olduğu zamanların, hararetle kelâmî tartışmaların yapıldığı Mu'tezile çağı ile yine benzer sürecin yaşandığı ve 19. asır modernist Müslüman aydınının damga vurduğu zaman dilimi olması önemlidir. Onlara karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Selefî yaklaşımlar ile benzer Şîi grupların, meseleleri fikrî ortamdaki koparıp sokaklara taşıyarak çatışma ortamlarını bizzât kaynaklık ettiklerini müşahade etmekteyiz. Daha önceki bir çalışmamda da ifade ettiğim gibi; Sünnîler arasında "Argümanlarını Mu'tezile'den, ruhunu ise Hanbelîlerden alan, 19. ve 20. asrın ideolojik çatışmacı zihniyetinin etkisinde kalan ve 21. asırdaki İslâmofobinin tahriklerinden palazlanan kesim, Ortadoğu'daki mezhep çatışmalarının asıl kaynağını oluşturmaktadır."⁶⁷ Söz konusu grupların çatışmacı söylemlerini bahâne ederek Şîi fanatizmini meşrûlaştırmaya çalışan karşıt gruplar ise onların ekmeğine yağ sürmektedir. Yani Seleflik yükseldikçe Şîilik de yükselmektedir. Hedef aldıkları esas kitleye bakıldığında; aslında her ikisinin de aşırılığı besleyen unsurlar oldukları anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Cabbar, Faleh, *Irak'ta Şîi Hareketi ve Direniş*, çev. Hikmet Halis, İstanbul 2004.
- Abbas, Ziya, *Irak'ta Şîi Merciliği'nin Siyasî Rolü*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, (I-II), nşr. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971.
- Ajami, Fouad, *The Vanished İmâm*, Cornell University Pres, 1986.
- Akoğlu, Muharrem, "Irak'ta Şîi Varlığı", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sunnî İlişkileri*, ed. Okumuş, Mesut – Hakyemez, Cemil, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Arıkan, Adem, "Şîilerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sunnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1983.
- Batatu, Hana, "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society", *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Günümüzde Seleflik ve İslâmî İlimlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik*, İSAV, İstanbul 2014.
- _____, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet, İstanbul 2013.
- Çetinsaya, Gökhan, "Osmanlı Irakı'nda Şîi-Sunnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000.
- Dabaşı, Hamid, *İran: Ketlenmiş Halk*, Çeviren: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008.

⁶⁷ Cemil Hakyemez, "Ehl-i Sünnet'in Şîilik Algısı ve Temel Etmenler", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sunnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 116.

- el-Kâtib, Ahmed, “Şîa ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma”, çev. Yaşar Daşkiran, *İslâmiyât*, 7/4.
- _____, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık, Sünnîlik-Şîilik, İslâm Birliği*, Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009.
- el-Uteybî, Cuheymân b. Muhammed b. Seyf, *Resailü Cuheymân el-Uteybî*, haz. ve tahk. Rıf’at Seyyid Ahmed, Kahire 1988.
- el-Verdî, Ali, *Lemahât ictimâ’iyye min tarîhi’l-İrakı’l-hadîs*, (I-VI), Kufan 1991, c. III.
- er-Ruhaymî, Abdülhalim, *Tarîhu’l-hareketi’l-İslâmiyye fi’l-İrak 1900-1924*, Dârü’l-âlemiyye li’t-Tibaa ve’n-Neşr, Beyrut 1985.
- Esposito, John L., *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
- es-Sammeraî, Said, *et-Taifiyye fi’l-İrak: el-vâkî ve’l-hâl*, Müessesetü’l-Fecr, Londra 1993.
- Hakyemez, Cemil, “Ehl-i Sünnet’in Şîilik Algısı ve Temel Etmenler”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- _____, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî-Şîi İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Hülagü, Metin, *(İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Hüseyinzade, Seyyid Muhammed Ali, *İslâm-i Siyâsî Der İnan*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Müfid, Kum 1386.
- İnâyet, Hamid, *Çağdaş İslâmi Siyâsî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.
- Kara, İsmail, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Karadeniz, Yılmaz, *İnan’da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795–1925)*, İstanbul 2006.
- Kâşifü’l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *el-Musûlü’l-Ulyâ fi’l-İslâm lâ fi Bahamdun*, Beyrut 1980.
- Kechichian, Joseph A., “The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations”, *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993.
- Khosrokhavar, Farhad – Roy, Olivier, *İnan: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, haz. Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Kutlu, Sönmez, “Şîi Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Matthiesen, Toby, “Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi’a Opposition Group”, *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010.
- *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

-
- Nasr, Vali, "On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran", <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>.
 - _____, "The Shi Revival", *Military Review*, 83/3(2007).
 - _____, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York 2006.
 - Onat, Hasan, "İran İslâm Devrimi ve Şîilik", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîi-Sunnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
 - _____, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik*, İSAV, İstanbul 2014.
 - Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007.
 - Taflioğlu, M. Serkan, *Humeynî (İran İslâm Devrimi)*, Ankara 2010.
 - Üzüm, İlyas, "Sunnî-Şîi Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı. 2, 1998.
 - Wiley, Joyce N., *Irak Şîileri*, çev. Ekin Yayınları, İstanbul, ts.
 - Yıldırım, Ergün, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihâd-ı İslâm", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Shia-Sunni Relations and Salafism*

Cemil HAKYEMEZ**

Abstract

It can be claimed that the approaches from the Shia and Sunni traditions are one of the areas that not much change experienced. One of the important reasons of this is that Iran and other Muslim Middle Eastern countries which are on the opposite of fast modernizing Turkish society have not become a part of global network.

In essence, Iran has affected from Ottoman modernisation and declared constitutional monarchy by this influence. However, Shia ulema attempts interrupted this modernisation attempt which leads Iran's Islamic Revolution. Iran's politics has a caution against global actors and modernisation. Politics held by frontiers of the revolution maintains Iranian people in alert position against global actors and this alert situation cause them to stay out of modernization. This approach leads to perpetuation of middle age sect understanding as well as exacerbation of conflicts in the Middle East. One of the important reasons of Iraq's civil war is the religious understanding which is similar to Iran Islamic State's. The ongoing harassment of the global forces against Iran is giving motivation to Iran to perpetuate their politics. It is an interesting question to ask to which point Iran will continue to follow this policy as long as the policies of global intruders. However, it is confident to say that continuing a healthy modernisation and globalisation will not be experienced sect-based. This analysis shows that the traditional conflicts would be influential on Middle East for a long period of time.

Keywords: Sunni, Shia, Modernization, Globalization, Sunni-Shia Relations

Şîi-Sünnî İlişkileri ve Selefilik

Özet

Modernleşme ve küreselleşmenin dünya üzerinde çok büyük etkilerinin tartışıldığı günümüzde, henüz çok fazla değişimin yaşanmadığı alanlardan birinin, Şîi-Sünnî temelli mezhepsel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedenlerinin birisi, hızla modernleşen Türk toplumu karşısında komşusu İran başta olmak üzere Müslüman Ortadoğu ülkelerinin hala daha küresel bağın içerisine girmemiş olmasıdır.

Aslında İran, Osmanlı modernleşmesinden bir hayli etkilenmiş ve bu doğrultuda ülkede meşrutiyet ilan edilmiştir. Ancak Şîi ulemanın toplum üzerindeki nüfuzu, söz konusu

* This paper is the English translation of the study titled "Şîi-Sünnî İlişkileri ve Selefilik" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Cemil HAKYEMEZ, "Şîi-Sünnî İlişkileri ve Selefilik", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 129-152.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Faculty of Divinity, Hitit University, e-mail: chyemez@gmail.com

girişimlerin sekteye uğramasına neden olmuş ve İran İslam Devrimi'ne yol açan süreci başlatmıştır. Devrimin ileri gelenlerinin O günden buyana izlemiş oldukları siyasetle İran halkını küresel aktörlere karşı sürekli teyakuzda tutmaları, onların modernleşmenin dışında kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum bir taraftan İran Şii'lerinin geleneksel ortaçağ mezhep anlayışlarını devam ettirmelerine yol açarken diğer taraftan ise Ortadoğu'daki kadim çatışmaların tekrar alevlenmesine neden olmaktadır. Özellikle Irak'ın sürüklendiği iç savaşın en önemli araçlarından birinin, hala daha küreselleşmeye karşı durmayı söylem haline getiren İran modeli bir devlet yapılanmasının savunduğu din anlayışından kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel güçlerin İran'a karşı sürekli tacizde bulunmaları, söz konusu politikalarını devam ettirmeleri yönünde onlara direnç kazandırmaktadır. Küreselleşen ve bu doğrultuda geleneksel din anlayışlarını revize etmeye çalışan Türk toplumu karşısında İran'ın ne zamana kadar böyle devam edeceği merak konusu. Ancak küresel işgalcilerin bu bölge üzerindeki hesapları devam ettiği sürece sağlıklı bir modernleşme ve küreselleşme sürecinin tecrübe edilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu durumun, mezhep temelli geleneksel çatışma politikalarının uzun bir süre daha Ortadoğu üzerinde etkisini hissettireceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Şii, Modernizm, Küreselleşme, Sünni-Şii İlişkileri

Introduction

Shia-Sunni based sectarian approaches can be given as an example of a relatively stationary field of discussion in today's world, where modernism and globalism is discussed in terms of their great influences all around the world. One of the most significant reasons behind this is that, unlike modern Turkish society, the other Islamic Middle Eastern countries, particularly Iran, have not yet been involved in global relations.

The history of Turkish-Iranian relations have a pattern that expresses competition and conflict between these two major countries with a sectarian discourse. The relations between these aforementioned states date back to the foundation of the Safevid State and the adoption of Shia as its sect.

Safevid State's adoption of Shia as its official sect drove the Ottoman Empire into the process of transformation into a more rigid Sunni state. Rushing into sectarian extremes in fundamental issues, particularly in politics and religious affairs, these two states caused an increase in bigotry and intolerance within society. Dominating for a long period of time starting from the sixteenth century, this process could only be reversed in the eighteenth century. Attempts by Western countries to invade both the Ottoman and Iranian territories in this period forced these two societies to an inevitable reconciliation. Certain movements that gained political dimensions through the policies of Islamic unity brought about the reconciliation among religious sects, particularly between Shiite and Sunni Muslims, and some other initiatives that can be considered as supra-sectarian ideologies.

While mutual relations were furthered on this fragile ground, the emergence of new Turkish and Iranian nation states in the early twentieth century resulted in the foundation of some regional monarchies. As a consequence, the sectarian discourse, especially in interstate relations, was thrown out of focus. However, Iran's initiatives to spread the Shiite understanding towards the end of this century and particularly after the 1979 Islamic Revolution brought the sectarian discourse into the forefront again.

Indeed, Iran had been influenced by the Ottoman modernization to a great extent and declared the state as a constitutional monarchy. However, the influence of Shiite scholars upon society disrupted these initiatives and initiated the process that ended up with Iran's Islamic Revolution. Since then, the elites of this revolution have been keeping the Iranian society on alert against the global actors, which results in isolation from the endeavors of modernization. On one hand, this situation drives Iranian Shiites to sustain their traditional medievalist sectarian understanding, while on the other hand it fuels the ever-present conflicts in the Middle East. It can easily be suggested that the Iranian model in religious understanding, which adopts resistance against globalization as its principal discourse, is one of the most significant tools used in the civil war that the Iranian society has been drawn into. Continuous involvement of global powers in Iran's affairs brings more resolution to the state to further these aforementioned policies. Compared to the Turkish society, which is globalizing and trying to revise its traditional religious understanding, the lifetime of Iran's persistence remains as an issue of concern. On the other hand, it can easily be suggested that proper modernization and globalization cannot be experienced as long as global invaders sustain their plans on the region. This aforementioned situation indicates that the traditional sectarian conflict policies will effect the Middle East for quite some time.

Historical Background of Sunni-Shia Relations

The history of Sunni-Shia relations dates back to the first periods of the Islam's history, which corresponds to the emergence of Shia as an independent sect. Some claims of Shiite Muslims, which were put forward in the first quarter of the eighth century, evolved into a structure that prioritizes the dimension of faith within time and turned into a belief that accepts Ali and Fatimah "as the imams of religion with the order and assignment from Allah and the Prophet, besides the testament of the previous imam".

Coming to the forefront as a structure that accepts Ali and some others descending from him as the imams of religion, the Shia gathered the opposition groups, which were in conflict with the governments throughout the historical period for a reason, from the Umayyads to the Abbasids around itself and eventually turned into huge sectarian flock. That's to say that Shia became the main opposition party of Muslims, as the phrase goes. In parallel with the intense trend

of writing in the Islamic world that started in the second half of the ninth century, Shia has created its own literature. Being economic studies, which were based on the imamate ideology, in the first place, they have created original works in different other fields, such as Hadith, Fiqh, and Tafsir (interpretation).

One of the most significant periods that witnessed important and original works of Islamic thought is the one starting with the Caliph Harun al-Rashid and ending with the Caliph Mutawakkil. By means of contributions by the Barmakids, Harun al-Rashid's intellectual viziers, the scientific discussions, which had been carried out in quite a free environment, could be furthered within the period of the Caliph Ma'mun after a short time of interruption with this period continuing until Mutawakkil came to power. The translations of philosophical works in this period and the concomitant kalam discussions lied behind the kalam understandings of Mu'tazilah, Shia and Sunni sects. Therefore, the Islamic thought gained a strong theological foundation that brought competitiveness against its rivals and the major religions of that time, namely, Christianity and Zoroastrianism.

During the second half of the ninth century, a period when sectarian organizations were shaped and differences became evident, the Abbasid policies that allowed different understandings and even the "Mihna" understanding, initiated by Caliph Ma'mun, abused this tolerance as a means of oppression hassled some Arab communities who had considered the kalam understanding, which emerged as a result of efforts by the Mevali community, as a relapse and corruption from the beginning. Their dissatisfaction affected the political direction of the caliphate within time and eventually, these policies were terminated within the period of Caliph Mutawakkil. Together with this new political environment, this now brings Ashab al-Hadith's era forward with every aspect.

The new tone was set and a significant paradigm shift was witnessed after Ashab al-Hadith came to power and shone as a star among others. The psychological state caused by both the frustration and inability to give responses to strong rival theological understandings turned into aggression. Accordingly, kalam was prohibited in debates and other similar scientific discussions. Because of this lack in scientific discussions, these topics started to be discussed by the commons. This state of mind, which may be called "militant conservatism" based on today's political understanding, affected different other groups, particularly Shiite Muslims, and turned cosmopolitan cities like Baghdad into areas of fights with stones and sticks.

After the institutionalization of the Divinity Schools of Islam, it was inevitable for politics not to transform into a sect-oriented structure. Accordingly, religious sects can also be regarded as the political parties of that period. The transformation of Shia into a broad-based movement, unlike Sunni sects, presented it as an important political actor that had to be taken into consideration by political powers. For that reason, the politics of Muslims states have been related to Shia since the

period of Harun al-Rashid, who was one of the first rulers of Abbasids. Caliph Ma'mun had to declare Ali al-Ridha, who was regarded as an imam by Shiite Muslims, as his heir. Mutawakkil, on the other hand, acted in accordance with his other policies by prohibiting kalam and taking stringent measures against Shiite Muslims at the same time. Despite these stringent precautions, Abbasids failed to end the conflicts between Shiite Muslims and others, particularly Hanbalis who formed the most extreme group within Ashab al-Hadith.

Although the Shiite caliphate established by Fatimids in the North Africa brought some relief to Shiite Muslims, this state was controlled by Isma'ili Shiites. On the other hand, Imami or Ithna'ashari Shiites subsisted as dissatisfied groups in the East, such as Iraq, which was the center of the Abbasid Caliphate, and Khorasan. As a result of the impact caused by these developments mentioned above, Abbasids started to weaken and Buwaihids seized the caliphate, causing relief and counterattacks in Shia. However, Buwaihids also tried to pursue balanced policies toward different sects after being resettled.

After Fatimids founded the Al-Azhar University in Cairo and assigned the da'is they raised there to the East, with the purpose of spreading the Isma'ili understanding, Hassan-iSabbah established a Shiite-Isma'ili state in Alamut and upset the balances once again. Isma'ili Shiites in Alamut created a significant level of disturbance and thus the Seljuks preferred more rigid Sunni policies. Achieving dominance in the region of the Abbasid caliphate, which was actually seized by Buwaihids, the Seljuks set about protecting the Sunni caliphate as an ultimate goal. Alp Arslan, the successor of TughrilBey, assigned Nizam al-Mulk as his vizier and asked him to found the Nizamiyyah madrasahs in retaliation for Al-Azhar.

The Sunni-Shia relations remained still throughout the period of Seljuks until the Mongol invasion opened a new era. In the mid-thirteenth century, the Seljuks were dissolved after the Mongol invasion in Abbasid territories. The policies of this period were in favor of Shiite Muslims thanks to certain Shiite scholars, such as al-Allamah al-Hilli and Nasir al-Din al-Tusi, advisors of Hulagu Khan. However, the former understanding was brought back when the Mongol Emperor Abu Sa'id embraced Sunnism.

While the Iraq and Khorasan regions were trying to heal the wounds left by the Mongol invasion, the tribes who migrated to Anatolia founded a basis for new political structures that would defend the Sunni Islam in the future. It can be suggested that Shia grew stronger day by day in Iran during this period. The Sufi-like organizations that took advantage of the chaos and the gap witnessed in the region became indicators of the future Shiitization. Eventually, the School of Ardabil, which had been founded by Sunni Muslims in the 14th century, naturalized some Shiite principles and the prior Shiitization of Kubrawiya paved the way for the foundation of the Shiite Safavid state. Accordingly, Shia was adopted as the official sect of the state after the Safavid state was founded in 1501

and Shiite Iran, which has subsisted to the present day, was shaped after this development.

Acceptance of Shia as the official sect of Iran and the competition between the two countries changed the Ottoman Empire, which was essentially as Sunni state, from a tolerant state to a more rigid Sunni organization built upon the anti-Rafida (Shia) ideology. From then on, the Ottomans regarded themselves as the only defenders of the Sunni caliphate.

As it was a process to prove themselves, the foundation phase of the Safevid state witnessed slaughters committed for the sake of sectarianism. However, states had clear borders over time and the conflicts were mitigated. Meanwhile, the Safevid state collapsed in 1736. However, as Shia started to be identified with Iran, subsequent authorities acted in this direction. Ending the Safevid state and building his own rule, Nader Shah initiated an unprecedented process that alienated Sunni and Shiite Muslims. His plan was to make the Ottoman Empire, which he regarded as the great caliphate, accept the Ja'fari school of thought as the fifth major sect of Islam and put an end to the discussions and the conflicts between these two denominations.

Nader Shah's plan to help the Ja'fari ideology be accepted as the fifth Sunni sect and compromise the Shiite and Sunni Muslims was a good-natured suggestion. However, this plan could not be implemented as it could not be more than a political decision of one of these two parties¹. Except for a limited number of scholars, neither the Iranian hierarchy nor the Ottoman bureaucracy was capable of moving beyond the traditional sectarian stereotypes. This unfounded plan did not yield permanent solutions. The affirmative arguments of exceptional Ottoman scholars, such as Koca Mehmet Ragıp Pasha, underwhelmed.²

It is not a coincidence that the first attempt to compromise Sunni and Shiite Muslims was ordered by Nader Shah. As is known, the early 18th century was the period when certain parts of Muslim territories were invaded by Russia and Western countries. Therefore, it was no more possible for Muslims to irresponsibly and pertly conflict with each other without the interruption of rivals around them. As stated by Koca Mehmet Ragıp Pasha, resolution of the hostility between Ottoman and Iranian states was important, considering the Russian existence that was equally threatening for both societies. Accordingly, Russia made similar moves against the Ottoman and Kadjar Iranian states in 1768-1774 and 1804-1813,

¹ ShahbandarZadeh Ahmad Hilmi, *İslâmTarihi*, (I-II), rev. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971, p. 501.

² Negotiations and correspondences were recorded by Koca Mehmet Ragıp Pasha. See. Koca Mehmet Ragıp Pasha, *TahkikveTevfik*, ed. Ahmet Zekiİzgören, Kitabevi, İstanbul 2003, vr. 197-a et al. By order of Sultan Mahmud I, Koca Mehmet Ragıp Pasha asked to resolve the conflicts between Shiite and Sunni Muslims and, going further, made contributions to both parties for the possible union of these two communities in a single state in his *TahkikveTevfik* regarding the conciliation hearings that he authored, presumably, in 1149(1736). Koca Mehmet Ragıp Pasha, *TahkikveTevfik*, vr. 175-b.

respectively. These two conflicts caused significant damage to both countries.³ Feeling the gradually increasing Russian impact, Iran started to offer collective actions to the Ottoman Empire, which suffered from similar problems, against Christian Russians. Therefore, these two biggest Muslim states of the region intensified this pursuit of alliance which was initiated in the 19th century. As a reaction against the invasion of Muslim territories, the ideology of "Islamic Unity" started to take shape within Muslim communities towards the middle of this century.⁴

Movements of Modernization and Sunni-Shia Relations

The 19th century witnessed an intense period that was dominated by movements of modernization all around the Islamic world. Leaving his mark on the late periods of this century, Sultan Abdul Hamid II planned to keep the Shiite Muslims living in Ottoman territories and Iraq in line with the pan-Islamism policies he attempted to carry out and to initiate good relations with the Iranian state that suffered the same fate in terms of the struggle against invasions and transformation. For that reason, the Sultan invited Jamal al-Din Afghani to Istanbul in 1892 and commenced joint efforts immediately.

Together with a team organized to assist him, Jamal al-Din Afghani posted letters to prominent figures of the Islamic world in different regions. Some of these letters were sent to the Shiite scholars in Iraq. In return, he received positive responses and maintained affirmative relations at various levels. However, in 1904, the Ottoman Empire started to sever its ties with the Shiite Muslims in Iraq due to the pressures of Russian and Iranian states, and relations with England's community. The Empire even prohibited certain political activities of this group. Accordingly, Iraqi Shiites interfered more in Iran's internal affairs by toppling the pro-Russian prime minister and started to provoke the Shiites in Central Asia. On the other hand, they developed intimacy with England, who were in a struggle against the Russian state for influence in Iran.⁵

While the Ottoman rule was in a pursuit of official and mutual convergence with Iran and Iraqi Shiites, it can be seen that the most significant interactions were achieved after a pair of unofficial initiatives. In other words, the actual

³ The wars Iran lost against Russia and the resultant treaties of Gulistan and Turkmenchay they had to sign represents one of the most unpleasant and humiliating periods of Iran's history. As a result of these treaties, the most fertile territories of the country, namely, the South Caucasia, Georgia, and Armenia, as well as the Caspian Sea and its commercially significant ports were ceded to Russia. See. Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesive KaçarHanedanı (1795–1925)*, İstanbul 2006, p. 118.

⁴ For more information, see: CemilHakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileriveSünni-Şiittifaki*, Kitapyayınevi, İstanbul 2014.

⁵ GökhanÇetinsaya, "Osmanlı İrakı'nda Şii-Sünni İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", *Osmanlı Devleti'nde Din veVıdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000, p. 144-145.

reconciliation between Sunni and Shiite Muslims were realized as a result of some civil initiatives and especially the mutual cultural relations between constitutionalist groups. Visits of a group of Iranian elites to Istanbul and some members of the Young Ottomans, such as Namık Kemal and Şinasi, and supporting publications of prominent newspapers like *Ahter* facilitated the constitutionalist movements in Iran. Similarly, newspapers like *Tanin*, which were published by the Young Turks, supported the constitutional revolution in Iran, which continued throughout the period of counterrevolution that started in June 1908 and ended in July 1909.⁶

This manner in which the official and unofficial convergence and interactions between the two parties remained same, but the Shiite Muslims in Iraq did not keep away from this trend and relations were necessarily carried to another dimension. After the declaration of the Second Constitutional Era in 1908, Shiite children were forced to enroll in state schools in certain regions of Iraq. In fact, the Ottoman Empire had been keeping Shiite Muslims living in its territories in Iraq away from official duties as the state regarded Shia as an opposing view and did not consider them as an essential part of the community.⁷

Foreign invasions, the developing pan-Islamist policies, and the convergence caused by the constitutional movements yielded some positive outcomes in the relations between the Ottoman rule and Shiite Muslims of Iraq. Although they did not regard the Ottoman Empire as a legitimate Islamic state, probably due to the impact that emerged as a result of the convergence between two parties, Shiite authorities of the region called the Muslims to join the jihad against the British, considering the Empire as a lesser evil.⁸ A number of Shiite groups in the region showed a similar reaction against the British hegemony in Iraq in 1920 and took joint actions with Sunni Muslims.⁹ Despite all these positive developments, it is not possible to say that everything went well during this period of time. For instance; the incidents that happened in Karbala, Najaf and Hillah between May 1915 and May 1916 posed a problem in relations. Accordingly, the Ottomans blamed the Shiite scholars for the defeat in Shaiba.¹⁰

In fact, the Shiite tribes living in Iraq were not in unity but often independent from each other. What held the Shiite groups in rural areas together was not Shia but tribalism. A considerable part of the Shiite tribes depended on the sayyids they

⁶ *Tanin*, no. 4, June 1908, İstanbul Atatürk Kütüphanesi.

⁷ Ali al-Wardi, *Lemahât ictimâ'iyeye min tarîhi'l-Irakî'l-hadîs*, (I-VI), Kufan 1991, v.III, p.263; Ahmad al-Khatib, "ŞiaveModernizm, DireniştenBilinçliAçılıma", trans. Yaşar Daşkıran, *İslâmiyât*, VII/4, 152.

⁸ Sadi al-Samarrai, *et-Taifiyyefi'l-Irak: el-vâkêve'l-hâl, Müessesetü'l-Fecr*, London, 1993, p.53; Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013, p. 118.

⁹ Hamid Enayat, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, trans. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, p. 82-83.

¹⁰ Abd al-Halim al-Ruhaymi, *Tarîhu'l-hareketi'l-İslâmiyye fi'l-Irak 1900-1924*, Dârü'l-âlemiyyeli't-Tibaave'n-Neşr, Beirut 1985, p. 174; Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*, p. 123.

lived together with, rather than the Shiite scholars in Najaf.¹¹ Also, there was a serious competition between these groups and families of clerics settled in certain cities, such as Najaf and Kadhimiya. The discussions among the interpreters of religion were at a high level that even triggered street fights among their proponents.¹²

Having all these in mind, one can easily say that the pan-Islamist policies did not achieve its target within a period of 30 years until 1908¹³ and could not create opportunities for a cultural exchange between Muslim communities. Besides¹⁴, convergence and interactions were achieved between the two parties particularly due to constitutional reforms. The most outstanding reaction of the constitutionalists of that time was the opposition against foregrounding of sectarian identities like Shia and Sunnism and the emphasis put on “Islam” as a superordinate identity.

Eventually, it is obvious that the trends of modernism that started to increase among Muslims in the second half of the 19th century brought some organizations which contributed to the efforts of breaking down prejudices between Shiite and Sunni Muslims.¹⁵ Accordingly, the emergence of “nation-state” as a notion led to a mitigation of sectarian conflicts and a shift to ethnic identities as the new bones of contention.

The Aftermath of World War I

Due to the reasons mentioned above, the movements of modernization that emerged in Ottoman and Iranian societies resulted in a significant level of convergence between members of different sects. However, this trend started to change after the World War I. The Ottoman and Kadjar dynasties collapsed at the end of the war and nation-states of Turkey and Iran were founded. Together with the abolition of the caliphate, Turkey did not have further the pan-Islamist policies, while Iran got involved in a process when the Islamic scholars were eliminated. On the other side, Iraq was subjugated by the British rule and drifted apart from the Ottomans. In addition, the Shiite scholars in the region also felt out of touch with Iran. The defeat suffered at the end of the war ruined the ideal of ummah among all Sunni and Shiite communities. Following the elimination of the Ottoman Empire

¹¹ Hanna Batatu, “Iraq’s Shia: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society”, *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986, p. 204; Faleh A. Jabar, *Irak’ta Şii Hareketi ve Direniş*, In Turkish: HikmetHalis, İstanbul 2004, p. 79-81.

¹² Ali el-Wardi, *Lemahâtictimâ’iyye min tarîhi’l-İraki’l-hadîs*, (I-VI), Kufan 1991, I, 21-22; Faleh A. Jabar, *Irak’ta Şii Hareketi ve Direniş*, p. 81.

¹³ Metin Hülügü, (İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, p. 158.

¹⁴ İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007, p. 21.

¹⁵ Cmp. Hamid Enayat, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, p. 80-81.

and Iran, Iraq was turned into a free space for British rule. In fact, they had already laid this foundation through certain policies, such as retaining some of the Shiite scholars in Iraq.

To prevent any possible opposition from Shiite scholars with Persian origin against their rule and the system of monarchy, the British started to impose the idea of citizenship in Iraq starting as of 1924.¹⁶ In particular, the Shiite scholars in Najaf made a significant contribution to the emergence of Iraqi nationalism or “the nation of Iraq” as a notion under their control, both being planned as a joint initiative of Shiite and Sunni Muslims¹⁷. However, it was observed over time that both the political power and the Sunni people in the region did not give the right to participate in government to the Iraqi Shiites, who were actually the native Arabs living in the country, mistaking them for the Iranian immigrants¹⁸. This resulted in a trend among the isolated Shiite youth to support the increasingly popular global leftist movements against central governments.

The Communist Party founded in Iraq in 1930 grew with the support of a group majorly composed of young Shiites until 1950s. With concerns regarding this situation, the Shiite scholars took action to protect the youth from the social deterioration and established the Islamic Dawa Party in 1957 under the guidance of some outstanding figures such as Ayatollah Muhsin al-Hakim and Muhammad Baqir. The scholars declared participation of the Communist Party as unlawful with a fatwa issued in 1960. This had repercussions in Shiite communities and the popularity of communism among young people declined.¹⁹

As the founder of the Islamic Dawa Party, one of the most significant Islamic movements in modern Iraq, the Shiite leader Muhammad Baqir al-Sadr (d. 1980) did not focus on sectarianism in his efforts. For instance; he had never run after a discriminatory purpose, such as replacing the Sunni executives with Shiites.²⁰

The popularity of the globally developing ideology of communism among young Muslims was a matter of concern for both Shiite and Sunni scholars. Some Sunni and Shiite scholars who did not have power to share commenced an initiative in Egypt in order to come together again, this time with the impact of the hostility against leftist ideologies. Therefore, the Sunni-Shiite reconciliation was reinitiated with this movement around a half century later than the end of the late Ottoman period pan-Islamist policies.

¹⁶ Faleh A. Jabar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, p. 89.

¹⁷ Faleh A. Jabar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, p. 375.

¹⁸ Said al-Samarrai, *et-Taifiyyefi'l-Irak: el-vâkive'l-hâl*, Müessesetü'l-Fecr, London 1993, p. 50; Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*, p. 178.

¹⁹ Muharrem Akoğlu, “Irak'ta Şii Varlığı”, *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, p. 263.

²⁰ Joyce N. Wiley, *Irak Şiiileri*, trans. Ekin Yayınları, İstanbul trans., p. 13.

With the purpose of ensuring convergence between Ahl al-Sunnah and Shia, the parties founded an organization called “Dar al-Taqrīb” (Institute for Reconciliation) in 1945 in Egypt. Kashif al-Ghita’, a Shiite Iraqi scholar, initiated correspondence with Egypt’s interim president Mohamed Naguib in 1953 with the intent of contributing to the Shiite-Sunni reconciliation. Even before, he had already paid a number of visits to Egypt for this purpose.²¹ However, the aforementioned “taqrīb movement” started to dissolve based on the claim that the Shiite scholars in particular were in an attempt to spread their own sectarian ideas and collapsed after 30 years of activity.²² On the other hand, the rector of Al-Azhar University issued a highly important fatwa for Shia in February 1959, regarding the foundation of Dar al-Taqrīb. In a fatwa published in the Institute’s journal, Mahmud Shaltut stated that practices based on the judgments of Imami or Ithna’ashari Shia are allowable and Muslims should abstain from sectarian fanaticism. This fatwa of his that allows Muslims to learn the Shiite fiqh was a significant step in terms of the Shiite-Sunni dialogue.²³ It was probably the first time Shia was accepted as a true sect of Islam by a Sunni scholar.

Similarly, the Fedayeen (Devotees) of Islam was founded by a group of Shiite Muslims in Najaf, as a result of the influence of the Muslim Brotherhood in Iraq. This organization declared its ultimate goal as to ensure the unity of Shiite and Sunni Muslims. For that purpose, they translated the works of Al-Ghazali and Sayyid Qutb into Persian. However, their activities that sometimes appeared as armed struggles were not supported by the prominent Shiite scholars.²⁴

Meanwhile, in 1975 a civil war broke out in Lebanon, which was an artificial state established after the World War I, and the level of togetherness among different groups and sects in the region declined to the minimum level whereby people resorted to sectarian or congregational belonging to protect their lives. This situation necessarily exacerbated the sectarian conflicts²⁵ and thus caused adverse effects in reconciliation efforts.

Another significant factor to mention regarding the Sunni-Shia relations within the aftermath of the World War I is the existence of Wahhabism and the Saudi state. Wahhabism and the Saudi organization have been a threat to the sectarian balance in the region since the 18th century. The meeting held by Abdul Aziz ibn Saud in January 1927 with the leaders of the Brotherhood, tribal chiefs in Najd, and prominent Wahhabi scholars resulted in indicating their approach toward the Shiite

²¹ Muhammad Husayn Kashif al-Ghita, *el-Musûlû'l-Ulyâfi'l-Îslâm lâ fi Bahamdun*, Beyrut 1980, p. 123; Faleh A. Jabar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, p. 160.

²² For more information, see: İlyas Üzüm, “Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, p. 2, p. 171-185.

²³ Hamid Enayat, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, p. 92-93.

²⁴ Sayyid Muhammad Ali Huseynzadeh, *İslâm-iSiyasi Der İnan*, İntişârât-ı Dânişgâh-I Müfid, Qum 1386, p. 175.; M. SerkanTafloğlu, *Humeynî (İnan İslâmDevrimi)*, Ankara 2010, p. 114-115.

²⁵ John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, p. 255.

Muslims in these territories. The important decisions made in this meeting regarding the Shiite Muslims in Al-Ahsa and Al-Qatif include:

a-All education opportunities will be used to ensure that Shiite Muslims accept Wahhabi Islam.

b-Ashura Celebrations and other innovations of Shiites will be strictly forbidden.

c-Places that are visited by Shiites will be destroyed and they will not be allowed to travel to Karbala and Najaf.

d-Shiites will pray five times together with Sunni Muslims in mosques.

e-The migrant Shiite tribes in Iraq will not be allowed to graze their cattle in Najd.

f-All Shiites who do not obey these rules will be deported from the country.²⁶

However, Abdul Aziz ibn Saud were not attentive to the enforcement of these seemingly strict prohibitions imposed to Shiites due to the pressure put by Wahhabi scholars. Accordingly, the Saudi administration has been exposed to an inevitable change after taking the control in Hejaz due the established and traditional Ottoman organizational structure in the region and different other factors, such as the heterogenous and cosmopolitan population formed as a result of pilgrimages.²⁷ Therefore, they started to fall out with Wahhabi scholars. A significant indicator of this rift was the Grand Mosque seizure organized by Juhayman al-Otaybi and his fellows.

Juhayman al-Otaybi, the leading man of the 1979 Grand Mosque seizure, fulminated Ibn Saud and the scholars around him, blaming them for stopping Brotherhood forces that were planning to fight against the Shiites in Iraq and declaring them as Kharijites. According to him, these Shiites were polytheist as they were praying for Ali, Fatimah, Hasan, and Husayn besides Allah.²⁸

As it could be understood from the abovementioned facts, the Sunni-Shia relations were in a golden era due to the movements of modernization and constitutionalism. Later on, the environment that was particularly influenced by the Muslim Brotherhood started to take effect on Shiites who were raised by modern education institutions and led to new initiatives of reconciliation between two parties. In addition, known as the rebel boys of the Sunni world, the Saudi Wahhabi Muslims continued the anti-Shia movement which they started with the incidents of Karbala in 1802, which corresponds to the early periods of the group, though to a lesser extent.

²⁶ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay., İstanbul 2013, p. 111.

²⁷ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, p. 250.

²⁸ Juhayman ibn Muhammad ibn Sayf al-Otaybi, *Resâilü Cuheyâmân el-Uteybî*, ed. and rev. Rif'at Seyyid Ahmed, Kahire 1988, p. 89-90; Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, p. 204.

Iran's 1979 Islamic Revolution

The Islamic Revolution in Iran resulted in transition to a very important phase in Sunni-Shia relations.²⁹ The official dimension of religious affairs, which was ignored for a set while due to the collapse of dynasties and efforts of nation building that emerged after the World War I, started to gain functionality together again with the revolution. Soon after that, communism lost favor as a result of the dissolution of the Soviet Union and thus religious ideologies and sectarian affairs, as well as the sectarian movements that had fallen into oblivion, were remobilized.

Graced with an anti-imperialist and anti-American discourse, in the 1970s and later, Ayatollah Khomeini maintained a political campaign against the Shah of Iran and had a great influence on the Shiite groups, which had become closer to the leftist ideology as they represented the opposition, to turn towards Islamism once again.³⁰ Thanks to Amal and Hezbollah, which were inspired by Khomeini and Musa al-Sadr, Lebanon Shiites started to establish their own organizations. These Shiite group awakened particularly with the influence of Musa al-Sadr, the founder of Amal, and turned into a broad-based organization with militia forces in 1980s. Owing to Musa al-Sadr's efforts as a charismatic leader, the stand taken by leftist and communist groups had a Shiite alternative to show their flags in mass demonstrations.³¹

Accordingly, the Hezbollah Al-Hejaz was founded in Saudi Arabia as a Shiite organization to take revenge at Saudi Arabians after the murder of Iranian pilgrims in 1987. Emerging as an affiliate of Hezbollah and being involved in violence through a number of bomb attacks, this movement was advocating Iran's *wilayat al-faqih* (authority of the jurist) theory. However, the late period Saudi Shiites did not support this movement known in relation with Iran, just as it gave no support to similar initiatives in 1980s.³²

For sure, 1979 Revolution of Iran was not the only reason behind the religion-oriented trends in Islamic world and the resultant revitalization of sectarian drives. Organizations like the Muslim Brotherhood, which had started to take shape long time ago, contributed to the revolution in Iran and led to an ideology of Islamism in general among Muslim communities all around the world.

²⁹ Cmp. İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, AsımÖz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, p. 34.

³⁰ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, p. 240.

³¹ John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, p. 252-253. The sudden disappearance of Musa al-Sadr in Libya stunned his followers. So that, his disappearance was identified with the Twelfth Imam, who was believed to have been occulted by Allah from mankind in 260/873. Fouad Ajami, *The Vanished Imam*, Cornell University Pres, 1986, p. 189-190; John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, p. 256.

³² Toby Matthiesen, "Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group", *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010, p. 179-197.

As mentioned above, the revolution led by Khomeini was an Islamist movement. Therefore, although it was a Shiite revolution, this movement inspired many other political movements with its emphasis on Islamism seen in its early phases and contributed to different organizations that would support sectarian reconciliation. For instance; approximately 20 volumes of hadith books were authored after the revolution and accepted as common sources by both Shiite and Sunni Muslims. It can even be claimed that this revolution shaped the Salafi movements in Islamic world. With the spirit they gained from Iran's revolution, they shifted to a more political approach. Afghan Mujahids can be considered as the first example of this trend in practice.³³

Although Khomeini's emphasis on "Islam" for all Muslims and his consciousness of being ummah had great influence not only on Shia but also some other religious movements that emerged in the Islamic world, this understanding gradually shifted to a different paradigm after his death and more emphasis was put on "Shia" than "Islam". Today we observe that the sympathy of some Muslim communities toward Khomeini and Iran because of the Islamic revolution has turned into a silence over time and even transformed into hatred within the past few years.³⁴ Therefore, in one sense the 1979 Islamic Revolution of Iran can be defined as a national movement of liberation which includes a number of different factors, such as ideological, political, and socio-economic ones, rather than pure Islamism. A huge group of Islamists guided by scholars manipulated the revolution to eliminate others from the system and called this movement, which they took in full as the "Islamic Revolution".³⁵

Khomeini did not only gain sympathy from all Muslims with the emphasis he put on Islamism in Iran's Islamic Revolution, but also influenced a significant change in Imami Shia by putting the principle of "*wilayat al-faqih*" at the center of his political system. According to Article 5 of Iran's constitution, which was entered into force under his guidance, "the sovereignty of the command [of God] and religious leadership of the community [of believers] in the Islamic Republic of Iran is the responsibility of the faqih who is just, pious..."³⁶ From this point of view, one can also say that the Shiite scholars, who had been isolated from the government since the collapse of the Safevid state in 1736, gained a stronger central position in political administration, a position similar to its role in religious affairs. In another aspect, this situation can be considered as a new start for the process of heading

³³ Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, p. 253.

³⁴ Hasan Onat, "Iran İslâm Devrimi ve Şiîlik", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, p. 149.

³⁵ Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, trans. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008, p. 161.

³⁶ Article 5: During the absence (ghayba) of his holiness, the Lord of the Age, May God all mighty hasten his appearance, the sovereignty of the command of [of God] and religious leadership of the community [of believers] in the Islamic Republic of Iran is the responsibility of the faqih who is just, pious, knowledgeable about his era, courageous, and a capable and efficient administrator, as indicated in Article 107.

toward nationalism and sectarianism in Iran, concurrently. Shiite scholars of a newly independent Iraq, which had been a community within the Ottoman society for centuries, did not support the principle of Khomeini *wilayat al-faqih* of Khomeini probably for this reason.

As also mentioned above, another reason behind the abstention of the Iraqi Shiite scholars in this period from the idea of *wilayat al-faqih* was that the revolution had to naturalize the nationalist ideologies in Iran in time. Similar to the period of Ayatollah Khomeini, against the Iraqi Shiite scholars, who had ties with the Islamist internationalism, Iranian Shiite understanding was rather associated with Iranian nationalism.³⁷ The nationalist feelings that shined outwards with the excitement caused by the war against Iraq, were combined with Islam and converted into a strong syntheses with a wider base and higher persuasiveness in the eyes of the public. Moreover, the opposition front, which was consolidated just after the revolution with some disappointed groups, was correlated with the enemy army and was eliminated in this way.³⁸

On the other hand, although a significant part of Iraqi Shiites stood aloof from the revolution, there were some activists among them, who scrambled to realize the revolutions in their countries were similar to the one that occurred in Iran. However, they changed their minds after observing the practices in Iran. Ahmad al-Khatib was one of these activists.

According to Ahmad al-Khatib, the principle of *wilayat al-faqih*, as executed in Iran, was not approved by majority of the Shiite scholars of Iraq. On the contrary, Al-Khatib states that they were rather in favor of the consultative assembly, which can also be called as democracy. Again according to Al-Khatib, a common political thought would naturally emerge if the modern Shiites can go beyond the understanding of *wilayat al-faqih* and embrace democracy, while ensuring the participation of Sunni Muslims within this process. Moreover, dispensing with the political ideology of Imamiyah or *wilayat al-faqih* would bring the Shiite communities to Sunni Muslims who adopt a political ideology based on a consultative parliamentary system.³⁹

As attempted to be explained above, the shift to both politicization and nationalism seen in the post-revolution Shia in Iran was not favored by Shiite scholars of Iraq. Some of these scholars realized the negative sides of politicization and started to question the Shiite thought of imamate, which gave birth to the understanding of *wilayat al-faqih*. The eventual point reached by these scholars was accepting Islam as a supra-sectarian notion and a common denominator, just as

³⁷ Faleh A . Jabar, Irak't aŞii Hareketi ve Direniş, p. 337.

³⁸ Hasan Onat, İnan İslâm Devrimi ve Şiilik, p. 151.

³⁹ Ahmad al-Khatib, Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnilik-Şiilik, İslâm Birliği, trans. Muharrem Tan, İstanbul 2009, p. 348-349.

argued by previous modernist scholars. The difference between their ideology and modernism was that they put stronger emphasis on religion than others.

The post-revolution practices and Iran's transnational efforts to spread the revolution created unrest among Muslims and stimulated the reactionary anti-Shia policies. A similar attitude to the one adopted by the Ottoman Empire against Shiitization policies of the Safevid State that had accepted Shia as its official sect, was seen in Iraq under Saddam Hussein's rule. According to Ahmad al-Khatib⁴⁰, the secular and Ba'athist regime of Saddam Hussein mobilized all classical means that could be held against Rafida (Shia). In this way, they were planning to declare Shia as infidelity and legitimize the Iran-Iraq War.

Besides Iraq, Saudi Arabia also had troubles within this context under the Wahhabi Saudi regime. In addition to the Hanbali sternness, the grim struggle against all bid'ah and innovations initiated by Wahhabis posed a fundamentalist threat against Shia to an unprecedented extent.⁴¹ The foundation of the Hejaz Hezbollah by Shiite Muslims supported by Iran in the northeastern regions of the country caused a considerable disturbance for them. However, due to the positive attitude of Ibn Saud toward their economic achievements and certain social requests, the Saudi Shiites remained aloof to radical calls and invitations of Khomeini and some other Shiite leaders⁴². On the other hand, Khomeini had alleged in a work he authored in 1971 that the Saudi regime were indeed in the service of imperialist powers by writing books to slander Shiite Muslims and trying to break them away from the rest of ummah.⁴³

Despite all problems mentioned above, Islam came to the front as a common denominator for these different groups just after the 1979 Islamic Revolution of Iran and the impact of the early period spirit of Islamism and revolutionism had an undeniable importance in this regard. Even a detente could easily be identified among Shiite Muslims when the first periods of Iran's Islamic Revolution are taken into consideration. Immediately after the Revolution, Hamid Enayat⁴⁴ authored a book in 1982 and stated that there was a trend among Shiites of his period to abstain from libelous attitudes toward, particularly, the first three caliphs. A trend of moderation in relations and reconciliation between sects was also mentioned by some Sunni scholars. For instance, Hüseyin Atay⁴⁵ states that he authored his *Ehl-*

⁴⁰ Ahmad al-Khatib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık*, p. 345.

⁴¹ Hamid Enayat, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, p. 79-80.

⁴² Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, p. 251-252.

⁴³ Joseph A. Kechichian, "The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations", *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993, p. 133-134; Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, p. 240.

⁴⁴ According to him, the claims suggesting that other caliphs belligerent acts against Ali by exploiting his rights have remained unchanged. Hamid İnâyet, *ÇağdaşİslâmiSiyâsiDüşünce*, p. 79-80.

⁴⁵ Hüseyin Atay, *Ehl-iSünnet ve Şia*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, p. 187.

iSünnetveŞîa in 1983 with the purpose of ending the hatred and hostility between these two groups. For similar purposes, in 1993 a symposium was held in Istanbul to bring Sunni and Shiite scholars together.⁴⁶

While the sectarian affairs between Sunni and Shiite Muslims were sustained in this way in the post-revolution period, a change can be seen in consideration of the real outcomes of the revolution that came to light. Iranian scholar Hamid Dabashi summarizes this situation as follows: "As an expression of the two-century accumulation, the revolution has destroyed the cosmopolitan culture of Iranian society, which was holding together the anti-imperialist and modernist movement and different beliefs and entities of the country".⁴⁷

Eventually, in a certain while after the revolution, the emergence of Amal in Lebanon, Ad-Da'wa al-Islamiya in Iraq, Tehrik-e-Jafaria in Pakistan, and HezbeWahdat in Afghanistan and similar others since the 1980s, with support, encouragement or guidance of the Iranian government which was pursuing goals of Shiite communities, and their increasingly visible sectarian activities created counter-effects in relations which had been moderate since the revolution. However, the situation was still recoverable, until the US invasion of Iraq.

After the Invasion of Iraq

As it is for all religious movements in the Islamic world, the invasion of some Muslims countries, such as Iraq and Afghanistan, by the United States and coalition forces is also a turning point for Sunni-Shia relations.

When we look at the recent developments in relations between members of Sunni and Shiite groups, a similar pursuit of reconciliation to the past efforts catches attention. For instance; in an interview the authords had with Hujjat al-Islam Dr. Zamani, the vice chancellor of Dar al-Mustafa, in June 8, 2013, in Iran, he stated that he had been involved in studies about taqrib for the past 30 years, organized meetings to discuss relevant issues in 20 different countries, and engaged in joint activities with Muhammad SayyidTantawy of Al-Azhar.

Looking at the Sunni side, we see that they have been engaged in some activities regarding the issue of taqrib. In a summit of the Organization of Islamic Cooperation, which was held in August 14-15, 2012, in Mecca, Abdullah of Saudi Arabia offered a Center of Dialogue (Markaz al-Hiwar) in Riyadh to create a common understanding among different sects of Islam and this offer was accepted by representatives of the other member countries.⁴⁸ Similarly, according to an

⁴⁶ Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

⁴⁷ Hamid Dabashi, *İran: KetlenmişHalk*, p. 152.

⁴⁸ Merkezli-Hıvârbeyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye. "el-Beyânü'l-Hitâmî", p. 2, Article 2, http://www.oic-oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is_ex4_fc_ar_02.pdf, 04.10.2013. For more information, see: Adem Arıkan,

Iranian news agency, Ahmed el-Tayeb, one of the most outstanding scholars of the Sunni Al-Azhar University stated that it would be for the benefit of all Muslims if the Islamic triangle, formed by Iran, Turkey, and Egypt, pursues non-discriminatory policies for both Sunni and Shiite Muslims.⁴⁹ According to another news, Dr. Ahmad Khaled Babaker, the secretary general of the International Islamic Fiqh Academy, emphasized among his opening remarks at the “Council for Reconciliation and Consultation Among Islamic Sects” that the necessary activities had to be immediately initiated to ensure convergence among sects.⁵⁰

As seen in the examples given above, there are some activities in today’s Islamic world that aim to improve sectarian relations among different groups of Muslims. However, it not a coincidence that a majority of these activities are offered by Iran and Saudi Arabia, both known for their sectarian discourses. This situation raises questions in the mind regarding whether “these two countries are engaged in campaigns of perception management to cover up their efforts of sectarianism”. In addition, the sincerity of these countries and thus, their impacts on Muslims are also questioned. In other words, promises and commitments are empty and unconvincing for Muslims. Underground efforts of certain countries, such as Saudi and Iranian states, to influence Muslim communities are the real factors that determine the true colors of the picture.

As mentioned above, the explicit activities carried out by the Islamic Republic of Iran and its policies that expose a desire to spread Shiitization of Muslim communities have gradually warded off the influence of the Islamic Revolution in the Islamic world.⁵¹ Let alone the whole Muslim youth, today’s religious organization, emerged after the revolution and dominated by conservative scholars in all aspects, cannot even create an ideal for the young citizens of Iran and quite the contrary, it excites their feelings of grudge and hatred against the revolution.⁵² Today, expressions like “reconciliation among religious sects” cannot go beyond being mottos and small talks for both Sunni and Shiite Muslims. On the contrary, today we observe an Islamic world where expressions like “conflict among religious sects” draw more attention.

In an attempt to re-shape the Islamic world and within the framework of the new world order they have been pursuing since the invasion of Iraq, the authorities

“Şifilerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, p. 177 et al.

⁴⁹ <http://irananders.de/nachrichten/news/artikel/rektor-der-al-azhar-schlaegt-partnerschaft-zwischen-iran-tuerkei-und-egypten-vor.html> (17.08.2011)

⁵⁰ During this meeting, Prof. Dr. Ali Mohyi Al-Din Al-Qaradaghi, the Secretary General of the International Union of Muslim Scholars, was elected as the President of the Council for Reconciliation and Consultation Among Islamic Sects. <http://iname.wp.ar/?p=1009225> (15.09.2011)

⁵¹ Ergün Yıldırım, “İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, p. 125.

⁵² Farhad Khosrokhavar-Olivier Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, trans. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul 2013, p.189; Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şîilik*, p. 160-161.

of the United States are willing to stay in touch with some Shiite groups they considered relatively friendly in Iraq and use them as the engine power of the planned socio-political change.⁵³ Different phenomena and incidents that happened in the region affect today's relations and can be called as phases of an Islamic awakening, or a movement of Islamism, and the US authorities consciously try to explain them through sectarian and ethnic identities. It can be seen that they often emphasize certain expressions during assessments of the past incidents, such as minority-majority, or Shia-Salafism polarizations. As an engagement zone of conflicts, people in Iraq are classified by the US forces by their sectarian identities and the Shiite and Sunni Muslims, who live together in common settlements, are displaced and resettled for their sectarian beliefs. Sunni Muslims living in the al-Qazimiyya district of Baghdad, where Shiite Muslims constitute the majority, were forced to immigrate. The fairly common marriages between the children of particularly the Sunni and Shiite elites living in urban areas have declined to minimum levels since the US invasion. Moreover, every Sunni Muslim in the country was misrepresented as supporters of Saddam Hussein, while all Shiite Muslims were introduced as freedom fighters who fight against oppression.⁵⁴

These policies of the United States and its allies in Iraq and the presentation of Shiite Muslims in the regions as the new actors were named as "the Shia Revival" by Vali Nasr, an American Shiite advisor. According to Vali Nasr, neither Arab nationalism nor national identities are determinant factors in today's Middle East. The real determinant factor in the region is the Shiite revival and the reaction of Sunni Muslims against this movement.⁵⁵

Unlike the Islamic awakening, Vali Nasr's "Shia Revival" did not emerge as a reaction to certain factors such as colonialism, economic rout, and secularism. On the contrary, the authors see that completely sectarian realities, such as a "Sunni persecution" or a "Shiite rule", are brought forward in this regard.⁵⁶

In parallel with the Shia Revival discussions, the US invasions of Iraq and Afghanistan also raised advantages for the benefit of Iran. In an article of January 2014, Vali Nasr narrated that the traditional alliances, such as the one between the US and Saudi Arabia or Jordan, had lost their legitimacy and therefore, the cyclical situation required the States to approach Iran.⁵⁷ By means of the nascent Shiite

⁵³ Muharrem Akoğlu, *Irak'ta Şii Varlığı*, p. 283.

⁵⁴ For more information, see: Sönmez Kutlu, "Şii Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, p. 315-316, 331.

⁵⁵ Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York 2006, p. 179.

⁵⁶ Sönmez Kutlu, "Şii Uyanış Tezi", p. 317.

⁵⁷ Vali Nasr, "On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran", <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>

generation, Iran was able to break the siege led by Saudi Arabia, Pakistan, and Taliban's Afghanistan.

According to Vali Nasr, the popularity of sectarianism in the region is a result of the Shia Revival, which emerged after the end of Saddam's regime.⁵⁸ In addition, the official Shiite understanding of Iran, which has been built upon the system of *wilayat al-faqih*, could lead to a pan-Shiite solidarity and thus, the Najaf-based Shiite organization could be a model for the new Shia Revival under the guidance of Al-Sistani.⁵⁹

Vali Nasr's "Shia Revival" and the ideas he puts forward within this context are criticized by experts of the field. According to SreeramChaulia, this book presents the image of Muslims in the eyes of the West, which is based on their understandings of fundamentalism, orientalism, and women rights, as a perception which is oriented around sectarian conflicts.⁶⁰ Looking at the recent developments in Iraq, the parallelism between them and Vali Nasr's suggestions proves SreeramChaulia's opinions. The disclosure of the monetary assistance of 200 million dollars the United States had given to Sistani before the invasion of Iraq, throughout the period starting from 1987,⁶¹ lays bare the spiral of relations behind the scenes and the way that the process is managed.

This underlying reason of Vali Nasr's suggestion was to create a different model of resistance against the Iran model, which is known for feeding the violence, the jihadist Sunni approach, and the Salafi Wahhabi understanding at the same time.⁶² However, the current impression shows that there are larger plans behind this situation and the aim of these plans is to redesign the whole Middle East. The first move that come to mind as active determinants of this process is to encourage the Shiite population, who are ready to strangle Salafi Muslims anytime, for action.

In conclusion, on one hand, the invasion of Iraq has resulted in more power and propagation in Islamic geography for the Salafi movements, while on the other hand, picture that puts a strong emphasis on Shia under the umbrella of the so-called "Shia Revival" can be observed. Accordingly, history states that the rise and falls in both Shiite and Salafi movements have oftentimes been in parallel with each other.

⁵⁸ Vali Nasr, "The Shi Revival", *Military Review*, 83/3(2007), p. 9.

⁵⁹ As a prominent *marja al-taqlid* (source to follow) living in Iraq, Sayyid Ali al-Sistani does not approve the ideology of *wilayat al-faqih*. He takes one step further in terms of democratization and states that not a totally republican system of government, rather *wilayat al-faqih*, would be more beneficial for the country. In this manner, he puts support behind a democratic state in Iraq. Ahmad al-Khatib, "Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma", p. 157.

⁶⁰ Sönmez Kutlu, "Şii Uyanış Tezi ve Geleceği", p. 340.

⁶¹ <http://www.timeturk.com/tr/2011/04/19/sistani-rumsfeld-den-rusvet-aldigini-itiraf-etti.html#.VSDqldysWVM>

⁶² Cmp. Sönmez Kutlu, "Şii Uyanış Tezi ve Geleceği", p. 323.

Discussion and Conclusion

According to "The World's Muslims: Unity and Diversity" report published by the Pew Research Center on August 9, 2012, only 42% of Egyptians, 37% of Moroccans, and 38% of Palestinians regarded Shiites as real Muslims.⁶³ It appears that significantly different results will be obtained if a similar survey, this time about Sunni Muslims, is carried out in Shiite populations. On the other hand, both Sunni and Shiite populations identify themselves as Muslims. So, is there any strong religious foundation of this emphasis on sectarian differences among today's Muslims? If not, what are the actual factors lying behind this conflict?

This question can be answered in two aspects. In the author's opinion, the main point should be searched in the mindsets and perceptions of history. With Hasan Onat's words, "every sect or ideology builds its own history and past during this process. Accordingly, it should be noted that histories are retroactive and perceptions about the past are reconstructed together with histories."⁶⁴ "Prevention of the Shiite-Salafi polarization and a possible conflict between Shiite and Sunni Muslims, is only possible through a process that may build peace and a culture of high-level trust among Muslims, while eliminating arbitrary ones and establishing a realistic perception of history."⁶⁵

In other words, the emergence process of sects before anything else has to be known to comprehend the fact that some religious issues, perceived as matters of faith and are discussed, are actually results of the early period political debates. Similarly, do the factors that trigger modern sectarian conflicts stem from popular interstate political competitions or internal policies of independent states?

A sacred cause like spreading Shia is known for contributing to the strength of the state, which had depreciated in the eyes of Iranian population, and its supporter Shiite scholars. Their mutual arguments with the monarchy-based rules of Arab countries respite both themselves and the Arab authorities that keep distance from the local communities. However, Muslims are again the worst-hit victims of this situation and the feelings of grudge and hatred between Sunni and Shiite communities are gradually increasing.

Although the current government of Iran tries to abstain from a sectarian discourse, the authorities still depend their actual existence and legitimacy on the cause of spreading Shia and Shiitization. Another reason behind their attachment for Shia or emphasis on sectarian identities is that a significant part of the country's population is composed of non-Persian ethnic groups. By placing emphasis on Shia as a common ground, ethnic demands of these groups can be thrown out of focus.

⁶³ <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-Muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>

⁶⁴ Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'î-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014, p. 532.

⁶⁵ Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı", p. 530.

Similarly, anti-American and anti-Zionist ideologies are kept alive to shift the agenda to foreign policies and to cover up internal problems, particularly in fields of economy and governance, in this way. Today, there are serious concerns about the mainstay of Iran's economy, which is struggling to survive against the embargo.

Developments of the past few years and the emergent alliances and conflicts explicitly reveal the political dimension of this issue. Within this scope, after Iran's attitudes toward Iraq and especially about the issue of Syria, its historical relations and activities started to be questioned more. For instance; today, questions like "Were the operations of Lebanon's Hezbollah in the region actually for the people of Palestine?", or, "Did they bring any benefit to the Palestinian society?" are being asked in an explicit way. Likewise, connections of the Saudi government with Salafi organizations and its conflicting attitudes regarding relations with religious groups in Egypt and Yemen are some other issues being questioned by Muslims.

Nowadays, Iran's and Saudi Arabia's leading roles in the polarized (Sunni-Shia) Islamic world planned by the western states are understood better than the developments regarding the issue of Yemen. In other words, as the distorted historical background of this plot, which is staged as a conflict between Shia-Salafism, is already planned so the issues can be easier to manipulate. It is not by confidence that the companion of the Prophet who is referred mostly by both Salafi and Shiite Muslims as a model and most hated figure, respectively, is the same person, namely, 'Umar ibn Al-Khattab. Moreover, it is a result of the distorted and retrospectively established perception of sectarianism. Another interesting point in this regard is that both Shiite and Salafi Muslims resort to the conflict-provoking discourse of Islam's period of stagnation, which corresponds to 10th-18th centuries. Adding foreign interventions to Muslims' internal conflicts, the situation becomes completely insolvable. The extraordinary conditions observed in the Islamic world and the foreign invasions similar to those of western states have further upset the traditional balances between Sunni and Shiite Muslims. During the Mongol invasions, Nasir al-Din al-Tusi (d. 1274) and similar other great Shiite scholars caused significant unrest for Sunni scholars like Ibn Taymiyyah (d. 1328), as they stayed by the Mongol emperors of the time.

Today, we urge members of these two sects, particularly the religious scholars, to prioritize a theological discourse that will prevent conflicts and write a new history that will question mistakes as more urgent steps to take for a solution. In addition to these, as mentioned by Hamid Enayat⁶⁶; unlike Sunni Muslims, it is relatively unlikely to expect elastic behaviors from Shiites. Before anything else, the theological foundations of the two sects differ from each other. The relatively less assertive evidence of the Sunni understanding of the caliphate than the Shiite belief of imamate brings more elasticity to the former under changing conditions. Some prominent Sunni theoreticians of caliphate who had reputable position in

⁶⁶ Cmp. Hamid Enayat, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, p. 29-30.

governments of Abbasid, Seljuk or Mamluk rules, such as al-Mawardi (d. 450/1058), Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (d. 505/1111) and Badr al-Din Ibn Jamaah (d. 732/1332), were able to put forward new ideas to legitimize the political power thanks to this characteristic of the relevant sect. However, the Shiite belief of imamate and the correspondingly emerging ideas of *marja al-taqlid* and *wilayat al-faqih* continue to be more influentially determinant in Shiite communities. Although the modern Shiite Muslims are engaged in certain efforts to break this siege, these efforts are often restrained due to the environment of increasing tension.

The existence of some intellectual Shiite scholars are known, such as Ahmad al-Khatib, who tried to realize a similar movement to Iran's 1979 Islamic Revolution and the idea of *wilayat al-faqih*, which is based on the Shiite belief of imamate, to Iraq. However, these scholars were disappointed after witnessing the course of affairs in Iran after the revolution, desisted from that idea and instead, came to believe that the efforts should be focused on settlement of disputes between Shiite-Sunni communities. It is also known that a majority of the Shiite *maraji'* were against the system as they were of the opinion that the idea of *wilayat al-faqih*, as adopted in Iran, would make Shia extremely politicized. Nevertheless, the encompassing nature of the current system of *marja al-taqlid* and the current environment of turmoil and conflict make the aforementioned conciliatory discourse pale besides others.

As for Iran's government, which is in an effort to place the system of *wilayat al-faqih* on solid ground; this initiative may have a lot of impacts in society as long as the economic situation in the country improves. Apparently, if the process remains within its ordinary course in the a environment, where demands for modernization are expected to become more effective, the impact of scholars on society will decrease. However, it is understood that the escalated sectarian conflicts in Iraq, Syria, and now in Yemen will inevitably affect the natural course of this process.

At this point, it is worth repeating again that foreign interventions will continue to be determinant factors of the process. Interestingly, the West imposes the traditional and medieval governance models upon Muslim countries, while living modernization to the utmost in its geography. Within this context, the author believes that the persistence calls of the first Muslim modernists, such as Namik Kemal, Jamal al-Din Afghani (d. 1897), and Muhammad Abduh (d. 1905), for the Sunni-Shia unity and similar expressions that are put into words by today's intellectuals may significantly contribute to the process as impeding factors against sectarian conflicts. Accordingly, it should be noted that the most seamless period of interdenominational relations was similar to the period of Mu'tazila, which corresponds to heated debates over kalam issues, and the 19th century is a period of time that was marked by modernist Muslim intellectuals. It can be observed that the Salafi understanding that emerged as a reaction to them and similar other Shiite groups, are the real sources of conflicts, as they derail discussions off the intellectual track to the streets. As mentioned in the author's previous study,

“Taking its arguments from Mu’tazila and its sprit from Hanbalism, the section which is under the thumb of the ideological, conflict-provoking mentality of the 19th and 20th centuries, and growing up on provocations of the 21th century’s Islamophobia, is the real source of the sectarian conflicts witnessed in the Middle East.”⁶⁷ On the other hand, the opposing groups, which are trying to legitimize the Shiite fanaticism on the pretext of the conflict-provoking discourse of these groups, indeed play into their hands. To be brief; Shia rises in parallel with the growth of Salafism. Looking at their target groups, it is understood that both of them are factors that nurture extremism.

References

- Cabbar, Faleh, *Irak’ta Şîi Hareketi ve Direniş*, trans. Hikmet Halis, İstanbul 2004.
- Abbas, Ziya, *Irak’ta Şîi Merciliği’nin Siyasî Rolü*, ÖnsözYayıncılık, İstanbul 2013.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, (I-II), edit. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971.
- Ajami, Fouad, *The Vanished İmâm*, Cornell University Pres, 1986.
- Akoğlu, Muharrem, “Irak’ta Şîi Varlığı”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnî İlişkileri*, ed. Okumuş, Mesut – Hakyemez, Cemil, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Arıkan, Adem, “Şîilerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1983.
- Batatu, Hana, “Iraq’s Shi’a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society”, *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî İlimlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014.
- _____, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet, İstanbul 2013.
- Çetinsaya, Gökhan, “Osmanlı Irakı’nda Şîi-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)”, *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000.
- Dabaşı, Hamid, *İran: Ketlenmiş Halk*, Çeviren: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- el-Kâtib, Ahmed, “Şîa ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma”, trans. Yaşar Daşkıran, *İslâmiyât*, 7/4.
- _____, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasî Ayrılık, Sünnîlik-Şîilik, İslâmBirliği*, Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009.

⁶⁷ CemilHakyemez, “Ehl-iSünnet’in Şîilik Algısı ve TemelEtmenler”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şîi-Sünnîİlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, p. 116.

- el-Uteybî, Cuheyman b. Muhammed b. Seyf, *Resailü Cuheyman el-Uteybî*, haz. vetahk. Rif'at Seyyid Ahmed, Kahire 1988.
- el-Verdî, Ali, *Lemahâtictimâ'iyye min tarîhi'l-Irakî'l-hadîs*, (I-VI), Kufan 1991, c. III.
- er-Ruhaymî, Abdülhalim, *Tarîhu'l-hareketi'l-İslâmiyyefi'l-Irak 1900-1924*, Dârü'l-âlemiyyeli't-Tibaave'n-Neşr, Beyrut 1985.
- Esposito, John L., *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
- es-Samerraî, Said, *et-Taifiyyefi'l-Irak: el-vâkî ve'l-hâl*, Müessesetü'l-Fecr, Londra 1993.
- Hakyemez, Cemil, "Ehl-I Sünnet'in Şiîlik Algısı ve Temel Etmenler", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şiî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- _____, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, KitapYayınevi, İstanbul 2014.
- Hülagü, Metin, *(İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Hüseyinzade, Seyyid Muhammed Ali, *İslâm-I Siyâsi Der İnan*, İntişârât-ıDânişgâh-ıMüfid, Kum 1386.
- İnâyet, Hamid, *Çağdaş İslâmi Siyâsi Düşünce*, trans. Yusuf Ziya, YönelişYayınları, İstanbul 1995.
- Kara, İsmail, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Karadeniz, Yılmaz, *İnan'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795–1925)*, İstanbul 2006.
- Kâşifü'l-Gita, Muhammed Hüseyin, *el-Musûlü'l-Ulyâfi'l-İslâm lâ fi Bahamdun*, Beyrut 1980.
- Kechichian, Joseph A., "The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations", *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993.
- Khosrokhavar, Farhad – Roy, Olivier, *İnan: Bir Devrimin Tükenişi*, trans. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, haz. Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Kutlu, Sönmez, "Şiî Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şiî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- Matthiesen, Toby, "Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group", *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010.
- *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.
- Nasr, Vali, "On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran", <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>.
- _____, "The Shi Revival", *Military Review*, 83/3(2007).

- _____, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York 2006.
- Onat, Hasan, "İran İslâm Devrimi ve Şiîlik", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- _____, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şî'î-Selefî Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014.
- Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007.
- Taflioğlu, M. Serkan, *Humeynî (İran İslâm Devrimi)*, Ankara 2010.
- Üzüm, İlyas, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, issue 2, 1998.
- Wiley, Joyce N., *Irak Şîîleri*, trans. Ekin Yayınları, İstanbul.
- Yıldırım, Ergün, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihâd-ı İslâm", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

علاقات السنة - الشيعة والسلفية*

أ.د. جميل حقيّمز

جامعة هيتت - كلية الإلهيات: chyemez@gmail.com

الخلاصة:

في عصرنا الذي تتم فيه مناقشة التأثيرات الكبيرة للحدائثة والعولمة حول العالم، يمكن أن يقال: إن من المجالات التي لم تحدث فيها التغيرات الكثيرة بعدُ هي التعاطي على الأساس المذهبي الشيعي - السني. وأحد أهم أسباب هذا هو عدم دخول دول الشرق الأوسط الإسلامية - وفي مقدمتها إيران - في العلاقات العالمية، في مقابل التطور السريع للمجتمع التركي. والحقيقة أن إيران قد تأثرت كثيراً بالتطوير العثماني، وتم إعلان الدستورية في الدولة وفقاً لذلك. ولكن نفوذ العلماء الشيعة في المجتمع تسبب في إعاقة تلك المبادرات، وفي بدء الفترة التي أدت إلى ظهور الثورة الإيرانية الإسلامية. والمتقدمون في ركب الثورة استمروا في إيقاظ وتنبيه الشعب الإيراني منذ ذلك اليوم عبر السياسات التي اتبعوها ضد الجهات الفاعلة الدولية، مما تسبب في بقائهم خارج التطوير. وهذا الأمر أدى إلى استمرار المفاهيم الطائفية التقليدية في العصور الوسطى للشيعة الإيرانية من جهة، وتفاقم الصراعات القديمة في الشرق الأوسط من جديد من جهة أخرى. ويمكن القول بسهولة: إن أحد أهم الوسائل التي قادت العراق إلى الحرب الأهلية قد نشأت من الفهم الديني الذي يحافظ على هيكل حكومي بنموذج إيراني لا يزال يقول بالوقوف ضد العوالم. إن مضايقات القوى العالمية المستمرة لإيران، زادت مقاومتها بالاستمرار في سياساتها. فبما تُرى إلى متى ستستمر إيران هكذا في مواجهة المجتمع التركي الذي يعمل على إصلاح الفهم الديني التقليدي وفقاً للعوالم. وطالما بقيت لغزاة العالم حسابات في هذه المنطقة يمكننا القول بسهولة بعدم إمكان حصول عملية العوالم والحدائثة الصحية. وهذا الوضع يُبين أن سياسات الصراع التقليدية على أساس المذاهب سيظهر تأثيرها على الشرق الأوسط لمدة أطول.

الكلمات المفتاحية: السني، الشيعي، الحدائثة، العوالم، علاقات السنة - الشيعة

Şî - Sünnî İlişkileri ve Selefîlik

Özet

Modernleşme ve küreselleşmenin dünya üzerinde çok büyük etkilerinin tartışıldığı günümüzde, henüz çok fazla değişimin yaşanmadığı alanlardan birinin, Şî-Sünnî temelli mezhepsel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedenlerinin birisi, hızla modernleşen Türk toplumu karşısında komşusu İran başta olmak üzere Müslüman Ortadoğu ülkelerinin hala daha küresel bağın içerisine girmemiş olmasıdır.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Şî - Sünnî İlişkileri ve Selefîlik" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (جميل حقيّمز، علاقات السنة - الشيعة والسلفية، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٢٩-١٥٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Aslında İran, Osmanlı modernleşmesinden bir hayli etkilenmiş ve bu doğrultuda ülkede meşrutiyet ilan edilmişti. Ancak Şii ulemanın toplum üzerindeki nüfuzu, söz konusu girişimlerin sekteye uğramasına neden olmuş ve İran İslam Devrimi'ne yol açan süreci başlatmıştır. Devrimin ileri gelenlerinin O günden buyana izlemiş oldukları siyasetle İran halkını küresel aktörlere karşı sürekli teyakkuzda tutmaları, onların modernleşmenin dışında kalmalarına neden olmaktadır. Bu durum bir taraftan İran Şiülerinin geleneksel ortaçağ mezhep anlayışlarını devam ettirmelerine yol açarken diğer taraftan ise Ortadoğu'daki kadim çatışmaların tekrar alevlenmesine neden olmaktadır. Özellikle Irak'ın sürüklendiği iç savaşın en önemli araçlarından birinin, hala daha küreselleşmeye karşı durmayı söylem haline getiren İran modeli bir devlet yapılanmasının savunduğu din anlayışından kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Küresel güçlerin İran'a karşı sürekli tacizde bulunmaları, söz konusu politikalarını devam ettirmeleri yönünde onlara direnç kazandırmaktadır. Küreselleşen ve bu doğrultuda geleneksel din anlayışlarını revize etmeye çalışan Türk toplumu karşısında İran'ın ne zamana kadar böyle devam edeceği merak konusu. Ancak küresel işgalcilerin bu bölge üzerindeki hesapları devam ettiği sürece sağlıklı bir modernleşme ve küreselleşme sürecinin tecrübe edilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu durumun, mezhep temelli geleneksel çatışma politikalarının uzun bir süre daha Ortadoğu üzerinde etkisini hissettireceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Şii, Modernizm, Küreselleşme, Sünni-Şii İlişkileri

Shia-Sunni Relations and Salafism

Abstract

It can be claimed that the approaches from the Shia and Sunni traditions are one of the areas that not much change experienced. One of the important reasons of this is that Iran and other Muslim Middle Eastern countries which are on the opposite of fast modernizing Turkish society have not become a part of global network.

In essence, Iran has affected from Ottoman modernisation and declared constitutional monarchy by this influence. However, Shia ulema attempts interrupted this modernisation attempt which leads Iran's Islamic Revolution. Iran's politics has a caution against global actors and modernisation. Politics held by frontiers of the revolution maintains Iranian people in alert position against global actors and this alert situation cause them to stay out of modernization. This approach leads to perpetuation of middle age sect understanding as well as exacerbation of conflicts in the Middle East. One of the important reasons of Iraq's civil war is the religious understanding which is similar to Iran Islamic State's. The ongoing harassment of the global forces against Iran is giving motivation to Iran to perpetuate their politics. It is an interesting question to ask to which point Iran will continue to follow this policy as long as the policies of global intruders. However, it is confident to say that continuing a healthy modernisation and globalisation will not be experienced sect-based. This analysis shows that the traditional conflicts would be influential on Middle East for a long period of time.

Keywords: Sunni, Shia, Modernization, Globalization, Sunni-Shia Relations

مدخل:

إن الحداثة والعودة من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل في وقتنا الحاضر؛ لما لها من تأثيرات همة، إلا أنها لم تؤثر بشكل كبير في بعض المجالات في حياتنا وعلى رأسها مثلاً التقارب بين السنة والشيعة، وهي مسألة مذهبية بحثية. ومن أهم أسباب فشلها هو عدم استجابة المجتمعات الشرق أوسطية للحداثة والعودة ولا سيما الجارة إيران، في حين أن المجتمع التركي قطع شوطاً كبيراً في هذا الاتجاه.

تاريخياً يمكننا القول: إن العلاقات بين تركيا وإيران كانت وما زالت مبنية على الصراع والتنافس المذهبي، حيث بدأ الصراع منذ قيام الدولة الصفوية في إيران واعتمادها المذهب الشيعي كمذهب رسمي في البلاد.

إن اتحاد الدولة الصفوية المذهب الشيعي مذهباً رسمياً أدى في المقابل إلى اعتماد المذهب السني في الدولة العثمانية وإصرارها على ذلك، وهذا بدوره أدى إلى التعصب الأعمى للمذهب عند كلا المجتمعين الشيعي والسني. وفي القرن السادس عشر للميلاد لوحظت هذه الظاهرة التي استمرت لفترة طويلة من الزمن، إلا أنها بدأت تتغير وتأخذ أشكالاً جديدة في القرن الثامن عشر للميلاد؛ بسبب مساعي دول الغرب إلى الاستيلاء على خيرات كلا البلدين. وهذا أسهم - بشكل أو بآخر - في تقارب المجتمعين السني والشيعي. فسعت بعض الحركات الإسلامية التي اكتسبت بعداً سياسياً إلى مبادرات تتبنى فكرة الوحدة الإسلامية والتقارب بين المذاهب، وعلى وجه الخصوص «الشيعي - السني»؛ لتجاوز الفكر المذهبي.

واستمرت العلاقات المتبادلة بهذه الطريقة حتى بداية القرن العشرين الميلادي؛ إلا أن مجموعة من الأنظمة الملكية بدأت بالظهور في المنطقة المحاذية للدولتين الإقليميتين تركية وإيران، وبقي الفكر المذهبي مُضمرًا طوال هذه الفترة من الزمن. وفي نهاية القرن العشرين للميلاد - وخاصة مع اندلاع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م - إذ بادرت إيران إلى نشر التشيع، وبدأت المذهبية تظهر من جديد.

في الواقع تأثرت إيران بالتطورات التي طرأت على الدولة العثمانية، التي اكتسبت دستورية في الدولة، لكن نفوذ العلماء الشيعة في أوساط الشعب الإيراني كان يشكل عائقاً كبيراً أمام مناقشة الموضوعات المذهبية المثيرة للجدل، ما أدى إلى انطلاق مساعٍ لنشر المذهب الشيعي مجدداً.

اتبع قادة الثورة في إيران سياسة إبعاد الشعب وتحذيره من جميع أشكال العودة، وهذا أدى إلى إبقائهم خارج إطار مشاريع العودة والحداثة. وهذه الذهنية أسهمت بشكل كبير في ظهور المذهبية واستمرارها عند الشيعة من جهة، وإحياء الصراعات القديمة من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال: إن الصراع في العراق لم يظهر إلا بسبب عدم قبول إيران للعودة، وبسبب تبنيها للفكر المذهبي، وإصرارها على دولة ذات هيكلية دينية. كما أن تحرش القوى العالمية بإيران يساعدها أيضاً في الإصرار على الاستمرار في سياساتها بهذه الطريقة. فبما تروى إلى متى ستستمر إيران بهذه السياسة في مقابل المجتمع التركي الذي يعمل على إصلاح الفهم الديني التقليدي

وفقاً للعولمة. فطالما أن المنطقة تتعرض للغزو والاحتلال من قبل قوى عالمية فلا يمكن أن تتحقق الحدائة والعولمة في هذه الحالة. على أية حال؛ فإنه من المرجح أن نرى أثر هذا الصراع المذهبي التقليدي لفترة زمنية طويلة في الشرق الأوسط.

الخلفية التاريخية للعلاقات السنية الشيعية:

تعود العلاقات بين السنة والشيعة إلى العصر الإسلامي الأول، أي عندما بدأ ظهور التشيع كمذهب لأول مرة، حيث ظهرت في الربع الأول من القرن الثامن للميلاد بعض الادعاءات من قبل الشيعة، ثم تطورت هذه الادعاءات لتأخذ بعداً عقائدياً، وفي أوائل القرن التاسع للميلاد تحولت إلى إيمان جازم بالإمامة الحصرية لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه كخليفة رسول الله عليه الصلاة والسلام بأمر وتعيين إلهي، ونص وتصريح نبوي، كما ادعوا حصر الإمامة في آل البيت من أولاد فاطمة وعلي رضي الله عنهما.

وبما أن الشيعة ادعوا الإمامة لعلي وتبنوا هذا الفكر، فقد عملوا على جمع الناس المعارضين للخلافة الأموية ثم من بعدها العباسية، واستغلوا هذا الأمر لصالحهم من أجل تأسيس مذهب خاص بهم، أي: - إن صح القول - يمكننا أن نسميه كنوع من أنواع الأحزاب المعارضة الرئيسة. واعتباراً من النصف الثاني للقرن التاسع للميلاد، قام الشيعة بتفعيل نشاطاتهم في التأليف من أجل تشكيل أدبيات خاصة بهم توازي أدبيات أهل السنة والجماعة، حيث وضعوا مصنفات أصلية في مجال التفسير والفقه والحديث، وفي مقدمتها مؤلفات عقديّة تعتمد الإمامية أساساً لها.

الفترة الزمنية التي بديء فيها بتأليف مصنفات أصلية للفكر الإسلامي هي عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد، واستمرت حتى عهد الخليفة المتوكل. وبفضل مساهمة وزراء هارون الرشيد المفكرين، بالإضافة إلى البرامكة تطورت الندوات العلمية بشكل ملحوظ، واستمرت في عهد المأمون في جو من الحرية، ثم توقفت بعد ذلك في عهد المتوكل. لقد تم التخلص في تلك الفترة من الزمن من الترجمة الفلسفية، وبعض المناظرات والمناقشات التي أتت معها، بالإضافة إلى أساسيات الكلام في كل من مذهب السنة والشيعة والمعتزلة، وبذلك أصبح بمقدور الفكر الإسلامي منافسة الأديان الأخرى، كالمسيحية والمجوسية، من خلال بنية دينية قوية.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع للميلاد - حيث أخذ كل مذهب شكله الخاص به، واتضحت الخلافات في هذه الفترة التي سمحت فيها الإدارة العباسية بحرية التنوع الفكري، حتى أنه في عهد الخليفة المأمون لعبت أدوات الضغط دورها تحت عنوان «المحنة»، وانتشر علم الكلام بسبب ما بذله الموالي من جهود بهذا الشأن - وأدت هذه السياسات إلى استياء قسم من المواطنين العرب، مما أثر على المسار السياسي للخلافة العباسية. واضطر الخليفة المتوكل في نهاية المطاف إلى إنهاء هذه السياسة. ويبدأ بعد ذلك عهد جديد مع ظهور اتجاه سياسي جديد ألا وهو «اتجاه أصحاب الحديث» أو أهل الحديث.

وعندما ذاع سيط أصحاب الحديث بعد وصولهم لسدة الحكم، حاولوا تغيير المسار المتعارف عليه، مما فتح المجال أمام تغيير نموذجي جذري. وحتى ذلك الحين - وبسبب الكبت الذي عاشوه، وبسبب الحالة النفسية التي تكونت لديهم من خلال عدم قدرتهم على الرد على الحجج الدينية القوية لمنافسيهم - أصبح لديهم نوع من الحالة العدوانية ضد منافسيهم. وكانت المناظرات والمناقشات العلمية والكلام قد مُنعت آنذاك، كما أن انعدام الأنشطة العلمية حول النقاشات والحوارات طوعاً أو كرهاً إلى الشارع. وبالتعبير السياسي في يومنا نصفها بـ «القبضة الأمنية» التي اتصفت بها «الحالة الروحية» لهؤلاء - وعلى رأسهم الشيعة الذين أثروا بالمجتمعات الأخرى - ما أدى إلى تحويل المدن العالمية كالعاصمة بغداد إلى ساحة صراع وحرب.

عندما تكتسب المذاهب الإسلامية العقدية بنية مؤسسية فلا بد من أن تأخذ السياسة طابعاً طائفيًا، وفي نهاية المطاف يمكننا القول: إن المذاهب كانت بمثابة الأحزاب السياسية في وقتنا الحاضر.

إن تحول التشيع - وعلى نطاق واسع - إلى حركة ذات بنية تختلف تماماً عن بنية المذهب السني أدى إلى أخذها بعين الاعتبار من قبل السلطة الحاكمة، مما جعلها أهم عامل سياسي آنذاك، ولهذا السبب ارتبطت سياسة الدول الإسلامية بالشيعة - بشكل من الأشكال - منذ عهد هارون الرشيد الذي كان حاكماً للدولة العباسية، مروراً بعهد الخليفة المأمون، إذ نصّب علي الرضا الذي يؤمن الشيعة بإمامته ولياً للعهد.

أما الخليفة المتوكل؛ فمثلما اضطر لمنع علم الخلاف والكلام من جهة، فقد اتخذ إجراءات مشددة إزاء الشيعة من جهة أخرى، وهذا ما يناسب سياسته. وبالرغم من اتخاذ كل هذه التدابير، إلا أنها لم توقف الصراع بين الشيعة وأهل الحديث، وعلى وجه الخصوص الخنابلة منهم.

قام الفاطميون بإنشاء الدولة الفاطمية في شمال إفريقيا، وهذه الخطوة منحت الشيعة حالة من الاسترخاء والراحة من وجهة نظرهم على أقل تقدير، إلا أن إدارة هذه الدولة كانت بيد الإسماعيلية، وهم قسم من الشيعة أيضاً. بالنسبة للشيعة الإمامية أو الإثني عشرية ظلوا ناقمين على سياسة الخلافة العباسية، وخاصة في شرقها، كالعاصمة بغداد وخراسان. أدى ذلك في النتيجة إلى إضعاف الخلافة العباسية، وتحول مقاليد الحكم بشكل فعلي إلى البويهيين، وهذا ما أسعد الشيعة، وأعطاهم فرصة للهجوم المضاد. ولكن بعد تنفيس الطاقة وتفريغ الشحنات الزائدة لدى الشيعة، عمل البويهيون على اتباع سياسات متوازنة فيما يخص العلاقات بين المذاهب.

بنى الفاطميون مدرسة الأزهر في القاهرة، وخرجوا منها الدعاة، حيث أرسلوهم نحو الشرق لينشروا المذهب الإسماعيلي هناك، وكانت نتيجة ذلك قيام دولة شيعية إسماعيلية في قلعة الموت بقيادة حسن الصباح، وكل هذه الأنشطة أدت إلى تخلخل هذه التوازنات مرة أخرى.

قام الإسماعيلية في «قلعة الموت» بتوتير الوضع أكثر فأكثر، لذلك وفي المقابل توجه السلاجقة لتطبيق سياسة صارمة من الناحية المذهبية السننية كردة فعل منهم. ثم استولى السلاجقة على الحكم في المناطق التابعة للدولة العباسية بعدما كانت تحت سيطرة البويهيين الشيعة، وأعلنوا عن هدفهم في حماية الخلافة السننية. وبعد

أن استلم السلطان «ألب أرسلان» الحكم من «طغرل بيك» عين «نظام الملك» وزيراً له، وعمل من خلاله على بناء «المدارس النظامية» مقابل الأزهر.

ومع استمرار العلاقات بين السنة والشيعة في عهد السلاجقة بهذا الشكل وإذا تظهر لدينا مرحلة جديدة ومهمة؛ ألا وهي مرحلة الغزو المغولي. وفي منتصف القرن الثالث عشر للميلاد احتل المغول المناطق التابعة للخلافة العباسية، وبسبب تشتت قوة السلاجقة آنذاك، واعتماد قائد المغول «هولاكو» على المستشارين من العلماء الشيعة، أمثال العلامة «الحلي» و«نصير الدين الطوسي»، ما أدى ذلك لاتباع سياسات تصب في مصلحة الشيعة. وباعتناق قائد المغول «أبو سعيد» للمذهب السني عادت الأمور إلى ما كانت عليه.

بينما كان يحاول العراق وخراسان التخلص من المعاناة التي سببها الغزو المغولي، وإذ بهياكل سياسية جديدة تظهر للدفاع عن المذهب السني مستقبلاً من خلال الشعوب التي هاجرت إلى بلاد الأناضول. وخلال هذه المرحلة كان المذهب الشيعي يزداد قوة يوماً بعد يوم في إيران. هذه الفوضى والفراغ كانا لصالح بعض المجموعات التي كانت تدعي التصوف، حيث كانوا بمثابة رسل في المناطق التي سيستشر فيها التشيع مستقبلاً. وفي منتصف القرن الرابع عشر للميلاد تم إنشاء «تكية أردبيل» داخل المجتمع السني، التي اعتمدت على بعض العناصر الشيعية، وقبل ذلك تشيع «الكبروية»؛ كل هذه الأمور فتحت باباً أمام إقامة الدولة الصفوية. وفي عام ١٥٠١ للميلاد - ومع قيام الدولة الصفوية - أصبح التشيع المذهب الرسمي للدولة، وما زال تشيع إيران مستمراً إلى يومنا هذا منذ ذلك الحين.

إن اعتماد المذهب الشيعي في إيران كمذهب رسمي للبلاد، واستمرار الصراع بين إيران والدولة العثمانية، جعل الأخيرة أكثر صلابة في تمسكها بالمذهب السني، وزاد من اهتمامها به أكثر من ذي قبل، حيث تحولت إلى دولة ذات بنية معارضة للرافضة (الشيعة)، واعتبر العثمانيون أنفسهم حماة للخلافة السنية.

عمل الصفويون في مرحلة تأسيس دولتهم على استغلال الصراع المذهبي المتبادل لإثبات وجودهم؛ كونهم في طور النشأة. لكن مع مرور الزمن، وبعد أن اتضحت حدود كلا الدولتين هدأت الأوضاع نسبياً إلى أن سقطت الدولة الصفوية في عام ١٧٣٦ للميلاد. وبما أن التشيع كانت قد ارتبطت بإيران عمدت الإدارات المتعاقبة إلى الحدو حذو أسلافهم في هذا الشأن، فقام «نادر شاه» بطرح مبادرة جديدة، وهي إبعاد السنة عن الشيعة، بعد إطاحته بالدولة الصفوية واستيلائه على الحكم. وبما أنه كان ينظر إلى الدولة العثمانية كدولة الخلافة العظمى اقترح عليها القبول بالمذهب الجعفري كمذهب خامس في الدولة العثمانية؛ للتخلص من الجدال والصراع المذهبي ظاهرياً.

كان هذا الاقتراح كبادرة حسن نية من «نادر شاه» من أجل الوصول إلى تسوية بين الشيعة والسنة، إلا أنه لم يكتب له النجاح؛ لأنه كان قراراً سياسياً من طرف واحد^(١)، وبغض النظر عن عدد قليل من العلماء، فإن

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (I-II), tahk. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul (١)

البنية الدينية الهرمية في إيران من جهة، وأصحاب الفكر البيروقراطي في الدولة العثمانية لم يكونوا بمستوى يسمح لهم بتجاوز القالب المذهبي التقليدي بعد، لذلك لا يمكن التوصل إلى نتائج ثابتة قبل التخلص من جذور هذا الفكر. وفي النهاية؛ فإن الجهود التي بذلها العلماء العثمانيون وأصحاب الفكر أمثال «محمد راغب باشا» كانت غير كافية ولم تُجدِ نفعاً^(٢).

إن المبادرة التي أطلقها «نادر شاه» كتجربة هي الأولى من نوعها، ولم تكن محض صدفة على الإطلاق، ومن المعروف أنه في مطلع القرن الثامن عشر للميلاد بدأت الدول الإسلامية - ولأول مرة - تفقد أراضيها لصالح الدول الغربية وروسيا، وعلى هذا النحو فإن شعور المسلمين بانعدام المتربص الجدي المحيط بهم من الخارج لا يُمكنهم من مكافحة الصراع وحالة اللامبالاة والتصرفات غير المسؤولة فيما بينهم. إن تعرض إيران والدولة العثمانية لخطر مشترك، وهو الخطر الروسي كان يوجب على كلتا الدولتين أن تتخلص من عداء بعضهما بعضاً؛ لأن ما فعلته روسيا في الدولة العثمانية ما بين عامي (١٧٦٨ - ١٧٧٤) للميلاد فعلته في الدولة القاجارية في إيران بين عامي (١٨٠٤ - ١٨١٣) للميلاد، حيث أضرت بكلا الدولتين، وتسببت في تخلفها في مجالات كثيرة^(٣).

شعرت إيران بزيادة مضايقات روسيا لها يوماً بعد يوم، فاقترحت «المقاومة المشتركة» مع الدولة العثمانية لمكافحة الخطر الروسي الصليبي. وبالتالي أثارت الدولتان الإسلاميتان الكبريان جدلاً واسعاً في المنطقة، وعملوا على تعزيز الاتفاقيات التي أبرمت بين الدولتين في القرن التاسع عشر للميلاد وتقويتها. وفي منتصف هذا القرن على وجه الخصوص برز لدينا فكرة «الاتحاد الإسلامي» كردة فعل من المسلمين، وكرفض لأي شكل من أشكال الاحتلال للأراضي الإسلامية^(٤).

حركات التحديث والعلاقات السنية - الشيعية:

القرن التاسع عشر للميلاد، هو الحقبة التي ازدادت فيها عمليات التطوير بشكل كثيف في العالم الإسلامي. أراد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني - الذي وضع بصمته على أواخر هذا العصر في إطار سياسة الاتحاد الإسلامي التي حاول تطبيقها - أن يجمع الشيعة الذين يعيشون في العراق، وأن يؤسس علاقات جيدة

(٢) لقد سجلت المقابلات والمراسلات من قبل قوجا راغب محمد باشا، انظر: Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, haz. Ahmet Zeki İzgören, Kitabevi, İstanbul 2003, vr. 197-a vd.

لقد طلب قوجا راغب محمد باشا في كتابه - المسمى بـ «التحقيق والتوفيق» والذي ألفه بأمر من السلطان محمود الأول عام ١١٤٩ / ١٧٣٦ حول محادثات السلام - إنهاء الصراع بين السنة والشيعة، بل ذهب أبعد من ذلك وأراد أن يسهم بإخلاص في توحيد الطائفتين في دولة واحدة؛ انظر: Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik*, vr. 175-b.

(٣) إن الحروب التي هُزمت فيها إيران أمام روسيا، واضطرت في نهايتها إلى توقيع معاهدتي جولستان وتركمنجاي من أكثر الفترات المؤلمة والمهينة في تاريخ إيران. لقد تم التخلي في هذه المعاهدة لصالح روسيا عن أحصبا أراضي البلاد في مناطق جنوب القوقاز وجورجيا وأرمينيا وبحر قزوين والموانئ ذات الأهمية التجارية هناك؛ انظر: Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik. Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, İstanbul 2006, s. 118.

(٤) للتوسع في الموضوع انظر: Cemil Hakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, Kitapyaymevi, İstanbul 2014.

مع إيران التي تتقاسم معه قدر التغيير ومقاومة الاحتلال. في ظل ذلك دعا جمال الدين الأفغاني إلى إسطنبول عام ١٨٩٢ للميلاد، وقاما بالبدء معاً بالعديد من النشاطات المباشرة.

حيث قام جمال الدين الأفغاني - مع الفريق المشكّل - بكتابة رسائل إلى وجهاء مناطقهم في العالم الإسلامي، وأرسل قسم من هذه الرسائل إلى علماء الشيعة في العراق. فتلقى بالمقابل استجابة لدعوته، وقد شهدت تلك الفترة علاقات إيجابية على مختلف المستويات. لكن الدولة العثمانية وبسبب الضغوطات الروسية الإيرانية والاتصال الموجود مع الإنجليز قطعت الروابط مع الشيعة اعتباراً من عام ١٩٠٤ للميلاد، بل حظرت العديد من فعالياتهم السياسية؛ لأن الشيعة العراقيين أسقطوا رئيس الوزراء الموالي لروسيا، وبدؤوا بتحريض شيعة آسيا الوسطى من جهة، واقتربوا من الإنجليز المتصارعين مع الروس من أجل السيطرة على إيران من جهة أخرى^(٥).

عندما كانت الإدارة العثمانية تبحث عن هذا النوع من التقارب المتبادل بشكل رسمي مع إيران والشيعة العراقيين، نرى على أرض الواقع حصول تفاعلات خطيرة نتيجة عدد من النشاطات غير الرسمية. فأصبح التقارب الأساسي بين السنة والشيعة في هذا العصر ناتجاً عن بعض المبادرات المدنية، وخاصة بفضل العلاقات الثقافية المتبادلة. فمجميء قسم من المثقفين من إيران إلى إسطنبول - أمثال نامق كمال والشيناسي وغيرهم -، ولقاؤهم مع العثمانيين الجدد، ونشر بعض الصحف - مثل صحيفة «أحتر» -.

كل ذلك أعطى دفعة للحركات الدستورية. وفي هذا الإطار أيضاً دعمت الصحف التابعة للشباب الأتراك - مثل صحيفة «طنين» - الثورة الدستورية الإيرانية ضد العملية الثورية التي بدأت في حزيران ١٩٠٨ للميلاد، واستمرت حتى تموز ١٩٠٩ م^(٦).

ومع استمرار التفاعل والتقارب بين شطريه الرسمي وغير الرسمي لم تبق الشيعة العراقية بعيدة عن ذلك، وبهذه الطريقة انتقلت العلاقات إلى أحجام مختلفة طوعاً أو كرهاً. وفي عام ١٩٠٨ مع بدء إعلان الدستور الثاني أُجبر أطفال الشيعة - ولا سيما في بعض مناطق العراق - على الذهاب إلى المدارس الحكومية. وحتى ذلك الوقت كانت الدولة العثمانية تعتبر الشيعة طائفة معارضة، ولذلك لم تعتبرهم عناصر أصلية تعيش في أرضها في العراق، لذا احتفظت بهم بعيداً عن المناصب الرسمية^(٧).

ثم إن التقارب - الذي تشكل من خلال الغزوات الأجنبية وسياسة الاتحاد الإسلامي الذي تطور في هذا الإطار والحركات الدستورية - تسبب في بعض النتائج الإيجابية بين الإدارة العثمانية وبين الشيعة العراقيين.

Gökhan Çetinsaya, "Osmanlı Irakı'nda Şif-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", (٥) *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000, ss. 144-145

(٦) *Tanin*, no. 4, Haziran 1908, İstanbul Atatürk Kütüphanesi

(٧) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، علي الوردي، الكوفة، ١٩٩١ م، (٣/٢٦٣)، و Ahmed el-Kâtib, "Şia ve *Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma*", çev. Yaşar Daşkıran, *İslâmiyât*, VII/4, 152

وعلى الرغم من عدم اعتبار المراجع الشيعية في المنطقة الدولة العثمانية دولة إسلامية شرعية، إلا أن إحدى القبائل الشيعية قامت بالدعوة للجهاد إلى جانبهم ضد الإنجليز، وربما كان هذا بسبب تأثير عملية التقارب بين الطرفين^(٨). وقد قامت بعض الطوائف الشيعية في المنطقة عام ١٩٢٠ للميلاد بالتنسيق مع السنة، وأظهروا ذات الموقف ضد الانتداب البريطاني في العراق^(٩). ومع ذلك لا نستطيع القول: إن الأمور كانت على ما يرام بالرغم من كل التطورات الإيجابية التي جرت. فعلى سبيل المثال: بعض الأحداث التي حصلت في كربلاء والنجف والحلة بين أيار عام ١٩١٥م وأيار عام ١٩١٦م جعلت العلاقات تضطرب من جديد. فحمل العثمانيون علماء الشيعة مسؤولية انهزامهم في شُعبية^(١٠).

في الواقع كانت العشائر الشيعية التي تعيش في العراق تتحرك بشكل مستقل عن بعضها بعضاً؛ لأنها لا تمتلك بنية متجانسة، بسبب عدم وجود هيكل موحد وخاصة الطوائف الشيعية التي تعيش في المناطق الريفية. فليست الشيعية هي التي تربطهم ببعضهم، وإنما العلاقات القبلية. فجزء مهم من العشائر الشيعية كان مرتبطاً بأسياذه الذين كانوا معه، أكثر من ارتباطه بعلماء الشيعة في النجف^(١١). وقد كانت هناك منافسة جديّة بين هذه الطوائف وأسر رجال الدين القاطنين في بعض المدن مثل كربلاء والنجف والكاظمية، وكانت تجري مناقشات تصل إلى درجة الشجار في الشوارع بين أنصار العلماء^(١٢).

وعندما نأخذ كل هذا بعين الاعتبار، يمكننا القول: إن سياسة الاتحاد الإسلامي لم تستطع الوصول إلى هدفها المرجو حتى عام ١٩٠٨م، أي فترة ٣٠ عاماً^(١٣)، ولم توفر فرصاً للتبادل الثقافي بجديّة بين المجتمعات الإسلامية، ومع ذلك^(١٤)؛ فقد أسهمت بالتفاعل والتقارب، وخاصة بفضل الحركة الدستورية. وإن أهم ميزة للدستوريين في الفترة المذكورة كانت معارضة إبراز الهويات الطائفية - مثل السنية والشيعية - والتأكيد على الهوية الإسلامية فقط.

(٨) الطائفية في العراق، الواقع والحال، سعيد السامرائي، مؤسسة الفجر، لندن، ١٩٩٣، ص ٥٣، و Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 118

(٩) Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, ss. 82-83

(١٠) Abdülhalim er-Ruhaymî, *Tarîhu'l-hareketi'l-İslâmiyye fi'l-Irak 1900-1924, Dârü'l-âlemiyye li't-Tibaa* (١٠) ve'n-Neşr, Beyrut 1985, s. 174; Ziya Abbas, *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*, s. 123

(١١) Hana Batatu, "Iraq's Shi'a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society", *Islamic Impulse*, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986, s. 204; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Dîreniş*, Türkçesi: Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 79-81

(١٢) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (١/ ٢١ - ٢٢)، و Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Dîreniş*, s. 81

(١٣) Metin Hülâgü, (İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) *İslâm Birliği* (١٣) ve Mustafa Kemal, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 158

(١٤) İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007, s. 21 (١٤)

وبالنتيجة فالالتجاهات الحديثة التي بدأت تتكاثر بين المسلمين - اعتباراً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي - بدأ يتضح أنها أنتجت بعض التشكيلات التي ساعدت فيما بعد في هدم الجدران بين الشيعة والسنة^(١٥). ووفقاً لذلك؛ بدلاً من الالتزام الديني، فقد تسبب ظهور فهم الدولة القومية، وتخفيف النقاشات المذهبية في انزلاق الصراع نحو الهويات العرقية.

الأوضاع بعد الحرب العالمية الأولى:

نرى أن حركات التحديث التي ظهرت في الدولة العثمانية وإيران فتحت المجال لبعض التقاربات الجديدة بين أعضاء المذاهب المختلفة كما تحدثت عن ذلك سابقاً. فتغيّر مسار تقدم التقارب مع بداية الحرب العالمية الأولى، وبتتيجة الحرب انهارت السلالات العثمانية والقاجارية، وتم تأسيس الدول القومية الإيرانية والتركية بدلاً عنها. ومع إلغاء الخلافة لم يبق هناك ادعاء لتركيا في الاتحاد الإسلامي. وقد شهدت هذه الفترة من الزمن عملية القضاء على دور العلماء في إيران. وأصبح العراق تحت السيطرة البريطانية، إذ انفصل عن الدولة العثمانية، كما أنه لم يعد هناك صلة للعلماء الشيعة في المنطقة مع إيران. فالهزيمة التي حصلت في الحرب، دمرت المثل العليا لجميع شرائح الأمة السنية والشيعة على حد سواء. فقد أصبح العراق منطقة يتجول فيها الإنجليز بحرية بعد خروج الدولة العثمانية وإيران، وقبل ذلك كانوا قد بدؤوا بإعداد البنية التحتية من خلال بعض سياساتهم، مثل دفع راتب شهري لقسم من العلماء الشيعة في العراق.

وقد بدأ الإنجليز بتجهيز فكرة المواطنة الحديثة في العراق اعتباراً من عام ١٩٢٤م، من أجل منع العلماء الشيعة - الذين هم من أصول فارسية - من معارضة الإنجليز والنظام الملكي^(١٦). فقد كان هناك دعم كبير - وخاصة من العلماء الشيعة في النجف - لتشكيل دافع «الأمة العراقية» أو القومية العراقية التي تحاول تأسيس العمل المشترك بين السنة والشيعة اللذين يرزحان تحت سيطرة «الإنجليز»^(١٧). ولكن مع مرور الزمن فإن كلاً من السلطات السياسية والشعب السني اعتبرا الشيعة العراقيين - الذين هم في الأصل من العرب المحليين - إيرانيون أجنبان هاجروا إلى هناك^(١٨)، ويريان أنهم لا يمتلكون حق المشاركة في الإدارة. وهذا الأمر تسبب في دعم الكثير من شباب الشيعة - الذين هم داخل الطرف المستبعد - لحركات اليسار المنتشرة بسرعة في العالم ضد الحكومات المركزية.

الحزب الشيوعي الذي تأسس عام ١٩٣٠ في العراق كبر بدعم الشرائح التي تتكون أغليتها من الشباب

(١٥) krş. Hamid İnâyet, Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce, s. 80-81.

(١٦) Faleh A. Cabbar, Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş, s. 89.

(١٧) Faleh A. Cabbar, Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş, s. 375.

(١٨) الطائفية في العراق؛ الواقع والحال ص ٥٠، و Ziya Abbas, Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü, s. 178.

الشيعة حتى عام ١٩٥٠. فالعلماء الشيعة الذين كانوا قلقين من هذا الوضع، اتخذوا إجراءات معينة بهدف حماية الشباب من التراجع اجتماعياً، وقاموا بتأسيس حزب الدعوة الإسلامية عام ١٩٥٧م بقيادة آية الله محسن الحكيم ومحمد باقر الصدر. وفي عام ١٩٦٠م أفتوا بمنع وتحريم الاشتراك بالحزب الشيوعي. وقد أثر هذا الأمر كثيراً على الشيعة، وانخفضت شعبية الشيوعية بين الشباب^(١٩).

فالقائد الشيعي محمد باقر الصدر - الذي أسس عام ١٩٨٠م إحدى أهم الحركات الإسلامية العراقية، مثل حزب الدعوة الإسلامية - لم يسلط الضوء على الطائفية في نشاطاته. فمثلاً لم يلاحظ سعيه وراء أي هدف طائفي، كإحضار إداريين شيعة بدلاً من السنة على سبيل المثال^(٢٠).

فالرغبة التي ظهرت بين شباب المسلمين في الدول التي تنامت فيها الإيديولوجية الشيوعية أصبحت مصدر قلق لرجال الدين السنة أيضاً، وليس للشيعة فقط. وإن بعض رجال الدين السنة والشيعة - الذين لم يبق لهم سلطة يتقاسمونها، وربما بتأثير المعارضة اليسارية التي يرونها عدواً مشتركاً - أطلقوا مبادرة في مصر من أجل الاجتماع مرة ثانية. وبهذا الشكل بدأت أعمال التقارب السنوية الشيعة من جديد بعد قرابة نصف قرن من انتهاء فعاليات الاتحاد الإسلامي في آخر عهد الدولة العثمانية.

وقد تشكلت في مصر عام ١٩٤٥م مؤسسة سُميت بـ «دار التقريب» بهدف التقريب بين السنة والشيعة. وقد بدأ العالم الشيعي العراقي كاشف الغطا بالمراسلات مع الرئيس المصري المؤقت محمد نجيب عام ١٩٥٣م بهدف المساهمة في التقارب بين الشيعة والسنة، وكان قد زار مصر بنفس الغاية عدة مرات سابقاً^(٢١). وقد بدأت «حركة التقريب» المذكورة أعلاه بالانهيار مع بدء العلماء الشيعة بشكل خاص في نشر آراء مذهبهم، وتسببوا في هدمها بعد أن استمرت نشاطاتها قرابة ٣٠ عاماً^(٢٢). ومع هذا فإن إحدى الفتاوى المهمة جداً الموجهة للشيعة في إطار تشكيل مؤسسة «دار التقريب» صدرت من قبل شيخ الأزهر الدكتور محمود شلتوت في شباط عام ١٩٥٩. وعبر محمود شلتوت في فتواه - التي نُشرت في مجلة المؤسسة - عن أنه يجوز العمل بأحكام الإمامية والاثني عشرية، وأنه ينبغي تجنب التعصب الطائفي. فأصدره فتوى بحق تعليم الفقه الشيعي كانت خطوة مهمة تجاه الحوار الشيعي السني^(٢٣). وربما كان قبول المذهب الشيعي من قبل عالم سني على أنه مذهب صحيح هو الأول من نوعه.

(١٩) Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şii Varlığı", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 263.

(٢٠) Joyce N. Wiley, *Irak Şiiileri*, çev. Ekin Yayınları, İstanbul ts., s. 13.

(٢١) Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-Gita, *el-Musûlü'l-Ulyâ fi'l-İslâm lâ fi Bahamdun*, Beyrut 1980, s. 123; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 160.

(٢٢) İlyas Üzümlü, "Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm: İslâm için Araştırmaları Dergisi*, 1998, sy. 2, s. 171-185.

(٢٣) Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, s. 92-93.

بالإضافة إلى أن «تنظيم الفدائيين المسلمين» الذي شكلته مجموعة شيعية في النجف - متأثرين بحركة الإخوان المسلمين في العراق - أظهر أن ضمان الوحدة بين السنة والشيعة هو هدف رئيسي. فهم كانوا قد ترجموا أعمال الإمام الغزالي وسيد قطب إلى الفارسية. ولكن نشاطاتهم التي بلغت الكفاح المسلح لم تجد الدعم من رجال الدين الشيعة المهمين^(٢٤).

فبينما كان العالم الإسلامي يعيش هذه الأحداث في أحد أجزائه، اندلعت حرب أهلية عام ١٩٧٥ م في لبنان، أضعفت مستويات التعايش بين المذاهب والطوائف المختلفة في المنطقة إلى الحد الأدنى. ولجأ الناس الذين يريدون حماية أرواحهم إلى الانتماءات الطائفية والمذهبية، وهذا الوضع أدى إلى ازدياد الصراع الطائفي^(٢٥)، وهكذا أثر بشكل معاكس على جهود التقارب التي حاولوا تأسيسها.

وفي الفترة ما بعد الحرب العالمية الأولى يمكن أن نعتبر الوهابية ودولة آل سعود عاملين مهمين جداً من حيث العلاقات السنية-الشيوعية. وكانت الوهابية وآل سعود قد شكلوا إشكالية من حيث التوازن الطائفي في المنطقة منذ القرن الثامن عشر للميلاد. فالاجتماع الذي قام به عبد العزيز بن سعود في عام ١٩٢٧ م مع قادة الإخوان المسلمين، ورؤساء القبائل في نجد، والعلماء الوهابية أظهرت النتيجة التي وصلوا إليها في رأيهم عن الشيعة الموجودين على أراضيهم. وهذه بعض القرارات التي اتخذوها بخصوص الشيعة الذين يعيشون في الإحساء والقطيف:

- أ- استخدام كل أشكال التربية والتعليم من أجل قبول الشيعة للإسلام الوهابي.
- ب- عدم السماح للشيعة بممارسة طقوسهم الدينية، مثل «عاشوراء».
- ج- هدم الأضرحة التي يتم زيارتها من قبل الشيعة، وعدم السماح لهم بزيارة النجف وكر بلاء.
- د- إجبار الشيعة على أداء الصلوات الخمس في مساجد السنة.
- هـ- عدم السماح للبدو الشيعة بالرعي في هضبة نجد.
- و- سيتم طرد ونفي كل شيعي لم يلتزم بهذه القرارات خارج البلاد^(٢٦).

بالرغم من هذه القرارات الصعبة للغاية التي اتخذت ضد الشيعة من قبل عبد العزيز بن سعود تحت ضغط علماء الوهابية، إلا أنه لم يكن راغباً في تطبيق هذه القرارات. ومنذ أن بسط آل سعود سيطرتهم على منطقة الحجاز تم تغيير أسس البنية العثمانية التقليدية، والتنوع السكاني الناتج عن أداء فريضة الحج، وما شابه ذلك^(٢٧).

(٢٤) Seyyid Muhammed Ali Hüseyinzâde, *İslâm-i Siyasi Der İran*, İntişârât-ı Dânişgah-ı Müfid, Kum 1386, (٢٤)

.s. 175.; M. Serkan Tafhoğlu, *Humeynî (İran İslâm Devrimi)*, Ankara 2010, s. 114-115

.John L. Esposito, *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 255 (٢٥)

.Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay., İstanbul 2013, s. 111 (٢٦)

.Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 250 (٢٧)

وبسبب هذه العوامل تم هذا التغيير - طوعاً أو كرهاً - ما أدى إلى تدهور علاقاتهم مع علماء الوهابية. ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال حادثة الحرم المكي التي قام بها «جهيمان العتيبي» ومن معه.

وَجَّهَ الفاعل الرئيس لحادثة الحرم المكي التي جرت عام ١٩٧٩ للميلاد «جهيمان العتيبي» انتقاداً لاذعاً لابن سعود والعلماء الذين من حوله، بسبب منعهم لوحدة تابعة للإخوان من محاربة الشيعة في العراق، ووصفهم لهم بالخوارج. ومنذ ذلك الحين كان هدف الجهيمان الشيعة، فكل من يدعو علياً وفاطمة والحسن والحسين من دون الله عز وجل فهو مشرك^(٢٨).

كما يمكننا أن نفهم من موضوعنا هذا أن العلاقات بين السنة والشيعة كانت في أوج ازدهارها بفضل تحركات النظام الدستوري ومساعي الحداثة. وبعد ذلك تم تأمين جو مناسب، ولا سيما مع ظهور حركة الإخوان المسلمين، حيث أثرت في الشيعة الذين نشؤوا ضمن المؤسسات التعليمية المعاصرة من جهة، وفتحت المجال من جديد أمام مبادرات التقارب من جهة أخرى. في هذه الأثناء، عمل عصاة العالم السني - المتمثل بالوهابيين السعوديين في بداية عهدهم - على مكافحة الشيعة بشدة من خلال ارتكابهم مجزرة بحقهم في كربلاء عام ١٨٠٢ للميلاد، وفيها بعد، وإن لم يكن العداء لهذه الدرجة من الشدة، فقد استمروا في سياستهم هذه ضدّهم.

الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ للميلاد:

ساهمت الثورة الإسلامية في إيران في الانتقال إلى خطوة مهمة جداً على صعيد العلاقات بين المذهبين السني والشيعة^(٢٩). وبعد الحرب العالمية الأولى انهار نظام السلالات، وبدأت مساعي تكوين أمة بدلاً منه، ونتيجة لذلك بقيت العلاقات الدينية مغيبة لفترة طويلة من الزمن. لكن مع انطلاق الثورة بدأت تكتسب فاعلية من جديد. وبعد فترة زمنية قصيرة من تفكك الاتحاد السوفيتي، وازدراء الشيوعية، تم إحياء الفكر الديني، وعادت العلاقات بناء على المذهبية، وعلى هذا النحو تمت إثارة المذهبية من جديد، تلك التي كادت أن تختمد.

اعتباراً من عام ١٩٧٠ للميلاد بدأ آية الله الخميني سياسة معاداة الإمبريالية، التي أطلقها ضد الشاه. وشن حملة سياسية ذات طابع معادٍ لأمريكا، ونجح من خلال هذه السياسة بتحويل مسار الشيعة اليساريين نحو الإسلامية^(٣٠). وبفضل حركة أمل وحزب الله اللتين تتلقيان الإلهام من الخميني وموسى الصدر بدأ

(٢٨) Cuheyman b. Muhammed b. Seyf el-Uteybî, *Resâilü Cuheyman el-Uteybî*, haz. Ve tahk. Rıf'at Seyyid (٢٨) Ahmed, Kahire 1988, s. 89-90; Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 204

(٢٩) krş. İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 34

(٣٠) Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 240

الشيعة في لبنان تشكيل تنظيمات خاصة بهم. ولا سيما بفضل مؤسس «حركة أمل» موسى الصدر، الذي بدأ الشيعة في عهده بالنهوض، وتحولوا إلى منظمة ذات قاعدة واسعة تضم الميليشيات التي تم تشكيلها. بينما كانت المجموعات اليسارية والشيوعية على استعداد من أجل تبني هذا القائد الشيعي الفذ من وجهة نظرهم، الذي قاد الاحتجاجات الشيعية التي أثبت وجوده من خلالها^(٣١).

وفي هذا الصدد أيضاً؛ تم تأسيس مجموعة شيعية تحت اسم «حزب الله الحجاز» عام ١٩٨٧ للميلاد في السعودية، من أجل الانتقام للحجاج الشيعة الذين قُتلوا أثناء حادثة الحرم المكي. إن ارتباط هذه المجموعة بحزب الله، ودعمها للعنف، واقتراح اسمها بعدد من الهجمات والتفجيرات، بالإضافة إلى تبنيها لمنهج ولاية الفقيه في إيران، أدى كل ذلك إلى تراجع تأييد الشيعة في السعودية لها في الآونة الأخيرة مقارنة بما كانت عليه سابقاً في عام ١٩٨٠ للميلاد^(٣٢).

بالطبع لم تكن الثورة في إيران عام ١٩٧٩ للميلاد السبب الوحيد في إثارة الدوافع الطائفية من جديد، والتوجه نحو الدين في العالم الإسلامي، بل كانت هناك حركات إسلامية موجودة منذ زمن، مثل جماعة الإخوان المسلمين، وبعض الحركات الإسلامية المشابهة لها، التي أسهمت في الثورة الإيرانية من جهة، وفتحت المجال أمام نشوء فكر إسلامي في أوساط المسلمين حول العالم بشكل عام من جهة أخرى.

كما نوهنا أعلاه؛ فقد كان توجه الثورة التي قادها الخميني توجهاً ذا طابع إسلامي، لذا - وبالرغم من كونها ثورة شيعية، وبسبب تركيزها على الإسلام - كانت في البداية بمثابة الملهم لكثير من الحركات التي ظهرت بعدها، وساهمت في دعم التشكيلات التي تؤيد مساعي التقارب بين المذاهب. فعلى سبيل المثال: بعد الثورة تم تأليف كتاب من ٢٠ مجلداً يحتوي على الأحاديث المتفق عليها من قبل السنة والشيعة. ويمكننا القول: إنهم اتجهوا نحو التيارات السلفية الموجودة في العالم الإسلامي أيضاً. وتأثر هؤلاء بروح الثورة في إيران، لذا توجهوا نحو المجال السياسي. والمجاهدون الأفغان هم أيضاً موضع بحث في هذا التوجه الجديد، كأول نموذج عملي قابل للتطبيق^(٣٣).

عمل الخميني على تعزيز الوعي لدى الأمة، والتركيز على فكرة «الإسلام»، حيث إنه لم يؤثر على الشيعة فحسب، بل أثر على قسم من الحركات الإسلامية الأخرى أيضاً. لكن بعد وفاته بدأ التوجه شيئاً فشيئاً نحو التركيز على التشيع فقط. وبالنسبة للأطراف المتعاطفة والمعجبة بالخميني والثورة الإسلامية في إيران فقد قلت

(٣١) John L. Esposito, *Islâm Tehdidi Efsanesi*, s. 252-253. إن اختفاء موسى الصدر في ليبيا فجأة أنشأ صدمة بين أتباعه.

لدرجة أنه ارتبط اختفاؤه مع حالة الإمام الثاني عشر الذي ادعوا بأنه ذهب إلى الغيبة عام ١٧٣٠/٢٦٠ هـ.

(٣٢) Toby Matthiesen, "Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group", *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010, s. 179-197.

(٣٣) Mehmet Ali Büyükkara, *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 253.

مع الزمن محبتهم وإعجابهم به وبثورته، ولا سيما في الآونة الأخيرة التي شهدنا فيها تحول هذا الحب والإعجاب إلى نفور وكرهية^(٣٤). وعلى هذا النحو، ومن زاوية أخرى؛ نجد أنه علاوة على كونها ثورة إسلامية يمكن وصفها بحركة التحرر الوطني أيضاً، التي تضم كثيراً من العوامل على المستوى العقائدي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي. ومن خلال تلاعب كبرى الجماعات الإسلامية التي يوجهها علماء الثورة وإقصائها للآخرين، أعطوا اسم «الثورة الإسلامية» للحركة التي تنضوي تحت أجنحتهم^(٣٥).

حصل الخميني على تعاطف المسلمين من خلال تركيزه على فكرة «الإسلاموية» في ثورته، لكنه اعتمد على منهج «ولاية الفقيه» في حكمه كنظام سياسي للبلاد. وكان هذا بمثابة إنجاز كبير بالنسبة للشيعة الإمامية. وعلى هذا النحو أصبحت المادة الخامسة من الدستور الإيراني سارية المفعول، وهي التي تقول: إن ولاية الأمر وإمامة الأمة أصبحت تقع على عاتق الفقهاء، الذين يتصفون بالعدل والزهد^(٣٦). وهكذا عاد العلماء الشيعة الذين استبعدوا منذ سقوط الدولة الصفوية عام ١٧٣٦ للميلاد للحكم من جديد. وليس في المجال الديني فقط، وإنما تربعوا على عرش السياسة أيضاً، وأصبحوا أكثر قوة من ذي قبل. ومن جهة أخرى يُعتدّ أن هذا كان بمثابة مرحلة جديدة من التوجه نحو الفكر المذهبي والقومي في إيران. فالعلماء الشيعة المستقلون في العراق - الذين تمتعوا بحق المواطنة لمئات السنين في الدولة العثمانية - لم ينظروا إلى منهج «ولاية الفقيه» بعين الرضا.

كما أشرنا أعلاه؛ إن أحد أسباب عدم قبول العلماء الشيعة في العراق لفكرة «الولي الفقيه» هو اضطراب الثورة في إيران لقبول عوامل الفكر القومي ضمن مبادئها مع مرور الزمن. وكما كان في عهد الخميني، نلاحظ أن التشيع الإيراني توجه نحو الفكر القومي، على عكس علماء الشيعة في العراق الذين كانوا يؤيدون فكرة «الأمة الإسلامية»^(٣٧). وقد أثارت الحرب مع العراق دوافع الشعور القومي لدى الشعب ولهذا اكتسبوا أكبر قدر من المصداقية، وقاعدة شعبية أكثر اتساعاً وذات بنية قوية ومتناسكة. فالمعارضة التي خاب أملها عقب الثورة تُركت بذلك خارج الأمر، بجعلها مترابطة مع جيش العدو^(٣٨).

ومن جهة أخرى فإن جزءاً مهماً من الشيعة العراقيين - مهما كانوا بعيدين عن الثورة - فقد كان من بينهم

Hasan Onat, "İran İslâm Devrimi ve Şîlik", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. (٣٤)

.Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 149

.Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008, s. 161 (٣٥)

(٣٦) تنص المادة الخامسة من الدستور الإيراني على أن ولاية الأمر وإمامة الأمة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في زمن غيبة الإمام المهدي (الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية): تكون بيد الفقيه العادل المتقي العالم بأمر زمانه، الشجاع الكفء في الإدارة

والتدبير الذي يتولّى هذا المنصب وفقاً للمادة ١٠٧.

.Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 337 (٣٧)

.Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şîlik*, s. 151 (٣٨)

من دخل في جهد كثيف من أجل تحقيق ثورة كإيران في دولتهم في البداية. ولكنهم غيروا رأيهم بعد أن شهدوا تطبيقها الفعلي بذهاهم إلى إيران، وأحد هؤلاء هو «أحمد الكاتب».

إن فكرة ولاية الفقيه التي نُفِذت في إيران - وفقاً لأحمد الكاتب - لم تشهد موافقةً من قسم كبير من علماء الشيعة العراقيين. يقول الكاتب: إن غالبية علماء العراق يعتمدون بشكل أكبر على الشورى، أي على الديمقراطية. وحسب رأيه: إنه في حال تبني الديمقراطية - بتجاوز فهم الشيعة المعاصرين لولاية الفقيه - وإضافة السنة لهذه العملية، فسيتم توفير تشكيل فكري سياسي مشترك تلقائياً. وإن التخلي عن الفكر السياسي - «الإمامية» أو «ولاية الفقيه» - سيقرب المجتمع الشيعي للسنة الذين يتبنون الفكر السياسي الذي يعتمد على الشورى^(٣٩).

وكما مر معنا سابقاً؛ فلم تُر موافقة علماء الشيعة العراقية على تسييس التشيع الإيراني في فترة ما بعد الثورة من جهة، ومن جهة أخرى لم ير الانزلاق نحو القومية؛ فقسم منهم بدأ بتحقيق فكرة الشيعة الإمامية التي ولّدت نظام ولاية الفقيه، مع إدراكهم السلبيات الناجمة عن التسييس. وبالنتيجة: إن النقطة التي وصلوا إليها هي سمو العلماء الحدائين فوق المذاهب، حتى أصبحت القاسم الإسلامي المشترك. فالفرق بينهم وبين الحدائين هو تسليطهم الضوء على الدين أكثر منهم.

إن الفعاليات الدولية التي شرعت لها إيران من أجل نشر الثورة، وإجراءات ما بعد الثورة، قادت إلى بدء بعض الاضطرابات فيما بين المسلمين من جهة، وسببت في تنفيذ السياسات الرجعية المعادية للشيعة من جهة أخرى. وكما أن اتخاذ الصفويين للمذهب الشيعي ديناً رسمياً للدولة ومبادرتهم في عمليات التشيع وُلّدت الموقف العثماني. فقد حدث ما يشابه ذلك في العراق في عهد صدام حسين. وحسب أحمد الكاتب^(٤٠): إن نظام صدام العلواني - البعثي الذي يحكم العراق قد وضع جميع المواد الكلاسيكية التي يمكن استخدامها ضد الرفضية «الشيعة» في التداول. وكانوا بذلك سيعلمون الشيعة كفاراً، ويجعلون الحرب الإيرانية-العراقية مشروعة.

ودولة أخرى تعاني المحنة غير العراق هي المملكة العربية السعودية، التي هي تحت حكم آل سعود الوهابي. فالنضال القاسي الذي بدأه الوهابية ضد كل البدع والتجديد - إضافة إلى الصلابة الحنبلية - شكّل تهديداً متطرفاً للشيعة لم يُر مثله في التاريخ^(٤١). وإن تأسيس حزب الله الحجازي بدعم إيراني بين الشيعة الذين يعيشون شمال شرق البلاد أقلقهم كثيراً. إن الترحيب الإيجابي لآل سعود ببعض المكاسب الاقتصادية أو بعض

Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnilik-Şiilik, İslâm Birliği*, çev. Muharrem (٣٩)

.Tan, İstanbul 2009, s. 348-349

.Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık*, s.345 (٤٠)

.Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, s. 79-80 (٤١)

المطالب الاجتماعية للشيععة السعوديين تسبب في وقوفهم بعيدين عن الدعوات المتطرفة للخميني وبعض القادة الشيعة^(٤٢).

إن الخميني كان قد بين في أحد أعماله السابقة الذي كتبه عام ١٩٧١ أن النظام السعودي - الذي حاول تشويه سمعة الشيعة بكتبه، وإبعادهم عن الأمة بذلك - يخدم الاستعمار^(٤٣).

وبالرغم من كل السلبيات التي ذُكرت سابقاً؛ فبتسليط الضوء على القاسم الإسلامي المشترك بين الأطياف كافة فيما بعد الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩ نجد أن تأثير الإسلامية وتأثير التفرقة الأولى للثورة حقيقة لا تقبل الجدل. ولو أخذنا بعين الاعتبار الفترة الأولى للثورة الإسلامية الإيرانية، نلاحظ بسهولة وجود ليونة داخل كل الشرائع الشيعة. وقد أفاد «حميد عناية»^(٤٤) في كتابه الذي كتبه عام ١٩٨٢ عقب الثورة أنه يرى ميلاً للشيعة في عهده تجاه تجنب المواقف المهينة، وخاصة للخلفاء الثلاث الأول. وفي هذا العصر أيضاً - وبسبب هبوب قدر من رياح الاعتدال والتقارب بين المذاهب - أعرب بعض علماء السنة عن توجهات مشابهة. فمثلاً أفاد «حسين أطاي»^(٤٥) أنه كتب كتاباً اسمه «أهل السنة والشيعة» عام ١٩٨٣ من أجل القضاء على الكراهية والعداء بين المذهبيين. ولأسباب مشابهة، فقد تم تنظيم مؤتمر التقى فيه علماء الشيعة والسنة عام ١٩٩٣ في إسطنبول^(٤٦).

وباستمرار العلاقات المذهبية بين السنة والشيعة بعد الثورة مباشرة - بهذا الشكل المعتدل - نلاحظ بدء تغيير التقييمات مع صدور النتائج الحقيقية للثورة مع مرور الزمن. وإن المفكر الإيراني «حميد داباشي» يلخص الوضع على النحو التالي: «إن الثورة دمرت الثقافة العالمية التي تجمع عناصر المعتقدات المختلفة في البلاد، ودمرت التيار الحدائثي المناهض للاستعمار المتكون في إيران نتيجة تراكم عصرين تقريباً»^(٤٧).

وبالنتيجة: إنه بغاية الحصول على أهداف شيعية معينة بعد فترة من الثورة، وبدعم وتشجيع وقيادة الإدارة الإيرانية، وإنشاء منظمة مثل «أمل» في لبنان، و«الدعوة الإسلامية» في العراق، و«تحريك الجعفرية» في باكستان، و«حزب الوحدة» في أفغانستان، وتكوين فعاليتهم الطائفية الأكثر وضوحاً مع مرور الزمن، فإنه

(٤٢) Mehmet Ali Büyükkara, *Suüdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 251-252.

(٤٣) Joseph A. Kechichian, "The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations", *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993, s. 133-134; Mehmet Ali Büyükkara, *Suüdi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 240.

(٤٤) ولكن حسب ظنه أنه لم يحدث أي تغيير في رأيهم حول الخلافة، حيث إنهم يزعمون أن الخلفاء - رضي الله عنهم - أخذوا الخلافة من علي - رضي الله عنه - غصباً: Hamid İnâyet, *Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce*, s. 79-80.

(٤٥) Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayımları, Ankara 1983, s. 187.

(٤٦) Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

(٤٧) Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 152.

يمكن أن يُقال: إنها أثرت بشكل معاكس على العلاقات التي كانت تستمر باعتدال بعد الثورة. ومع ذلك فقد كان بالإمكان تطبيع العلاقات إلى ما قبل الاحتلال الأمريكي.

الوضع فيما بعد احتلال العراق:

بعد احتلال أمريكا وقوات التحالف للبلاد الإسلامية - مثل العراق وأفغانستان - نقطه تحول بارزة في العالم الإسلامي، وخصوصاً على الصعيد المذهبي، من حيث توتر العلاقات بين المذهبين السني والشيوعي. وكتيجة لهذه التطورات والأحداث الأخيرة، فقد قام أعلام وعلماء كلا المذهبين السني والشيوعي بمحاولات عدة لإعادة التقارب بين المذهبين، ومد جسورٍ للتواصل بين الطرفين. وبالنظر للجانب الشيوعي يجدر الحديث عن اللقاء الذي جمعنا مع مساعد مدرسة دار المصطفى حجة الإسلام الدكتور زماني في إيران بتاريخ ٨ حزيران ٢٠١٣، حيث حدثنا الدكتور زماني عن جهوده المبذولة على مدار ثلاثين سنة وحتى اليوم في المجال الإصلاحية، وإعادة التقارب، وفتح باب الحوار بين أتباع كلا المذهبين السني والشيوعي. حيث قام الدكتور زماني بعقد لقاءات وإقامة فعاليات في أكثر من ٢٠ دولة مختلفة، وكان من أبرز هذه الفعاليات اللقاء الذي جمعه شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي.

وعند النظر إلى الجناح السني، نجد هناك مجموعة من الفعاليات المتعلقة بالتقارب، حيث اقترح الملك عبد الله ملك السعودية في مؤتمر التعاون الإسلامي الذي عُقد في ١٤-١٥ آب عام ٢٠١٢ إنشاء مركزٍ للحوار بين الأديان موقعه الرياض، باسم «مركز الحوار»، وتمت الموافقة على الاقتراح من قبل ممثلي الدول الأعضاء^(٤٨). وحسب وكالة الأنباء الإيرانية - نقلاً عن العالم السني أحمد الطيبي أحد أبرز علماء الأزهر - قال: «إذا اتبعت دول المحور الإسلامي الثلاثي: إيران وتركيا ومصر سياسة عدم التمييز بين الشيعة والسنة، فسيكون ذلك في صالح العالم الإسلامي أجمع»^(٤٩). وفي خبر آخر: أكد الأمين العام لأكاديمية الفقه الإسلامي العالمي الدكتور أحمد خالد في افتتاح هيئة الاستشارة والتقارب بين المذاهب الإسلامية على ضرورة البدء - وبشكل عاجل - بالعمل على التقارب بين المذاهب في العالم الإسلامي^(٥٠).

(٤٨) مركز الحوار بين المذاهب الإسلامية «البيان الختامي» ص ٢ المادة ٢. وانظر للتوسع: http://www.oic.org/oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is_ex4_fc_ar_02.pdf, 04.10.2013.

Arkan, "Şiîlerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şiî-Sünnî İlişkileri*, ed.

.Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 177 vd

<http://irananders.de/nachrichten/news/article/reaktor-der-al-azhar-schlaegt-partnerschaft-zwischen-iran-tuerkei-und-aegypten-vor.html> (٤٩) (17.08.2011).

(٥٠) لقد تم في الاجتماع نفسه اختيار الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي - الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين -

رئيساً للمجلس الاستشاري للتقارب بين المذاهب الإسلامية: http://iname.org/wp_ar/?p=1009225 (15.09.2011).

كما هو مبين في الأمثلة المذكورة أعلاه نجد استمرار مبادرات تطوير العلاقة بين المذاهب. لكن صدور قسم كبير من المبادرات من قبل إيران والسعودية اللتين ترفعان شعار المذهب السني والشيعي ليس مصادفة، فهل يا تُرى تقوم بذلك حتى تخفي تعصبها المذهبي بهكذا مبادرات؟! يحظر على البال - شئنا أم أبينا - سوء نية أو نيات مختلفة. وأصبح يُسأل عن مدى صدقهم وتأثيرهم على المسلمين ومجتمعاتهم. وبالنتيجة نجد أن عودهم للمسلمين في تحقيق إصلاح مجتمعاتهم أصبحت غير مقنعة بالنسبة للمسلمين. ومن العناصر المهمة في إظهار مقاصدهم الخفية ما تقوم به السعودية وإيران من إجراءات وعمليات خفية على المستوى العالمي لكي يتأثر المسلمون بعقيدتهم.

كما أؤدنا سابقاً: إن الجمهورية الإسلامية الإيرانية لم تُخف مساعيها وغايتها في تشييع المناطق السنية، بل قامت بدورها بالتشييع علناً. وهذا ما سبب تراجعاً في مدى تأثير هذه الثورة شيئاً فشيئاً بعد أن كانت مقبولة في إيران ولها أهميتها وقيمتها في نفوس المسلمين حول العالم^(٥١).

إن تقلد العلماء الشيعة المناصب في الحكومة والإدارة وفي المجالات كلها بعد الثورة، وتمسكهم الشديد بالسياسة جعلهم أصحاب نفوذ في مجتمعهم حتى يومنا هذا. وبالرغم من كل هذه المزايا التي امتلكوها، إلا أنهم لم يُؤثروا في شباب إيران تأثيراً إيجابياً لإصلاحهم وتقويم أفكارهم، فضلاً عن أن يُؤثروا في شباب المسلمين جميعاً، بل على العكس تماماً، إذ أيقظوا شعور الحقد عند الشباب تجاه الثورة الإسلامية في إيران، التي كانت مقبولة ومؤثرة بالنسبة لهم^(٥٢). إن ما يدعونه من تقارب بين المذاهب أصبح اليوم مجرد شعار بلا فائدة وبلا تأثير في المجتمع السني والشيعي. حتى انعكس الأمر، وبدؤوا يدعون إلى «الاقتيال والحروب بين المذاهب» في العالم الإسلامي للأسف الشديد.

بعد التدخل الأمريكي في العراق من أجل نقل العالم الإسلامي إلى الأفضل - حسب زعم أمريكا، وهي كاذبة ومراوغة في ذلك - اختارت أن تتعامل مع الفئات الشيعية للقيام بالإصلاحات السياسية والاجتماعية كما تريدها هي وتديرها وحدها فقط^(٥٣). لكنهم بعدما تسببوا بالحروب في المنطقة أرادوا استغلال الفتن التي كانت موجودة تاريخياً بين الشيعة والسنة حتى يغطوا إجرامهم، وبدؤوا بإقناع العالم بـ «الحروب بين المذاهب». ومن الملاحظ أنهم عندما يمللون ما يجري في المنطقة يحاولون إيصال مفهوم معين للعالم، وهو أن المشكلات القائمة هي ما بين السلفية والشيعة، أو ما بين الأقليات الإثنية والأكثرية. حتى وصل الأمر في المناطق التي اشتد فيها القتال بين الفئات الاجتماعية إلى قيام أمريكا بدورها بتقسيم المناطق، وتخصيصها على حسب الفرق

Ergün Yıldırım, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm", *Türkiye'de İslâmçılık Düşüncesi ve Hareketi*, (٥١) ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 125

Farhad Khosrokhavar-Olivier Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, (٥٢) İstanbul 2013, s.189; Hasan Onat, *İran İslâm Devrimi ve Şiilik*, s. 160-161

.Muharrem Akoğlu, *Irak'ta Şii Varlığı*, s. 283 (٥٣)

المذهبية، حيث قامت بتشتيت شملهم، وإسكانهم في الأماكن التي خصصتها لكل فئة بحد ذاتها. وأجبر السنة الذين كانوا يعيشون في مدينة الكاظمية في بغداد على النزوح، وتم إسكان الشيعة بدلاً منهم في المدينة. بل وبدأ الشيعة والسنة في العراق لا يتعاملون فيما بينهم بأي شكل من الأشكال، مع أن الأمر كان مختلفاً تماماً قبل التدخل الأمريكي في المنطقة، إذ كانت علاقات التزاوج والمصاهرة فيما بينهم أمراً عادياً جداً، إذ أُريد أن يري العالم أن السنة كانوا داعمين لصدام ويتعاملون معه، وأن الشيعة كانوا تحت ضغط وخطر من قبَلهم^(٥٤).

فالساسة التي استعملتها أمريكا مع حلفائها من الشيعة في المنطقة جعلهم من العناصر الأولية، وسمي ذلك من قبل المستشار الشيعي الأمريكي «ولي نصر» بـ «الصحوة الشيعية». وحسب زعم «ولي نصر» فإن العنصر الأساسي والحاسم في منطقة الشرق الأوسط ليس القومية العربية ولا الهوية الوطنية، وإنما هو الصحوة الشيعية التي تزامنت مع مقاومة سنّية كرد فعل مضاد اتجاه هذه الصحوة^(٥٥).

وأشار «ولي نصر» في حلقة البحث التي قام بتحضيرها إلى أن الصحوة الشيعية هذه كما سهاها، لم تقم بسبب الاستعمار أو الحداثة أو الانهيار الاقتصادي أو العلمانية، بل بالعكس تماماً، قامت بسبب ظهور الأسس الطائفية، وعلى سبيل المثال «الظلم الذي تعرض له السنة»، و«وصول الشيعة إلى سدة الحكم» أيضاً^(٥٦).

إن احتلال العراق وأفغانستان من قبل الولايات المتحدة وقوات التحالف، تزامن مع صحوة شيعية، إذ قدمت مجموعة من المزايا لصالح إيران. فكتب «ولي نصر» مقالاً في يناير ٢٠١٤ يقول فيه: إن استمرار العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية والأردن كحلفاء تقليديين لن تصب في مصلحة أمريكا، لذلك كان من الضروري في هذه المرحلة أن تحاول استمالة إيران إلى صفها^(٥٧). سعت إيران من خلال الجيل الشيعي الصاعد إلى تحطيم الطوق المحيط بها، والمتمثل في السعودية وباكستان وأفغانستان وحركة طالبان.

ويرى «ولي نصر» أن من أحد أسباب ظهور الطائفية في المنطقة هو سقوط نظام صدام حسين الذي نتج عن صحوة شيعية^(٥٨). لذا، قد ساهم النظام الرسمي الشيعي في إيران، والذي بُني وفق منهج «ولاية الفقيه» في

(٥٤) للتوسع في هذا الموضوع انظر: Sönmez Kutlu, "Şii Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler", *Ortaoğ'un Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014, s. 315-316, 331.

Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, New York 2006, s. (٥٥) 179.

Sönmez Kutlu, "Şii Uyanış Tezi", s. 317 (٥٦).

Vali Nasr, "On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran", (٥٧) <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>

(٥٨) Vali Nasr, "The Shi Revival", *Military Review*, 83/3(2007), s. 9

فتح باب التشيع، ولهذا فعملية إعادة الهيكلة الشيعية^(٥٩) بقيادة السيستاني - الذي اتخذ النجف مركزاً له - ستكون نموذجاً مثالياً للصحة الشيعية الجديدة.

قدم «ولي نصر» أطروحة باسم «الصحة الشيعية»، وقد لاقى الآراء التي طرحت بشأن هذه المسألة انتقادات لاذعة من قبل الخبراء في هذا المجال. ويرى «سريرام جولي» (Sreeram Chauli) في هذا الكتاب أنه بالرغم من وجود الأصولية والاستبداد لدى العالم العربي في كثير من القضايا - كحقوق المرأة وغيرها - إلا أنه يحاول أن يعطي طابعاً مبنياً على الصراع المذهبي عن الإنسان المسلم^(٦٠). وإن كل ما يجري اليوم - نظراً إلى التطورات في العراق، وبالإضافة للتوصيات التي قدمها «ولي نصر» - تدل على صحة ما قاله «سريرام جوليا». فقد قامت الولايات المتحدة الأمريكية قبل غزوها للعراق بتقديم مساعدة مالية للسيستاني وقدرها ٢٠٠ مليون دولار عام ١٩٨٧^(٦١)، وبذلك تم كشف الستار عن العلاقة الوطيدة فيما بينهما، وهذا ما يدل بشكل واضح على سعي كلا الطرفين إلى تفعيل العلاقات في هذا الاتجاه.

وإن القصد الأساسي لـ «ولي نصر» وراء اقتراحه على ما يبدو كان طرح نموذج مختلف للمقاومة ضد النموذج الإيراني الذي يشجع العنف، وضد السنة الجهادية، وضد الوهابية السلفية^(٦٢). ولكن تم تصميم هذه القضية بطريقة أوسع من ذلك، لتشمل منطقة الشرق الأوسط بأكملها، في محاولة لإعادة رسم جغرافيتها وتحديد كفاءتها. وإن أول ما يتبادر للذهن وفقاً لذلك أن الجهات الفاعلة النشطة وأتباعها كانوا جاهزين في أية لحظة لكي يذبح الشيعة والسلفية بعضهم بعضاً.

وكنتيجة لذلك، يكون احتلال العراق قد أدى إلى تعزيز نشاط الحركة السلفية، وانتشارها في العالم الإسلامي كله من جهة، وبروز الدور الشيعي كلوحة تحت عنوان «الصحة الشيعية» من جهة أخرى. وكما هو معلوم عبر التاريخ أن كلاً من الحركة السلفية والشيعة تتبعان مساراً متوازياً في الصعود والهبوط.

التقييم والنتيجة:

حسب «The World's Muslims: Unity and Diversity» الذي نشره «Pew Research

(٥٩) السيد على السيستاني - أحد أبرز مراجع التقليد، ويعيش في العراق - لا يقبل فكرة ولاية الفقيه. لقد خطا خطوة مهمة أخرى نحو الديمقراطية، إذ قال: إن النظام الذي يمنح السلطة للشعب بشكل تام أنسب لنا من فكرة ولاية الفقيه. وأعرب عن تأييده لإقامة حكومة ديمقراطية في العراق بهذه الطريقة: Ahmed el-Kâtib, "Şia ve Modernizm, Direnişten Bilinçli: Açıma", s. 157.

(٦٠) Sönmez Kutlu, "Şiî Uyanış Tezi ve Geleceği", s. 340.

(٦١) <http://www.timeturk.com/tr/2011/04/19/sistani-rumsfeld-den-rusvet-aldigini-itiraf-etti.html#.VSDqldysWVM>

(٦٢) Sönmez Kutlu, "Şiî Uyanış Tezi ve Geleceği", s. 323.

Center» في التاسع من أغسطس عام ٢٠١٢، أن ٤٢٪ من الشعب المصري، و٣٧٪ من الشعب المغربي، و٣٨٪ من الشعب الفلسطيني، يرون أن الشيعة هم من المسلمين^(٦٣). ولا أظن أنه ستم الإجابة بشكل مختلف عندما يدور السؤال ذاته حول السنة في استطلاع يتم بين الشيعة. في حين أن كلاً من السنة والشيعة يُعرفون أنفسهم أنهم مسلمون. فهل يوجد في الحقيقة أساس ديني لإعطاء هذه الأهمية في اختلاف المذاهب بين المسلمين في يومنا هذا، أو ما هو العنصر الأساسي الموجود في أس هذا الصراع؟

يمكن الإجابة عن هذا السؤال من جوانب مختلفة، ولكنني أظن أن القضية الرئيسية تكمن في العقلية وتصوير التاريخ، كما أفاد «حسن أونات»: «إن كل مذهب، وكل عقلية، يُنشئان معها تاريخها ومستقبلها. ووفقاً لذلك يحسن أن لا تُنسى عملية الرجوع بالتاريخ إلى الوراء، وإعادة بناء التصور الذهني القديم من جديد»^(٦٤). فإن درء الصراع المذهبي السني - الشيعي المحتمل، والاستقطاب الشيعي - السلفي، وخلق المسلمين لثقافة الثقة العالية بتأسيسهم الصلح فيما بينهم، سيكون ممكناً بإنشاء تاريخ متزامن مع الحقائق، والتخلص من بناء تاريخ تعسفي^(٦٥).

أي إنه يجب قبل كل شيء فهم كيفية نشوء المذاهب، وفهم أن بعض المسائل الاعتقادية التي ندرکها على أنها مسألة إيمان ونشاجر عليها هي في الأصل نتيجة الصراع السياسي في الفترة المبكرة. وعليه لم تكن العوامل المثيرة للصراعات المذهبية في يومنا هذا هي في الأصل صادرة عن المنافسة السياسية المعاصرة بين الدول، أو من سياساتهم الداخلية؟

ومن المعروف أن نشر التشيع هدف مقدس، وأن الإدارة السياسية التي فقدت قيمتها في عيون الشعب الإيراني قد أعطت القوة لسلطة علماء الشيعة المؤيدين لها. ومشاحناتهم المتبادلة مع سلطة الدول العربية المعتمدة على النظام الملكي أعطت مهلة لهم وللمسؤولين العرب البعيدين عن شعوب المنطقة. ولكن المسلمين هم من تضرروا من هذا، فقد تصاعد شعور الحقد والكراهية بين كل من الشعب السني والشعب الشيعي.

إن الإدارة الإيرانية الحالية - ومهما حاولت الابتعاد عن التشدد الطائفي - فهي عملياً تكتسب مشروعيتها من التشيع ومن نشر التشيع. فأحد أسباب تمسكهم بالشيعة أو إبراز الهوية الطائفية هو تشكل سكان الدولة من عناصر عرقية مختلفة غير فارسية على الأغلب. وبالقيام بالتشدد الشيعي فقد تم دفع المطالب العرقية لهذه المجموعات بعيداً، ومن خلال الحرص دوماً على معارضة أمريكا وإسرائيل، تمت محاولة إزاحة أجندة السياسة الخارجية، وبفضل ذلك أُخفيت المشكلات الداخلية، وخاصة الاقتصادية منها والإدارية.

(٦٣) <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>
 Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'î-Selefi Kutuplaşması", (٦٤)
Tarih ve Günümüzde Seleflilik, İSAV, İstanbul 2014, s. 532

(٦٥) Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı", s. 530

ويوجد هناك قلق بالغ في أمر تحمُّل الاقتصاد الإيراني الحالي الذي يحتضر تحت الحظر.

إن التطورات التي حدثت في الأعوام الأخيرة والاتفاق والاختلاف الذي ظهر يُبيِّن البعد السياسي للمسألة بشكل أوضح. وفي هذا الإطار يكون موقف إيران في العراق - وخاصة بعد موقفها تجاه الوضع السوري - قد بدأ في تقديم الأجوبة حول ارتباطاته وفعالياته أكثر. فمثلاً كان يُسأل بشكل واضح: هل كانت أعمال حزب الله اللبناني هناك من أجل الفلسطينيين؟ أو هل قدمت شيئاً للشعب الفلسطيني؟ وبهذا الشكل أيضاً تكون مواقف الإدارة السعودية المتناقضة في موضوع ارتباطها بالمنظمات السلفية، وعلاقتها بالمجموعات الدينية في مصر واليمن هي أمراً مهماً بدأ الاستفسار عنه من قِبَل المسلمين.

إن إيران والمملكة العربية السعودية قد أنتجتا إضافات رئيسية للعالم الإسلامي المنقسم إلى قطبي السنة والشيعة، وذلك الذي تُحاول الدول الغربية تأسيسه بشكل واضح جداً في مسألة اليمن. أي إن التاريخ المُشوَّه لهذه اللعبة التي يمكن أن نراها كصراع نوعي شيعي - سلفي لها خلفية جاهزة، ولهذا السبب يمكن أن يتم التلاعب بسهولة أكثر في المسائل. إن كون أكثر شخص نموذجي للسلفيين من الصحابة هو نفسه الشخص الذي يكرهه الشيعة - أي سيدنا عمر بن الخطاب - ليس مصادفة، بل هو نتيجة خلفية إدراكية طائفية غامضة. وأيضاً يلفت انتباهنا في يومنا هذا استعمال الشيعة والسلفية لعقلية الصراع السائدة في فترة جمود العالم الإسلامي، أي بين القرن العاشر والسابع عشر. وعند إضافة التدخلات الخارجية في اختلافات المسلمين تصبح المسألة معقدة تماماً.

إن الظروف الاستثنائية التي يعيشها العالم الإسلامي، والغزوات الأجنبية (كغزو الغرب) قد أفسدت التوازن التقليدي بين السنة والشيعة أكثر. وفي فترة الغزو المغولي شكل بقاء علماء الشيعة مثل نصر الدين الطوسي (ت: ١٢٧٤) قريبين من الحكّام المغول مثل هولوكو في تلك الفترة إزعاجاً لعلماء السنة كثيراً مثل ابن تيمية (ت: ١٣٢٨).

إن توجه أعضاء الطائفتين - وفي مقدمتهم علماء الدين - لتاريخ جديد يحاول أن يتعرف على الأخطاء، ويؤكد على الخطاب اللاهوتي الذي يحدُّ من الصراع، هو أكثر مسألة عاجلة تستدعي منا الوقوف أمامها. وكما أفاد «حميد عناية»^(١٧) إنه من الصعب انتظار سلوك مرن من الشيعة بقدر السنة. وقبل كل شيء: إن التركيب اللاهوتي الأساسي لكلا المذهبين متغاير. وعدم امتلاك الخلافة السنية لأدلة دينية مزعومة بقوة أدلة الإمامة الشيعية، قد أعطاهم المرونة في تشكيل الخلافة بالشروط الملائمة للظروف. إن طرح منظري الخلافة السنية - مثل أبي الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠/١٠٥٨)، وأبي حامد محمد الغزالي (ت: ٥٠٥/١١١١)، وبدر الدين بن جماعة (ت: ٧٣٢/١٣٣٢) الذين شغلوا وظائف مهمة في الإدارات العباسية أو السلجوقية أو المملوكية - لبعض

الأفكار الجديدة التي تضيف الشرعية على السلطة السياسية ناتجٌ عن هذه الميزة. في حين أن مفهوم الإمامة الشيعية، والتقليد المرجعي المتعلق بذلك، وأفكار ولاية الفقيه، لا تزال مستمرة في تحديد مسار المجتمع الشيعي بشكل أكثر نشاطاً. وحتى لو كان للشيعة المعاصرة سعي للتغلب على هذه الدائرة، فإن السعي في هذا الاتجاه يُقَمَع عن طريق خلق التوتر.

ومن المعروف وجود مفكرين من الشيعة - مثل أحمد الكاتب - أرادوا نقل نظام ولاية الفقيه المستند على الإمامة الشيعية إلى العراق، ونقل ثورة مشابهة لثورة إيران عام ١٩٧٩. ولكنهم مروا بخيبة أمل بعد مشاهدتهم بأم عينهم سير الثورة في إيران، وبدؤوا يقتنعون بوجود القيام بالأعمال التي تزيد الاختلافات الشيعية - السنية بدلاً من الثورة. ومن المعروف أيضاً أن أكثرية في المرجعية الشيعية في العراق معارضون لهذا النظام؛ بسبب اعتقادهم أن فكرة ولاية الفقيه في إيران سيست المذهب الشيعي. ولكن تعميم نظام «تقليد المراجع» السائد، وجو الصراع، والتعقيد الموجود، تسبب في بقاء أقوال المصالحة خافتة أو بعيدة عن الأنظار.

أما إيران - التي تسعى لتمكين نظام ولاية الفقيه - فسيكون لها تأثير كبير على الحياة الاجتماعية، في حال تحسّن الأوضاع الاقتصادية في الدولة. ويلاحظ - مع استمرار سلسلة الأحداث تلقائياً - أن مطالب التحديث التي تلامس المشاعر في المحيط الجديد ستقلل من تأثير العلماء على الشعب بشكل كبير. ولكن الصراعات الطائفية - التي أشعلت في العراق وسوريا، والآن في اليمن - ستؤثر في السير الطبيعي للأحداث شتناً أم أينا.

وهنا أؤكد أيضاً أن التدخلات الخارجية لا تزال حاسمة. ومع أن الغرب نفسه يعيش التحديث، إلا أنه يجبر الدول الإسلامية على الاستمرار في أشكال حكم العصور الوسطى التقليدية. وفي هذا السياق؛ أظن أن إصرار الحدائين المسلمين - مثل نامق كمال وجمال الدين أفغاني (ت: ١٨٩٧) ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥) - على دعوات الاتحاد السني - الشيعي في الماضي، والأقوال المشابهة لها في يومنا هذا، ستساهم بشكل كبير كعوامل تدرأ الصراعات الطائفية. فعصر المعتزلة - الذي كان خالياً من المشكلات في العلاقات المذهبية، وكان زاخراً بالمناقشات الكلامية الحادة - هو نفس عصر المفكرين المسلمين الحدائين الذين وضعوا بصمتهم في القرن التاسع عشر. والمسيرتان متشابهان، وهذا أمر مهم جداً. ونرى أن بعض الجماعات الشيعية، والنهج السلفي - الذي ظهر كردة فعل ضد الحدائين - قاموا بإبعاد المسائل عن البيئة الفكرية، ونقلها إلى الشارع؛ وبذلك أصبحوا مصدراً لبيئة الصراع. وكما أفدت في بحثٍ سابق: إن من بين السنة «شريحة أخذت حُججها من المعتزلة، وروحها من الحنبلية، وبقيت تحت تأثير عقلية الصراع الإيديولوجي للقرنين التاسع عشر والعشرين، ونتجت عن تحريصات الإسلاموفوبيا في القرن الحادي والعشرين، تكوّن المصدر الأساسي للصراعات المذهبية في الشرق الأوسط»^(٦٧). والمجموعات المضادة - التي تبرر التعصب الشيعي وتتذرع

Cemil Hakyemez, "Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısı ve Temel Etmenler", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından* (٦٧)

بالأقوال الاستفزازية للجماعات المذكورة سابقاً – تصب في صالحهم. أي: إنه كلما ارتفعت السلفية ارتفعت الشيعة أيضاً. وعند النظر إلى هدفهم الأساس في مضمونه نفهم أنها عنصران يُعدّيان المبالغة والإفراط (التطرف).

المراجع العربية:

- تاريخ الحركة الإسلامية في العراق ١٩٠٠-١٩٢٤، عبد الحلیم الرحيمي، دار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥.
- رسائل جهيمان العتيبي، جهيمان بن محمد بن سيف العتيبي، تحقيق: رفعة سيد أحمد، القاهرة، ١٩٨٨.
- الطائفية في العراق؛ الواقع والحال، سعيد السامرائي، مؤسسة الفجر، لندن، ١٩٩٣.
- لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، علي الوردی، الكوفة، ١٩٩١.
- المثل العليا في الإسلام؛ لافي بحدون، محمد حسين كاشف الغطاء، بيروت، ١٩٨٠.

المراجع الأجنبية:

- (*İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık*) *İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Hülagü, Metin, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etmenler”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, Hakyemez, Cemil, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “Günümüzde Selefilik ve İslâmî İlimlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Büyükkara, Mehmet Ali, İSAV, İstanbul 2014.
- “Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi’a Opposition Group”, Matthiesen, Toby, *The Middle East Journal*, vol: 64, no: 2, Spring 2010.
- “İrak’ta Şiî Varlığı”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, Akoğlu, Muharrem, ed. Okumuş, Mesut – Hakyemez, Cemil, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “Iraq’s Shi’a: Their Political Role and the Process of Their Integration into Society”, *Islamic Impulse*, Batatu, Hana, ed. B.F. Stowasser, Washington 1986.
- “İran İslâm Devrimi ve Şiilik”, Onat, Hasan, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi’î-Selefi Kutuplaşması”, Onat, Hasan, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İSAV, İstanbul 2014.
- “İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihâd-ı İslâm”, Yıldırım, Ergün, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- “On the Conflict between Shiites and Sunnis: We Need Engagement with Iran”, Nasr, Vali, <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html>.
- “Osmanlı İrakı’nda Şii-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)”, *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, Çetinsaya, Gökhan, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000.
- “Sünnî-Şiî Yakınlaşması: Dârü’t-Takrîb Tecrübesi”, Üzüm, İlyas, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı. 2, 1998.
- “Şiâ ve Modernizm, Direnişten Bilinçli Açılıma”, el-Kâtib, Ahmed, çev. Yaşar Daşkıran, *İslâmîyât*, 7/4.

- “Şîî Uyanış Tezi ve Geleceği Tartışmaları İle İlgili Değerlendirmeler”, *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, Kutlu, Sönmez, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “Şîîlerin Takrîbi ve Süûdîlerin Teklifi”, *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, Arıkan, Adem, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2014.
- “The Impact of American Policies on Iranian-Arab relations”, Kechichian, Joseph A., *Iran and the Arab World*, ed. H. Amirahmadi, N. Entessar, London 1993.
- “The Shi Revival”, Nasr, Vali, *Military Review*, 83/3(2007).
- “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Kara, İsmail, , ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- *Çağdaş İslâmî Siyâsî Düşünce*, İnâyet, Hamid, çev. Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.
- *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Atay, Hüseyin, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1983.
- *Gelenekten Geleceğe*, Ortaylı, İlber, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007.
- *Humeynî (İran İslâm Devrimi)*, Taflıoğlu, M. Serkan, Ankara 2010.
- *Irak Şîîleri*, Wiley, Joyce N., , çev. Ekin Yayınları, İstanbul, ts.
- *Irak’ta Şîî Hareketi ve Direniş*, Cabbar, Faleh, çev. Hikmet Halis, İstanbul 2004.
- *Irak’ta Şîî Merciliği’nin Siyasî Rolü*, Abbas, Ziya, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, Khosrokhavar, Farhad – Roy, Olivier, çev. İsmail Yerguz, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- *İran: Ketlenmiş Halk*, Dabaşı, Hamid, Çeviren: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- *İran’da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795–1925)*, Karadeniz, Yılmaz, İstanbul 2006.
- *İslâm Tarihi*, (I-II), Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde, nşr. Mümin Çelik, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971.
- *İslâm Tehdidi Efsanesi*, Esposito, John L., Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
- *İslâm-i Siyâsî Der İran*, Hüseyinzade, Seyyid Muhammed Ali, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Müfid, Kum 1386.
- *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.
- *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık, Sünnîlik-Şîîlik, İslâm Birliği*, el-Kâtib, Ahmed Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009.
- *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, Hakyemez, Cemil, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- *Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*, Büyükkara, Mehmet Ali, Rağbet, İstanbul 2013.
- *Tahkik ve Tefvik*, Koca Râgib Mehmed Paşa, haz. Ahmet Zeki İzgöer, Kitabevi, İstanbul 2003.
- *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*, Nasr, Vali, New York 2006.
- *The Vanished İmâm*, Ajami, Fouad, Cornell University Pres, 1986.

Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu*

Şehmus DEMİR**

Özet

Üzerinde duracağımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkündür: Gelenek nedir? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur? Gelenek geçerliliğini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşayan Müslüman, geleneği yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

Anahtar Kelimeler : Kur'an, Gelenek, Gelenekçilik, Öze Dönüş, İslâm Dünyası.

Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion – Religious Knowledge

Abstract

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or a unnecessary data must be throw? Do the Muslim who live in modern age know the tradition sufficiently. What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

Keywords : Quran, Tradition, Traditionalism, Turn to the Essence, Islamic World.

Sosyolojik anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve kültür birikimi şeklinde özetlenebilecek olan değerler toplamının adıdır. Bu çerçevede gelenek, zamanın geçmiş boyutunu temsil eder. Din alanında kullandığımızda ise gelenek, geçmişten bize ulaşan dinle ilgili yorum, yaklaşım ve açılımların bütünüdür.

Burada sorun, geleneğe nasıl bakılması gerektiği ile ilgilidir. Gelenek, İslâm toplumunun aktüel var oluşunun temelinde olduğu kadar, geleceğinin inşasında da

* Seleflikten önce belki de geleneğe, başka bir ifadeyle İslâm'ın tarihi tecrübesine yaklaşım biçimimizin nasıl olması gerektiğinin ciddi anlamda tartışılması büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle, metodolojik açıdan gelenekle ilgili bir perspektif sunmayı amaçlayan ve daha önce yayınlanmış olan (Marife 2008/1) bu makaleyi gözden geçirilmiş haliyle yeniden yayınlamayı uygun bulduk (sayı editörü).

** Prof. Dr., Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: demirseh@hotmail.com

hareket noktası olarak kabul edilmesi gereken ve bugünü anlamaya imkân veren, dolayısıyla geçerliliğini sürdüren bir olgu mudur? Değilse gelenek, tarihteki yorum sürecinin edilgen bir nesnesi olarak mı kabul edilmelidir? Geleneği yekpâre bir bütün olarak değerlendirme imkanı var mıdır? Modern dönemde yaşayan Müslüman geleneği yeterince tanımakta mıdır? Gelenek ve gelenekçilik ayırımına yeterince vurguda bulunulmakta mıdır? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır. İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur?...

Soruları daha da detaylandırmak mümkün elbette. Ancak öncelikle geleneğin değersel boyutunun ne'liği üzerinde durulması gerekmektedir. Bu çerçevede, tarihî süreç içerisinde dini anlama ile ilgili olarak ortaya çıkan ve dinî bilgi diye nitelendirilebilecek olan birikim ile dinin bizzat kendisi arasında bir ayırımı gidilmesi ve konunun bu yolla anlaşılmaya çalışılması kanaatimizce daha doğru olacaktır. Başka bir ifadeyle, din ile insanların dinden anladıkları eşdeğer bir statüde değerlendirilmemelidir.

Din, Allah'tan peygamber vasıtasıyla insanlara ulaştırılan vahiyle ve peygamberin yaşantısıyla, yaptığı açıklamalarla / açıklamalarla oluşturduğu bakış açısı ve dünya görüşü ile ifade bulur. Bu yönüyle din, mükemmeldir, bir bütündür ve eksik değildir. Ancak tarihî süreç içerisinde dini anlamaya yönelik olarak ortaya konan çabalar, anlamalar ve yorumlar ise insânîdir ve eksiklikler içerir. Dolayısıyla dinde eksiklik, noksanlık olmadığına göre, düzeltilecek, tashih edilecek, ihya edilecek bir boyutu da yoktur.

Eğer bir ihyâdan veya bir düzeltmeden söz edilecekse bu, dinle değil, dinî bilgi ile ilgili olmalıdır. Aksi takdirde akla, dini mükemmelleştirme, olgunlaştırma gibi yetisinin üzerinde ve dışında olan bir konum tâyin edilmiş olur. Oysa akıl, mükemmelleştirmek, daha iyi bir konuma yükseltmek amacıyla dinin yardımına koşamaz. Tersine akıl, tarihî süreç içerisinde dinden anladığını olgunlaştırma yolunda çaba sarfedebilir ancak. Bu çerçevede dinî bilgi, belirli bir şahsın bilgi veya yaklaşımını değil, kitlesel bir kimliğe sahip bulunan ve ilim adamları arasında karşılıklı bilgi paylaşımı, rekabet ve yardımlaşmaya dayanan bilginin bir yönüdür. Bu dinî bilgi, değişime, gelişmeye ve daralmaya açıktır, diğer beşeri kültürlerle ait unsurlarla sürekli alışveriş halindedir. Burada, dinî bilgi ile kişisel bilgi arasında da bir ayırımı gidilmesi gerekmektedir. Zira kişisel bilginin kitlesel bir boyutu, başka bir ifadeyle, ilim adamlarınca kabul gören bir yönü yoktur¹ ve o kişiye münhasırdır. Yaptığımız bu ayırım, başka bir ifadeyle din – dinî bilgi ayırımı, aynı zamanda İslâm ile gelenek arasındaki ayırımın anlaşılmasında temel hareket noktası olarak kabul edilmelidir.

Gelenek, tarihî süreç içerisinde farklı zaman dilimlerine ait çağdaşlıklar içerisinde, bulunduğu zamanın kültürünü, ihtiyaç ve problemlerini gözetenek

¹ Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8, s. 79-80.

ortaya çıkan birikimi ifade eder. Yenilik ise, çağın ihtiyaçlarının gözetilerek, geleneğin yeniden yorumlanması çabasına işaret eder. Başka bir ifadeyle yenilik, verili durumu temellendirme, onu ileriye doğru taşıma ve sosyal değişim anlamına gelir. Dolayısıyla yenilikten söz edildiğinde bile, gelenekle bir bağlantı kaçınılmaz olarak vardır. Zira yenilik, daha önceye ait bir aslın var olmasına dayanır. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, gelenek homojen bir yapı veya süreç değildir. Geleneği ayakta tutan unsurların karakterine bağlı olarak farklılık ve değişkenlik arz eder. Yine gelenek, tek düze bir veri değil, çeşitli düşünce yapıları, ideolojiler, sosyal güçler ve farklı görüşlerde ifadesini bulan bir eğilimler ve akımlar mecmuasıdır.² Gelenek, insanın dünyayla ilişkisini yapılandırma konusunda değerlendirilmesi, işlenmesi ve ileriye doğru taşınması gereken bir birikimler toplamıdır.

Değişim kaçınılmazdır ve değişimin olmadığı yerde durağanlık, hareketsizlik vardır. Ancak evrende sürekli var olan bu hareketlilik ve değişim, sırtında geçmişin yükünü yüklenmiş olarak ilerler ve toplumsal anlamda meydana gelen değişimin boyutu ne olursa olsun, yine de geçmişe ait unsurları içerisinde taşır.³ Dolayısıyla gelenek, bir toplumun var oluşunun temelini oluştururken, aynı zamanda geleceğinin de inşasında hareket noktası olarak kabul edilmesi gerekir. Diğer bir deyişle gelenek, bugünü anlamaya ve geleceği inşâ etmeye yardımcı olabilecek temel unsurlardan birisidir.

Ünlü felsefecilerden Thomas Kuhn, geçmişin, geleceğin geçerliliğini sürdürdüğü üzerinde önemle durarak, bir açıdan aslında kendi kibrimizi hizâyâ getirmektedir. Zira geçmiş, fen bilimleri açısından bile düşünüldüğünde bir hatalar tarihinden ibaret değil, insanı ve doğayı anlamaya yönelik devam eden bir çabadır. Dolayısıyla bugünkü yaklaşım da ileriki tarihsel anlarda sönüp gidebilecektir, ancak durumun böyle olması, onun bütünüyle yanlış olduğu anlamına gelmediği gibi, şu andaki başarısı da onu tümüyle doğru kılmaz.⁴

Son dönemlerde gelişme sosyolojisinde gelenek ile yenilik ve çağdaşlık arasındaki ayırım çerçevesinde geleneğin durağanlığı, amaçsızlığı ve yeniliğe düşmanlığı adres gösterdiği⁵ şeklindeki düşüncenin doğruyu yansıtmadığını, bu şekilde yapılan keskin bir ayırımın gelenekle bağlantıyı bütünüyle koparmaya doğru sürükleyeceği açıktır.

Yaşanılan tarihsel an ve durumlarda geleneğin etkisi küçümsenemez. Geleneğin farklı tarihselliklerden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere gelenek, tarihi süreç içerisinde farklı insan veya insan gruplarının ortaya koymuş olduğu yorumlar ve düşünce birikimini ifade eder. Dolayısıyla

² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 38.

³ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts., s. 225.

⁴ Rabinow, Paul – Sullivan, William, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 14.

⁵ Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 165.

İslâm geleneğinde ortaya çıkan düşünce ve yorum birikiminin evrensel gerçeklikler bütünü olarak algılanması oldukça yanlıştır.

O halde geleneğin değeri ile ilgili değerlendirmeler yapılırken, ne kadar hassas bir nokta üzerinde duruyor olduğumuzun farkında olmamız gerekmektedir. Yukarıda yaptığımız din – dinî bilgi ayırımı çerçevesinde düşünecek olursak, gelenek dinin bizzat kendisi değil, dinle ilgili yorumların toplamıdır. Bu ikisinin karıştırılmaması gerekir. Geleneğin dinin bizzat kendisi olarak algılanması yanlıştırın bir ucunu temsil ederken, geleneğin bütünüyle göz ardı edilmesiyle ve atlanmasıyla sadece Kur'an'ın veya sadece Kur'an ve sünnetin veri olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi de yanlıştırın diğer ucunu temsil etmektedir.

Burada, toplumun veya ilmî çevrelerin geleneği oluşturan geçmiş mirasla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarını belirtmekte yarar vardır. Fazlur Rahman da bu konuya değinerek, modern eğitim görmüş sıradan bir müslümanın, geçmişin mirası konusunda ortalama bir yabancı gözlemcinin bildiği kadar az şey bilmesinin önemli bir tehlike olduğunu ifade eder.⁶ Gelenek konusundaki bu yetersizlik bazı (veya çoğu) durumlarda bilgisizlikle sınırlı kalmamakta, beraberinde genellemeleri de getirmekte ve gelenek bu genellemeler çerçevesinde anlaşıl(ama)maktadır.

Geleneğin ayıklanması veya nasıl ayıklanabileceği ciddi bir sorun olmakla birlikte, bundan daha önemli ve öncelikli olan ise, geleneğin doğru bir biçimde anlaşılmasıdır. Sonrasında ise, ayıklama işleminin ne tür metodolojik ilkelerle yapılması gerektiği üzerinde elbetteki durulmalıdır. Diğer bir deyişle, dinin, yaşanan tarih ve kültürel vasat da göz önünde bulundurularak bugün nasıl anlaşılacağı ve yaşanacağı ile ilgili inşa sürecinde, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan açılım ve yorumlamaların ayıklanması ile ilgili ilkelerin neler olacağı ciddi bir sorun olmakla birlikte, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Geleneğin ayrıştırılması ile ilgili ortaya konulacak metodolojik çaba ve arayışlar, nelerin faydalı olabileceğini ve nelerin sadece antik bir ilgi konusu olarak kalabileceğini açıklığa kavuşturmayı hedeflemesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Tarihî süreç içerisinde İslâm dininin temel ve en önemli referans kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili çabaların ürünü olarak çok sayıda tefsir kaleme alınmıştır. Bu tefsirler çeşitli açılardan tasnife tâbi tutulmuştur. Burada Muhammed Abduh'un İslâm geleneğinde yazılmış tefsirlere yönelik yaptığı tasnif ise oldukça anlamlı ve önemlidir. Abduh, tefsirin birincil amacının Kur'an'ı anlamak olduğunu, bunun dışındaki çabaların ise ikincil konumda olduğunu belirttikten sonra tefsir çeşitlerini özetle şu şekilde sıralar:

1. Kur'an'ın üslûbunu, mânalarını ve içerdiği belâgat türlerini inceleyenler (Zemahşeri gibi).

2. Kur'an'ın dilsel gramer yönü üzerinde durup, irab çeşitlerine ve lafızların taşıdıkları anlamları açıklamaya yer verenler.

⁶ Fazlur Rahman, "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, s. 641.

3. Kıssaların açılımını ve detaylarını ön planda tutanlar (ki bu yolu benimseyenler, israiliyattan ve tarih kitaplarından Kur'an kıssaları hakkında istediklerini eklemişlerdir. Ayrıca Tevrat ve İncil'le de yetinmeyip, sağlam – zayıf demeden; akla ve şeriata uygun olup olmamasına dikkat etmeden işittikleri her şeyi almışlardır).

4. Kur'an'daki '*garîb*' (dilde işlek olmamasından ötürü anlaşılması güç) kelimelerin açıklamasına yer verenler.

5. Ahkâm âyetlerine, ibadet ve muâmelât konularındaki hükümlere ağırlık verenler (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi).

6. İnanç esasları üzerinde yoğunluklu olarak duranlar (Fahruddin er-Râzî gibi).

7. Zühd ve nasihat ağırlıklı olanlar.

8. İşarî tefsirler.

Abduh bu şekilde konu ve ilgi alanları itibariyle tefsirleri sekiz kısma ayırdıktan sonra, bunlardan sadece birine yönelmenin, Kur'an'ın asıl maksadından uzaklaştıracağını ve gerçek anlamı unutturacağını ifade eder.⁷

İslâm geleneğinde yer alan Kur'an müfessirleri, anlaşılacağı üzere, ilgi alanlarına giren yönler üzerinde özellikle durup, tefsirlerini bu yönde şekillendirmişlerdir. Bu da, yapı ve yöntem olarak birbirinden farklı birçok tefsirin ortaya çıkmasına ve tefsir alanında çerçevenin genişlemesine neden olmuştur. Tefsirler açısından ortaya çıkan tablo itibariyle de, şekle ve şeklin getirdiği konulara ağırlık verildiğini, asıl maksattan bazen uzaklaşıldığını⁸ ve bir dağınıklığın meydana geldiğini ifade etmek mümkün. Bu nedenledir ki Abduh, bu hedef ve konu dağınıklığını bertaraf edebilmek ve Kur'an yorumu alanında düşünceleri berraklaştırabilmek amacıyla, Kur'an'ın asıl hedefi olan hidâyete sürekli vurgu yapmış ve bunun Kur'an yorumunda sürekli ön planda tutulması gerektiğini dile getirmiştir. O, Kur'an'ın belâğatıyla, fesâhatıyla, irâbıyla ilgilenmemeyi değil, bunların Kur'an yorumundaki yerinin sınırlı ve asıl hedefin önüne geçmeyecek düzeyde olması gerektiğini ifade eder.⁹

Önemle üzerinde durulması gereken hususlardan biri de, İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan geleneğin biçimsel olarak bütün boyutlarının yaşatılmaya çalışılması yerine, özünün korunmasının gerekliliğidir. Zira geleneğin çeşitli unsurlarının biçimsel olarak korunmaya çalışılması, geleneğin taklidini beraberinde getirecektir. Aslında gerginliğin iki ucundan söz etmek mümkün. Bunlardan biri muhâfazakârlık, diğeri ise modernlik, çağdaşlıktır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, muhâfazakârlık, geçmişi, geleneği bütünüyle muhafaza etmeye çalışmak yerine, değerli ve öz olanı ön plana çıkarıp, korumak için uğraş

⁷ Abduh, Muhammed – Rızâ, Reşîd, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960, I, 17-18.

⁸ Erten, Mevlüt, "*Nass – Yorum İlişkisi*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998, s. 70.

⁹ Abduh – Rızâ, I, 19.

sarfetmelidir.¹⁰ Başka bir ifadeyle, geleneği korumayı görev bilip, her türlü yeniliğe, yenilenmeye karşı çıkan bir yapıya sahip olmamalıdır.

Burada, geleneğin bütünüyle korunup savunulması olumsuzluğun ve tehlikenin bir ucunu temsil ederken, diğer ucunu da Batıyı taklit oluşturmaktadır.¹¹ Zira geleneği değerlendirip ayrıştırılması gerektiği üzerinde dururken, özellikle son iki yüzyıldır İslâm dünyasını ciddi anlamda etkileyen Batı konusu üzerinde durmamak, gerçeğin bir yönünü görmemek ve eksik bir bakış açısı ile sonuçlanacaktır. Dolayısıyla, geleneği körü körüne taklit etmenin yanlışlığı kadar Batının etkisi ve bu etki sonucu oluşan taklit üzerinde de aynı ciddiyet ve samimiyetle durulmalıdır. Aksi takdirde, Batının kültürüyle, bilim ve din anlayışıyla şekillenmiş bir zihin yapısıyla, İslam geleneğini değerlendirme ve sorgulama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.

Geleneği ele alırken üzerinde durulması gereken bir diğer husus da sürekli gündeme getirilen 'öze dönüş' düşüncesi ve bu düşüncenin gelenek karşısındaki konumudur.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, ilk ıslahat hareketlerinde temele dönmek, öze dönüş; Kur'an, sünnet ve geleneğin ilk dönemlerinin düşünce ve uygulamalarının ön plana çıkarılmasına işaret eder. Modern dönemde ise öze dönüş, bazen geleneğin bütünüyle yok sayılması, hatta daha ileri bir tarzda bazen sünnetin de yok sayılması ve sadece Kur'an metnine vurgunun ön plana çıkarıldığı çeşitli bakış açılarının ifade biçimi olarak kullanılır.

Burada çarpıcı bir örnek olarak, Hindistan ulemâsı çevresinde modernistlerin öncüsü diye nitelendirilebilecek olan ve 1905'te vefat etmiş olan Seyyid Ahmed Han üzerinde durulabilir. Ahmed Han, İslâm dünyasının geri kalmasının temel nedenini özden uzaklaşmaya bağlayarak, Kur'an'a dönülmesi gerektiğini ifade etmiştir. O, Kur'an'ın ruhunun İslamın temeli olduğunu savunarak, Kur'an'ın tek rehber olması gerektiğini vurgulamıştır. Ahmed Han Kur'an'a dönmeyi ifade ederken, Kur'an'la yetinmeyi kastederek, geleneğin bir kenara bırakılması gerektiğini, hattâ hadisin bile devre dışı bırakılması gerektiğini ifade etmiştir. O, başta kendisinden önceki ıslahat hareketlerinin yaptığı gibi 'sahih'lerle sahih olmayanların birbirinden ayrılması ve sahihlerin kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, ancak düşüncesinin son aşamalarında hadisin tamamıyla reddedilmesi ve sadece Kur'an'ın esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu yönüyle kendisinden sonrakilere büyük ölçüde etki etmiş ve Hint alt - kıtasında 'Ehl-i Kur'an' adında, hadisi tamamen reddedip sadece Kur'an'ı esas alan bir grubun ortaya çıkmasına¹² neden olmuştur. Geleneksel tefsirlere eleştirel bir yaklaşımla bakan Ahmed Han, bu tefsirlerin Kur'an'ın fıkıh, kelam gibi ilâhiyât bilimleriyle ilişkisi veya Kur'an'ın

¹⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993, s. 348.

¹¹ Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fez Yay., Ankara 1998, s. 319

¹² Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 305-306; a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 645-646; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, s. 177-178.

i'câzı, i'câzının yönleri ve benzeri ikincil konularla uğraştıklarını¹³ vurgulamıştır. Özetle Ahmed Han, salt Kur'an'ın ön plana çıkarılması ve geleneğe ait tüm verilerin reddedilmesi gerektiğini vurgulayan bir bakış açısını benimsemiştir. Kur'an'ı yorumlamada da, akla ve tabiat kurallarına aykırı düşmemeye özel gayret sarfetmiştir.¹⁴ Dolayısıyla Ahmed Han çizgisindeki modernleşmenin iki temel noktasını 'akıl' ve 'tabiat' oluşturmuş¹⁵ ve bu çerçevede gelenek çok sert bir eleştiriye tabi tutulmuştur.

Geleneği sürekli eleştiriye tâbi tutup yok saymaya çalışan ve Kur'an metnini ön plana çıkararak modern dönemdeki öze dönüş düşüncesinin büyük oranda Batıdaki modernleşme sürecinden etkilendiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca, öze dönüş düşüncesinin arka planında bulunan temel unsurlardan biri de, din ile modern dünya arasında varsayılan çatışmanın, dinin Kur'an metnine indirgenerek bu metin üzerinden aşılmaya çalışılmasıdır. Aslında işin garip veya ironik tarafı, Kur'an'a ve sünnete dönmeyi temel hareket noktası olarak kabul eden ve geleneğe ağır eleştiriler yönelten öze dönüş düşüncesinde çoğu zaman toplum, siyaset, bilim, teknoloji ve ekonomi gibi alanlarda Batının ne kadar etkisinde kaldığımızı ve düşünce haritamızın oluşumunda Batının rolüne fazla yer verilmezken, ısrarla, geleneğin sıkı bir eleştirisine girişilmesidir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın gelenekten koparılmasıyla, farkında olarak veya olmayarak, Batının daha kolay etki edebileceği bir alan oluşturulmaktadır.

O halde, öze dönmek, Kur'an'a ve sünnete dönmek ifadelerinin sloganik bir biçimde kullanılması yerine, bunların içinin sağlam ve sağlıklı bir şekilde doldurulması gerekmektedir. Dolayısıyla, "öze dönüş" derken, bundan ne kastedildiği de açık bir şekilde belirtilmelidir. Öze dönüş derken; geleneğe mi, Kur'an, sünnet ve ilk dönemdeki insanların uygulamalarına mı; yoksa bunlardan sadece Kur'an metnine mi dönüş kastedilmektedir. Zira bu bakış açılarının her birinin oluşturacağı ayrı bir dünya görüşü meydana gelecektir.

Öte yandan Kur'an'a dönüş düşüncesi, yukarıda da ifade edildiği üzere, geleneğe mesafeli durmaktadır. Dolayısıyla, geleneğin ürünü olan tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm metodolojilerinin, özelde de tefsirle ilgili ortaya konmuş metodolojilerin atlanıp yok sayılması gündeme gelmektedir. Zira bir âyeti veya bir kelimeyi, bir kavramı anlama ve yorumlama ile ilgili olarak gelenekte çeşitli metodolojiler üretilmiştir. Dolayısıyla yorum yapılacağı zaman, bu metodolojilere dayanılarak, belirli bir sistematik düzen içerisinde yapılır. Sadece Kur'an metnine dayanıldığında ise, bu metodolojilerin tümü anlamsızlaşmaktadır, anlamını yitirmektedir. İşin diğer bir boyutu ise, bu yaklaşımla, Kur'an'la aramızdaki tarihi

¹³ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990, s. 53; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, s. 29-30.

¹⁴ Ahmed Han, *Tahrir fi Usul'i't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II"), *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4, s. 329.

¹⁵ Aziz Ahmed, s. 330; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979, s. 58.

süreci ve geleneği atlamakla yok sayarak, birden bire kendimizi Kur'an'ın nüzul ortamına yaklaştırmış olma vehmini taşıma riskiyle karşı karşıya kalacağımızdır.

İşin bu yönü sorun olmakla birlikte, Kur'an'dan uzaklaşıldığı, Kur'an'ın toplum katında en azından dindar çevrelerde anlamaya yönelik yeterince okunmadığı ve dinin büyük ölçüde Kur'an dışındaki kitaplardan öğrenildiğine de vurgu yapmak gerekmektedir. O halde, geleneğin bütünüyle atlanması doğru olmadığı gibi, Kur'an'ın sırf sevap elde etmek üzere anlamadan okunan bir metin haline dönüştürülmesi de doğru değildir. Dolayısıyla, konuya parçacı yaklaşmak ve meselenin sadece bir yönünü görmek yerine, bütüncül yaklaşmanın daha doğru olacağı açıktır.

Geleneğe mesafeli durmanın veya geleneğin sürekli eleştiriye tabi tutulmasının önemli nedenlerinden biri de, İslâm toplumunun son birkaç asır boyunca hep gerileyip, zayıf ve edilgen konuma düşmesi, Batı toplumunun ise ters orantılı olarak bu süreç içerisinde sürekli güç kazanmasıdır. İslâm toplumunun zayıf durumda olması, bunun sebeplerinin ne'liği üzerinde kafa yorulmasına sebep oldu.

Oysa İslâm toplumu ilk dönemlerde çok güçlü bir temel oluşturdu. Tedvîn dönemi diye adlandırılan ve özellikle ilk üç asrı kapsayan dönemde ciddî ve külliyetli anlamda eserler, metodolojiler ortaya kondu. İslâm düşüncesinin tedvîn döneminde metodolojik düzeydeki yapısı; Tefsir, Hadis, Fıkıh Usûlü, Akâid, Kelâm – Akâid, Tarih ve Dil gibi temel disiplinlerle şekillenmiştir. Temelde bunların ve daha başka unsurların oluşturduğu güç ve ivme ile İslâm toplumu orta çağ boyunca etken bir konumda oldu. Ancak orta çağın bitimine işaret eden Rönesans ve Reform hareketlerinin ortaya çıkması, Batı toplumunun bilimle ilerlemesi ve son dört yüzyılda gittikçe güç kazanması ile ters orantılı olarak İslâm dünyasının orta çağ sonrası dönemle birlikte zayıflamaya yüz tutması ve bu zayıflığın gittikçe artması ile birlikte, az önce de ifade edildiği üzere, İslâm toplumunda çeşitli sorgulamaların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu sorgulama süreci iki asrı aşkın bir zamandır devam etmekte ve etkinliğini sürdürmektedir. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, bu sorgulama uzun süredir devam etmesine rağmen, nedeni ne olursa olsun, İslâm toplumu halen zayıf ve edilgen konumdan kurtulamamıştır.

İslâm dünyasının geri kalmasının sebepleri konusu, modern dönemde de tartışılmış ve halen tartışılmaya devam etmektedir. Bu süreç içerisinde, geri kalmanın özellikle dâhilî boyutları üzerinde durulup, geleneğin kurban seçilerek günah keçisi haline getirildiğini ifade etmek mümkün. Bu çerçevede, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi ilimlerin metodolojileri ciddî ve ağır eleştirilere tâbi tutulmaktadır. Özellikle modern dönemde geleneğin sıkı bir eleştirisini yapanlardan Hint İslâm modernizminin en önemli temsilcilerinden biri olan Seyyid Ahmed Han, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Muhammed Abid Câbirî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd bu anlamda ilk akla gelen şahıslardan birkaçı olarak sayılabilir.¹⁶

¹⁶ Bk. Güler, İlhamî, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 216-217.

Bunlardan sözgelimi Fazlur Rahman, İslâm dünyasındaki durgunluğu onüçüncü yüzyılın ortalarında hilâfetin otoritesinin yıkılmasına ve böylece İslâm dünyasının siyasî birliğinin parçalanmasına bağlayanları eleştirerek, durgunluğun bu dönemden çok önce başladığını ve uyuşukluğun, İslâm hukukunun temellendirildiği esaslarda yattığını belirtir.¹⁷ Yine Fazlur Rahman, İslâm hukukunun yapısını eleştirerek, İslâm hukuk sisteminin rastgele ve düzensizce Kur'an'a, sünnete dayandırıldığını, İslâm hukuk literatürünün başlangıcından beri günlük hayatın ihtiyaçlarından kopuk, salt teorik çalışmalar olduğunu ve hukuk olarak tanımlanamayacağını ifade eder.¹⁸

Başta da ifade edildiği üzere, gelenek hiçbir şekilde dinin bizzat kendisi değildir, dinin algılanma biçimleridir. Ayrıca geleneğin tümünün doğru veya tümünün yanlış olduğunu ifade etme imkanımız hiçbir şekilde yok. Dolayısıyla, özellikle yaşadığımız modern dönem için söylemek gerekirse, sorun geleneğin kendisinde değil, bizim dine ve geleneğe yaklaşım biçimimizdedir. Geleneğin eleştirisi uzun bir süreden beri ciddi anlamda yapılıyor olmasına rağmen, İslâm dünyasının yine de güç kazandığından ve dünyada etkin bir konumda olduğundan söz etme imkânımız yok. O halde, sorunun bir günah keçisi seçilerek ona yüklenmesi şeklinde değil de, daha analitik bir biçimde, geri kalmışlığın bütün boyutları üzerinde durularak temellendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, kendi kendimizi kandırmaktan ve sorumluluğu üzerimizden atmaya çalışmaktan öteye bir şey yapmış olmayacağımızı da ifade etmek gerekmektedir.

Geleneksel birikimle yetinmeyi, ona geri dönmeyi ve onu ihyâ etmeyi istemekle, geleneği geri kalmanın temel nedeni olarak kabul etmenin iki yanlış ve uç tutum olduğu, vurgulanması gereken önemli bir diğer husustur. Gelenek, ne Kur'an'la tarihin belirli döneminde yaşayan bizlerin arasına bir duvar olmalı, ne de aradan bütünüyle kaldırılması gereken lüzumsuz bir veri olarak kabul edilmelidir. Muhammed İkbâl, "*Geçmişini tamamen reddetmek hiçbir ulus için karlı bir iş değildir. Çünkü, o ulusun kişiliğini ortaya koyan geçmişidir*"¹⁹ ifadelerine yer vererek, gelenekle ilgili tutumunu belirlemektedir. Burada, geleneğin, tarihî birikimin somut gerekliliğinin temelini çürütüldüğü bakış açılara ihtiyatla ve şüphe ile bakmanın daha doğru olacağını belirtmek gerekmektedir. Geleneği toptan kabul, toptan red veya seçmeci yaklaşımın yerine, gelenekteki unsurları kendi tarihî süreçleri içerisinde ele alıp değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

İslâm dünyasının, yaşadığımız modern dönemde kendini yoklaması, geleneğini iyi tahlil etmesi ve bir uyanış gerçekleştirmesi kaçınılmazdır. Ancak meselenin salt bir uyanış meselesi olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Zira ertesi gün uyanmak üzere uyuyan kişi için uyanma, her zaman olduğu gibi normal bir şeydir

¹⁷ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgöç - M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 94.

¹⁸ Fazlur Rahman, a.e., s. 98; Ayrıca bk. Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyat*, 2003/4, s. 98.

¹⁹ İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts., s. 225.

ve farklı herhangi bir unsur taşımaz. Ancak sözgelimi Kur'ân-ı Kerîm'de kıssalarına yer verilen Ashâb-ı Kehf ve onların durumunda olanların, hayatlarını normal akışı üzere sürdürebilmeleri için sadece uyanmış olmaları yeterli gelmeyecektir. Uyanmanın yanında, hayatın gerçekliğini anlayabilmeleri ve bu çerçevede yaşamlarını sürdürebilmeleri amacıyla bilinçlerini de uyandırmaya / yenilemeye ihtiyaçları olacaktır.

O halde yapılması gereken, aslında kendi öz kimliğimizi ve parametrelerimizi koruyarak, değişen dünyayı, şartları iyi okumak, bunlara ayak uydurmak ve dünyanın ihtiyaç duyduğu mesajı sunmaktır. Aksi takdirde, Eflatun'un mağarasındaki yüzleri duvara dönük bir şekilde kelepçelenen ve hayatı sadece dışarıdaki ışığın duvara düşürdüğü gölgeler ve hayallerden ibaret sayan mağara insanlarının durumunu yaşamaya devam ederiz.²⁰

Dinin bizzat kendisinin, Kur'an ve sünnetin değil, fakat dinî yorumun miâdını doldurmuş gözükebildiği, başka bir ifadeyle, yaşanan dönemdeki şartlara uygun düşmediğinin düşünüldüğü alanlarda yeni bakış açılarının ve yorumlamaların yapılması mutlaka gereklidir. Yani dinin kendisini değil, fakat dinsel yorumu konu edinen bir ihyâdan söz etmek elbette mümkündür ve gereklidir. Zira Kur'an'ı indiren Allah'tır, fakat onu okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışanlar ise, farklı tarihsel durumlarda yaşayan insanlardır. Dolayısıyla yapılan, dini düzeltme, modern duruma uygun hale getirme değil, tarihsel anlarda yaşayan insanların din karşısındaki durum ve konumlarını, yaşadıkları dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak düzeltmek, ıslâh etmektir. Bu sayede, etkisini kaybetmeye yüz tutan ve yetersiz kalan bilgiler, güncelleştirilerek etkin bir duruma getirilir.

"Allah bu ümmete her yüzyılın başında din (algı, düşünce ve iş)lerini yenileyecek bir müceddid gönderir"²¹ hadisinin de ifade ettiği üzere, düşüncenin yenilenmesi, Mehmed Âkif'in ifadesiyle "Kur'an'ı asrın idrâkine sunma"nın gerçekleşmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, bu bakış açısı hayatın bir parçası olmalıdır. Ayrıca, Peygamberimizin; doğruya isabet edenin iki sevapla, yanlış ictihâtta bulunanın da bir sevapla mükâfatlandırılacağını²² bildiren ifadesi de, bu bakış açısını yerleştirmeye yönelik olarak kabul edilmelidir.

Sonuç itibarıyla, gelenek, yüksek bir yere tırmanıldıktan sonra fırlatılıp atılabilen bir merdiven olarak değerlendirilmemelidir.²³ Düşüncenin bir temele oturması, kurumsallaşması ve gelişebilmesi için gelenek büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla geleneğe dışlayıcı bir mantıkla yaklaşmak oldukça yanlış bir yaklaşım olacaktır. Karşı çıkılması gereken, tarihsel an ve durumlarda ve tabîî bağlamında ortaya çıkmış ve bu tarihsel an ve durumlara çözüm getirmiş geleneğin kendisi değil, geleneğin yeterliliğini ve yetkinliğini savunan gelenekçiliklerdir. Başka bir

²⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 39-40.

²¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Melâhim", 1.

²² Buhârî, *Sahîh*, "Ûtîsam", 21; Müslim, *Sahîh*, "Akdiye", 15.

²³ Gasset, Ortega Y., *Kültürel İsyani*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı), s. 11-12.

ifadeyle, değişime karşı çıkan bakış açısıdır. O halde, gelenek ile gelenekçilik arasında bir ayırımı gitmek oldukça önem arz etmektedir. Zira gelenek süreklilik ve değişim vasatına işaret ederken; gelenekçilik statikliğe, değişime karşı çıkmaya, din alanında düşüncenin tekâmül edip bir sona ulaştığına işaret eder. Ancak bu bakış açısının vehimden öteye bir anlam taşımadığını da ifade etmek gerekmektedir. Geleneğe dayanmak; geleneğe ait unsurlara herhangi bir kutsallık atfetmeden onları iyi tanımak, faydalı unsurlarını yitirmeden gelecek nesillere aktarmak gibi bir görevi yerine getirmek anlamına geldiği gibi, aynı zamanda o geleneği kendi târihi şartları içerisinde ele alıp değerlendirmeyi, sorgulamayı ve yeni bakış açıları getirmeyi de içeren bütüncül bir yaklaşımı ifade eder. Geleneği eleştirmenin gelenekçi yaklaşım tarafından gelenek karşıtlığı olarak sunulmasının da doğru bir bakış açısı olmadığını belirtmek gerekmektedir.

İnsanı, tarihi ve sosyal hayatı kesintisiz bir hareket içinde kabul eden bir dinin değişime karşı çıktığını ifade etmek mümkün değildir. Değişim, eşyanın tabiatında vardır ve değişimin olmadığı yerde ölüm vardır. Değişimi vurgulamanın ve çağdaşlığın da iyi tanımlanması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaşlığı geleneğin karşıtı bir merkeze yerleştirip, bir araya gelmesi neredeyse imkânsız iki farklı alan veya iki farklı bakış açısı olarak tanımlamak oldukça yanlış olacaktır. Çağdaşlık, geleneğin bütünüyle atlanması, yok sayılması, dinin anlaşılmasında engelleyici bir unsur olarak kabul edilmesi anlamına gelmemelidir. Çağdaşlık, dinin değil fakat dinî bilginin eksikliklerini, çağdaş dönemde yetersiz görünen unsurlarını gidermeye çalışmak olarak anlaşılmalıdır. Aksi bir bakış açısının bindiğimiz dalı kesmek anlamına geleceği açıktır. Necip Fâzıl'ın; "*Ortada bir buz dağı vardı, hohlhaya hohlhaya erittik, şimdi çamurdan geçilmiyor*" ifadesi de, geleneği bütünüyle dışlamanın yararlı olmayacağı görüşünü desteklemektedir. Ayrıca, bizim de tarihsel varlıklar olduğumuzu ve geleneğin bir parçası konumunda bulunduğumuzu unutmamak gerekir. On dört asırlık birikimi reddeden bakış açısının, ileriki zaman kesitlerinde veya bir asır sonra birilerinin gelip, bu asırda yaşayanları da içine katıp, onbeş asırlık birikimi yok sayabileceklerini göz ardı etmemesi gerekir..

Geleneği katı bir şekilde savunanların, Kur'an'ı geçmiş âlimlerin tekelinde görmeleri yanlışın bir ucunu temsil ederken; gelenekselciliğe tavır almaya çalışanların ise, Kur'an metninin kendi düşüncelerinin bir çiftliği olmadığını görmemeleri ve kavrayamamaları²⁴ da yanlışın diğer ucunu temsil etmektedir. Bu iki bakış açısından da uzak durulmalıdır...

Kur'an'ı günümüz insanının azamî ölçüde istifadesine sunabilmek ve Kur'an yorumunda daha ileriye gidebilmek, daha ilerilere sıçrayabilmek amacıyla öncelikle adımımızı geriye doğru atmamızın gerektiği bilinciyle, İslâm geleneğinde, özellikle fıkıh ve tefsir usûlünde geliştirilen yöntemlerin yeni bir okumayla gündeme getirilerek bunlara gerekli önemin verilmesi, sonrasında yeni yorum

²⁴ Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).

yöntemlerinin ciddi bir tenkîde tâbi tutularak incelenmesi, neticede de, sağlam, ayakları yere basan, tepkiye ve benzeme psikolojisine dayanmayan yorum yöntem(ler)inin geliştirilmesi bir gerekliliktir. Aksi takdirde, gelenek göz ardı edilerek yapılacak yorumlamaların sağlıklı sonuç vermemekle birlikte zarar da verebileceği, daha iyiye ulaşmayı hedeflerken var olanı da yitirme riskini her zaman beraberinde taşıyacağı düşünülmelidir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1960.
- Ahmed Han, *Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, (:"Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dârû'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Erten, Mevlüt, "*Nass – Yorum İlişkisi*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgöç – M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- _____, "*Revival and Reform In Islam*", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.
- Daabla, Basheer A., "*Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad*", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Gasset, Ortega Y., *Kütlelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı).
- Güler, İlhami, "*Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi*", III. *Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts.

- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Huseyn, *Sahîh*, Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, thk. Muhammed Fuâd Abdûlbâkî, Beyrut, ts.
- Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).
- Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 2003/4.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.
- Suruş, Abdulkerim, “Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8.
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.
- Zobairi, R.H., “Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3.

Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion – Religious Knowledge*

Şehmus DEMİR**

Abstract

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or a unnecessary data must be throw? Do the Muslim who live in modern age know the tradition sufficiently. What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

Keywords : Quran, Tradition, Traditionalism, Turn to the Essence, Islamic World

Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu***

Özet

Üzerinde duracağımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkündür: Gelenek nedir? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur? Gelenek geçerliliğini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşayan

* This paper is the English translation of the study titled "Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademî*. (Şehmus DEMİR, "Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu", *İlahiyat Akademî*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 153-166.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Faculty of Divinity, Academic Member, Gaziantep University, e-mail: demirseh@hotmail.com

*** It is very important that before salafism, we should discuss how to set our approach towards tradition, that is, the historical experience of Islam. For this reason we found it best to re-publish a reviewed version of this article (Marife 2008/1), which aims to establish a perspective in terms of tradition (issue editor).

Müslüman, geleneği yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

Anahtar Kelimeler : Kur'an, Gelenek, Gelenekçilik, Öze Dönüş, İslâm Dünyası

In a sociological sense, tradition is the accumulation of knowledge, ideas and culture which descends through generations. In this sense, tradition represents the past. In a religious sense, tradition is the whole of interpretations, attributes and evolutions which survives through time and reaches us.

The problem here is how to approach tradition. Tradition is rooted within the actual existence of the Islamic community, but should it also be accepted as a starting point from where we can build up our future which also helps us understand our times, and does it validly survive time? And if not, should it be accepted as a passive object which belongs to the historical interpretation process? Is it possible to evaluate tradition as a whole? Does a Muslim living in modern times know tradition well enough? Is the distinction between tradition and traditionalism sufficiently emphasized? What kind of relation exists between Islam itself and the tradition that emerges in the course of history? Would it make sense to blame tradition for the downfall of the Islamic World during the last two centuries?

We could further elaborate these questions. However, first we need to discuss the **nature** of the value dimension of tradition. In this context, we believe that accumulation of, which we can refer to as “religious knowledge” that comes into existence through an understanding of religion in the course of history, and religion itself must be distinguished from one another, which should enable a clearer comprehension of this nature. In other words, religion and what people understand from it should not be considered equal.

Religion is embodied in revelations coming from Allah and through prophets, prophets' lives, the evolutions they start and the perspectives and worldviews they construct. In this respect, religion is perfect, complete and it does not have any shortcomings. However the efforts to understand and interpret religion throughout history have always been human efforts, and naturally they are not perfect. Therefore, since there is no deficiency in religion, there is no aspect to correct or reclaim.

If there is to be any reclaimed or corrected, then it should be about religious knowledge rather than about religion itself. Otherwise the humble human mind would be given the very impossible task of “perfecting and maturing religion”, which is far too much for it to handle. The mind can only put forward its best efforts to mature what it has gathered from religion up until the current day. In this context, religious knowledge has a mass identity and it guides the accumulation of information which is rooted in a mutual knowledge sharing, competition and

cooperation between scientists, rather than reflecting the knowledge or attributes of a single person. This religious knowledge is open to change, improvement and deterioration, and it is in a constant exchange with aspects of other humane cultures. At this point we need to distinguish religious knowledge and personal knowledge too. Because personal knowledge does not concern the masses, in other words, it is not validated by scientists¹, therefore it is exclusive to the person. This distinction we aim to make, that is, distinguishing religion and religious knowledge, should at the same time be regarded as the fundamental point of moving forward in order to understand the difference between Islam and tradition.

Tradition means an accumulation of knowledge which, within different civilizations during different eras, emerged due to their cultures, needs and problems. Innovation, on the other hand, points to the effort of reinterpreting tradition, taking into account the needs of the age. In other words, innovation is the grounding and improvement of a given situation, and it also means social change. Therefore even when one mentions innovation, there are still ties to tradition. Because innovation is rooted in a pre-existing original. However, we should immediately point out that tradition is not really a homogenous structure or process. It becomes differentiated and varied, depending on the characteristics of its pillars. Tradition is also not a monotonous data, it is rather a journal of tendencies and currents which are expressed in ideologies, social powers and opinions.² Tradition is the total experience which should be evaluated, processed and further developed within the process of structuring human beings' relationship with the world.

Change is inevitable and where there is no change there is inertia and immobility. But this mobility and change, which is ever-present in the universe, also carries forward the reservoir of the past and whatever the extent of social change that happens, it still carries elements of the past within itself.³ Therefore tradition constitutes the foundation of a society's existence and at the same time is the starting point of constructing its future. In other words, tradition is among the fundamental elements which will help us understand today and construct our future.

Renowned philosopher Thomas Kuhn emphasized the fact that the past validates the future, which in a way curbs our hubris. Because even from a scientific point of view the past is not a history of mistakes, but an ongoing effort to understand human beings and nature. Therefore, this very approach might as well get lost in the historical moments of the future. This however, does not mean that it

¹ Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", trans. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8, p. 79-80.

² Abu Zaid, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trans. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, p. 38.

³ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trans. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, trans., p. 225.

is completely wrong, and its current accomplishment will not render it completely truthful either.⁴

The recent opinions in the context of development sociology, which suggests that tradition is inert, it does not carry any purpose and leads people against innovation⁵ does not reflect any reality and is a distinction so clearly made would undoubtedly cease all connections of humanity with its traditions.

The effects of tradition cannot be underestimated in historical moments and situations experienced. It is not possible to think of tradition independently of different historical contexts. As mentioned earlier, tradition refers to the accumulation of interpretations and ideas that were suggested by different people or groups of people over a historical process. Therefore, it will be quite wrong to read the accumulation of ideas and interpretations in the Islamic tradition as universal realities.

Then, when evaluating the value of tradition, we need to be aware of how sensitive a subject it is that we are treading on. If we are to think within the above context of separating religion and religious knowledge, tradition is not religion itself, but an accumulation of views on religion. It would be wrong to confuse these two. While it is wrong to perceive tradition as the very religion itself, on the other hand it is also wrong to completely disregard and overlook tradition and only accept the Qur'an and its sunnah as true knowledge.

At this point it would be useful to iterate that society or scientific circles do not have sufficient knowledge regarding historical heritage, which constitutes tradition. Touching upon the subject, Fazl al-Rahman states that when an ordinary young Muslim person, who receives a modern education, and knows very little about historical heritage same as an ordinary outsider does, they are a danger to be realized.⁶ This insufficient knowledge regarding tradition is not only limited to a lack of information, but also in some (or most) cases it brings with it certain generalizations, therefore leading people to construe tradition within their context.

The need and how to sort through tradition is a problem in itself, but there is a more pressing issue of how to correctly interpret tradition. Then we need to focus on what kind of methodological principles to use in order to sort through tradition. In other words, it is a serious problem to be addressed, to recognize what principles are set when sorting through historical evolutions and interpretations in the process of establishing how to understand and practice religion, as well as to taking heed of the historical and cultural accumulation of religion that is carried over to our day. Methodological efforts and searches directed to sort through tradition are very

⁴ Rabinow, Paul – Sullivan, William, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, trans. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, p. 14.

⁵ Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, trans. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, p. 165.

⁶ Fazl al-Rahman, "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, p. 641.

important in that they can define what elements can still be useful, and what elements can be left in the past as antique elements of interest.

Throughout the course of history, many interpretations were written as the products of efforts to understand and interpret the Qur'an, which is the foundational and the most important source of reference for Islam. These interpretations were classified according to various criteria. At this point, the classification by Muhammad Abduh on interpretations of Islamic tradition are very important. Abduh states that the principal purpose of interpretation is to understand the Qur'an and anything other than this is of secondary importance, and goes on to categorize interpretations as follows:

1. Those who study the Qur'an's wording, meanings and rhetoric examples (such as Al-Zamakhshari).
2. Those who focus on the grammatical properties of the Qur'an, studying types of *irab* and the meanings of various types of wordings.
3. Those who prioritize expanded meanings and anecdotal details (these persons added explanations from Hebrew works and historical books to the Qur'an anecdotes. Not satisfied with the Torah and the Bible, they also included every possible piece of information available in relation to the subject matter, disregarding any truthfulness).
4. Those who focused on explaining the *garib* (unused; difficult to understand since they are not frequently used in daily life) words.
5. Those who focus on verses of judgment, praying and procedures (i.e. Abu Bakr ibn al-Arabi).
6. Those who prioritize the principles of belief (i.e. Fakhr al-Din al-Razi).
7. Interpretations mainly aimed on *zuhd* (asceticism) and advice.
8. Symbolic interpretations.

Having separated interpretations into eight categories according to their subjects and areas of interest, Abduh continues and suggests that focusing on only one category will lead one away from the true intention of the Qur'an and make one forget its meaning.⁷

The traditional interpreters of the Qur'an specifically focused on what appealed to their interest and shaped their interpretations around them. This gave way to the emergence of many interpretations which were different in terms of structure and methods and widened the context in the field interpretation. In terms of the general situation of interpretations, it is possible to say that form and formalistic issues are

⁷ Abduh, Muhammad – Rizâ, Reşîd, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetu'l-Kahire, Egypt 1960, I, 17-18.

more focused on, which occasionally leads to pulling away from the main purpose,⁸ leading to scattered and unorganized information. It is for this reason that Abduh, in order to cope with this and clarify the approaches on interpretation of the Qur'an, continuously emphasized "the right path" and advised that it must always be taken heed of when interpreting the Qur'an. The ideas of Abduh are not meant to be understood as overlooking the rhetoric, fluency and irab of the Qur'an, it is rather a reminder that these must not take precedence over the priorities of interpreting the Qur'an.⁹

Another aspect to pay utmost attention to is the requirement to protect the essence of tradition, which has an important place in Islamic thinking, rather than keeping it alive in all of its formalistic aspects. Because trying to formally preserve various elements of tradition will bring about the imitation of tradition. In fact, it is possible to talk about two sides of this tension. One of them is conservatism, and the other is modernity. However, we should immediately state that conservatism is about prioritizing and striving to protect what is valuable and the essence, rather than trying to completely preserve the past.¹⁰ In other words, it is the duty of protecting tradition and at the same time being open to innovation and modernization.

At this point, protecting every tradition is one end of negativity and danger, while the other is to imitate the ways of the West.¹¹ While we are on the subject of evaluation and sorting through tradition, it would be quite short-sighted to ignore the issue of West, which has severely influenced the Islamic world over the last two centuries. Therefore, as wrong as it is to blindly imitate the practices of imitation, and as critical as it is to study the influence of the West and the resulting imitation of its practices. Otherwise a mind which has been shaped with a Western understanding of culture, science and religion would risk a re-evaluation and question the tradition of Islam.

Another issue that needs to be taken into consideration when dealing with tradition is the idea of "returning to essence" which is constantly being raised, and the position of this idea against tradition.

First of all, it is necessary to state that in the first reform movements, returning to the foundation, to essence, points to the prioritization of the very first practices of the Qur'an, sunnah and tradition. In the modern era, returning to essence sometimes means a worldview which consists of a complete disregard of tradition, and what is more, a disregard of sunnah as well and only taking the content of the Qur'an into account.

⁸ Erten, Mevlüt, "Nass – Yorum İlişkisi" (Unpublished PhD), Ankara U. Soc. Sci. Ins., Ankara 1998, p. 70.

⁹ Abduh – Rızâ, I, 19.

¹⁰ Fazl al-Rahman, *İslam*, trans. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993, p. 348.

¹¹ Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, trans. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998, p. 319

A striking example at this point is Syed Ahmad Khan, who died in 1905 and who is regarded by Hindu Islamic scholars as a pioneer of modernism. Ahmad Khan suggested that the Islamic world's lag is due to moving away from its essence and advised that Muslims should start considering the Qur'an as their guide. He argued that the spirit of the Qur'an is the foundation of Islam, and that the Qur'an must be Muslims' only guide. While Ahmad Khan was suggesting a return to the Qur'an as a guide, he was in fact advising to disregard tradition and even hadiths. As the reformist movements did before him, he suggested that true hadiths must be separated from those that aren't, and then adopted. However he concluded this suggestion with advice to completely disregard hadiths and only take heed of the Qur'an. In this way he greatly influenced his successors and led to formation of a group, under the name "*Ahl-i-Qur'an*" which rejected all hadiths and only accepted the Qur'an¹². Adopting a critical view towards traditional interpretations, Ahmad Khan stressed that the Qur'an's relationship with scientific branches such as fiqh, kalam and theology deals with issues such as the laconic aspect and methods of the Qur'an, which are completely of secondary importance¹³. In summary, Ahmad Khan believed that the Qur'an must be the only guide, and all data pertaining to tradition must be rejected. He spent great efforts to avoid going against intellectual and natural rules in his interpretation of the Qur'an.¹⁴ Therefore the two pillars of Ahmad Khan's modernization were "the mind" and "nature"¹⁵ and within this context, tradition was very severely criticized.

It is rational to say that the modern-era idea of "returning to essentials", which continuously criticizes and undermines tradition, is mostly a product of the Western modernization process. In addition, one of the underlying foundational elements of this idea is to reduce the conflict between religion and the modern world into the text of the Qur'an in an effort to resolve it. In fact, the strange or ironical aspect of this is that the "return to essentials" idea, which accepts as the starting point, to return to the Qur'an and sunnah and severely criticizes tradition, rarely ever mentions how much of an influence the West has on us in terms of society, politics, science, technology and economy and the formation of our intellectual map, and instead spends every effort to severely criticize tradition. In other words, severing the Qur'an from tradition leaves a more vulnerable environment for the West to influence, either wittingly or unwittingly.

¹² Fazl al-Rahman, *İslam*, trans. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, p. 305-306; Id, "*Revival and Reform in Islam*", II, 645-646; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, p. 177-178.

¹³ Aziz Ahmad, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, trans. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990, p. 53; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, p. 29-30.

¹⁴ Ahmed Han, trans. from *Tahrir fi Usul'i't-Tefsir* Muhammad Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4, p. 329.

¹⁵ Aziz Ahmad, p. 330; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979, p. 58.

Therefore, instead of using the expressions of “returning to essentials” and “returning to the Qur’an and sunnah”, we need to embody them effectively first. This requires a clearer explanation of “returning to essentials”. What does “returning to essentials” mean? Does it mean to return to tradition, to the Qur’an and sunnah, to the practices of very first Muslims or to the very text of the Qur’an? What necessitates this question is the fact that every one of these points of view will lead to a worldview of its own.

On the other hand, the idea of returning to the Qur’an is, as pointed out above, not really hand in hand with tradition. Therefore with it, there is the covert idea that the methodologies of interpretation, hadith, fiqh and kalam, which are products of tradition, and in particular, methodologies of interpretation, are to be overlooked and disregarded. In tradition, there are various methodologies aimed at understanding and interpreting a verse, a word or a concept. Therefore, when a comment is to be made, it is made in a systematic way based on these methodologies. When only the text of the Qur’an is taken as a base, all of these methodologies become meaningless and lose their meaning. Another dimension is that this approach ignores the historical process and tradition between the Qur’an and us, leaving us with a delusion that we can think within the context of the nuzul period.

This problem aside, we should also emphasize that it means to distance one from the Qur’an, that the Qur’an is not sufficiently read in the society, even at least by the devout part of it so it is well understood, and that religious knowledge is mostly acquired from other books. Therefore, while it is not correct to disregard tradition altogether, it is also not correct to turn the Qur’an into some text which is only read, without being understood, as a good deed. Hence it is better to approach the subject from a holistic point of view rather than focusing on just one aspect.

One of the most important reasons of distancing oneself from, or continuously criticizing tradition, is that the Islamic community has been constantly regressing the last several centuries and has assumed a passive role, while the Western community has gained power. The fact that the Islamic community is in a weak state has led people to think about possible causes.

However, the Islamic community has created a very strong foundation in the first period. Many major works and methodologies were produced during the period called “Tadwin”, and especially in the first three centuries of it. The structure of Islamic thinking at a methodological level during the tadwin period was shaped by fundamental disciplines such as Interpretation, Hadith, Fiqh Procedure, Doctrines, Kalam-Doctrines, History and Language. The Islamic community was always in a controlling position throughout the medieval age thanks to this and some other elements. Nevertheless, the emergence of the Renaissance and Reformist movements which signaled the end of the medieval era, Western civilization achieving advances in science and gaining power over the last

four centuries, and the simultaneous and increasing weakening of the Islamic community, led Muslims to question some well established pillars of Islam, as first mentioned above. This questioning, has been going on for more than two decades, continues to be effective. However, we should point out immediately that although this questioning has been going on for a long time, whatever the cause, the Islamic community has still managed to emerge from its weak and passive position.

The reasons for the lagging of the Islamic world have been discussed in modern times and are still being debated. In this process, one can say that especially the internal aspects of this regression are emphasized and that the tradition has been sacrificed as the scapegoat. In this context, the methodologies of science branches such as Interpretation, Hadith, Fiqh and Kalam are subjected to severe criticism. Some of the most prominent representatives of Hindu-Islam modernism, who have recently been heavily criticizing tradition, are Syed Ahmad Khan, Fazl al-Rahman, Muhammad Arkoun, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nasr Abu Zayd.¹⁶

Fazl al-Rahman criticizes those who attribute the inertia in the Islamic world to the collapse of the caliphate authority in the middle of the 13th century which led to the shredding of the political unity in the Islamic world, and points out that inertia started long before this time, and that it is caused by the foundations of Islamic law.¹⁷ Fazl al-Rahman, by criticizing the structure of Islamic law, expresses that the Islamic legal system is based on the Quran, and sunnah randomly and without order, and that since the beginning of the Islamic legal literature, there are only theoretical studies which are disconnected from the needs of daily life and cannot be defined as law.¹⁸

As stated at the beginning, tradition is in no way religion itself, it is the version of perceptions on religion. We also have no way of expressing that tradition is true or false, as a whole. Therefore, particularly in our modern period, the problem is not in the tradition itself but in our approach towards religion and tradition. Although tradition has been criticized for a long time, we cannot say that the Islamic world still gains power and is in an active position in the world. Therefore the problem must not be attributed to being a scapegoat, but rather based on all the aspects of the Islamic community's lagging, which is a more analytical way to approach the situation. Otherwise, all we do will be deceiving ourselves and blindly trying to evade responsibility.

Another important thing to note is that the desire to make do with the traditional accumulation of knowledge, to return to it and bring it to life, and the

¹⁶ See. Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998, p. 216-217.

¹⁷ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trans. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, p. 94.

¹⁸ Fazlur Rahman, *ibid.*, p. 98; See also Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât*, 2003/4, p. 98.

approach to blame tradition as the reason of our lagging are two wrong and extremist approaches. Tradition must not be a wall between the Qur'an and us, who have lived and have been living in various progressing slices of time, nor it must be deemed as an obsolete data which should be left to die. Muhammad Iqbal sets his approach on the matter as follows: *"It is not rewarding, in any way, for a civilization to reject their past. Because the past is what puts forth a civilization's identity"*¹⁹. At this point, we need to point out that, it would be a rather prudent practice to approach, with skepticism, the perspectives which abolish the material requirement of historical accumulation of knowledge. Instead of a perspective which accepts or rejects tradition as a whole, or is selective towards it, it would be a more useful approach to handle the elements of tradition within their own historical contexts.

It is inevitable for the Islamic world to test itself in the modern times in which we live, to analyze its tradition and to awaken. However, it should be noted that the issue is not merely a matter of awakening. Because for a person, who goes to sleep only to wake up the next day, waking up is a routine and is not really a difference. However, for Ashab al-Kahf, whose anecdotes are given in the Qur'an, and other communities like them, an awakening is not enough for them to continue living their lives in their routine order. In addition to awakening, they will also need to awaken/renew their consciousness so that they can understand the reality of life and continue their lives in this context.

Hence what needs to be done is to read into the changing world and the conditions, keeping up with them and presenting the message that the world needs, while preserving our own identity and parameters. Otherwise, we continue to live like the people in the cave of Plato, who are cuffed facing the wall, and think that life is only about the dreams and shadows casted upon the cave's wall by the light outside.²⁰

In fields where religious interpretation not religion, the Qur'an or sunnah itself, can seem to be out of date, or rather, out of sync with the current conditions of its time, new perspectives and readings are absolutely necessary. In other words, it is surely possible -and required- to revive not only religion itself, but also religious interpretation. Because the Qur'an was brought down by Allah, but the ones trying to understand and interpret it are people in different historical positions. Therefore, a religious correction would not count as "modernization", but rather a correction of statuses and positions of people in different periods of time according to their conditions. By this way, obsolete and insufficient information would be updated, and once again made effective.

¹⁹ Iqbal, Muhammad, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trans. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, trans., p. 225.

²⁰ Mohammad Abed al-Jabri, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, trans. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, p. 39-40.

As pointed out by the hadith “Allah sends a new restorer to this ummah at the beginning of every century to update religious (perception, thoughts and practices) affairs”²¹ the renewing of thought is required, as in the words of Mehmed Akif, “Presenting the Qur’an to the interpretation of the current times”. In other words, this perspective should be a part of life. What is more, the Prophet’s statement for who it becomes true will be rewarded with two good needs and whoever comes up with a wrong judgment will be rewarded with one²² should be deemed as aiming to have this point of view internalized by society.

To conclude, tradition should not be considered as a ladder that can be thrown away after climbing to higher ground.²³ Tradition is of great importance in order for an idea to be based on a foundation, to institutionalize and develop. Therefore, it would be quite wrong to approach tradition with an exclusionary mindset. What needs to be opposed is not tradition itself, which is a natural product of the progression of time and also became the solution to it, it is rather traditionalism, which advocates the sufficiency and effectiveness of tradition. In other words, it is the point of view that opposes change. Therefore, it is important to make a distinction between tradition and traditionalism. Because tradition indicates the routine of continuity and change; traditionalism points to the status quo, to oppose change, with the belief that religious thinking has completed all the evolution it needs and is in its final state. However, it should be noted that this point of view does not mean anything other than a delusion. Respecting tradition is knowing all elements of tradition well without affording any sacred status to them, and undertaking the duty of preserving what is useful in them and to bequeath them to the next generations, and at the same time the requirements to evaluate and question tradition in its own historical context and form new perspectives, which overall, is a holistic approach. We should also point out that it is wrong for the traditionalist approach to label the criticism of tradition as opposing tradition.

One cannot say that a religion which accepts human, historical and social life in a continuous movement, opposes change. Change exists in nature and in the absence of change, there is death. It is necessary to emphasize change and properly define modernity too. In other words, it would be quite wrong to regard modernity as the epicenter of anti-tradition and position modernity and tradition as two very different fields or perspectives which are the exact opposites of each other. Modernity should not mean that tradition should be completely omitted, ignored, and accepted as a barrier to understanding religion. Modernity should be construed as the efforts to complete the shortcomings of religious knowledge in the modern era, not of religion itself. It goes without saying that any other perspective would mean to shoot oneself in the foot. Necip Fazıl’s famous expression “We had an

²¹ Abu Dawood, *Sünen*, “Melâhim”, 1.

²² Buhârî, *Sahîh*, “İtisam”, 21; Müslim, *Sahîh*, “Akdiye”, 15.

²³ Gasset, Ortega Y., *Küttelerin İsyanı*, trans. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (translator’s preamble), p. 11-12.

iceberg in the middle. We melted it away with our hot breaths, but now there's mud everywhere" also supports that excluding tradition as a whole is not useful. What is more, one should not forget that we too are historical beings and are part of tradition as well. A perspective, which rejects the accumulation of fourteen centuries may as well reject the fifteenth in the future, therefore rendering us and what we produced obsolete as well.

While in the end it is a mistake, that stout defenders of tradition regard the Qur'an as a thing that is in the monopoly of past scholars, it is another that those who intend to oppose traditionalism do not seem to be able to comprehend that the Qur'an is not a farm of their subjective ideas²⁴. One should stay away from both of these perspectives...

In order to enable a person of modern times to benefit from the Qur'an as much as possible and we can further interpret the meaning of the Qur'an, we need to recognize the requirement to firstly take one step into the past and then contemplate reforming Islamic tradition particularly in the fields of fiqh and interpretation through new methods, and then subject these new methods to rigorous examination, and finally come up with steady, reliable interpretation methods which are not based on reactions or imitation psychology. Otherwise, any interpretation which disregards tradition will not yield any reliable results and could even lead to harmful results, which means that just while we are aiming for better, we could lose what we already have.

References

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1960.
- Ahmed Han, trans. From *Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*, Muhammed Daud Rahbar, (:“Sir Sayyid Ahmad Khan’s Principles of Exegeis II”,) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*, trans. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, trans. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş’as, *Sünen*, inv. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dârû'l-Fikr, Beyrut, n.d.

²⁴ Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, trans. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, p. XXI (translator’s preamble).

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, trans. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Erten, Mevlüt, “*Nass – Yorum İlişkisi*” (Ph.D. Dissertation), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *İslam*, trans. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*, trans. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- _____, “Revival and Reform In Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.
- Daabla, Basheer A., “Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad”, *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, trans. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Gasset, Ortega Y., *Kütlelerin İsyanı*, trans. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (translator’s preamble).
- Güler, İlhami, “Muhtar Bir İrade (Allah’ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) ‘Kelâm-ı Kadim’e ‘Zorunlu Tarih’e Dönüşmesi”, *III. Kur’an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trans. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, n.d.
- Müslim b. Haccâc, Ebu’l-Huseyn, *Sahîh*, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, inv. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, n.d.
- Jansen, J.J.G., *Kur’an’a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, trans. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, p. XXI (translator’s preamble).
- Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, trans. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 2003/4.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.
- Suruş, Abdulkerim, “Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, trans. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8.
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, trans. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.

- Zobairi, R.H., “Sir Syed Ahmad Khan’s Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3.

ماهية التراث ومكانته في الإسلام^(١)

أ. د. شيخ موسى دمير

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: demirseh@hotmail.com

الخلاصة:

لو جعلنا الموضوعات التي سنعالجها ضمن أسئلة مختصرة فيمكن أن نقول:

ما هو التراث؟

وما هي العلاقة من حيث القيمة بين الإسلام نفسه وبين التراث الذي تكوّن عبر التاريخ؟

وهل يُفرّق بين التراث وبين تقليده بدرجة كافية؟

وهل يصح القول: إنّ سبب انحطاط العالم الإسلامي - خصوصاً في القرنين الأخيرين - هو التراث؟

وهل من المناسب استمرار عطاء التراث لنا؟ أم هو: مجرد معارف لا بد أن نتجاوزها؟

وهل يعرف المسلم الذي يعيش في العصر الحديث التراث بشكل كافٍ؟

وما هي العلاقة بين فكرة العودة إلى الأصل وبين التراث؟

الكلمات المفتاحية: القرآن، التراث، التقليد، العودة إلى الأصل، العالم الإسلامي

Din - Dinî Bilgi Ayırımı Ekseninde Gelenegın Ne'liği ve Değersel Boyutu

Özet

Üzerinde duracağımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkündür: Gelenek nedir? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak gelenegın görülmesi doğru mudur? Gelenek geçerliliğini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşıyan Müslüman, gelenegi yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Gelenek, Gelenekçilik, Öze Dönüş, İslâm Dünyası.

(١) قبل السلفية - وربما قبل التراث - تحتم التجربة الإسلامية التاريخية علينا أن نناقش اقترابنا من صورة هذه التجربة الإسلامية.

ولذا فهذه المقالة قد نُشرت في ١ / ٢٠٠٨م في مجلة المعرفة، وهي تقدم أصول ومنطلق النظر إلى التراث، وقد أعدت النظر في

تلك المقالة مرة أخرى ورأيت أن ننشرها من جديد.

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din - Dinî Bilgi Ayırımı Ekseninde Gelenegın Ne'liği ve Değersel Boyutu" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (شيخموس دمير، ماهية التراث ومكانته في الإسلام، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٥٣-١٦٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion – Religious Knowledge

Abstract

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or a unnecessary data must be throw? Do the Muslim who live in modern age know the tradition sufficiently. What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

Keywords: Quran, Tradition, Traditionalism, Turn to the Essence, Islamic World.

المدخل:

التراث بالمعنى الاجتماعيّ يعني اختصاراً: «اسماً لمجموع القيم المنقولة من جيل إلى جيل من تراكم العلوم والأفكار والثقافات». وفي هذا الإطار يمثل التراث مكانة الماضي من الزمن، وحينما نستخدم التراث في المجالات الدينية فإنه يعني: «مجموع ما وصل إلينا من الماضي حول الدين من شروح وتعليقات واتجاهات وتطوّرات...»

المشكلة هنا في كيفية النظر لهذا التراث؟ بمعنى: إذا كان التراث أساساً في الوجود الفعلي للمجتمع الإسلامي، فهل ينبغي أن يُقبل كنقطة انطلاق في بناء المستقبل أيضاً؟ ومن ثم السماح له لفهم اليوم؟ بمعنى أنه ظاهرة لا تزال سارية المفعول، ولو لم يكن كذلك فهل ينبغي أن يقبل ككائن سلبيّ في عملية استعراض التاريخ؟ وهل يمكن أن نقدّر حجم التراث ككل؟ وهل يعرف المسلم الذي يعيش في العصر الحديث التراث معرفة كافية؟ وهل يتم التركيز على التمييز بين التراث والتراثية بشكل كافٍ؟ وما هي العلاقة بين الإسلام نفسه وبين ما ظهر من التراث عبر التاريخ من حيث القيمة؟ وهل يصح القول: إنّ سبب انحطاط العالم الإسلامي خصوصاً في القرنين الأخيرين هو التراث؟

وتفصيل الأسئلة ممكن بالتأكيد، ولكن لا بد أولاً من الوقوف على التراث كما وجوهراً، وفي هذا الإطار نحاول التمييز خلال العملية التاريخية بين: «الدين» نفسه، وبين ما ظهر عن «الدين» من تراكم يسمّى بـ: «العلم الديني» وفهم الموضوع بهذه الطريقة سيكون أصحّ في رأينا. وتعبير آخر، لا بدّ ألا يوضع الدين والذي يفهمه الناس عن الدين في وضع متساوٍ.

الدين: هو وحي من الله أرسله بواسطة الرسول إلى الناس، وما تشكل من حياته ﷺ، وبيانه، ووجهة نظره، ورأيه في العالم. فالدين من هذه الناحية متكامل كجزء واحد لا نقص فيه، ولكن المجهودات التي بذلت لفهم القضايا الدينية في الفترات التاريخية جهد بشريّ ناقص. ولما لم يكن في الدين من نقص فلا يصح القول

بتعديل أو تصحيح أو إحياء في الدين نفسه. فلو قبل مصطلح الإحياء أو التعديل فهذا ليس بالنسبة للدين بل بالنسبة للعلوم الدينية. كي لا يتوهم بأن لدى المعدل القدرة على أن يكمل الدين؛ إذ العقل لا يساعد على إكمال الدين وجعله في موقع الاكتمال، بل العكس هو الصحيح؛ إذ يبذل العقل الجهد في الفترات الزمانية لإكمال فهم الدين. وفي هذا الإطار لا تبدو العلوم الدينية معلومات شخص معيّن ولا وجهة نظر فردية، بل تستند هذه العلوم إلى مجهودات جماعية متبادلة تشكلت بين العلماء عن طريق: المنافسة والمشاركة. فهذه العلوم إذن مفتوحة على التغيير والتطوير والتصحيح أيضاً، وهي في تبادل مستمرّ مع عناصر الثقافات البشرية. ولا بدّ هنا من الذهاب إلى التمييز بين: «العلوم الدينية» و«العلوم الشخصية»؛ لأنّ العلوم الشخصية ليس لها أية مكانة جماعية. وبتعبير آخر لا يوجد لها قبول بين العلماء^(٢)، بل مخصصة لصاحبها. فالتمييز الذي جعلناه بين «الدين» و«العلوم الدينية» ينبغي أن يؤخذ كنقطة انطلاق في فهم التمييز بين «الإسلام والتراث».

إن التراث يفيد تراكماً في فترات زمنية مختلفة بين المتعاصرين، روعي فيه احتياجات تلك الفترة وثقافتها ومشكلاتها. وأما «الابتكار» فهو يشير إلى محاولة «فهم جديد للتراث» مع مراعاة احتياجات العصر. وبتعبير آخر؛ الابتكار هو تأسيس المعطيات، ودفعها إلى الأمام، وهو يعني التغيير الاجتماعي. ولذا إذا ذكر الابتكار فلا مفرّ من أن يكون له صلة بالتراث؛ لأنّ الابتكار يستند إلى أصل موجود من قبل. ولكن لا بدّ أن نسجل فوراً أنّ التراث ليس بنية متجانسة، بل يختلف أو يتغيّر بحسب طبيعة العناصر المتعلقة به. وإن التراث ليس أيضاً فهماً واحداً منتظماً، بل هو مجموع المعطيات والأفكار والإيديولوجيات، والقوى الاجتماعية، والآراء المختلفة، والتيارات والاتجاهات المتنوعة^(٣).

التراث هو مجموع المذخرات التي تقيّم كيفية تكوين علاقة الإنسان بالدنيا، وتحولاته وتحمله إلى الأمام. إن التغيير لا مفرّ منه، وسيحل التوقف والسكون حيث لا يوجد تغيير، والتغيير الذي لا يزال يستمرّ في الكون يتقدّم نحو الأمام حاملاً على عاتقه عبء الماضي. ومهما كان حجم التغيير بالمعنى الاجتماعي فإنّه يحمل في داخله عناصر الماضي^(٤). ولذا حينما يُنشئ التراث أسس وجودٍ لمجتمع ما، فلا بدّ أن يُقبل في الوقت نفسه كنقطة الانطلاق لإنشاء المستقبل. أو بتعبير آخر؛ إن التراث من العناصر الأصلية التي يمكن أن تُسهّم في فهم اليوم، وبناء الغد.

ويقف الفيلسوف الشهير «توماس كوهن» باهتمام عند موضوع سريان مفعول الماضي في المستقبل: فهذا

(٢) Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, Bilgi ve Hikmet, 1994/8, s. (٢) 79-80

(٣) Ebû Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 38

(٤) Muhammed İkbâl, İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay. İstanbul, ts., s. 225

الأمر في الواقع يردُّ كبارنا إلى التواضع؛ لأنَّ الماضيَ ليس عبارة عن تاريخ للأخطاء. ولو بالنظر إلى مجال العلوم الطبيعية، فإنه جهد مستمرٌّ لفهم الإنسان والطبيعة. ولأنه جهد مستمر يمكن أن ينسى في المستقبل، ولكن هذا الجهد كما أنه ليس خطأً في مجمله، فكذلك نجاح تطبيقه في الوقت الحالي ليس صحيحاً تماماً^(٥).

ولقد ظهرت في الفترات الأخيرة فكرة لا تعكس الحق في علم الاجتماع التنموي، وهي ضمن إطار التمييز بين: «التراث» و«الابتكار» و«المعاصرة»، ومفادها أن التراث يُمثَّل كمؤشر للركود^(٦) والتشتت ومعاداة الابتكار، وهذه الفكرة تؤدي إلى التفرقة الحادة التي تتسبب بدورها في قطع الصلة بالتراث تماماً.

إنَّ أثر التراث لا ينكُرُ في الأحداث والفترات التاريخية، ولا يمكن فهم التراث بعيداً عن المراحل التاريخية، وكما مر سابقاً فإن التراث يعبر عمَّا خلفه السابقون من علوم ومفاهيم فكرية في فترة زمنية ما، ولهذا سيُعدُّ من الخطأ الفادح أن يُفهم ما كشف عنه التراث الإسلامي من علوم وأفكار وتعليقات كمسلمات لا تقبل التغيير. إذًا حينما يُقدَّر التراث - من حيث القيمة - فلا بدَّ أن نكون على علم بأننا نقف على نقطة حساسة. فلو تفكرنا في إطار ما فصلنا من قبل من التمييز بين «الدين» و«العلوم الدينية» فإننا نستطيع القول: إنَّ التراث ليس الدين نفسه، بل هو مجموع المعارف حول هذا الدين، فلا بدَّ أن لا يختلطَ كلاهما. وهنا تبرز فكرتان خاطئتان: فكرة أنَّ التراث يمثِّل الدين نفسه، وفكرة أنَّ التراث لا بدَّ أن يكون فوق الرأي والنظر ومتجاوزاً لهما، إذ ينبغي أن يكون القرآن فقط، أو القرآن مع السنة أسساً غير قابلة للتأويل؛ وكلُّ واحدة من هاتين الفكرتين تمثل طرفاً من الخطأ. ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ المجتمع ليس لديه حول التراث معرفة كاملة.

ويذكر فضل الرحمن هذا الموضوع قائلاً: كون المسلم العادي الذي أخذ التعليم الحديث أقلَّ معرفة من المستشرقين الأجانب فهذا شيء خطير جداً^(٧). فعدم الكفاية في هذا الموضوع لا ينتج عنه الجهل ببعض الأحوال أو أكثرها، بل يجلب معه التعميمات، ولا يُفهم التراث في سياق هذه التعميمات.

وتنقيح التراث أو كيفية تنقيحه على الرغم من أنه مشكلة خطيرة، إلا أن فهم التراث بشكل صحيح أكثر أهمية وأولوية، وبعد ذلك يُنظر بالتأكيد في كيفية عملية التنقيح وبأيِّ المبادئ المنهجية ينبغي أن يُعمل؛ أي يؤخذ بعين الاعتبار الدين مع ما عاش فيه من الأوساط التاريخية والثقافية في فترة الوحي، وتبرز مشكلة كبرى حول فهم الدين والعيش به اليوم، وما هي المبادئ التي ستفتح التراث الذي تكوَّن في الفترات التاريخية الماضية من خلالها، فهذه من الموضوعات التي يجب أن ينظر فيها باهتمام.

Rabinow, Paul – Sullivan, William, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu" *Toplum Bilimlerinde* (٥)

.*Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 14

.s. 165؛ Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991 (٦)

Fazlur Rahman, "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann (٧)

.K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, s. 641

إن المحاولات والمجهودات المنهجية التي تطرح حول تمييز التراث لا بدّ أن تشرح: أيّ العلوم هي مفيدة؟ وأيها من الممكن أن تبقى تراثاً تاريخياً قديماً. إن تحقيق هذا الهدف مهمّ للغاية.

في الماضي قد تمت صياغته كثير من المجهودات التفسيرية لفهم القرآن الكريم الذي هو مصدر مرجعيّ للإسلام، وهذه التفاسير تعرض على أنها أنواع من زوايا مختلفة. وما صنّفه «محمد عبده» حول التفاسير التي كتبت في التراث الإسلاميّ مفيد للغاية، حيث يقول: إن غاية التفسير الأولى: هي فهم القرآن، وأما المجهودات الباقية فهي في الدرجة الثانوية، وبعد ذلك يشرح أنواع التفاسير باختصار:

- ١- التفسير الذي يدرس معاني القرآن وأنواع بلاغته، مثل تفسير الزمخشري.
- ٢- التفسير الذي يدرس أنواع الإعراب ويفسر معاني الكلمات.
- ٣- التفسير الذي يشرح معاني القصص القرآني؛ وهذا النوع قد ألحق به من كتب التاريخ ومن الإسرائيليات الشيء الكثير. ومع ذلك لم يُكتف بالتوراة والإنجيل بل أخذ مفسرو هذا النوع كلّ ما سمعوا من غير نظر إلى صحّته وضعفه، وموافقته للشريعة أم لا.
- ٤- التفسير الذي يدرس غريب القرآن؛ وهو الذي يشرح الكلمات غير المستعملة كثيراً، أو تلك التي يصعب فهمها.
- ٥- التفسير الذي يدرس آيات الأحكام المتعلقة بالعبادات والمعاملات، مثل تفسير أبي بكر ابن العربيّ.
- ٦- التفسير الذي يدرس أكثره المبادئ الاعتقاديّة، مثل تفسير فخر الدين الرازي.
- ٧- التفسير الذي يدرس أكثره الوعظ والنصيحة.
- ٨- التفسير الإشاريّ.

وبعد أن قسّم «عبده» التفسير إلى هذه الأقسام الثمانية يقول: «إن التوجه إلى واحد من هذه الأقسام وحده يبعد القرآن عن غرضه الأصلي وينسي المعنى الحقيقي للقرآن»^(٨).

وكما هو معروف أن المفسرين في التراث الإسلامي شكلوا تفاسيرهم خصيصاً على حسب مجالات اهتمامهم، مما جعل مجال التفسير واسعاً جداً، وكان سبباً لوجود تفاسير مختلفة من حيث الهيكل والأسلوب.

ولقد تركزت التفاسير في معظمها على الجهة الشكلية للقرآن الكريم التي أوقعت الفوضى والابتعاد عن الغرض الأصلي^(٩). وللتخلص من ذلك أشار «عبده» إلى وجوب التركيز على جانب الهداية، الذي هو الغرض الجوهرى للقرآن، حيث قال: «إن هذا الجانب - جانب الهداية - لا بد أن يكون مقدماً على ما سواه من جوانب،

(٨) تفسير المنار محمد عبده، رشيد رضا، مكتبة القاهرة، مصر، ١٩٦٠، (١/١٧).

(٩) Erten, Mevlüt, "Nass - Yorum İlişkisi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara (٩)

بحيث تبقى جوانب الفصاحة والبلاغة والإعراب في إطار خدمة الهدف الأصلي الذي نزل القرآن من أجله غير مقدمة عليه بأي حال^(١٠).

ومن القضايا المهمة أنّ التراث الذي له مكانة مرموقة في التفكير الإسلامي ينبغي أن تراعى أهدافه ومضامينه، بدلا من الحفاظ عليه بكل جوانبه الشكلية؛ لأن السعي للحفاظ على التراث بكل جوانبه الشكلية يجلب تقليد التراث معه.

وفي الواقع يمكن القول بتوتر كلا الطرفين؛ الطرف الأول التراثية، والآخر المعاصرة. ولكن ينبغي القول: إن التراث ليس الحفاظ على الماضي بكل حذافيره، بل هو السعي للحفاظ على الجوهر وجعله في مقدمة الأولويات^(١١)، أي: لا ينبغي اتخاذ حماية التراث مهمة مقدسة تُرفض معها جميع الابتكارات والتجديدات، فكما أنّ حماية التراث بأجمعه والحفاظ عليه بكل حذافيره يمثل جانبا سلبيا وخطيرا، فكذلك يمثل تقليد الغرب الجانب الخطير الآخر^(١٢).

لأنه حيننا نحاول نقد التراث خصوصا في القرنين الأخيرين وبتناسي نقد الاتجاهات الغربية التي أثرت في العالم الإسلامي في نفس الفترة سيتتج ذلك حتماً قصوراً وخللاً في رؤية جانب من الحقيقة.

ولهذا فمثلاً نُحطِّئُ اتباع التراث بطريقة عشوائية، يجب تخطئة تقليد المسلمين للغرب الذين أثروا فينا بنفس الجدية والإخلاص، وإلا سنواجه خطر اتباع العقلية الغربية حذو النعل بالنعل.

ومن النقاط التي ينبغي الوقوف عندها حيننا نعالج التراث هي فكرة «العودة إلى الأصل» التي أثرت باستمرار، وموقفها المعاكس للتقليد.

أولاً: لا بد أن نميز بين: «العودة إلى الأصل والأساس» في الحركات الإصلاحية الأولى، ففي العصر الحديث؛ حيث كانت هذه الفكرة تشير في بداياتها إلى تقديم القرآن والسنة بفهم سلف الأمة وممارساتهم، أما في العصر الحديث فهي تعني «العودة إلى الجوهر» بحيث تستدعي أحياناً تجاهل التراث برمته، وفي مراحل متقدمة تستدعي أحياناً تجاهل السنة أيضاً، وتستخدم فكرة «العودة إلى الجوهر» باعتبار صدارة النص القرآني ومن ثم طرح ما سواه من نصوص. وكمثال صارخ هنا يمكن الوقوف عند رائد الحداثة في علماء الهند «سيد أحمد خان» المتوفى سنة ١٩٠٥، إذ يقول: إنّ السبب الأساسي في تحلّف العالم الإسلامي هو الابتعاد عن

(١٠) عبده ورشيد رضا (١٩/١).

(١١) Fazlur Rahman, *Islam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993, s. 348.

(١٢) Garaudy, Roger, 20. *Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fezr Yay., Ankara 1998, s. 319.

«الأصل» الذي عبر عنه بالعودة إلى القرآن، بحجة أنّ القرآن هو أساس الإسلام، فأكد أنه لا بدّ أن يكون الدليل الوحيد.

ويشير أحمد خان إلى العودة إلى القرآن والاكتفاء به وترك التراث جانباً، حتى ذكر أنه لا بدّ من تعطيل الحديث. ففي البداية دافع عن وجهة نظره القائلة بوجود التمييز بين الصحيح وغيره والأخذ بالصحيح، كما فعل مَنْ قبله من أصحاب الحركات الإصلاحية، ولكنه عاد في المراحل النهائية من تفكيره يرفض الأحاديث تماماً، ويذكر أن القرآن هو الأساس الوحيد الذي ينبغي اتباعه. وهو بهذا المفهوم قد أثر على من جاء بعده بشكل كبير، ما أدى إلى ظهور جماعات «أهل القرآن» التي رفضت الحديث تماماً واتخذت القرآن وحده أساساً^(١٣).

ومن ثم اصطدم «أحمد خان» بالتفسيرات التراثية، فرفضها جملة، وأكد أنها تتعامل مع قضايا ثانوية من مثل: علاقة القرآن بالعلوم الدينية كالفقه والكلام أو إعجاز القرآن وما أشبهها^(١٤).

وباختصار؛ إن أحمد خان قد اعتمد على وجهة نظر تؤكد لزوم رفض معطيات التراث كلها، وتبسيط الضوء على القرآن فحسب، وقد بذل جهداً خاصاً في تفسير القرآن على ألا يقع مخالفاً لحكم العقل والقوانين الطبيعية^(١٥)؛ ولهذا تم إنشاء نقطتين اثنتين هما: «العقل والطبيعة» لمن كان على خط أحمد خان من الحدائين^(١٦).

وفي هذا السياق تعرّض التراث لانتقادات قاسية جداً، ويمكن القول: إن تفكير «العودة إلى الجوهر» في العصر الحديث، الذي يسعى لنقد التراث دائماً، ويتجاهله ويجلب النص القرآني إلى الواجهة؛ قد تأثر إلى حدّ كبير بتيّار الحدائنة الغربية.

ومن العناصر الأساسية الموجودة في خلفيّة تفكير «العودة إلى الجوهر» أيضاً ذلك الصراع الافتراضي بين: «الدين، والعلم الحديث» بحيث يتم تقليص الدين إلى حدود النص القرآني في محاولة للفوز بهذا الصراع من خلال هذا النص.

Fazlur Rahman, *Islam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 305-306; (١٣) a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 645-646; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, s. 177-178

Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay. İst. 1990, (١٤) s. 53; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, s. 29-30

Ahmed Han, *Tahrir fi Usuli't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's (١٥) Principles of Exegesis II"), *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4, s. 329

.Aziz Ahmed, s. 330; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979, s. 58 (١٦)

وفي الواقع تبدو السخرية في فكرة «العودة إلى الجوهر» التي اتخذت القرآن والسنة ميداناً أساسياً لها؛ حيث وجهت إلى التراث انتقادات قاسية؛ في حين لا تتناول بالقدر نفسه دور الغرب في مجالات: المجتمع والسياسة والعلوم والتكنولوجيات والاقتصاد! ونساءل: كم بقينا تحت نفوذ الغرب؟ وكم هو دورهم في تشكيل خريطة أفكارنا؟

إن الإصرار على الانتقادات القاسية للتراث - بمعنى فصل التراث عن القرآن؛ سواء كان ذلك على علم من أصحابه، أم لا - قد سهل بكل حال تأثير الغرب على الساحة الإسلامية.

إذاً: فتعبير «العودة إلى الجوهر» أو القرآن الكريم والسنة بدلاً من استخدامه كشعار شكليّ يجب أن يكون ذا محتوى محفوظٍ بطريقة قويّة وصحيحة. ولهذا فعند القول بـ «العودة إلى الجوهر» لا بدّ أن يكون ما يراد به محدداً بوضوح؛ هل هو التراث والقرآن والسنة وما قام به العلماء في الفترة الأولى من اجتهادات؟ أو العودة إلى النص القرآني فقط؟ لأنّ كلّ وجهة من تلك الوجهات سيتمّ بها إنشاء تفكير عالميّ مختلفٍ. ومن ناحية أخرى؛ إن فكرة العودة إلى القرآن الكريم - كما ذكر سابقاً - تقف بعيداً عن التراث، ولذلك فهي تتطلب تخطي مناهج التفسير والحديث والفقه والكلام وتجاهلها، وخصوصاً مناهج التفسير التراثية التي أنتجت لفهم آية أو كلمة أو اصطلاح وتفسيرها، فإذا أريد التفسير فلا بدّ أن يكون مستنداً إلى هذه المناهج من خلال ترتيب منهجيّ. وعندما يُعتمد النص القرآنيّ وحده، فكل هذه المناهج لا معنى لها، وتفقد حينئذٍ أهميتها تماماً.

ومن جانب آخر عندما نتخطى التراث ونتجاهل الفترة الزمنية فيما بيننا وبين القرآن، فإننا سنواجه فجأة بخطر القرب الوهميّ من فترة الوحي، مما يحدث مشكلة.

ويجب التأكيد أنّه ابتعد عن القرآن، وأن قراءة القرآن للفهم - في المجتمع على الأقلّ في الأوساط الدينيّة - لم يعد كافياً، وأن العلوم الدينيّة تُتلقى من كتب أخرى غير القرآن. إذاً فإنّ تخطي التراث تماماً أمر غير صحيح. وكذلك تحويل قراءة القرآن «دون فهم» لتحقيق الثواب فقط غير صحيح أيضاً.

ولهذا بدلا من الاقتراب الجزئيّ من الموضوع ورؤية القضية من ناحية واحدة، فإن الاقتراب الشموليّ هو الأصح والأوضح.

ومن أهمّ أسباب الابتعاد عن التراث ونقده المستمرّ: تراجع المجتمع الإسلاميّ على مرّ القرون الأخيرة، وسقوطه في موقف ضعيف وسليبيّ. أما المجتمع الغربيّ فهو في تناسب عكسيّ في هذه العمليّة مع القدرة المستمرة على اكتساب القوة. فكون المجتمع الإسلامي في حالة سيّئة يجعلنا نفكر في أسباب سوئه وابتعاده. في حين أنّ المجتمع الإسلاميّ كان قد أسس أساساً قويّة في الفترات الأولى، فيما تسمّى بفترة التدوين، وخصوصاً في الفترة التي تشمل القرون الثلاثة الأولى، حين وضعت مناهج ومؤلفات شاملة بشكل مهمّ جداً.

إن مستوى البناء المنهجي للفكر الإسلامي في فترة التدوين تشكّل من خلال التخصصات الأساسية؛ مثل: التفسير، والحديث، وأصول الفقه، والعقائد، والكلام (العقائد)، والتاريخ، واللسان؛ فقد أعطت هذه التخصصات وغيرها المجتمع الإسلامي خلال العصور الوسطى موقفاً فعالاً من القوة والتسارع.

ولكن ظهور عصر النهضة والإصلاح اللذين يشران إلى نهاية القرون الوسطى جعل المجتمع الغربي على مر القرون الأربعة الأخيرة يتقدم في العلوم ويكتسب القوة. على عكس الحال في العالم الإسلامي في فترة العصور الوسطى، إذ بدأ يضعف. ومع تزايد الضعف كما ذكر قبل قليل ظهر في المجتمع الإسلامي كثير من الاستفسارات. وهذه الاستفسارات مستمرة لأكثر من قرنين، وهي في تواصل مستمر!

ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أن العالم الإسلامي لم يتخلص من ضعفه على الرغم من استمرار عمليات النقد والمحاسبة المستمرة! فموضوع تراجع العالم الإسلامي قد نوقش في العصر الحديث ويستمرّ النقاش فيه حتى الآن، وفي هذا المجال نوقشت الأسباب الداخلية على وجه الخصوص. فجعل التراث ضحية مكنّ من القول: إنه تحوّل إلى «كبش فداء»، إذ خضعت مناهج العلوم - مثل: التفسير والحديث والفقه والكلام - لانتقادات قاسية جداً، وخاصة في العصر الحديث من قبل المنتقدين للتقليد أشدّ الانتقاد، كأمثال: سيّد أحمد خان، وفضل الرحمن، ومحمد آركون، ومحمد عابد جابري، ونصر حامد أبو زيد، ومن على هذه الشاكلة ممن يتبادرون إلى الذهن الآن^(١٧).

فمن هؤلاء مثلاً فضل الرحمن، الذي ينتقد من يربطون بين ركود العالم الإسلامي وانهيار سلطة الخلافة في منتصف القرن الثالث عشر، فيذم ربط تخلف العالم الإسلامي بتمزق الوحدة السياسية قائلاً: «إنّ الركود بدأ قبل هذه الفترة بكثير؛ ذلك أن الحدّركم في المبادئ الأساسية للفقه الإسلامي»^(١٨).

وقد وجه نقده أيضاً إلى بنية الشريعة الإسلامية، وقال: إن نظام الفقه الإسلامي استند إلى القرآن والسنة بشكل عشوائي وفوضوي، وأوضح أن المصطلحات القانونية الإسلامية منذ بدايتها منفصلة عن احتياجات الحياة اليومية ولا يمكن تعريفها بالقانون. بل إنها دراسات نظرية بحثة^(١٩).

(١٧) انظر: Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı", III. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 216-217.

(١٨) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu (Yay., Ankara 1996, s. 94.

(١٩) Fazlur Rahman, a.e., s. 98; Ayrıca bk. Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne

كما ذكر في البداية: ليس التراث - بأي حال من الأحوال - هو الدين نفسه؛ بل هو أشكال لإدراك الدين، وليس من الممكن أيضاً القول: إن التراث كله صحيح أو غير صحيح. خاصة لو كان الأمر متعلقاً بالعصر الحديث الذي نعيش فيه.

المشكلة في حد ذاتها ليست التراث، وإنما المشكلة في فهمنا للدين والتراث. فعلى الرغم من الانتقادات الجدوية للتراث منذ فترة طويلة، فإنه لا يمكننا القول: إن العالم الإسلامي قد اكتسب قوة وحيوية.

إذاً فحل المشكلة ليس في انتخاب كبش فداء وتحمله المشكلة، وإنما الحل في الوقوف على كل أبعاد التراجع، والتدليل عليه بشكل أكثر منطقية. وإلا ينبغي القول: إنه ليس وراء العمل الذي قمنا به شيء غير خداع أنفسنا ومحاولة رفع المسؤولية عنا.

فكما أن رفض التراث تماماً وعده سبباً للتخلف خطأ، فكذلك الاكتفاء بوفرتة وإحياؤه وضرورة العودة إليه وحده للحفاظ عليه خطأ آخر. فلا بد ألا يكون التراث حائلاً بيننا وبين القرآن، وكذلك لا بد ألا يكون مجرد معلومات عديمة الفائدة لا قيمة لها. يقول محمد إقبال: «ليس رفض التاريخ تماماً تجارة مربحة لأية أمة؛ لأن التاريخ هو الذي يكشف عن شخصيتها»^(٢٠).

محمد إقبال بهذا التعبير يحدد موقفه تجاه التراث. فهنا تجدر الإشارة إلى أن وجهة النظر القائلة برفض التراث جملة يجب أن تؤخذ بعين الحذر والاحتياط، وبدلاً من اختيار القبول بالجملة أو الرفض بالجملة أو الانتقاء، تكون مناقشة المعلومات التراثية ضمن سياقها التاريخي أفضل نهج.

ينبغي في العصر الحديث الذي نعيش فيه أن يحاسب العالم الإسلامي نفسه، ويحلل تراثه جيداً فهذا أمر لا مفر منه لتحقيق الصحة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأمر ليس قضية الصحة الوحيدة؛ لأن من ينم لكي يستيقظ في اليوم التالي على نفس الحال لا يحمل أي عنصر مختلف.

ونضرب مثلاً بما ذكر في القرآن الكريم من قصة «أصحاب الكهف» وأحوالهم ومن على شاكلتهم، إذ لا تكفيهم اليقظة الحسية فقط لأن يكونوا على قيد الحياة، فمع اليقظة الحسية يجب كذلك إيقاظ الوعي لاستمرار حياتهم وتجديد مشاعرهم لفهم حقيقة الحياة.

İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., (٢٠)

.İstanbul, ts., s. 225

إذاً ينبغي علينا دراسة تغير العالم والظروف بشكل جيّد وامتثالها وتقديم الرسالة لما يحتاجه العالم، مع الحفاظ على هويتنا الخاصة بنا وقيمنا، وإلا سنعيش كمثل من في كهف أفلاطون؛ مواجهي الحائط، مكبلي الأيدي، ويظنون أنّ الحياة تتكون من الظلال المنعكسة على الجدار من الضوء الخارجي فقط^(٢١).

ليس الدين نفسه أو القرآن والسنة ما عفا عليه الزمن، ولكن قد يبدو أن التفسير الديني هو الذي عفا عليه الزمن، أي لا بد من وجهات نظر وتعليقات جديدة حال الاعتقاد أنّ تلك التعليقات التراثية القديمة لا تتناسب مع الظروف المعيشية. يعني ليس الدين نفسه، لكن من الممكن - بل من الضروري - أن نذكر إحياء العلوم حول هذا الدين؛ لأنّ منزل القرآن الكريم هو الله، ولكن الذي يقرؤه ويحاول فهمه والتعليق عليه هو الإنسان الذي يعيش في ظروف مختلفة.

ليس هذا بتصحيح للدين، ولا محاولة متوافقاً مع الظروف الحديثة، فالإصلاح: هو تعديل الإنسان الذي يعيش في فترة زمنية لوضعه ومكانته تجاه الدين مع مراعاة الظروف التي يعيش فيها.

وعلى هذا فالعلوم غير الكافية والتي على وشك الضياع يتمّ تحديثها وإعادة تشيبتها. «يرسل الله إلى هذه الأمة على رأس كلّ قرن من يجدد- التصوّرات والأفكار والأعمال- لهم دينهم»^(٢٢). فتجديد الفكر كما جاء في الحديث بتعبير محمد عاكف: «لا بد من فهم القرآن ضمن مدركات العصر»، أي: لا بد أن تكون وجهة النظر تلك جزءاً من الحياة. وأيضاً حديث الرسول ﷺ: «المصيب له أجران والمخطئ له أجر واحد»^(٢٣) ينبغي أن يقبل موجّهاً لترسيخ وجهة النظر تلك.

وخلاصة القول: إنّه لا ينبغي النظر إلى التراث كسلم يرمى بعد الصعود به إلى مكان مرتفع^(٢٤).

التراث له أهمية كبيرة لتأسيس الفكر وتطويره، ولذلك فالاقتراب من التراث بمنطق إقصائي سيكون نهجاً خاطئاً تماماً. فالذي لا بد أن يرفض ليس هو التراث نفسه - الذي ظهر في فترة زمنية وفي أوضاع وسياقات طبيعية، وكان حلاً لمشكلات هذا التاريخ والأوضاع - بل التراثية التي تحاول الدفاع عن الاكتفاء بالتراث وفعاليتها، أي بوجهة نظر معارضة للتغيير. إذاً فالفصل بين التراث والتراثية مهمّ جداً؛ لأنّ التراث ما هو إلا

(٢١) Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap - İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala - (٢١)

.Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 39-40

(٢٢) أبو داود، سنن، ملاحم: ١.

(٢٣) بخاري، صحيح، اعتصام: ٢١، ومسلم، صحيح، عقائد: ١٥.

(٢٤) Gasset, Ortega Y., *Küttelelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait (٢٤)

.önsöz kısmı), s. 11-12

اجتهاد قام على استمرار التغيير، أما «التراثية» فهي تشير إلى الركود والمعارضة ضد التغيير. وللوصول للتكامل الفكريّ والوصول إلى الغاية في المجال الدينيّ، فإن ذلك الركود وتلك المعارضة ليسا إلا وهماً في الحقيقة.

إن الاعتماد على التراث يعني أن لا تنسب القداسة إلى أيّ عنصر من عناصره، بل معرفته جيّداً، ونقل المفيد منه دون أن يُفقد إلى الأجيال القادمة. في نفس الوقت يعني تقييم التراث ومناقشته ضمن ظروفه التاريخيّة الخاصة، بما في ذلك جلب أفكار جديدة تشير إلى اتجاهات شاملة.

وتجدر الإشارة إلى خطأ الترائين في فهم «نقد التراث» على أنه معارضة له؛ فالدين الذي يقبل الحياة البشرية والتاريخية والاجتماعية في حركتها المستمرة ليس من الممكن أن نقول إنه معارض للتغيير. التغيير موجود في طبيعة الأشياء وحيثما لم يكن التغيير يَكُنُّ الموت. وينبغي تسليط الضوء على التغيير وتعريف الحداثة على نحو أفضل.

إن وضع الحداثة في موضع معارض للتقليد كأنها مجالان لا يكادان يجتمعان، أو وجهتا نظر مختلفتان سيكون من الخطأ تماماً. لا ينبغي أن تكون الحداثة مرادفة لتخطي التراث تماماً وتجاهله واعتباره عنصراً عائقاً أمام فهم الدين.

وينبغي أن تفهم الحداثة على أنها ليست تعني نقص الدين وإنّما تعني إزالة المعلومات الناقصة في العصر الحديث حول هذا الدين. فإن عكس ذلك يعني بوضوح قطع فرع شجرة نجلس عليه. أو بتعبير نجيب فاضل: «كان هناك جبل ثلج أذنباه والآن ليس إلا الوحل فلا يمكننا المشي فيه». فهذا يؤيد فكرة عدم فائدة إقصاء التراث تماماً. ولا بد ألا ننسى أننا موجودات تاريخية وبهذا الاعتبار نعد جزءاً من التراث. فوجهة نظر، ترفض تراكم أربعة عشر قرناً، عليها ألا تتجاهل أنه في وقت لاحق أو بعد قرن سيأتي من يرفض تراكم خمسة عشر قرناً مع من عاش فيها أيضاً.

إن المدافعين عن التراث بشكل صارم ويرون احتكار فهم القرآن على العلماء الماضين يمثلون جانباً من الخطأ. وكذلك من يعدون نصوص القرآن مزرعة لأفكارهم، يمثلون الناحية الأخرى من الخطأ^(٢٥).

فينبغي الابتعاد عن كلتا الوجهتين. فلكي نتقدم يجب أن نعرف كيف نرجع خطوة إلى الخلف لنأخذ دفعة للأمام. إن القرآن الكريم يقدم للإنسان المعاصر طفرة في الرؤية، ووثبة إلى العلا ولا يتم ذلك إلا بمعرفة كيف يشب اللاعبون المحترفون وثبة عظيمة بخطوة خلفية أولاً، فالأساليب الموجودة في التراث الإسلاميّ وخاصّة في الفقه وأصول التفسير ينبغي أن تدرس من خلال تسليط الضوء عليها، والاهتمام بها، وبعد ذلك

Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., (٢٥)

.Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı)

ينبغي أن تنتقد بشكل جدي نقداً يهدف إلى البناء. وعلى هذا النحو هناك حاجة إلى تطوير آليات الفهم وأساليب الإدراك مستنديين في ذلك إلى حجج متينة. وإلاّ ففهم الدين مع غض النظر عن التراث لا ينتج نتيجة صحيحة، ناهيك عن إمكان كونه مضرراً.

ولذلك حين يكون الهدف تحقيق الأفضل فلا بد أن يتوقع خطر فقدان الموجود دائماً.

المصادر العربية:

- تحرير في أصول التفسير، أحمد خان، ترجمة محمد داود هير.
- تفسير المنار محمد عبده، رشيد رضا، مكتبة القاهرة، مصر، ١٩٦٠.
- السنن، سليمان بن أشعث، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧.
- صحيح مسلم، مسلم بن حجاج أبو الحسين، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، د.ت.

المصادر الأجنبية:

- "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.
- , *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Ahmed Han, *Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Erten, Mevlüt, "Nass – Yorum İlişkisi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Gasset, Ortega Y., *Kültürlerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı).
- Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts.

-
- Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).
 - Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 2003/4.
 - Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
 - Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.
 - Suruş, Abdülkerim, “Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8.
 - Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.
 - Zobairi, R.H., “Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3.

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'

Sadık KILIÇ*

Özet

İslam inancı bakımından en kutsal dini metin, Kur'an'dır. Ve Kur'an, insanın yaşadığı evreni hedeflemiş olması nedeniyle, Aşkınlık alanından 'bura'ya 'nüüzül' etmiştir; bu nedenle de, insanî ve içtimaî bir olgu olarak, bir dili: Arapçayı iletişim aracı olarak seçmiştir. Kur'an metninde ifadesini bulduğu ve insanlara ulaştığı şekliyle ('resm') İlahi Kelâm'ın, İlahi amaçları; bütün tikel olguları ve insani cevapları sözel-lafzî olarak içermiş olması mümkün değildir. Çünkü 'dil'in imkânları, ilahi ontolojiyi bütünüyle ifade edemez! İşte, Allah ile münasebeti bakımından ('hadd') her ne kadar Müteâl ise de, beşeri bir örgü olmanın dışına çıkamayan 'dil'in imkânlarının sınırlı olması; en geniş anlamıyla, insan ve dünyasının kesintisiz bir değişim içinde bulunması, böylece de daha rafine çözümler talep edilmesi nedeniyle, klasik yorum geleneğinin bir dinamizme kavuşturulması; bu bağlamda, Kitâb'ın etrafında örülmek istenen açık ve örtük fanatizm setlerinin aşılması, kısaca 'tevil', ciddi diriltici yorum enstrümanı olarak yeniden gündeme alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Dil (Arapça), Yorumun beşeriliği, Toplumsal değişim.

'Living Interpretation' Considering the Existing in the Face of Change

Abstract

In terms of the Islamic faith, the holiest text is the Koran. And since the Koran's target is the universe in which the human being lives, it has been "revealed" from the domain of transcendence to "here"; and therefore, it has selected a language as a human and social phenomenon, i. e., Arabic, as a communicative tool. It is not possible for the Divine Word in its form expressed in the text of the Koran and sent to the humanity ("resm") to contain verbally the Divine purposes, all particular facts and human answers. This is because possibilities of

"language" cannot express the divine ontology in its entirety!

Although it is transcendental in terms of its relation with God, language is limited to being a human nexus, and therefore, is restricted in its possibilities. In its broadest sense, man and world are in continual change, and therefore, people require more refined solutions, implying that the classical interpretation tradition should be made more dynamic, and implicit and explicit fanaticism walls built around the Book should be eliminated. In short, "tawil" (glossing) should be reconsidered as a serious reviving interpretation instrument.

Keywords: Koran, Language (Arabic), Human quality of interpretation, Social change,

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: skilic@atauni.edu.tr

Genel Bir Sunuş

Sorular sormaya kapı olduğundandır ki, konuşmak veya 'dil yetkinliği'ne sahip olmak, insan için birincil ayırt edici bir özellik olarak çıkar karşımıza. Sorabilmek, ruhun penceresini, başka ben'lere, ruhlara; onu çevrelemiş objeler ve olgular alemine açmasıdır.. Benliğin, diğer ben'ler göğünde bir pervazı, bir soluklanışıdır ya da; 'ben-bilinç enerjisi' yüklemesidir kendisine... Bundan olsa gerek, "Wittgenstein (1889-1951) [da], felsefede önemli olan, sorudur, yanıt değil demişti, -hem felsefenin sorularla başladığını, hem de felsefenin yeni sorularla yeni alanlara açıldığını vurgulayarak..."¹

Bütün bilim dalları, özellikle sosyal beşerî ve dinî görüşler, en sağlıklı cevabı verebilmek; 'bura'dan giderken, gözleri arkada kalmaksızın, hiç olmazsa doğru cevapları işaretlemiş bir rûh dinginliği ve iç huzuru ile aydınlanmış olarak yola koyulmak için, 'sorular', 'buraya ve ben'e, biz'e dair' özel sorular sunmaktadırlar. Ve kuşkusuz, soruyu nasıl sorarsanız, cevabı da ona göre olur..

Heidegger'ci sözcüklerle söylemek istersek, 'varoluşsal yoğunluk ve endişeden soyutlanarak, itiyatların pençesinde sığlaşmış, belki de 'günlükleşmiş' yaşam içinde biz, bilinçli benlik bütünlüğümüze ait soruyu; insânî kimliğin bize yüklediği o vazgeçilmez suâlimizi değil, başkalarının suâlini dillendiriyor gibiyiz hep... Bir anlamda, cevap aramaya, öz benliğimizin olmayan, bizce içselleştirilmemiş sorular sorarak başlıyoruz; başka ben'ler tarafından ele geçirilen, derken tüketilen ve edilgen nesne konumuna indirgenen bir 'sözde ben'e dönüşüyoruz; bir tür 'yabancılaşma' yani... Bir başka anlamlandırma, "insan başkaları tarafından kullanılabilen bir âlet yahut sadece eşyâ durumuna gelir. 'Anonim kişi' böylece şahsiyetini kaybeder, âdetler ve günlük hayatın alışkanlıkları ile hareket eder. O, Heidegger'in varlığın günlükleşmesi dediği şeye mağlup olur..."² Hadi diyelim, sorularda çakışmalar ve benzerlikler kaçınılmaz; hiç olmazsa, cevabı, kendimiz için yine biz vermeye çalışalım.. Bu 'bizim cevabımız' olsun!.. Bütün kesinliği ve somutluğuyla, içereceği içsel heyecan ve titreşimleriyle bana, bize ait olsun... Hiç olmazsa, ortak sorulara kendi cevaplarımı, kendi anlamlandırmalarımı verebileyim!..

Ne kadar kişiye özgü de olsa, her cevap, bir ben'in kendini, birinci elden varoluşa konumlandırması; onu içten ya da dıştan kuşatan nesnelere, oluşlara varlığını katması, onu özümsemek istemesi bakımından, anlamlıdır... Diyebiliriz ki, cevaplar, yine insana bağlı olarak, muhtelif kabul ve gerçeklik basamaklarına yerleşirler. Kiminin derecelendirmesinde üst basamaklarda olan, başkalarınınkinde altlarda; ya da tersi... Bir başka deyişle, her bir birey için doğru, doğruya yakın; yanlış, en yanlış vb. cevaplar vardır; yani, salt ve tartışılmaz doğru veya salt ve tartışılmaz yanlış cevap/cevaplar yok! Bir imkân ve olasılıklar nebülözünden dünya alanına geçiş ve bir yol izlemede, sorular ve cevaplar bizim hayat toplamımızı, uzaya ışık demetleri halinde asılı bıraktığımız hayat ve varlık idrâki konusundaki profilimizi de

¹ Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1. bs., 1997, s. 98.

² Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Hareket Yayınları, 1971, s. 53.

oluşturmuyor mu?! Evet; hattâ, varoluşumuz, sorularımıza vermeye çabaladığımız yanıtlarımızdan ibârettir...

Soruyu her an sorabiliriz; sormalıyız da.. En güzeli, soru sormak bir sürece dönüşmeli.. Sorular sorarak ve cevaplar vererek devam etmeliyiz yolumuza.. Yolların da, ayrı soruları, ayrı cevapları olacaktır, zirâ soru sorup cevaplar bulma, varoluş türküsü gibi tütecektir zihnimizde; daima taze, titrek, canlı, heyecanlı, ıtrlı ve korkak... Öyle olacaktır ki, sorular sormak cevaplar aramak, çöllerde damlanın, bir bitki köküne vasil olması; dağlarda bir menekşenin, bir Lotus'un, yüksek zirve esintilerine, fırtına ve sarsıntılarına direnmesi; sonsuz yıldızlarla bezeli gökyüzünde yıldızların sayılarda tüketilmesi...kadar çileli, korkutucu, kışkırtıcı hale gelecek, önümüzde uçurumlar oluşturacaktır...

Arayış vâdisine inmeyen, ne soru soracaktır, ne de cevap avcılığı yapacaktır.. Bütün bunlar içinse 'arayış', evet, bize 'arayış' gerek!.. Arayış rûhuna, aşkına arayışın yanmak gerek.. Onun bizi içine alan boşluğuna düşmek gerek.. Arayış göklerinde ışıklanmak; dokunulmayı bekleyen sorulara da, onların cevaplarına da götürecek yolların karanlıklarını aydınlatmak gerek.. Çöllerle, meydan okuyan zirvelerle, uçurumlarla, okyanus veya engin su dünyalarıyla döşenmiş bu yolda 'hakikatin büyük yitiği insan'ın, 'kendi'nin peşine düşmek... Çünkü bizi, 'varoluşun sınırları'na uçuran bir oktur soru sormak; bilim ve bilgelik heyecanının tûfânlara dönüştüğü o mahrem noktalara doğru...

Bu sınırlarda belirsizlik hâkimdir de ondan.. Ve 'Bilim', yanıt vermekten çok soruları 'bileyip, ustura ağzı gibi keskinleştirmek', olasılığın en son noktalarına kadar götürmekle ilgilidir. Bu nedenle de, "Burada önemli olan insan tipi, kendisine söylenenleri çok fazla saygı göstermeden sorgulayan..."³, soru ve cevaplar diyalektiği içinde onu kendine mal eden, sonsuz cevaplar harmanında onu bir bakıma yeniden üretendir.. Çünkü, "Dünyadaki bütün kötülüğün nedeni, eski kanunlara, eski âdetlere ve eski inanışlara düşünmeden saygı duymamız..."⁴dan başka bir şey mi ki?!..⁴

Ah arayış; yakıcı ve çıldırtıcı sevdâ!... Bu sevdâya duçâr olmayan, sorular cevaplar, hep daha güzel olanını arayış ülkesine hiç adım atabilir mi?!

Düşünce ürünlerinin test tezgâhlarına sokulmadığı, inancın fikir kıvılcımıyla beraber terkip edilmediği; 'bilimsel aşkınlık ve özgürlük ile hakikate inkıyât' vecibesinin, 'geçmişe ve ululara saygı' davranışına feda edildiği; kadîm metinlere dair ilk nesil bilginlerinin yorumuyla yetinip çağdaş yorumcunun işlevinin sırf önceki bilginlerden aktarımda bulunmakla tanımlandığı bir gelenek, hiç şüphe yok ki, toplum yaşamında çok tehlikeli bir neticeye götürecektir bizi: yorumların lafzî karakterlerine tutunarak onları 'dogma' haline dönüştürmek, 'ezelî hakikatler'

³ May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921, s. 11 (Discover, Kasım 2004'den naklen).

⁴ Lichtenberg (1742-1799), Georg Christoph, *Aforizmalar*, çev. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000, s. 40.

mertebesine çıkarılan bu verileri 'son hakikatler' olarak algılamak ya da 'bilgi'yi 'din', giderek de 'hurâfe' haline dönüştürmek!..⁵

Birinci tespit: Bu tutumun bilimsel ve zihnî travması ise, beşerî bir veri olan 'yorum' ve 'bilgi'ye 'ilâhîlik vashı'nın yüklenerek, insânî olanla ilâhî olanın özdeşleştirilmesi, insânî ve tarihsel olana kutsallık örtüsünün giydirilmesi biçiminde karşımıza çıkacaktır!

İkinci tespit: Bu da, giderek bizi, tikel bir "olgunun ebedîleştirilmesi ve insanın bu olguda daha bir yalnızlığa itilmesi; değişime, ilerlemeye ve gelişmeye çağıran dinsel söylemin bu görüntüsüne ters düşer bir şekilde ilerleme dinamiklerine karşı gerileme dinamiklerinin yanında yer alınması..."⁶ şeklinde özetlenebilecek, zihinsel bir çöküşe ve durağanlığa mahkûm edecektir.

Oysa, 'metinsel anlama süreci'nde, 'insânî kodlar' aslî unsur, 'ilâhî kodlar' ise ikincil unsurdur... "Çünkü zihinde, insânî kodların kurgulamasının önüne geçen başka bir kurgulama yoktur; zihnî kurgu ve elde edilen hükmü mümkün kılan, işte bu insânî kurgu yetisidir... Diğer yandan, ilâhî kökenli olan, itibâridir ve [zihin bakımından da] a posteriori'dir, zira o a posteriori bir yöntemle elde edilir, bu sebeple de düşünmeye ve muhakemeye gereksinim duyar... Diğer bir ifadeyle, itibârî olan salt kendiliğinden gerçekleşmeyip, başkası vasıtasıyla tahakkuk eder; bundan ötürü insânî olan, zihinde asıldır; ilâhî olansa, onun vasıtasıyla gerçekleşir ve onun üzerine kurulur; yani, akıl ve bilgi yoluyla teşekkül eder..."⁷

Bunun verdiği açık mesaj ise şudur: 'Anlama' eyleminde, insanın etkin ve olmazsa olmaz yeri, aslâ göz ardı edilemez! Zira, ne insandan önce, ne de ondan sonra, yani 'insan hesaba katılmadan bir anlama edimi bahis mevzu olamaz!..' Ernst'in ifadesiyle söylenirse, "İster felsefi, ister dînî metinlerde söz konusu olsun; varlığın özünde insan söz konusudur. Bu doğrultuda sürekli olarak varlığın belli bir ön anlamasından –buna Bultmann (1884-1976) "Varoluş anlayışı/Existenz verstandnis der- sorgulama doğar. Böyle bir ön anlama olmaksızın metinler dilsizdirler. [Bu nedenle], ön anlama aslâ elimine edilmemeli, aksine bilincin ışığına yükseltilmelidir. Metni anlamada eleştirel denetleme, oyuna /Spiel katılmalıdır".⁸ Bu zihinsel süreç içinde insânî idrak ve kurgulama etkin, onun karşısındaki metinse, edilgen, bir başka deyişle kurgulanandır...

Düşünceye 'Demokles Kılıcı(mı?!)'...

Bir betimlemeyi irdeleyerek sürdürelim yolculuğumuzu: "Kur'ân-ı Kerîm ve genel olarak İslâm söz konusu olduğunda... Avâmın tavrı entelektüel kesim olarak kabul edilebilecek modern ilâhiyatçılar tarafından subjektif ve duygusal olarak kabul edilebilirken ilâhiyatçıların tavrı, 'avâm' tarafından en iyi ihtimalle dine ve Kitaba

⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân)*, Kahire, 1990, s. 251.

⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002, s. 64, 65 [Bu ve bundan sonraki vurgulamalar tarafımızdan yapılmıştır. S.K.].

⁷ Harb, Ali, *Nakdu'l-Hakika (en-Nassu ve'l-Hakika II)*, Beyrut, 1993, s. 67.

⁸ Ernst, Josef, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", *Schriftauslegung Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Münih), 1972, s. 17-53, çev. M. Faik Yılmaz, s. 23-24. (Yayımlanmamış çalışma).

saygısızlık olarak kabul edildi (...) Bu genel olarak, bizim son iki asırda yaşadığımız sömürgeleşme süreci içinde, sömürge aydınları ile halk kültürü arasında ortaya çıkan bir 'yabancılaşma' sürecinin, dinî ilimler alanında gözükten bir şeklidir".⁹

Çok düşündürücü bir durumdur: dinî metinleri dinamik bir idrak ve yorum düzeyine taşıma çabaları, gözden düşürülmeye, bazen de pejoratif anlamlarla yüklü kavramlar üzerinden bastırılmaya çalışılır!

Hâkim dini söyleme ve geçmişe atıfta bulunmayı, habire onu yinelemeyi veya onu özümsemeyi tek belirleyici faktör olarak benimseyen böylesi yönelimler, kendilerinininkine aykırı yorumları, bozuk veya müstekreh yorumlar veyahut, en fazla, 'kınanmış (zemmedilmiş) rey, yorum' şeklinde kategorize ederek, kınanmış ve baskı altında tutarlar...¹⁰ Fikir üretmenin gerekli koşullarını taşımamak, meseleye hak ettiği saygıyı göstermeyerek neticeyi rastlantılara bırakmak; sübjektif ve dayanaksız eğilimine uygun olarak, niyetinin doğruluğunu göstermek (tashîh) amacıyla, Kurân'ı, kendi görüşüne ve arzusuna uygun olarak yorumlamanın peşine düşmek; delilsiz, maslahat içermeyen, bu yönüyle de savunulamaz verilerin izleyicisi olmak¹¹ gibi tutumları kınayan, "Kim Kurân hakkında kendi fikriyle, ona istinât ederek konuşur, görüş beyân ederse, doğru bir neticeye ulaşmış da olsa, netice olarak yanlış yapmış, yanılmıştır!"¹² şeklindeki nebevî sözü de, 'tefekkür, gerçekçi bir tefsir ve yorum (tevîl) girişimlerinin karşısına bir aforizma olarak çıkarır, böylece nerdeyse İslâm'a özgü bir 'kaybedenler, Tanrı yolundan ayrılanlar sınıfı': Massa perditionis'i oluştururlar!..

Oysa ki, metnin yorumunda biricik 'referans' olarak nakil ile yetinmenin mümkün olamayacağını, meselâ son devir müfessirlerinden Tâhir İbn Aşûr (1296-1394/1879-1973), Taberî (ö. 310/922)'nin yorum (tevîl) tekniğini irdelerken şöyle dile getirir de, der ki: "Kuşkusuz Taberî, tefsirinde her ne kadar, sahâbe ve tâbiünden aktarılan bilgilerle kendisini sınırlamış ise de, ne var ki o, hemen peşinden her âyet için yeni bir adım atar ve rivayet edilen görüşlerden birini, Arapların sözlerinden sunmuş olduğu deliller eşliğinde, seçer (ihtiyâr)...".¹³ Yani Taberî, en belirgin özelliği 'rivâyet' olmasına karşın, dirâyet ve tevîlden, aklın beğeni ve seçimine sunmaktan hiçbir zaman vazgeçmez...

⁹ Görgün, Tahsin, "...Kur'ân-ı Kerîm'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 166, Ekim 2004, s. 38.

¹⁰ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 248. bk. "hakikate bağlı bilginler te'vîlin sahîh olanına 'et-te'vîlu'l-munkâd" (doğru ve makbûl te'vîl) adını vermişler, bir lafzı hiç taşımadığı bir manaya, yahut taşıdığı mânalardan vahyin rûhuna uygun olanına değil de, olmayanına hamlederek icrâ edilen te'villeri sonuncuya [te'vîl-i müstekreh] örnek göstermişlerdir" (M.Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979, 12/1, 216.)

¹¹ Gazâlî (ö. 505/1111), *İhyâu Ullûmi'd-Dîn*, Dâru ihyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Mısır, ts., 1/292.

¹² ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fi Ullûmi'l-Kur'ân*, II/162, 163. Bu nebevî sözün değerlendirilmesi hakkında yine bk., İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts., 1/28-31

¹³ *Tefsîru't-Tahrîr*, I/33.

Yıldırma ve baskı altında tutma teşebbüsleri ise, belli bir tarihsellikte sınırlı değildir... Çünkü günümüzde gözlemlenebilen bu kabil yıldırıcı tavırlar, geçmiş zaman dilimlerinde, fiilî engelleme ve yok etmelere değin uzanabilmiştir! Hattâ bu, Doğu ve Batı Dünyalarının ortak paydası gibidir... Meselâ, Hıristiyan Batı'da bu, Kilise aracılığıyla, Aforoz ve Engizisyon mârifetiyle yapılırken, İslâm dünyası bağlamında da, 'zendeka', 'ilhâd', "i'tizâl", bid'atçı, bâtinî, hurûfî, vb. dinî-siyasî-ideolojik kavramlar üzerinden yürütülmüştür... Tarihin bu trajik zaman kesitlerinde, Batı'da, Atina sitesinin, "gençlerin ahlakını bozduğu" iddiasıyla, baldıran zehri içerek ölüme mahkûm ettiği Sokrates (MÖ. 470-399)¹⁴ ile, Aristo'nun madde ve sûret görüşüne, "maddenin biçim ve sûreti dışarıdan olmayıp, kendi sinesinde, kendi içinden çıkardığını söyleyerek karşı çıkan; böylece maddenin 'gerçek ve etkin bir şey olduğunu', hattâ maddenin adı bir şey değil, belki ilâhî bir şey (Cosa Divina) olduğunu öne sürmüş olan; bilim-sihir karışımı Hermetik karakterli düşünceleri ve görüşleri bahane edilerek¹⁵ Engizisyon'un, yakılarak ölüme mahkûm ettiği Giordino Bruno (1548-1600) ya da suskunluğa gömdüğü Galileo (1564-1642)¹⁶ vb.; Doğu'da da, mistik esrimeleri, Allah aşkı uğruna kurban nazariyesi ve "beden kâbesinin tahribi" şeklindeki remzî ifadesi harfî olarak tefsîr edilmek sûretiyle mahkûm edilip, bundan Karmatîler'in Hicaz'daki isyanları neticesinde, Kâbe'nin gerçekten tahribi ve haccın ilgâsı mânası çıkarılan; "Ene'l-Hakk: Hak benim!" feryâdı bir ihtilâl ve keşif sayhası gibi algılanmış olan¹⁷; Massignon'un sunumuna göreyse, "bir tek aşka vakfedilmiş bir rûhî tevettür [gerginlik] hâleti"¹⁸ sebebiyle, ya da "söylenemezi söylemeye"¹⁹ cüret etmesi yüzünden, dogmanın savunucusu Mâlîkî kadısı Ebû Ömer Hammâdî'nin fetvâsı ile "kamçılanmak, vücûdu parça-parça edilmek, dar ağacına asılarak, teşhir olunmak, kafası kesilmek ve yakılmak suretiyle idam edilen" (Bağdad, 24 zilkâde 309/26 mart 922),²⁰ Hallâc-ı Mansûr ya da, bilimsel eleştiride dilinin keskinliği yüzünden

¹⁴ Yaşamı hakkında kısaca bk. Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, çev., Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, Tübitak Yayınları, 1. bsk., 2003, s. 90-92.

¹⁵ Kendisini yakılarak ölüme mahkûm eden hâkimlere şöyle söylediği meşhurdur: "*Benim hükmü dinlerken ürktüğümünden ziyade, sizler bu hükmü verirken korkuyordunuz!..*" (A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, İkinci Basım, , 1969, s. 168; Ronan, a.g.e., s. 368-371.

¹⁶ Adıvar tarafından, "iskolastik ilimden başka bir şeyden haberleri, fikri ve aklı öldürmekten başka bir kasıtları olmamakla nitelenen Engizisyon hâkimleri önünde bütün fikir ve icatlarından tövbe ettirildikten sonra (1632), her şeye karşın, Bertrand Russel'in 'efsânevî bir fıkra' olarak gördüğü şu sözü söylemiş olduğu rivayet edilir: "*Epur si mouve: Buna rağmen dünya yine dönüyor!..*" (A. Adnan Adıvar, *İlim ve Din*, s. 179, 180; Ronan, a.g.e., s. 235, 379-384, vd.

¹⁷ Massignon, Louis, "Hallâc", *M.E.Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul M.E. Basımevi, 1977, V/1, 168.

¹⁸ Massignon, "a.g.m.", a.g.e., V/1, 170. Hattâ, Massignon'un Lexique'de naklettiğine göre, nefesinin son demlerinde, "*Bağışla onları ve beni bağışlama!.. Madem ki Sen, beşeriyetimi ulûhiyyetinde eritiyorsun, beşeriyetimin ulûhiyyetin üzerindeki hakkı adına, ben de Sen'den şu kimselere, beni öldürmek için çalışmış olanlara merhamet etmeni istiyorum!..*" demiştir (*Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, 18).

¹⁹ Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001, s. 137. Krş. "*Ego sum qui sum: Ben, 'ben olan'ım, ben benim, ben ne isem oyun!..*" (Thomas Aquinas) (a.g.m.).

²⁰ Massignon, Louis, "a.g.m.", a.g.e., 5/1, 168. Hallâc-ı Mansûr hakkında bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.

kıskançlık belâsına giriftâr olarak, zındıklık töhmetiyle kılıçla boynu vurulup idam edilmiş olan Molla Lütü (ö.899/1494) yahut ta 'haramları helâl sayıcılık' suçlamasıyla kafası vurulan Oğlan Şeyh İsmâil-i Mâşûkî (ö. 1538); beşerî tenâsüp ve estetikte Tanrısal cemâl boyutlarının muhtelif yansımalarını görerek, tenzihten teşbihe doğru kayan; insanın yüceltilmesi bağlamında, örneğin, insan yüzü'nün "Rahmân'ın Arşı' olarak gören; egemen söyleme aykırı ve dahi siyasi Hurûfilik neşvesini yaydığından, Mansûr gibi, diri-diri derisi yüzülmüş olan Nesîmî (ö. 837/1422 [?])...vd.²¹ arasında hiçbir fark yoktur!.. Yıldızlar göğündeki bütün bu yanıp sönmeler, 'sınırlanamayan gerçeğin kıyıları'ndaki insan olma özgürlüğü ve onurunu izleme adına, alçak gönüllüce gezinmek, bunu dile getirmek derûni paydasında birleşirler...

Bütün bu tepkilerde baş enstrüman, 'korku güdüsü' olup, o adeta bin kanatlı 'korku ejderi' olarak ufukları doldurur... Bu korku ejderinin zihinleri tutsak etmeyi, içten içe öldürmeyi hedefleyen maşaları ise, yolları kesmiş olan bir takım yaftalardır... Geçmişin 'zındıklık', 'tefelsüf', 'ilhâd', 'itizâl', 'bid'atçı' vd. ölüm oklarına karşın, günümüzün 'gelenek düşmanı', 'yenilikçi', 'hermenötikçi', 'tarihselci', 'te'vilci' vb. sözcükleri; 'yabancılaşma', 'sömürgeleşmiş zihniyet' vd. kavramları, bu sindirip yok etme dalgasının etkili araçları olarak düşünce aydınlığını karartan abstre dragonlardır.

Soru: Anlamlar dünyasını ve zihin haritasını sadece geçmişin anlam ufkuna hapsetmeyip, metnin maksat ve amacını sadece belli bir çağa (Asr-ı saâdet: 'Altın çağ'a) raptetmemek; insanlık tarihinin, önüne geçilmez bir ileri atılış (élan vitale) ve dalga olduğu coşkusu ve sezgisiyle²² metin'i, şimdi'nin ve geleceğin tarihselliklerine yakınlaştırmak; bu yolla da sağlıklı, özgüven dolu, gerçeklik içinde yeni hamleler, entelektüel sıçramalar ve betimlemeler çabasına kendini adamak, niçin marazî, yok edici ve çözücü (anomique) bir keyfiyet olan 'yabancılaşma'²³ diye nitelenir?!

Açılım: Oysa görülmektedir ki, insanın varoluş açılımı, önceden hazır bulunduğu değer ve hükümlerin de etkisiyle, parçası olduğu objektif âlemde sürüp gitmektedir. Bu süredurum, kesintisiz biçimde menzillere konaklamayı, derken yeniden yollara düşmeyi: sonu gelmez bir 'göç' hareketini andırır. Yani, konaklama ve kalkış, derken kopuş, yeni ufuklara doğru yol alış... İnsan, öyleyse, maddî biyolojik planda olduğu kadar, zihin ve eylem düzeyinde de 'kopuşların, ittisâllerin, derken yeni sentezlerin eseri' değil midir?.. Hattâ, ancak zihinsel ve ruhsal kopuşlar, en az kusurlu olana

²¹ Düşünce, inanış, tasavvur ve neşveleri sebebiyle şiddetle tecziye edilmiş kimseler ve yaşadıkları hakkında bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Müllhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998; Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 100, 109, 111-114, vd.; Nesîmî hakkında, Ayan, Hüseyin, *Nesîmî Divanı*, Ankara, Akçağ Yayınları, , 1990, s. 11-43; Molla Lütü'nin sorgulanması ve idamı hakkında, Özen, Şükrü, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütü'nün İdamının Fikhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001, ss. 17-62.

²² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, s. 252.

²³ "Ben'in hiç kimse olması ..., Kendi kendisiyle arasına uzaklıklar koyuyor olması ..., Kendi kendisiyle dolan yelkenin sönişü birden? Ve karaya otur[ması]...", Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2. bs., 1998, s. 115.

ulaşmanın biricik yolu haline gelebilir, denilemez mi?!. Bu bize, 'özgür ve olmamız gereken ben' olmayı sağlar! Çünkü Nietzsche'nin (1844-1900) vurgusuyla, "Özgün insan, kendi kendini eğiten, kendi kendini arkada bırakan, kendi kendini değiştiren, bir şeye saplanıp kalmayıdır. Denebilir ki, bir insanın bağımsızlık testi şudur: ... Bir bilime saplanıp kalmamak: bu, en değerli, görünüşte tam bizi bekleyen buluşlarıyla insanı ayartsa da..."²⁴

Ya da, zihinsel geleneğimizi ve mutâd bilgi kodlarımızı, metin üzerinden ortaya konulabilecek yeni açılım ve anlayışlara bir set haline getirmemek; böylece, kilise geleneğini, kutsal metnin gerçeklik kriteri ve onay referansı haline getirmiş olan tarihsel Hıristiyanlığın durumuna düşmemek... Belirtildiğine göre, [Tertullianus] (yaklaşık, 155-222), Sapıkların Tanımı Üzerine" adlı eserinde, bütün açıklığı ile; kilise geleneğini... Kutsal Kitab'ın otoritesinin yanında kesin bir inanç normu olarak ileri sürmüştü. Böylece kilise, inancın yasal sahibi ve aynı zamanda Kutsal Kitap da kiliseye ait bir şey oluyordu. Tek başına havâriilerin oluşturduğu gelenek, artık, Kutsal Kitab'ın doğru ve anlamlı yorumunu yapmayı garanti ediyor ve bunun dışındaki bütün özel açıklamalar ta baştan reddediliyor²⁵, sonuçta karanlık yüzyılların baş simgesi olmuş Orta Çağ'ın yolları döşeniyordu...

Ne ki, teslimiyetçi 'ret ya da kabul' seçeneklerinin ötesinde, 'amansız gerçek avcılığı', yeni ufuklar için aslî kurucudur!.. Kendi öznel dünyasında anlama ve anlamlandırma yükümlülüğünü başkalarına devretmeyi reddedecek kadar, insana yaraşır bir çıkış; 'hepimizin benliğine bitişik, bir varoluşsal taahhüt...'. Bu 'kesintisiz arayış ve çıkış', kavrayıcı, irdeleyici, seçici ve yeniden kurucu misyonuyla hep kendini açığa vurur. Sırf gerçeği hedefleyen böyle bir süreçte, "...özgür insan, zamanın ve çevresinin moral değerlerini, moda olan erdemleri elekten geçirir ve bunlara yeni bir anlam yükler: özgür insanın anlamını; onları özgür insanın erdemleri -özgür insanın özellikleri yapar"²⁶. Bilginin en aslî ve dolaysız niteliği olan 'özgürlüğe doğru yola çıkar'; veya Hakikat'in özgürlüğüne dokunur!

Ve Tefsir çalışmalarının ufkunda...

Görüldüğü kadarıyla, Kurân ve tefsir alanında yapılmış olan çalışmalar, genel bir nitelik olarak, 'bilgisel' düzeyden öteye pek geçmemektedir. Benimsenmiş dilsel, itikâdî, hukuksal şablonlara uygun ve metin merkezli olmak üzere, Kurân dillendirilir; lafzî düzeyde ve tarihsel zâviyeden, kaçınılmaz biçimde Kurân adına konuşulur. Tıpkı, ilk yazılı kaynağına İlâhiyatçı Bloisli Petrus'ta rastlanan (yaklaşık M. 1130-1200), "Halkın sesi, Tanrı'nın sesi (Vox populi vox dei)" özdeyişine²⁷ benzer bir şekilde, müfessirin, ya da metin okuyucusunun sesi Tanrı'nın sesi olur. Kısaca, Vox tradura vox dei!"...

Acaba yorum gerçekten Tanrı'nın sesi mi?!.. Zira, "Din, aslı ve kaynağı itibariyle ilâhîdir, fakat yorum ve uygulama ile insânîleşir ve dünyevîleşir.. Yorumcu

²⁴ Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 63.

²⁵ Ernst, a.g.m., s. 9, Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 15-19'dan naklen.

²⁶ Kuçuradi, *Nietzsche*, s. 67.

²⁷ Lichtenberg, *Aforizmalar*, s. 35.

(müçtehit), bilimsel mertebesi ve anlayış derecesi ne denli yüksek olursa olsun, görüşlerinde ve verdiği hükümlerde bir takdire ve sanı'ya dayanmaktadır, bu nedenle de 'tartışmasız gerçek bilgi (yakîn)'ye ulaşması mümkün değildir. Bu aydınlık düşünceden ötürüdür ki, İslam alimleri, açıklamalarında kesinlik ve mutlaklık ifade eden sözlerden kaçınır, tam tersine inceleme ve araştırmalarını hep, 'Allah daha iyi bilir!' cümlesiyle bitirirlerdi. Nitekim bunu, İmâm-ı Şâfiî'ye (ö. 204/819) nispet edilmekte olan, 'Benim görüşüm doğrudur, ama yanlışla ihtimali de vardır; başkasının görüşü yanlıştır, ama doğruya ihtimali de vardır' sözü bize çok güzel açıklamaktadır...²⁸ O halde şu tespiti yapmak kaçınılmazdır: "teolojik bir metin, .. târihî form içinde verilir. Onda, özsel olanı, yani tanrısal mesajı ve zamana bağlı, zorunsuz olanı birbirinden ayırabiliriz. Bu yapılmadığı takdirde, kutsal metnin aktüelliği, her zaman tehlikeye düşebilir. Oysa kutsal kitap insanın hayatına karıştığı; psikolojik, entelektüel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşıladığı oranda aktüeldir; tanrısal mesajın aktüelliği de, imanın gerçek mâhiyetinin korunması için, târihî şartlara bağlı ve zorunsuz olanla, değişmez ve zorunlu olanın ayrılmasına bağlıdır. Bu durum bizi, teolojik metin karşısında varoluşsal bir tavır takınmaya götürmektedir. Peki, varoluşsal sözünden neyi anlıyoruz? Bununla, hic et nunc (şurada ve şimdi) yaşayan insanın içinde bulunduğu biyo-psiko-sosyal şartların bütününe kastetmekteyiz".²⁹

Öyleyse, yorumu kesin ve değişmez hakikat olarak görmek, onu bir tür kutsamak, dogma³⁰ haline getirmekle eş gibidir. Oysa, Geleneğin ifadeleriyle söylenirse, "Kurân'ın 'nuzûl'ü bitmiş, fakat 'tenezzülât'ı ise, Kıyâmet kopuncaya değin devam etmektedir"³¹; değil mi ki, 'Kurân'ın hârikulâdelikleri bitmez tükenmez³²; çeşitli modellemelerin kendisini eskitemeyip³³, aksine daha da dinamik hale getireceği bir kaynaktır' ve 'sürekli yorum' bu kaynaktan kesintisiz yararlanabilmenin biricik yoludur. İşte Geleneğin bir tanık: Sehl ibn Abdillâh [et-Tüsterî] (ö. 283/896), Kurân'ın sonsuz yorumlara kaynak olabileceğini vurgulama bağlamında, şöyle diyordu: "Şâyet bir kula, Kurân'ın her bir harfi için bin anlayış verilse bile, o kul, Allah'ın, Kitabından tek âyete yerleştirmiş olduğu anlamların nihayetine bile ulaşamaz, çünkü Kitâb, Allah'ın kelâmıdır; kelâmı ise O'nun sıfatıdır; nasıl Allah'ın bir sonu yok ise, bunun gibi kelâmını anlamanın da sonu yoktur!.. Ne

²⁸ Harb, Ali, (*en-Nassu ve'l-Hakika-II*) *Nakdu'l-Hakika*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfe el-Arabî, 1993, s. 65.

²⁹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998, s. 45.

³⁰ "Dogma": Grekçe *dokein* (gözükmek) kökünden türemiş olan dogma, aklın ışığında doğrulanması ve hakikat olarak benimsenmesi söz konusu olmaksızın, ilâhî vahiy, konsil, Kutsal Metin (Ecriture) ya da meşhur bir Teolog gibi, herhangi bir yetkeye dayalı olarak bütün inananlarca kabul edilmesi zorunlu olan dinî öğreti; her türlü tartışmanın ötesinde, onaylanmış ve gerçekliğine kanaat getirilmiş, herhangi bir delile dayanılmadan, kişinin inandığı ilke (Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*, s. 186-187; Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*, s. 110; Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986, s. 116).

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/161.

³² İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/45.

³³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, , ts., I/291.

var ki, herkes ancak, Allah'ın kendisine nasip ettiği kadarıyla anlar...".³⁴ Bu demektir ki, hiçbir müfessir ve yorumcu, "metindeki tanrısal düşüncenin cevherini ne kadar düşünürse düşünsün, tüketemez. Böyle bir kanâata sahip olan ilâhiyatçı [da], gereken bütün yorumları elde etmek için, zımnem, anlamı genişletme fikrine sahip olur"...³⁵

Kurân'ın tek bir lafzının pek çok delâleti olabileceği sezgisi, en somut tezahür ve etkisini, tarihin tanıklığı bağlamında, Hz. Ali (ö. 41/661) ile Hâricîler arasında cereyan eden olaylarda kendini gösterir... İtkân'da nakledildiğine göre, Hz. Ali, Abdullah ibn Abbâs'ı, (ö. 68/687) görüşmeler yapmak üzere Hâricîlere gönderir ve ona, "Onlara git ve onlarla tartış; ancak onlara Kurân'ı delil getirme; çünkü Kurân, çeşitli anlam vecihleri (zû vucûh) olan bir Kitap'tır; ama onlarla, sünnetten delil getirerek tartış!" der. Başka bir varyanta göre, İbn Abbâs'ın, "Ey Müminlerin önderi, ben, Allah'ın Kitabını onlardan daha iyi bilirim!" demesi üzerine Hz. Ali, Kurân'da tek bir lafzın delâletinin çok olabileceği gerçeğine dikkat çekmek üzere, "Doğru söyledin, fakat Kurân pek çok anlayış vecihleri taşımaktadır (Hammâlu vucûh); sen söylersin, onlar da söylerler..." şeklinde cevap verir.³⁶

Konunun kalbine ilk seyahat edenlerden olduğu belirtilen Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ise, tek bir sözcüğün, 'bağlam ve terkinin değişmesine ve farklılaşmasına bağlı olarak', pek çok anlama işaret edebileceğini vurgulamak üzere, sözcüğün olası mânâlarını, 'vucûh : anlayış yönleri' olarak isimlendirmiştir. "Çünkü," der, Özek hoca, Sunuş' ta yaptığı gerekçelendirmede, "kelimeler seyyâldir [akıcıdır], cümle içinde bahsedilen konuya göre yeni denebilecek bir mânâyâ bürünür. Diğer eserlerde de öyle olmakla beraber, bilhassa Kurân-ı Kerîm gibi bir kitapta bu daha çok mühimdir!..."³⁷ Mukâtil b. Süleymân, sözcüklerdeki 'bağlam-anlam' arasındaki iç içe ilişkiye dair bu sezgisini dile getirirken, Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) o muhteşem ilkesini vurgulamaktan da geri durmaz: "Kişi, Kurân için pek çok anlam yönleri görmedikçe, derin bir anlayışa sahip olamaz!"³⁸ Zaten, yorumun kaynak şahsiyeti olarak Hz. Peygamber'den, İbn Abbas kanalıyla gelen bir haberde de, "Kurân, muhtemel pek çok anlam yönleri bulunan 'zelûl: boyun eğen' bir kitaptır. O halde onu, mâna yönlerinin en güzel olanına yorumlayınız"³⁹ açıklaması gelmiştir. Zerkeşî'nin tahliline göre, cümlede geçen 'zelûl' kelimesi, "Kurân'ın, onu yorumlayanlara boyun eğmesi ve onların aracılığıyla konuştuğu; 'zû vucûh' terkinde de, Kurân'ın, çeşitli yorumlara elverişli lafızlarının olduğu mânâlarına

³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I/9.

³⁵ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 180 (Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris, 1910, s. 132'den naklen).

³⁶ Suyûtî, Celâlüddin, (ö. 911/1505) I/142; yine bk. Ebü Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 97

³⁷ Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, hazırlayan: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993, s. 27 (Sunuş).

³⁸ Ebü Zeyd, *Mefhûm*, s. 97, 98.

³⁹ Dârakutnî (ö. 385/995), *Sünen*, tahk. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966, VI/145; ed-Deylemî (ö. 509/1115), *el-Firdevsu bi Me'sûri'l-Hitâb*, tahk. Es-Sa'îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, III/228 (4672 no'lu hadis); el-Hindî, Alâuddin (ö. 975/1567), *Kenzu'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1399/1979, I/551 (2469 no'lu hadis).

gelmektedir".⁴⁰ Kısaca, bu Nebvî irşâd, 'yorum dinamizmi ve diyalektiğinin muayyen bir tarihselliğin üstünde olduğu gerçeğini, o'nun öz nitelikleriyle birleştirmiştir!..' Çünkü, böylece, "...kelimelerin çok anlamlılığı artık yerini metnin çok anlamlılığına bırakır. Çok anlamlı metin de bizi çoğul bir okumaya çağırır. Bir metnin çok anlamlılığının (polysémie) keşfi [ise], yorumun başladığı andır ve metinlerin teknik anlamda tefsiriyle sonuçlanır".⁴¹ Kurân metni ile dil-varlık-anlam ilişkisi arasındaki bu varoluşsal bakışlılık ve ko-egzistans nedeniyledir ki, Ali Özek hoca, şu cesaret verici yönlendirmeyi yapar: "Bu tarz, tefsir ilminin esası olduğuna göre her asırda devam etmeli, bu konuda yeni eserler yazılmak sureti ile Kurân âyetlerine yeni mânâ ve izahlar kazandırılmalı"⁴²dır!..

Öyleyse, sayıları binlerle ifade edilen tefsir çalışmaları, Kurân'ın sonsuz ebedî özünü, insan ruhuna ve toplumsal devinime yakın kılmanın alt yapısını, bir düşünce şelâlesini ve fikrî anıt silsilelerinin yapı taşını oluşturmalıdır. Ya da, denilebilir ki, insanlığın dirilişi öncesinde, abidevî bir bilgi platformu...

Ne var ki bu çalışmalar, insanı ve toplumu diriltici bir bilinç inşasına ulaştırma noktasında heyecansız çalışmalar serisine dönüşerek, kesintisiz hareket halindeki insan ve toplum yapılanmalarına eşlik edememe, böylece de 'varoluş ve varlıktaki durdurulamayan hareket' (panta rei) ilkesine kendini uyarlayamama riskiyle yüz yüzedir.

Kuran'ın bir tür işlevsiz konuma düşmesi demek olan bu durumdan ise, Kurân sorumlu değildir; bilakis, tarihin hâfızasına ve satırlara intikal etmiş yorum külliyyâtını, ilmî düşüncenin ve Kurân'a dair tefekkürün son merhaleleri, aşılmaz eşikleri olarak, aşırı yüceltip, bundan böyle de, her farklı yöntem ve bakış açısına dudak büken, taklîd ve edilgenlik ruhunu yücelten araştırmacılar mesuldür... Üstelik, Kurân'ın, insana ve evrene yönelik mesajının belirli çağlardaki sayılı âlimler tarafından zaten ortaya konulduğunu; bundan sonra yapılması gerekeninse sadece onları izlemek olduğunu söylemenin, bizzat Kurân'daki düşünme (tedebbür), akli kullanma (ta'akkul) ve bilgi üretmeyi teşvik eden âyetlerle açıkça çatışır dururken⁴³!.. Bu sebeple, onu tek bir anlam ve yorum cenderesi içine sıkıştırmak, son derece kısır bir çabadır. Dinî metin için olmazsa olmaz gereklilik, 'daima hayata dönük olmak'tır; zira böylece, "yorum, metne hayat verdiği ölçüde amacını gerçekleştirir. Oysa hayat kriteri, kendini değiştirme kapasitesidir. İçinde yetersiz bir anlamı barındıran metin, ölü bir metindir. ... gerçek anlamda anlamlı bir metin, anlam değiştirilmelerine daima açıktır, yeni bakış açıları telkin eder, yeni yorumlar çağırır, mümkün gelişmeleri gösterir".⁴⁴ Sonra Kur'ân, bir dinî bir nass ve emir ise de, diğer yandan daima düşünmeye, fikir üretmeye ve karşılaştırmalar (itibâr) yapmaya açıkça teşvik

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/163.

⁴¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 154.

⁴² *el-Vüçûh*, s. 27 (Sunuş)

⁴³ "Çünkü, âyetlerini düşünme ve öğretilerini anlama hususunda bizi böyle bir çabaya ve atılıma (ictihâd), bizzat Kur'ân'ın kendisi davet etmektedir" (es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârul-İlm li'l-Melâyîn, 10. bs., 1977, s. 292)

⁴⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 165.

etmektedir. Bu amaçsal dinamizm sebebiyle de o, [nihaî] yorumu olduğunu ve murâd-ı ilâhîye vâkıf olduğunu iddia eden her anlayıştan çok geniştir... Ve akıl yetisini kullanmak, hem bir görev, hem de haktır... Zira, 'Allah, kullarına akıldan daha değerli bir şey dağıtmamıştır'⁴⁵.

Dilsel bir veri olan 'dini metin' ve dil gerçekliği ile yüz yüze!..

Şu demektir bu: Bir metin ile, o metin üzerinden üretilecek anlamların, bilgi üretimi ve idrâk yansımalarının farklılaşacak olması, yadsınmaması gereken bir durumdur. Bunun başlıca sebebi, kusursuz bir özen gösterilse dahi, metin kaynağının: Allah'ın muradının dilsel simgelerle birebir örtüşmesinin paradoksal oluşu, yani, Aşkın irâdenin bu mâhiyet ile beşerî oluş boyutuna inmesinin imkânsızlığıdır... Bu imkansızlık, 'metnin dili'nin 'buraya', 'bu dünyaya' bağlı, koşullar dünyasının karakterlerini taşıyor olmasının zorunlu bir sonucudur; nitekim, Kurân'ın, "Her elçiyi Biz, [ilâhî muradı] açıklasın diye, ancak kendi toplumunun dili ile gönderdik!" (İbrahim, 4) pasajı da bu sosyolojik gerçekliğe dikkatimizi çekmektedir. Öyleyse Kur'ân, bir yandan, Yüce Allah ile olan irtibatı, yani 'hadd'i; diğer yandan da, 'insanlara ulaştığı ve onlara gözüküğü hali', yani, 'resm'i bakımından ele alınabilir... 'Hadd'i bakımından Kur'ân, "Yüce Allah'ın ses ve harflerden bağımsız olarak Zâtı ile kâim olan, nefî kelâmı ve bu anlamda "ma'nâ"lardan ibarettir. Bu anlamda Kur'ân'ın mahluk olduğundan bahsetmek anlamlı değildir. (...) İnsanlara ulaştığı haliyle Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olması, bir taraftan tebîî bir dil ile ifade edilmesini ve bu dilin kuralları içinde ifade edildiğini gösterirken, diğer taraftan da bunun da ötesinde, 'lisânî' olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını göstermektedir"⁴⁶.

Bu anlamda denilebilir ki, "belli bir dil durumu [da], her zaman tarihsel etkenlerin ürünüdür"⁴⁷; metin içi ve metin dışı pek çok unsur onu diğer dillerden seçkinleştirecek olsa bile!.. Daha somut bir ifâdeyle, salt toplumsal bir kurgu olduğundan, dilsel ürün hiçbir zaman, 'toplumsallık fenomeni'nin dışına çıkamaz... Çünkü, Mengüşoğlu'nun ifadesine göre, [insanın] varlık yapısında temelini bulan bir fenomen⁴⁸; Nietzsche'nin tabiriyle de, ne kadar iptidâî ya da çok gelişmiş olursa olsun, insanın bulunduğu her yerde var olması sebebiyle, "insanın var oluş (mevcûdiyet) şartları"ndan olan⁴⁹ dil, algılayan ve anlamlandıran özne ile nesne

⁴⁵ bk. : "Hz. Âişe'den aktarıldığına göre, 'Resûlullah'a dedim ki: "İnsanlar dünyada, ne ile birbirlerinden daha üstün ve erdemli olabilirler?". "Akıl ile.." buyurdular. Ben, "İnsanlar yaptıkları mukâbilinde cezalandırılacak değiller mi?" deyince, şöyle cevap verdiler: "Onlar, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu aklın derecesine göre amel etmezler mi?!. Öyleyse, onlara verilen aklın derecesine göredir amelleri de.. Sonuç olarak da, amellerinin değerine göre de cezalandırılırlar!..." el-Aclûni (ö. 1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, I/237.

⁴⁶ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003, s. 156.

⁴⁷ De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, çev. Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976, I/66.

⁴⁸ "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Amsına)*, haz. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 4.

⁴⁹ İnsanın diğer mevcudiyet şartları şunlardır: 1) Bilmek, 2) aktivite, 3) değer duygusu ve tavır takınma, 4) önceden sezme ve tayin etme, 5) dileme ve hürriyet, 6) kendini adama, sevme, 7) eğitime ve eğitime, 8) ide haline

arasında vâki göstergesel bir tezahürdür ve de bu durum, “Toplumsal [oluş] niteliği, dilin iç özelliklerindedir”⁵⁰ şeklinde söylemlenir... Macit Gökberk, bu toplumsal karakteri yanında, özellikle ‘insandan neşet eden ve onun ufkunda oluşan bir fenomen’ oluşuna dikkat çekerken, ‘dil ile tinsel içgüdüler’ arasında ‘kaynak ve sonuç’ bağıntısı da kurar. Yaşayan her kültürün içinde bulunduğu durumu sözselsel bir hazine halinde ortaya koyduğundan, ölü sayılan bir dil bile olsa, onun, varoluş biçimini ifşâ eden bir takım kültürel kodlar ve içerikler taşıyabildiğini belirtir⁵¹, bir başka yerde de şöyle der: “dil, tinsel varlığın bir görünüş biçimidir, başka bir deyimle, dilin kökü tinsel bir içgüdüdedir”...⁵² Bu timsellik boyutuyla bağlantılı olarak, insanın sadece ‘akıllı bir canlı’ değil, aynı zamanda ‘simgeler oluşturan bir canlı’ olduğunu söyleyen Ernst Cassirer⁵³ ise, insanın, içinde ‘dil’ gerçeğini de tadât ettiği bir ‘simgeler dünyasında’ yaşadığına vurgu yapar...⁵⁴

Bu noktada, ‘dil’ olgusunun tanrısal kökenli (tevkîfi) olabileceği yönündeki görüşler de hatırdâ tutularak, ‘dinî metnin, dil aracılığıyla gerçeklik kazanma istidâdında olan Kültürel dünya ve çerçeve ile iç içe girmiş bir münasebeti olduğu’ söylenebilir. Öylesine ki, dinsel metinlerin anlamları, bir parçası oldukları dilsel/kültürel sistemden bağımsız olamaz!.. Öyleyse dil ve dilin kültürel ortamı, tefsir ve te’vilin de referansıdır!..⁵⁵ Değişken gerçeklik olan toplum ile dil arasındaki bu telâzümî münasebetten ötürürü, gayet açıktır ki, “tefsir ve te’vilin referansı olan dil [de], durağan ve değişmez değildir; tam tersine, dinamiktir ve olgu ve kültürün gelişmesine paralel olarak [hem morfolojisinde, hem de anlamsal içeriklerinde] gelişme gösterir”⁵⁶, böylece göstergeleri ve kavram şemaları yeniden oluşur..

Vurgu: Az önce mezkûr paradoksal durum sebebiyle, Allah’ın muradının, tanrısal ve aşkın bir tamlıkla dinsel metinde: Kurân’da yer almış olması olanaklı değildir!.. Daha doğrusu, İlâhî Aşkınlık modalitesi karşısında, antropolojik karakterli ve uzlaşım (vad’î) bir fenomen olan ‘metin dili’nin⁵⁷ kısıtlılığı, yaratılış ve oluşlar âlemine ait olmaktan kaçamayış zarûreti, adı geçen olanaksızlığın temelinde yatmaktadır. Bu nedenle, kaynak bakımından Aşkın oluş ile nitelense de, ‘bura’ya ait

getirme, 9) tarihî bir varlık olma, 10) sanat ve teknik meydana getirme, 12) sosyallik, 13) gerilim hissi, 14) çalışma, bio-psişik bütünlük... (Mengüşoğlu, Takiyettin, a.g.e., s. 5).

⁵⁰ De Saussure, I/71.

⁵¹ Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2004, s. 71.

⁵² Macit Gökberk, *Değişen Dünya...*, s. 69.

⁵³ Yusuf Örneç, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi* (Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına), s. 70; Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), çev. N. Arat, İstanbul, 1980, s. 34’dan naklen.

⁵⁴ Yusuf Örneç, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, s. 70.

⁵⁵ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 186, yine bk. s. 75, 183.

⁵⁶ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 186-187.

⁵⁷ Dilin uzlaşım (muvâda’a) mı ilâhî öğretisel (tevkîfi) mi olduğu hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâs*, tahk., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dâru’l-Hudâ li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, -1372/1952 (?), I/40, 46, 47; er-Râzi Fahreddin (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi ‘İlmi Usûli’l-Fıkh*, I/177-192; el-Hafâcî (ö. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru’l-Fesâha*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982, s. 48, 49; İbn Aşûr, Tâhîr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, I/411; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu’l-Aklî fi’t-Tefsîr*, Beyrut, Dâru’t-Tenvîr, 1983, s. 70-82; De Saussure, I/29-38.

simgelere dönüştüğünde, artık 'dünyaya ait olan'ın imkânlarıyla kayıtlanmıştır. Bu süreçsel duruma ve varoluşla bu iç içe oluşu vurgu yaptığı tümcesinde Heidegger (1903-1975), dili, felsefî perspektiften 'varlığın evi' olarak nitelerken⁵⁸, bu varoluşsal münasebet, Wittgenstein (1889-1951) tarafından ise şu cümleyle âdetâ bir özdeyiş haline getirilir: "dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler [işâretler, gösterir!...]."⁵⁹ Dil aracılığıyla varlıklar 'varoluş ve varlık'ın açıklığı'na (aletheia)⁶⁰ çıkar, meçhûl bir mâhiyet –ki o neyse - olmaktan özgürlüğe doğarlar. Bu ontolojik zorunluluğa işaret için olsa gerektir ki, Herakleitos, Fragment 1'de buna şöyle işaret etmektedir: "Her zaman var olsa da Logos, İnsanlar onu anlamadılar, onu iştmeden önce...". 'Karanlık ve kapalı' yazan Herakleitos'un bu tümcesinin anlamı ise açıktır. Yani demek ister ki, 'Gerçeği, söz haline gelmeden, başka deyişle dile dökmeden önce insanlar anlamadılar'...⁶¹ Hattâ W. Von Humboldt, 'dil'in, zihin ile varlık arasındaki bütün ilişkileri derinden etki altına alan bir 'enerji' olduğunu belirtir ve, "dil, olmuş bitmiş bir şey, bir ürün (ergon) değil, bir etkinliktir (energeia)" derken, dilin insan tarihinin başlıca yaratıcı güçlerinden biri olduğunu vurgular...⁶²

Burada, Dinin asıl metnine karşı taşımakta olduğumuz güven ve saygı hissini gözlerden kaçırmaması gereken şu derin hakikat hep hatırdâ tutulmalı, hattâ sorgulanmalıdır: "Muhdes ve mahlûk olan harf/kelime/ibarelerle, 'ötelere' de olana, O'na ait olan nitelik ve durumlara nereye kadar işâret edilebilir? Bir başka söyleyişle, O'nun ebedî irâdesi, metin aracılığı ile ne kadar ifadesini bulabil(ir)di?.. Sözcüklerin ötesindeki nerede? Sonradan yaratılmış, varlığa çıkarılmış ve oluşturulmuş bütün şeylerin kendisinden zuhur etmiş olduğu bir [Aşkın] kimliğe [ve irâdesine], harfler nasıl ve ne dereceye kadar delâlet edebilir? Üstelik, harfler de bu şeyler cümlesinden olup, Yüce Allah bu harflerin verâsında, Aşkın iken? Ve de akıllar, bir sıfatla O'nu kavramaya yol bulamazken?!".⁶³

Bu konuyu ele almış olan Hamîdüddîn Ahmed el-Kirmânî'den (ö. 411/1020 sonra)⁶⁴, 'buraya: dünya'ya ait lisân ile kaynağın Aşkınlık ufku arasında, dinî metnin, üzerinde salındığı sonsuz anlam ya da anlam-ötesi (meta sensus) paradoksunu irdelerken, bizi, olgusal ve maddî varlık alanını aşan bir şeyi, olgusal ve maddî alanın diliyle ifade etmenin mutlak imkansızlığı/[mı?] biçiminde dile getirilebilecek keskin uç noktalara doğru savurur⁶⁵; betimleme noktasında, Aşkın Allah'a, bilinen dilin

⁵⁸ *Über der Humanismus*, Bern, 1947, s. 5'den naklen Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, -1968, s.7.

⁵⁹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985, 5.6.

⁶⁰ 'Aletheia' teriminin varoluşsal anlamı için bk. De Towarnicki, Frederic, *Martin Heidegger- Amlar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 34-35.

⁶¹ Herakleitos, *Kırk Taşlar*, Türkçesi: Alova, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003, s. 13; Akarsu, Bedia, "Felsefe Açısından Dil", <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>, s. 1

⁶² Akarsu, "a.g.m.", s. 2.

⁶³ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 160, el-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*, s. 50'den naklen).

⁶⁴ Hamîdüddîn el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, "Kirmânî (İsmâ'îli dâ'îsi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXVI/63-64.

⁶⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 160, el-Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, s. 42-43'den naklen.

gösterdiği herhangi bir sıfatı nispet etmenin yerine, 'nefy: olumsuzlama' yöntemini kullanarak, bu problemi çözmeye teklifinde bulunur...

Eliade'ın, 'kutsalın tezâhür ederek (Hiérohanie) sınırlanışı ve tarihîleşmesi olarak, 'büyük sır' (mystérium tremendum) diye tanımladığı; Hıristiyan teolojisinde Kelâm (Logos) olarak görülen [Hz.] İsa bağlamında uyguladığı bir süreçtir bu... Der ki Eliade: "Büyük Sır, kutsalın tezâhür etmesi olgusundan ibarettir; zira (...), tezâhür etmek suretiyle kutsal kendini sınırlar ve târihîleşir". Şöyle devam eder Eliade: "Bizzat Tanrı da, Jésus-Christ'te teşahhus etmek suretiyle, Kendisini sınırlamayı ve târihîleşmeyi kabul eder. (...) [Bu sebeple], Jésus-Christ, Âramca konuşuyordu: o, ne Sanskritçe, ne de Çince konuşuyordu... O, hayat içinde ve tarih içinde sınırlanmayı kabul etmişti!".⁶⁶

İşte, dilin hâdis ve mümkün dünyasıyla özdeş kılınamayacak olan Murâd-ı İlâhî (intentio auctoris: yazarın niyeti) karşısında bu metinsel sınırlılıktan ötürü, metnin okuyucusu ya da yorumcu, anlam kâşifi olarak, kendisi/ya da cevap arayan insan adına sorular sorarak, metindeki anlam imkânlarını genişletmeye çalışacaktır.. Metne dair tek bir mutlak ve sarsılmaz okuma, dolayısıyla anlam olmadığından -ki bu olsa idi, ancak Allah'ın aşkın bir tasdiki, yani bir lectio divino: tanrısal okuma olması gerekirdi- çeşitli varoluş, zihin, toplum, ilgi, vb. düzeylerine mensup kimselerin 'farklı okumalar'; metin'den onlara yönelik 'özgü yansımalar' olabilecektir ve metinden taçlanan bu farklılıklar da bize, Tanrısal dileğin ne olduğu hususunda bir takım ipuçları verecek, ona yaklaşabilmenin kutlu izlerini oluşturacaktır.

O halde, dinî metnin yorumlanmasında, yorumcunun ve nesnesinin konumu ve onun okumasını derinden yönlendiren niyetler (intentio lectoris: okurun niyeti)⁶⁷ ehemmiyetle göz önünde bulundurulmak zorundadır. Diğer yandan, yorum geleneğini oluşturan, referans değeri yüklediğimiz -özellikle klasik- çalışmalar da, salt insânî çabanın ürünüdürler ve tartışılmaz değildirlir!.. Bu vesileyle, 'Metine dair anlama çabaları ve yorumlar, Kurân üzerinden Allah'ın irâdesini sezme ve onu aktüelleştirme projelerine sağlam bir zemin hazırlama süreci olarak görülebilirler!' denilse uzak görülmemelidir. Bunlar, hangi âlimin olursa olsunlar, aslâ ilâhî bir okuma dokunulmazlık ve kesinliğine sahip olamayacaklarından, beşerî bir yansıma olarak değer görürler ve ebedî olan Tanrısal anlamı aslâ tüketmezler!

Ne var ki, bu bakış açısı göz ardı edilerek, -en genel anlamıyla- tefsir müktesebâtının yüceltilmesi, giderek de kutsallaştırılması, ona coşku ve ümitle yönelen, ondan damıtılmış cevaplar, çözümler, çıkış yolları bekleyen bireyleri, geçmişe karışmış tarihsellikler serisinin bu zihnî ve ilmî yansımalarını koşulsuz dinlemeye mecbûr etmiş, 'kendisi adına' Kurân'a sorular sormak ve cevaplar almaktan onu mahrum etmiş, dinî zihinsel bir edilgenlik ve hazırı tüketicilik batağına sürükleyerek, Yüce Kurân karşısında ona, suskun bir rol belirlemiştir! Oysa ki, 'psişik varlık: insan' başlı başına bir dünyadır ve bu dünya da, hep kendine

⁶⁶ Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*, s. 157.

⁶⁷ Bk. Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. basım, 1997, s. 35 vd.

'özgüdür!'.. Demektedir ki Dilthey: "...kendi varlığının bütünlüğü içinde bir değer gerçekleştiren psişik varlık [insan], kendi birliği içinde ayrı bir bütün, kendi varlığının şuuruna sahip olan başlı başına bir dünyadır. Bu bölünmez bütün, historik ve sosyal⁶⁸ gerçeklik içinde yer alır. Her psişik birlik, belli bir topluluk içinde, tarih ve kültür içinde yer alır. Fertler, kendilerini çevreleyen bu bütün içinde yaşar, ondan tesirler alır ve yeni baştan ona tesir ederler".⁶⁹ Bu perspektiften bakıldığında, yapılan tefsir çalışmaları, tek yanlı bir talepler listesini göz önünde bulundurmuş, hedefi olan insanın nerede durduğunu ve nereye gittiğini, dünyasının genişleyen boyutlarını, ne tür gerilimlere doğru kaydığını göz ardı etmiş, daha doğrusu ısrarla görmezlikten gelmiştir... Bu nedenle denilebilir ki, insanın avuçlarına inmiş Kurân Metni'nin tefsirini diriltme çabasında olmazsa olmaz si non qua şey, o görkemli bilimsel miras karşısında afallama, daha iyisini başaramama, kendini bu işe yetkin görmeme şeklindeki ket vurucu duygularından sıyırmak; yaşamın dinamizmine ve coşkusuna eş bir başarıya motivasyonu ve tutkusuyla dolmak, içimizdeki o 'hayat dinginliğine ve ritmi'ne katılmaktır!..

Vahiy sürecinin, hem Elçi'nin, hem de muhatap müminlerin durumlarını gözeterik, insanlık gerçeğine paralel bir seyir izlemiş olmasının (tecâvübu'l-vaHY)⁷⁰, 'metin çağı' sonrasında: 'yorum ve uygulama' çağlarında, yani kendi öznel tarihselliğimizde sürdürmek; harflerin ve terkiplerin kabuk anlamlarının ötesine nüfûz ederek, onların mâna ve ruh dünyalarına seyahâte çıkmak gerekmektedir. Çünkü, "Birçok durumda metinler, literal anlama göre anlaşılmaya çalışıldığı sürece, kapalı ve anlaşılmaz olarak kalmaya mahkûmdurlar. [Bu nedenle de], örtülü anlam veya rûhî anlam harflerin kabuğundan kurtarılmalı ve gün ışığına çıkarılmalıdır..".⁷¹ Ya da, denilebilir ki, "en etkili, tutarlı yorum biçimi, metnin lafzından ziyade ruhuna bağlanmaktır. [Çünkü], ... metni lafız öldürürse, anlam yaşatır..."⁷²

Kendimize teklif...

Bilgi edinmeye yönelik (kognitif) ve tespit amacını güden çalışmalardan sonra şimdi, insanın taleplerine, dile getirilememiş beklentilerine cevap oluşturacak; iman coşkusunu bir dinamizm ve üretkenlik; tarihin kurucu gücü ve mayası olma serinkanlılığına dönüştürecek, o insanı dinî metinle el ele olduğu halde yaşama bağlayacak; bedîi, ilmî, insânî boyutlar içinde Aşknlığın tinsel heyecanlarını biçimlendirecek çalışmalar ortaya konulmalı...

Bu da, Kurân'ı, sadece önceki yüzyıllara inmiş bir metin şeklinde ele alarak onların gözüyle okumakla değil, aksine onu, Cemâl sıfatlarıyla dopdolu olan ilâhî niyetle tutarlı, bu yüzyılın olduğu gibi müteakip yüzyılların insanları için de gelmiş olan ve, arayış ve tahkikin sonsuz yollarına koyulmuş dimağ ve kalplere irşâd ve

⁶⁸ Aslı 'sosial' şeklindedir [S.K.]

⁶⁹ Birand, Kâmiran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, , Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960, s. 27.

⁷⁰ es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis*, s. 50, 52, 56, vd.

⁷¹ Ernst, a.g.m., s. 6; yine bk. s. 10.

⁷² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 180.

hidâyet ışıklarını sürdüren (tenezzülât) diri bir kaynak olarak, yeni gözler ve yeni sesler ışığında anlayacak tefsir çalışmaları ile gerçekleşebilecektir. Açık bir ifadeyle, artık, 'tefsir' etkinliğiyle birlikte, güçlü bir duruşla 'tevîl' merhalesine geçerek; 'tevîl' sözcüğünü, altında ezilmeye bırakıldığı ölümcül anlam ve çağrışımların uğursuz yükünden kurtararak!..

Bu da Kurân metninin, muayyen bir tarihsellikte dondurulmuş ve artık dokunulmaz: tutuklu bir metin olarak görülmemesiyle irtibatlıdır. Bir başka deyişle, onu sadece 'okundu..., okunmuş...' olarak değil, 'hep, ama hep okunacak', 'insan ve evrenle olan diri ve organik bağı hep sürdürülecek', 'her kategoriden insan: Müslüman, Yahudi, Hıristiyan, Budist, Animist, Totemist, Agnostik, Deist, ateist, ... ilh ile varoluşsal derin münasebeti sürdürülecek, onlara hep 'el vermeye' âmâde Ufuk'da Bir Metin olarak kalbimize yakın duracak bir yerde: daha doğrusu her yerde görmekle alakalıdır... İşte, varoluş süreciyle olan özsel bağı sebebiyle, Kitâb-ı Mukaddes hakkındaki, "[o], dogmatik bir okuma kitabı gibi okunamaz. Çünkü o, her probleme ve her duruma verilebilecek doğru bir cevabı içermektedir. (...) Kutsal Kitap tarih içerisine giren Tanrı kelâmını/Wort Gottes canlı olarak tutuyorsa, o zaman bu kelâm sürekli duyurulmak ve dinleyicinin somut yaşantısının içerisinde bulunmak ister"⁷³ açıklamalarını, kendi Dini Metnimiz ve kendi konumumuz için de anlaşılır bulmamız bundandır!.. Öte yandan, Allah'ın irâdesi, 'afallatıcı' bir istîlâ değil, 'tarih'e ünsiyet gösteren ve onunla temas kurma şefkati üzerinde yükselen bir vahiy olarak gelmiştir Resûl'e... Bu bize, Tanrısal özgürlük kavramının, 'tanrısal bir etik' ile nasıl çerçvelenebileceğini hissettirir gibidir... Özcan'ın sözcükleriyle vurgularsak, "... bu diyalog [vahiy], deyim yerindeyse, özgür iradeyle değil; tarihî ve kültürel şartlarla sınırlanmıştır. Örneğin, Kur'ân'da pek çok açıklama Hz. Peygamber'e sorulan sorulara cevap olarak yapılmıştır. Allah'ın fiillerinin anlatılması için ibretli kıssaların; kronolojik ve astronomik kavramların ve ölçülerin seçilmesi gibi pek çok şey zorunsuz şartların ürünüdür"⁷⁴

O halde tespit: Yeni dönemde, 'tefsir çağı'nı tevîl ve açılım çağına dönüştürmek; kendi öz girişimimiz üzerinden, 'metin' ile aramızdaki ilişkiyi kökleştirip içselleştirmek kaçınılmazdır!.. Zerkeşî'nin de naklettiği üzere, bir kere, Kurân'ın tartışmazsınız bir yorumu ve kesin delâletinin ancak Hazret-i Resûl'den işitmekle bilinebileceğini, bunun ise, ancak pek az sayıdaki âyet hakkında söz konusu olabileceğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Bu zorunluluk sebebiyle de, İlâhî Kelâm'dan damıtılacak mâna ve murâd ise, ancak bir takım ipuçları ve deliller vasıtasıyla, istinbât yöntemiyle ortaya konulabilir... Allah, kullarının Kitâbı üzerinde düşünmelerini istemiş, bu nedenle de Peygamberi'ne, sözünden neyin murâd edildiğini açıkça söylemesini emretmemiştir. Diğer yandan Peygamber, bir grup müfessirin görüşünü doğru bulurken, bu, Allah ve Elçisi'nden duymadan tefsir yapmanın geçerli olduğu hususunda da kesin bir delil olmuştur...⁷⁵ Cenâb-ı Hakk'ın

⁷³ Ernst, "a.g.m.", s. 36, 37.

⁷⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 153.

⁷⁵ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I/16.

Kitâbı'nın yorumuna dair kullarına tanıdığı bu ruhsatın, hattâ teşvikin bir neticesi olarak, tefsir faaliyetleri çeşitli düzeylerde devam ede gelmiş, böylece bundan sonra gerçekleştirilecek yorum ve açılım safhası için muazzam bir külliyat oluşmuştur...

Alternatif Öneri: Tefsir'den Tevile...

1- Tefsir ya da 'mundus litteratus' ufkü.

İslâmî ilimler içinde ilk zuhûr eden bilim⁷⁶ dalını gösteren 'tefsir' teriminin etimolojik dünyasına gelince, sözcük ve onun gösterdiği etkinlik, kaynaklarımızda bizi, birbirine yakın ifadelerle yapılmış tanımlara götürmektedir. 1) "Tefsir, Allah'ın kelâmının açıklanmasıdır (beyân); veya tefsir, Kurân'ın lafızlarını, lafızların mânalarını açıklayan bilimdir"⁷⁷; 2) tefsir, "Allah Teâlâ'nın, sözünden (kelâm) murâdının ne olduğunun beyân edilmesidir"⁷⁸; 3) tefsîr, "Allah'ın, Resûlü'ne indirilmiş Kitâbı'nın, kendisi sayesinde anlaşıldığı, mânalarının açıklanıp hüküm ve hikmetlerinin ortaya çıkarıldığı bir ilimdir"⁷⁹; 4) tefsîr, "Kurân lafızlarının okunuş keyfiyetinden, onların delâletlerinden, tek başlarına ya da bileşik haldeki hükümlerinden, terkip halinde onlara yüklenilebilecek mânalarından ve bunun tamamlayıcı unsurlarından bahseden bir ilimdir"⁸⁰; 5) ve yine "tefsîr, bir âyetin nüzûl sebebini, durumunu, iniş kıssasını ve âyetle murâd edilen toplumu vb. açıklamak olup, ancak aktarım yoluyla câiz olabilir..."⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen'in (1883-1971) tanımına bütünü tanımları ihata ederken, 'tefsîrin erişmesi gereken dinamik ve eylemsel boyutu'na kısmen dikkat çeker gibidir: 6) Tefsir, "Kurân-ı Azîm'deki kelimelerin mânalarını, âyetlerin mazmûnlarını, hükümlerini, kıssalarını, muhkem ve müteşâbih olanlarını, nâsih ve mensûh olanlarını ve nüzûllerindeki sebepleri kendilerine açıkça delâlet eden lafızlar ile, ta'birler ile izah etmektir"⁸²... Yukarıda sunulan tariflerden de görüleceği gibi, 'tefsîr', genel anlayışta, 'lafız' eksenli bir etkinlik olup, usûl alimlerinin de vurguladığı üzere, "lafzın, zâhirî olarak yüklenebileceği mânaları beyân etmektedir".

Buna mukabil, az sonra detaylıca değineceğimiz üzere, yeni tefsir çabalarımızın merkezinde yer alması gereken tevîl ise, "lafzın, içsel ve örtük olarak yüklenebileceği mânaları beyân etmektir"⁸³; ama, lafzın öncesi ve sonrasıyla bir bütünlük içinde kalarak, bir de, Kitâb ve sünnetin kesinliklerine aykırı düşmeksizin...⁸⁴

Kısaca diyebiliriz ki, 'tefsîr' daha çok lafızlara bağlı kalan, lafızların iç ve terkiбі imkanlarından yararlanan, bu yönüyle de 'nakil'e ve 'işitme' ye öncelik veren bir disiplin olarak belirginleşir. Ne var ki, Kurân'ın sözleri, lafza bağlı olarak elde edilen mânaların ötesinde, değişik ilgilerle bağlantılı olarak başka gösterge ve amaçlara da

⁷⁶ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/13, 14.

⁷⁷ Ez-Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 2. bsk., 1396/1976, I/14.

⁷⁸ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/13

⁷⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I/13; ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/15

⁸⁰ ez-Zehebî, I/14-15.

⁸¹ Fenârî (ö. 834/1434), Şemseddin, *'Aymu'l-A'yân*, Âsîtâne, Rif'at Bey Matba'ası, H.1325, s. 5.

⁸² Bilmen (1883-1971), Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, I/97.

⁸³ Fenârî, *a.g.e.*, s. 7.

⁸⁴ Fenârî, *a.g.e.*, s. 5.

tekabül etmektedir; bu potansiyel durum da, geleceğe doğru akıp giden süreç ve tarihsellikler içinde, onlara özgü yeni 'anlam kodları'nın ortaya çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. Bu da, tevîli tefsir'den ayırt eden ve bir adım daha ileri götüren, 'çok hususi' bir özelliktir. Zira, "Tefsir, lafzı, ibaresinin delâlet ettiği mânânın dışına çıkarmaz ve fikhî düşünceye dayanır. Te'vil ise, lafızları, başka bir delil sebebiyle zâhirî mânâsının dışına çıkarır" ...⁸⁵

Bununa birincil yolu, tefsirin, kendisini salt 'nakil ve rivayet' ile sınırlamayıp 'tevîl'in dünyasına yaslanmasıdır!.. Gazâlî'nin dikkat çektiği gereklilik de işte budur. Der ki Gazâlî: "Öyleyse, yorumda (tevîl) nakil ve rivayeti şart koşmak geçersizdir ve herkesin, anlayışı miktarınca ve akli ölçüsünde Kurân'dan hükümler çıkarması (istinbât) câizdir..."⁸⁶. Daha cesaret verici olanı ise, Kurân'ın anlam dünyasının genişliğine dair dile getirdiği şu açıklamadır: "Kurân'ın mânalarını anlama konusu, geniş bir saha ve uçsuz bucaksız engin bir alandır!.. Kuşkusuz, zâhirin tefsiriyle ilgili olarak nakledilmiş olansa, idrâk yetisinin ulaşacağı son nokta değildir!.." ⁸⁷. Hattâ bundan ötürü denilebilir ki, "Kurân'dan anladığımız mâna, nakledilen bir çeviriden başka bir şey değilse, bu, bir 'anlama-fehm' sayılmaz!"⁸⁸.

Bu nedenle diyebiliriz ki, kendine has bir yöntemi olan İlâhî Söylem, tüm ilmi, kemali, kudreti ve hikmetine rağmen, 'tenzîl' yoluyla insan dilinde bir iletişim gerçekleştirmişse; tüm cehâleti, kusuru, acizyeti ve önyargılarına rağmen beşerî söylem de 'te'vil' yoluyla bu söylemle bir iletişimde bulunabilecektir!..."⁸⁹.

2- Tevîl ya da 'mundus hermeneuticus' ufkusu...

Dinamik ve ileri bir yorum çabası olarak nitelenebilecek olan 'tevîl' terimi etimolojik olarak, 'dönmek, varmak, asla dönüş' anlamlarını içeren 'el-evlu' kökünün⁹⁰, mânada çokluk, aynı zamanda hareketlilik ve dinginlik ifade eden 'tef'îl' formuna aktarımı ile biçimlenmiştir. Yaratıcı bir anlayışın odak terimi olması itibarıyla, kök anlamıyla irtibatlı biçimde, bir hadisenin iç-yüzüne ve hakikatine vâkıf olmak; netice ve cezâ; anlayış ve amel mânalarında da gelmiş⁹¹ olan terim, istlâh olarak, "lafzı, ona bitişik bir delilden ötürü, birincil (râcih) mânadan, ikincil, [üçüncül, ilh.] (mercûh) mânaya döndürmek veya lafzın açık mânasını (zâhir), olası ve ikincil anlama yorumlamak"⁹²; daha kısa bir tümceyle, "lafzı, [ondan] kastedilen mânâya döndürmektir"⁹³; nitekim, tevîl-lafız arasındaki sıkı ilişkiye de temel bir şart

⁸⁵ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, s. 127.

⁸⁶ *İhyâu Ullûmi'd-Din*, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts., I/292; yine bk. ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn*, I/263.

⁸⁷ *İhyâ*, I/291; yine bk. ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, I/263.

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, I/290.

⁸⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylem*, s. 73.

⁹⁰ El-İsfehânî, Râğîb (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, ts., s. 31; İbn Fâris, Ahmed (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğâ*, tahk. Zübeyr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1406/1986, I/107.

⁹¹ Şahinoğlu, Nazif, "Te'vil", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, , 1979, XII/1, 215.

⁹² Ez-Zehabî, *et-Tefsîr*, I/18

⁹³ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/16.

olarak işarette bulunduğu tanımda Ebû Zehra, bir bakıma Fıkıh Usûlü'nün de tanımı olabilecek şöyle bir tarif sunmaktadır: "Te'vîl, nass'ı, zâhirî mânâsından çıkarıp muhtemel bulunduğu başka bir mânâyâ hamletmektir"⁹⁴. Muhterem İsmail Cerrahoğlu Hocamızın vecîz ifadesiyle de, "zâhiri, mutâbık olan iki ihtimalden birine reddetmek"⁹⁵ olup, sürecin merkezindeki 'müevvil' ise, lafzı, taşımakta olduğu muhtemel mânâlardan en anlamlı ve yararlı olana yönlendirendir...⁹⁶

Bu demektir ki, her olgunun, eylemin ya da sözün bir açık (zâhir), bir de örtük anlamı vardır ve bu örtük boyut da ancak, onu gerçek ilkelerine ve nedenlerine döndüren tevîl ile ortaya çıkabilir...⁹⁷ Üstün bir entelektüel çaba (ictihâd) gerektiren tevîl sürecinde yorumcu (müevvil), çoğunlukla bir nâkil konumunda kalan 'müfessir'in aksine, 'hükümler istinbât'⁹⁸ etme, kapalı olanı (mücmel) açıklama (beyân), genel olanı ('âmm) özelleştirme (tahsîs)⁹⁹ vd. yollarla, insânî ve olgusal talepler karşısında 'kelâmın kıvrımlarını ve derinliklerini' keşfeden etkin öznedir. Tevîl çabasında, tefsîrin sınırlanmış olduğu 'metinsel nesnellik' ile 'metinsel soyutluk' çerçevesini aşan, kendine özgü bir canlılık söz konusudur. Bu canlılık, tevîlde, metnin dilsel yapısında örtük olarak mevcut olan bir takım nesnel unsurların yanı sıra, aynı şekilde, bu işlevi yerine getiren ferdî ve toplumsal kişilik yapısıyla irtibatlı öznel unsurların da mevcut ve etkin olması sebebiyledir...¹⁰⁰ Tefsirin, lafız karşısında yorumcuyu edilgen konuma indiren nesnel ve haricî/metin merkezli yöntemine mukabil, işte bu öznel, yani insanın dünyasına bitişik karakterinden ötürüdür ki, tevîl sürecine canlılık ve gerçekçilik hâkimdir... Tevîlde, yorumcuya bırakılmış olan bu metni işleme ve biçimlendirme çabası, 'yorumcunun öznel ve müessir rolü'¹⁰¹ olarak kodlanabilir..

Metin, tevîl ufkunda, olgular karşısında ibâreci olmayan bir yöntemle ve istinbât tezgahında işlenirken, lafızdaki 'anlam' ufkundan, aklî ve zihinsel bir süreçle, lafızdaki 'gaye' ufkuna doğru hareket edilir!.. Tevîl terimi de zâten, morfolojisiyle 'bir hareket'e, dinamizme işaret etmekte, diyalektik bir oluş çizgisini göstermektedir. Çünkü, tevîl sözcüğünün anlattığı 'asla döndürme' ve 'amaca ve sonuca ulaştırma' anlamlarının çakışma noktası, 'tef'îl: tevîl' modalitesinin delâlet ettiği 'hareket ruhu'dur... Bu noktada 'tevîl', bir şeyi, 'kaynak (asıl) yönünde' ya da gözetme

⁹⁴ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, , 1973, s. 138.

⁹⁵ İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Usûlü*, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 210.

⁹⁶ ez-Zehbî, *et-Tefsîr*, I/16

⁹⁷ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 259.

⁹⁸ *İstinbât*: "Kuyu kazan kimsenin suya erişmesi" manasına gelmektedir. (...) Ve yine, gizli olan bir şeyi ortaya çıkarmak (*izhar*) manasınadır. Nitekim Arapça'da, bir şey gizli iken izhar edilip de ortaya çıkarıldığında, edilgen kiple, '*ustumbita's-şey'u: o şey, ortaya çıkarıldı*' denilir. Ve, müçtehit ve fakihin, kendi anlayış ve aklî çabasıyla (ictihâd), mânaları ve gizli hükümleri ortaya çıkarması anlamında da kullanılmaktadır" ([Mütercim] Ahmed Âsım [Efendi] (ö. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsü'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasîf]*, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325, III/139)

⁹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/166.

¹⁰⁰ Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, *Sultatu'n-Nass*, Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1993, s. 196.

¹⁰¹ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 264.

(ri'âye) ve yönetim (siyâse) yoluyla nihaî amaç ve sonuç istikametinde hareket ettirmenin (ircâ') anahtar terimi olmaktadır... Ama buradaki hareket, maddî mânâda bir hareket olmayıp, aksine olguları kavrama yolunda aklî ve zihnî bir harekettir...¹⁰²

Tevîl hareketinde var olan bu dinginlik, yorumcuya, Kurân lafızlarındaki anlam ve bilgi yansımalarını bulma; sınırsız amaçlar göğünde, olgulara denk olabilecek yeni ölçütler, kavramlar, olgu ile metin arasında yeni mutâbakatlar oluşturma gücü; Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) betimlemesiyle, Kurân'ı harf-harf, kelime-kelime ve cümle-cümle... oluş âlemine katma, onu âdetâ, sonsuz başaklara gebe bir tarla gibi sürme (Tevîru'l-Kur'ân)¹⁰³ misyonu; Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) ifadesiyle de, Kurân'da sonsuz anlam mertebeleri (vucûh)¹⁰⁴ ile şavkıyan ilâhî tecellileri sezme atılımı sunacaktır... Vurgulu bir ifadeyle söylenirse, 'metin' ile 'yorumlayan ya da kendisi için yorumlanan' arasında 'yaşanılan hayat dinamizmi', bir istinâd noktası ve özsel bir münasebet olarak yer almalıdır. Bultmann'cı söyleyişle, yorumda bizzat yorumcuyla, metinde dile getirilmiş olan yorumlanan şey arasında bir hayat bağlantısı bulunmalıdır!..¹⁰⁵

Öyleyse, tevîl etkinliğinin en temel amacı, Kurân lafzını, 'tikel anlam'ın 'yaşanılmış tarihselliğinin cenderesinden kurtararak, onu bütün tarihsellikler için bir değer ve öneriler kaynağı haline dönüştürmek olacaktır. Zira, metin bizi hep, [derin özsel ve amaçsal boyutlarının cezbisiyle, adeta] bir akışkanlıkla, hususi (tikel) olandan umumi (tümel) olana doğru çekip götürmektedir.. Biliyoruz ki, metnin hususi delâlet yönü, "kültürel-tarihsel olguya doğrudan işarette bulunan anlamsal yön; âmm [delâlet yönü] ise, dinamik, sürekli ve her okumayla birlikte yeni anlamlara açık olabilecek yöndür..."¹⁰⁶. Öyleyse, tevîlin sistem haline getirildiği anlama ve uygulama çabasında, 'muayyen mâna' kesitlerinden, bütün tarihselliklere açık bir seyir haritası konumundaki 'maksat ve gâye vadileri'ne doğru yol alınacaktır. Bu da, değişik müellifler tarafından farklı sözcüklerle dile getirilmiş ise de¹⁰⁷, kısaca 'hakikî mânânın genişletilmesi' olarak tanımlanabilen, mecâz yoluyla gerçekleştirilebilecektir...

¹⁰² Ebü Zeyd, *Mefhûm*, s. 260; "Emir, halkı idare edip yönettiğinde, "âle'l-emîru ra'nyetehû" denilir" (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, I/107; yine bk. "el-evlu: es-siyâsetu ellefi turâ'i meâlehâ: sonucunu görüp gözetin yönetim işi, idare" (el-İsfehânî (ö. 502/1108), Râğıb, *el-Müfredât*, s. 31)

¹⁰³ "İlmi talep eden, Kur'ân'ı karıp katsın; çünkü, ondadır öncekilerin ve sonrakilerin ilmi!" (ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I/8; II/154); "bu ise, O'nun sırf zâhir yorumuyla gerçekleşmez!.." (İhyâ, I/290); "Kur'ân'da, öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır; hiçbir şey yoktur ki, Yüce Allah'ın onu kavratığı kimse için, onu Kur'ân'dan çıkarması (istihrâc) mümkün olmasın!" ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II/189).

¹⁰⁴ "Kişi, Kur'ân için çeşitli anlam yönleri (vucûh) ortaya koymadıkça, derin bir anlayışa (fıkh) eremez!" (Gazâlî, *İhyâ*, I/290; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II/154).

¹⁰⁵ Ernst, "a.g.m.", s. 23.

¹⁰⁶ Ebü Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 190.

¹⁰⁷ "el-Mecâz, et-Tecâviz, et-Tecevvüz (Ebü Ubeyde (ö. 210/825)); el-İttisâ' (el-Ferrâ (ö. 207/822)); el-Mecâz, el-Mesal, et-Teşbih, el-Kinâye, el-İştikâk (Câhız (ö. 255/868)), vd. ... Bu konuda geniş açıklamalar için bk. Ebü Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadınyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, , 1983. Yine bk. Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Akli Mecaz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, yıl: 2002, ss. 1-37; Durmuş, İsmail, "Mecâz", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVIII/217-220; Birişik, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", *T.D.V. İslâm*

Tevîlin berâatı!.. Şu halde 'tevîl', bireyi, 'ahlâkî uygunluk, yarar ve çözüm' amacına yabancılaştırarak olan tutkuların ve fikrî uçarılıkların bir tezkiye yolu olarak değil, Kurân ile insan, Aşkın amaçlarla somut insanlık görüngüsü arasında bir köprü kurmanın dinamik, diri bir aracı olarak son derece değerlidir. Hem de, Hz. Peygamber tarafından, Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687) için yapılan duânın tuhfesi olacak kadar: "Ey Allahım!.. O [Abdullah ibn Abbâs]'ı Din konusunda derinliğine kavrayıcı bir anlayışa sahip kıl ve ona 'tevîli: [Kurân mânâlarını anlamayı (fehm)]¹⁰⁸ öğret!.."109. Yine Hz. Peygamber'in onun hakkındaki, "Ne güzel Kur'ân yorumlayıcısı (Tercümânü'l-Kur'ân) sen!.."110 medhi de, bu bağlamda, teşvik edici bir maksim olarak yerini almıştır...

Öyleyse diyoruz ki,

Haydin, anlamın genişlemesi veya mecâz coşkısına!..

Çeşitli ilgiler ve durumlar sebebiyle, lafzın üzerinden yeni anlamlar üretmenin yolu olarak karşımıza çıkan 'mecâz' nedir öyleyse? Mecâz'ı, mânada hakikatin karşıtı ve mukabili olarak kabul edip, bu terimi ilk kez netleştiren kimse Câhuz (ö. 255/868) olmuştur.¹¹¹ Ona göre mecâz, dili kullananlarca bir genişlik olmak üzere, lafzı, hakiki mânanın dışında olan bir mânada kullanmaktır.¹¹² Öyleyse sözcük, delâlet etmesi için konulduğu (vaz') mânada kullanılırsa hakikat olur. Bir münasebetle asıl mânâsından başka bir mânâyâ aktarılırsa ve kendi mânâsında kullanılmasına engel bir durum (karîne-i mâni'a) bulunursa, bu kullanım da mecâz olur...¹¹³ Kurân'da mecâz ile ilgili en tanınmış eserin sahibi olan Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ise, mecâz'ı, belâğat âlimlerinin tanımlarından çok farklı olarak, 'Kurân'ın, ifadelendirmelerinde takip etmiş olduğu yollar ve yöntemler (turuk)' şeklinde ifadelendirmektedir.¹¹⁴

Metinden kaynağını alacak bir mecâz uygulamasında, yorumcunun, kendisiyle literal anlamın ötesine ulaşacağı bu diğer mânanın, mutlaka lafızla köklü bir münasebetinin (ta'alluk) bulunması gerekmektedir¹¹⁵; aksi halde, mecâz yoluyla yeni bir yorum elde etme, kurgulanmış bir metin yoluyla, orijininin kopmuş, böylece de uçarı anlamlar üretme girişimine dönüşür!.. Oysa ki, ilâhî metin üzerinden otorite sahibi ve geçerli yorumlar elde edebilmek için, dilin kendi doğal ve zorunlu alâkaları

Ansiklopedisi, Ankara, 2003, XVIII/223-225; Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005, s. 153 vd...

¹⁰⁸ İbn Aşûr, *Tefsîr...*, I/16.

¹⁰⁹ El-İsbehânî, Ebû Nu'aym (ö. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2. bs., 1387/1967, I/316; Gazâlî, *İhyâ*, I/292.

¹¹⁰ el-İsbehânî, *Hilye*, I/316.

¹¹¹ *Mefhûm*, s. 93.

¹¹² Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsü Resâil*, s. 162. Yine bk. el-Cürçânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbü't-Ta'rifât*, ts. s. 202, 203.

¹¹³ Mevlevî, Tâhir-ül, *Edebiyat Lüğatı*, s. 96; Bilgegil, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 130; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, s. 179, 180. Yine bk. Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943, s. 10.

¹¹⁴ İbnü'l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kurân*, tahk. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, III. bs., 1401/1981, I/19 (Takdim).

¹¹⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, s. 94.

içinde kalınması; tevîl sürecinde elde edilecek anlamın, derecesi ne olursa olsun, lafız ile bir münasebetinin kesinlikle bulunması gereklidir... Bu noktada Gazâlî'nin şu tespitini aktarmak yerinde olacaktır, sanırım: "Kim, zâhir yorumu itibara almadan, Kurân'ın sırlarını anladığını iddia ederse, o kişi, kapıdan geçmeden evin içine ulaşmış olduğunu iddia eden kimse gibidir!.. (...) Kuşkusuz tefsirin zâhir boyutu, anlamanın olabilmesi için zorunlu olan dil konumundadır!.."116.

Kısaca, lafzın kendisine yorumlandığı diğer mâna, kesinlikle lafzın kendi bünyesinde açık ya da gizil olarak yer almalıdır.

Bazı âlimler, "konuşan kimse ancak hakikati dile getirmek ona zor geldiğinde mecâza sapar, o zaman da iğreti ifade kullanır; bu ise Allah hakkında imkânsız bir şeydir" gerekçesiyle, Kurân'da mecâzî ifadelerin bulunmasını kabul etmemişler ise de, çoğunluk, onun Kurân'da mevcut olduğu görüşünden yanadır. Zira, demektedir bu âlimler, şâyet Kurân'da mecâz bulunmamış olsaydı, onda vurgu (te'kîd), kimi ifadelerin zikredilmemiş olması (hazf), kıssaları tekrarlama, vb. hususların da bulunmaması gerekirdi. Ayrıca, Kurân'da mecâz bulunmamış olsaydı, ondaki edebî güzelliğin yarısı gitmiş olurdu"117. Öyleyse denilebilir ki, mecâz, estetik yönden olduğu kadar, yorum yöntemi açısından da, Kurân'daki önemli imkân ve anlatım şekillerinden birisidir.

Böylece, sözdeki tikel ve özel ufku işaretleyen bir anlam, mecâzı kullanan bir yorum yöntemi aracılığıyla tümel ve genel bir anlam platformunun enginliğine ulaşır. Bu arada belirtmeli ki, "...tarihsel-toplumsal olgunun gelişimi bazı tikel anlamları –özellikle hükümler ve yasama âyetleri söz konusu olduğunda- işlevsel olmaktan çıkartır ve ardından bu anlamlar, anlamsal ve tarihsel tanıklıklara dönüşür. Bu, dinsel metinlerin delâletlerinde üç düzeyle karşı karşıya bulunduğumuz anlamına gelmektedir: mecâzî tevile veya başka bir yoruma açık olmayan tarihsel tanıklık mesabesindeki anlamlar düzeyi; mecazî yoruma açık olan anlamlar düzeyi ve nihâyet, metinlerin içersinde hareket ettiği sosyokültürel bağlamdan elde edilmesi mümkün olan 'maksat' doğrultusunda genişleme imkanına sahip olan anlamlar düzeyi...118. İşte 'yorum'da bir sıçrama eşiği olarak yer alan 'mecâz', bizi bu ikinci ve üçüncü anlam mertebelerine ileten önemli bir köprü işlevi görmektedir.

Tevîl sürecinin zihin dünyasında ve olgular sahnesinde açacağı başlıca çığır, 'İlâhî Nass'ın belli bir tarihsellikte karakterize olan, bu sebeple de 'o ana ve o tarihsel kesitlere hitap' olma husûsiyeti taşıyan 'mâna boyutu'nu, şimdiki ve geleceğe doğru esneterek, 'maksat ve amaç' mertebesine yükselmek olacaktır, yani ikinci ve üçüncü anlam düzeyleri... Böylece metni hep muayyen bir koşulun yansıması olarak kısıtlayan 'varoluş çerçevesi' anlamsal ve tarihsel tanıklıklar olarak geride bırakılacak, motifler aracılığıyla tecelli etmek gayesini taşıyan 'Tanrısal rızâ ve ölçütler', 'müteakip şimdiki zamanlar' boyutunun derinliğini bürünecektir... Aksi halde ise, "Sadece [lafzî/tarihsel] anlam üzerinde durmak, metni belirli bir dönem

116 İhyâ, I/292.

117 Ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II/255; yine bk. Kuteybe, İbn (ö. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, şerh ve neşir: Ahmed Sakr, Kahire, Dâru't-Türâs, 2. bs., 1393/1973, s. 132-134.

118 Ebû Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 190-191.

içersinde dondurmak ve onu tarihsel bir hadise veya örneğe dönüştürmek"¹¹⁹ olacaktır; daha somut olarak belirtmek gerekirse, zaman dışılık, ya da 'dini metnin ölümü'...

Ve çağrı!

İlâhî irâde, iki kere kırılmaya uğrar: önce, insânî bir öge ve araç olan bir dil aracılığıyla dönüşür... Burada, dünyada ve içkinlik alanında, bir Aşknlık formatı ve özü taşımaktadır... Sonra, 'dil aracılığıyla zaten dönüşmüş bir irade olan metin', dünya koşulları ve gereklilikleri karşısında yorumlanarak ikinci bir kırılmaya uğrar... Bu gerçeğe rağmen, 'tefsir' olarak isimlendirilen bu salt insânî etkinliğin 'ilâhî dilemenin ta kendisi' olarak yansıtılması ise, Aşknlığın çarpıtılması ve, – paradoksal bir durum- tüketilmesi [?] olacaktır!.. O halde, tefsir, 'tarihsel tetkikler' ve malzeme temini, Kurân'ın lafzıyla alakalı dilsel, anlamsal ve tatbikî araştırmalar, sözdeki lafzî mânanın ilk hitâp çevresi bakımından boyutlarını ortaya koyma vb. bakımlardan misyonunu büyük ölçüde tamamlamıştır. Devinim halindeki zaman içinde bambaşka ufuklar ve kavramlar çağını karşıladığımız, bu sebeple, 'lâhûfî olan bir theoria'nın değil, insana dönük bir praxis'in amaçlanması; ilke olarak, 'tefsîr'i olmazsa olmaz si non qua bir referans dünyası olarak yakınında tutan bir 'tevîl' sürecinin âcilen başlatılması kaçınılmazdır.. Nitekim bu gerçeğe dikkat çekerken Gazâlî, yukarda da alıntıladığımız üzere, zâhir tefsirin, anlam için gerekli olan ve de çokça dinlemekle alakalı olan lügat öğrenme yerini tuttuğunu, diğer yandan dilin tamamının ya da hiç olmazsa büyük bir kısmının bilinmesi gerektiğini, ayrıca Kurân'ın özü ve dışıyla alâkalı pek çok mânaların da bilinmesinin zorunlu olduğunu belirttikten sonra¹²⁰, bütün bunların nihâi amacının şu gerçeği vurgulamak olduğunu söylemiştir: Kurân'ı konuşan Allah'ın bir sınırı olmadığı gibi, kelâmının anlaşılmasının da bir sınırı yoktur!¹²¹ Ya da, "Kimde ilim, anlayış, takvâ ve eni konu düşünme yetisi (tedebbür) yoksa, o kimse Kurân'dan hiçbir lezzet alamaz. Öyleyse, bir kimsenin, dildeki lafızların mânasını bilmek demek olan zâhir tefsiri bilmesi, mânaların hakikatlerini anlamasında yeterli değildir!.." ¹²².

Bunun için de, Kurân metnini, çağların oluşturduğu, geçici ve görelî yöntemsel, zihnî ve sosyal kavramların ağırlığından kurtararak, başka bakış açılarıyla yorumlamak gerekmektedir.. Bir kere, 'Yorum, sadece kendisidir, daha fazlası: nass değildir!¹²³, ayrıca "Hiç bir âyet yoktur ki, onunla şimdi bir topluluk amel etmiş, daha sonra da onunla amel edecek başka bir toplumlar bulunacak olmasın!..."¹²⁴. Bir başka ifadeyle, 'yorumun yorumu'na dönüşmüş olan 'tefsîr' etkinliği, esas olarak metnin yorumunu amaçlayan 'tevîl'e intikal etmeli; böylece de, "geleneğin verdiği emniyet

¹¹⁹ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 204.

¹²⁰ *İhyâ*, I/292; yine bk., ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/155.

¹²¹ *İhyâ*, II/290.

¹²² Ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/155.

ve güven duygusu" nun¹²⁵ sığındırıcı, yavaşlatıcı, özgüveni törpüleyici ve tembelliği çağrıştırmaya çekim alanı karşısında bağımsız kalabilmeli.

Kaynakça

- Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. bs, 1969.
- Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, Sultatu'n-Nass, Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1993.
- Ahmed Âsım [Efendi] (ö. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325.
- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (15.-17. Yüzyıllar), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Akarsu, Bedia, "Felsefe Açısından Dil", <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>
- Ayan, Hüseyin, Nesîmî Divanı, Ankara, Akçağ Yayınları, 1990.
- Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986.
- Bilmen (1883-1971), Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birand, Kâmıran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.
- Birışık, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris 1910.
- Dârakutnî (ö. 385/995), *Sünen*, tahk. Abdullah Hâşim Yemanî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966.
- De Towarnicki, Frederic, Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler, çev. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, çev. Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976.
- Durmuş, İsmail, "Mecâz", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, 1983.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân)*, Kahire 1990.

- Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, ts.
- ed-Deylemî (ö. 509/1115), *el-Firdevsu bi-Me'sûri'l-Hitâb*, tahk. Es-Sa'îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- El-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, , ts..
- el-Hafâcî (ö. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982.
- el-Hindî, Alâuddin (ö. 975/1567), *Kenzu'l-'Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1399/1979.
- El-İsbehânî, Ebû Nu'aym (ö. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2. bs., 1387/1967.
- El-İsfehânî, Râğıb (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, ts.
- Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*.
- El-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*.
- Ernst Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), çev. N. Arat, İstanbul 1980.
- Ernst, Josef, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", *Schriftauslegung Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Münih), 1972. çev. M. Faik Yılmaz, (Yayımlanmamış çalışma).
- er-Râzî, Fahreddîn (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh*.
- *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 10. bs., 1977.
- Ez-Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 2. bs., 1396/1976.
- Ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*.
- Fenârî (ö. 834/1434), Şemseddin, *'Aynu'l-A'yân*, Âsitâne, Rif'at Bey Matba'ası, H.1325.
- Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*.
- Gökberk, Mecit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2004.
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003.
- Görgün, Tahsin, "...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 166, Ekim 2004.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsu Resâil*,
- Hamîdüddin el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002.

- Harb, Ali, (*en-Nassu ve'l-Hakika-II*) *Nakdu'l-Hakika*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfe el-Arabî, 1993.
- Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova, , İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003
- Hüseyin Sesli, Dil Alanı Üzerine, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, 1968.
- İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, ed-Dârü't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts.
- İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâis*, tahk., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dârü'l-Hudâ li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, -1372/1952 (?)
- İbn Fâris, Ahmed (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğa*, tahk. Zübeyr Abdülmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, şerh ve neşir: Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türâs, 2. bs., 1393/1973
- İbnü'l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kurân*, tahk. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, III. bs., 1401/1981,
- Kılıç, Sadık, "Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: Nass Değil", *Seferler Arefesindeyim* Hep, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Lichtenberg (1742-1799), Georg Christoph, *Aforizmalar*, çev. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000.
- Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, , İstanbul, Hareket Yayınları, 1971.
- Massignon, Louis, "Hallâc", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul M.E. Basımevi, 1977.
- May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, Cumhuriyet Bilim Teknik, 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921. (Discover, Kasım 2004'den naklen).
- Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, hazırlayan: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993.)
- Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhîliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001.
- "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*, haz. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, Tübitak Yayınları, 1. bs., 2003.
- Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943.
- Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, yıl: 2002.

-
- Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001.
 - Şahinoğlu, Nazif, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985.
 - Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.
 - Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1. bs., 1997.
 - Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2. bs., 1998.
 - Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
 - Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyetin Mengüşoğlu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyetin Mengüşoğlu'nun Anısına)*.

A Remarkable Interpretation Observing the Present Against the Alterations*

Sadık KILIÇ**

Abstract

In terms of the Islamic faith, the holiest text is the Koran. And since the Koran's target is the universe in which the human being lives, it has been "revealed" from the domain of transcendence to "here"; and therefore, it has selected a language as a human and social phenomenon, i. e., Arabic, as a communicative tool. It is not possible for the Divine Word in its form expressed in the text of the Koran and sent to the humanity ("resm") to contain verbally the Divine purposes, all particular facts and human answers. This is because possibilities of

"language" cannot express the divine ontology in its entirety!

Although it is transcendental in terms of its relation with God, language is limited to being a human nexus, and therefore, is restricted in its possibilities. In its broadest sense, man and world are in continual change, and therefore, people require more refined solutions, implying that the classical interpretation tradition should be made more dynamic, and implicit and explicit fanaticism walls built around the Book should be eliminated. In short, "tawil" (glossing) should be reconsidered as a serious reviving interpretation instrument.

Keywords: Koran, Language (Arabic), Human quality of interpretation, Social change,

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'

Özet

İslam inancı bakımından en kutsal dini metin, Kur'an'dır. Ve Kur'an, insanın yaşadığı evreni hedeflemiş olması nedeniyle, Aşkını alanından 'bura'ya 'nüüz' etmiştir; bu nedenle de, insanı ve içtimâî bir olgu olarak, bir dili: Arapçayı iletişim aracı olarak seçmiştir. Kur'an metninde ifadesini bulduğu ve insanlara ulaştığı şekliyle ('resm') İlahi Kelâm'ın, İlahi amaçları; bütün tikel olguları ve insani cevapları sözel-lafzî olarak içermiş olması mümkün değildir. Çünkü 'dil'in imkânları, ilahi ontolojiyi bütünüyle ifade edemez! İşte, Allah ile münasebeti bakımından ('hadd') her ne kadar Müteâl ise de, beşeri bir örgü olmanın dışına çıkamayan 'dil'in imkânlarının sınırlı olması; en geniş anlamıyla, insan ve dünyasının kesintisiz bir değişim içinde bulunması, böylece de daha rafine çözümler talep

* This paper is the English translation of the study titled "Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Sadık KILIÇ, "Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 167-194.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Atatürk University, Academic Member of the Faculty of Theology, e-mail: skilic@atauni.edu.tr

edilmesi nedeniyle, klasik yorum geleneğinin bir dinamizme kavuşturulması; bu bağlamda, Kitâb'ın etrafında örölmek istenen açık ve örtük fanatizm setlerinin aşılması, kısaca 'tevil', ciddi diriltici yorum enstrümanı olarak yeniden gündeme alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Dil (Arapça), Yorumun beşerîliği, Toplumsal değişim.

An Overview

As there is always a gate for questions, speaking or having 'the ability to speak' has been gifted to humanity as a distinctive characteristic. The ability to ask is the act that opens windows of the soul to other egos and souls, and a universe of objects and phenomena that surround it. It is the journey of being in the sky of egos, a breath it takes or filling itself with "the energy of consciousness." Maybe due to this, "Wittgenstein (1889-1951) says that what is important in philosophy is not the answer but the question, emphasizing that the philosophy was born with questions and it opens gates for new questions".¹

All fields of science, especially social sciences, humanities, and religions, present particular 'questions' about 'here and I' and 'us.' To the end that they leave this world only after checking the right and the best answers, without having left something undone. Also without a doubt, the answers always depend on the way an individual addresses the question.

If we want to say it similar to Heidegger's words, 'isolated from existential density and anxiety, shallow in the grip of obedience, perhaps in a 'distilled' life, we ask the question of our conscious self-integrity; We always seem to be speaking about the crimes of others, not the indispensable crimes that the identity of the people has placed on us. In a sense, we start looking for answers by asking questions that are not our own, that are not internalized in our opinion; we become a 'so-called me' captured by other moles, consumed and reduced to passive object position; a kind of 'alienation'. In other words, "a person becomes a tool that can be used by others. Therefore, the anonymous entity loses its identity and lives on traditions and daily habits. It loses against the oblivion of being, as called by Heidegger..."² Let us say conflicts and similarities between these questions are unavoidable, but lets at least try to answer on our own. Let us give it as 'our answer'! Let it belong to me, or us, with its full rigor and concreteness, and the excitement and vibes it contains. At least, let me give my answers to common questions and attach my meanings to them!

Although it is unique to the respondent, each answer is meaningful in terms of a first-hand orientation of a self into the existence; merging its presence to the internal or external objects and phenomena that surround it, and internalizing it.

¹ Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1st Edition, 1997, p. 98.

² Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, trans. Vahap Mutal, İstanbul, Hareket Yayınları, 1971, p. 53.

We can say that answers, again depending on the human, settles on various acceptance and reality steps. Those placed at high levels according to some; might be put on low steps by others, or the exact opposite happens. In other words, each individual has correct or almost correct, wrong or almost wrong, and different other answers. It means that there is no one and inarguably correct or wrong answer! Possibilities transition from nebulous to earth field and follow a path,, questions and answers create the sum of our lives, the life that we have left suspended in the space as beams of light, and the cognition of the existence, don't they? Yes; it even consists of our existence and the efforts to answer the questions we ask.

We can and should ask our questions at any time. In its best form, asking questions should turn into a process. We should continue on our way by asking questions and giving answers. The paths will have separate questions and separate answers, because they will ask questions and find answers, and will be like a song of existence in our minds; always fresh, shaky, lively, excited, irritable and cowardly... It would be to ask questions, seek answers, drop in the deserts, at the root of a plant; the resistance of a violet, a Lotus in the mountains to high peak breezes, storms, and jolts; consuming numbers of stars in the sky adorned with endless stars... will become as painful, scary, provocative, and create cliffs in front of us...

Those who never step down onto the valley of the quest may neither ask questions nor hunt for answers. For all of these, the only thing we need is the "quest"! We need to burn for the soul and love of the quest. We need to fall into the gap of it that absorbs us. Be enlightened in the skies of the quest; while enlightening the darkness of roads that lead us to the untouched questions and the answers to give. Heading out after the "self," or "the human as a great loss of the truth" in this road that is furnished with deserts, challenging peaks, cliffs, oceans, or worlds of headwaters. Asking is an arrow that flies us to the "limits of existence"; to the secret borders where the joy of knowledge and wisdom turns into cyclones.

Uncertainty rules these borders. Moreover 'Science' is more about 'sharpening questions and sharpening them like a razor' than answering them, taking them to the very end of probability. Therefore, "What is important here is the type of people, questioning what is said to him without too much respect."³ In the dialectics of questions and answers, it is the one who makes it self-contained, and who reproduces it in a way that is a harmony of infinite answers. Is it something different than "respecting the old laws, traditions, and beliefs, which are the roots of all evil in the world, without even thinking"?⁴

³ May, Lord Robert (President of the British Academy of Sciences), trans. Reyhan Oksay, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 13 Kasım 2004, year: 18, volume: 921, p. 11 (Cited from Discover, November 2004).

⁴ Lichtenberg (1742-1799), Georg Christoph, *Aforizmalar*, trans. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000, p. 40.

The quest. The hurting and maddening love! Falling into this love, could the questions and answer step on the lands of the continuous quest for the good?

A tradition where intellectual products are not tested through equipped workbenches and not composed with the ideal sparkles of belief; where the commitment to “the truth through scientific transcendence and freedom” is sacrificed to “the respect for the past and the nobles”; where the interpretation of the early-period scholars are seen sufficient, and the modern scholars are limited to convey them, without any doubt, will drive us to a very dangerous end in social life. Holding on to the natural characteristics of comments and turning them into a “dogma,” considering these so-called “eternal truths” as the “final knowledge,” or turning “knowledge” into a “religion,” and “superstitions” day by day.⁵

First observation: The scientific and mental trauma of this attitude will be in the form of 'interpretation' and 'knowledge,' which is human data, and the identification of the human and the divine, and the dress of sanctity to the human and historical ones!

Second observation: This will increasingly condemn us to a mental collapse and stasis, which can be summarized as “the perpetuation of the phenomenon and the push of mankind to more loneliness in this phenomenon; to be placed alongside the dynamics of decline against the dynamics of progress in a way that contradicts this image of the religious discourse that calls for change, progress.”⁶

However, in the process of textual understanding, the “humane codes” are the main element, and the “divine codes” are the second element. “Because there is no other fiction in the mind that precedes the fiction of human codes; it is this human fiction skill that makes fiction and the resulting provision possible. On the other hand, it is the divine origin, its reputation, and [in terms of the mind] it is a posteriori because it is obtained by a posteriori method; therefore it needs thinking and reasoning. In other words, thus, the human being is the principal in mind, and the divine one is through him and established upon him; that is, it is formed through reason and knowledge.”⁷

The clear message of this is: In the act of ‘understanding,’ the practical and essential place of humans can never be ignored! Because, neither before or after the human being, that is, ‘without humans being taken into account, an understanding

⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân)*, Cairo,1990, p. 251.

⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, trans. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002, p. 64, 65 [We have made these and the following emphases. S.K.].

⁷ Harb, Ali, *Nakdu'l-Hakika (en-Nassu ve'l-Hakika II)*, Beirut, 1993, p. 67.

cannot be claimed!" As Ernst says, "whether it is in philosophical or religious texts, the essence of being, always involves human." In this direction, the questioning arises from a certain preliminary understanding of existence –Bultmann (1884-1976) calls it "the conception of existence/Existenz verstandnis. Without such a preliminary understanding, the texts will stay mute. [Therefore], pre-comprehension should never be eliminated, but rather raised to the light of consciousness. Critical supervision in understanding the text should be involved in the game (spiel)".⁸ In this cognitive process, human perception and fiction are active, whereas the text is passive against them, or the fictionalized, in other words.

"Sword of Damocles" to the Thought?

Let's continue our journey with an analysis on a representation: "In the case of the Qur'an and Islam in general; the attitude of the commons can be regarded as subjective and emotional by modern theologians, who may be regarded as intellectuals, while the attitude of theologians is at best regarded as disrespectful to religion and the book by the 'commons'. This is generally a form of 'alienation,' as seen by the scholars, between the colonial intellectuals and folk culture that has emerged in the last two centuries".⁹

It is very thought-provoking: efforts to bring religious texts to a dynamic level of understanding and interpretation are sought to be discredited, and sometimes suppressed through concepts laden with pejorative meanings!

These tendencies which deliver the dominant religious discourse and refer to the past, or regard continuously renewing or internalizing it as the only determinant, categorize the views contrary to them as damaged, or loathsome comments or, at most, 'condemned opinion, comment' and this way condemn and oppress the others.¹⁰ Being deprived of the capability to create ideas, leaving the result to arbitrariness by not showing the respect that the issue deserves; in accordance with this unfounded subjective tendency, in order to show (prove) the accuracy of its intention, pursuing an arbitrary interpretation of the Qur'an according to personal wishes; being observers of the data without evidence, and thus untenable¹¹,

⁸ Ernst, Josef, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem," *Schriftauslegung Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament* (Münih), 1972, p. 17-53, trans. M. Faik Yılmaz, p. 23-24. (Unpublished).

⁹ Görgün, Tahsin, "...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (interview), *Diyanet Aylık Dergi*, volume: 166, Ekim 2004, p. 38.

¹⁰ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 248. see. "the scholars connected with the truth gave the name of 'at-ta'wil al-munqad' (the true and legitimate ta'wil), and gave it as an example of loathsome interpretation (ta'wil) by attributing a meaning that is not relevant, or far from the meaning that it carried, ignoring those appropriate to the soul of the revelation" (M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979, 12/1, 216.)

¹¹ Gazâlî (d. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Egypt, nd., I/292.

condemning attitudes such as, those who leave the path of God” emerges against the prophetic verse, “whoever talks on behalf of the Qur’an but with his own opinions, falls into a wrong even though he does something good!”¹² and as an aphorism against the “contemplation, a realistic exegesis and interpretation (ta’wil)” attempts.

However, the interpretation of the text as the only ‘reference’ can not be satisfied with the quotation, for example, Tahir Ibn Ashur (1296-1394/1879-1973), while studying the technique of interpretation (ta’wil) used by al-Tabari (d. 310/922), says: “Certainly Tabari, although in his interpretation has limited himself to the information transmitted from the companions of the prophet and their followers, he immediately takes a new step after each verse and chooses one of the narrated opinions, accompanied by the evidence presented by the words of the Arabs (ikhtiyar).”¹³ In other words, Tabari, although his most prominent skill is ‘narration,’ never ceases to offer resistance and confidence to the pleasure and choice of the mind.

Attempts to intimidate and suppress them, are not limited to certain historicity because these debilitating attitudes, which can be observed today, have been extended to actual blocking and annihilation in the past tense! This is like the common denominator of the Eastern and Western worlds. For example, in the Christian West this is done by the church through excommunication and inquisition, while in the context of the Islamic world using labels like “zandaka”, “ilhad”, “i’tizal”, “ahl al-bid’ah”, “batini”, “hurufi”, etc. which are religious-political-ideological concepts. In these tragic time sections of history, in the West, Socrates (BC 470-399), was condemned to death by drinking hemlock poison, allegedly because of “corrupting the morals of the youth in the Athenian site”,¹⁴ Aristotle’s opinions on substance and views was confronted by the opinion that “the format and appearance of the substance come not from the outside, but from their own hearts; thus, the substance ‘is a real and active being,’ not even saying that it’s a common thing, maybe a divine (Cosa Divina); Giordano Bruno (1548-1600)¹⁵ was burnt to death, or Galileo (1564-1642)¹⁶ was buried in silence by the Inquisition, because of the allegedly mixture of science, hermetic views, and magic

¹² al-Zarkashi (d. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur’ân*, II/162, 163. For more about this prophetic word, see İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, ed-Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, nd., I/28-31

¹³ *Tefsîru’t-Tahrîr*, I/33.

¹⁴ For more about his life, see Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, trans., Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Güneşgun, Ankara, Tübitak Yayınları, First Edition., 2003, p. 90-92.

¹⁵ His last words to the judges that sentences him to death by burning: “*It is not me who fears listening to the judgment you passed but you trembling when reading it to me!*” (A. Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, İkinci Basım, , 1969, p. 168; Ronan, *ibid.*, p. 368-371.

¹⁶ Adivar says, “after repenting of all ideas and inventions before the judges of the inquisition, who doesn’t know anything but to kill the scholastic knowledge, the idea, and the mind (1632), said these legendary words as called by Bertrand Russel: “*Epur si mouve: And yet it moves!*”, (A. Adnan Adivar, *İlim ve Din*, p. 179, 180; Ronan, *ibid.*, p. 235, 379-384 et al.

in their thoughts, etc. In the East, the mystic ideas, being sacrificed for the sake of love of Allah and “the destruction of the divine body” words were interpreted as the holy land of Muslims after a riot was started by the Qarmatians in Hijaz; “Ana al-Haq: I am the truth!” was regarded as a revolution and exploration¹⁷; and according to Massignon, “because of a state of tension, a spirit devoted to a single love”¹⁸ or because of the audacity to “say the unspeakable”¹⁹, by the fatwa of the Maliqi judge, Abu Omar Hammadi, the defender of dogma, Mansur Al-Hallaj was executed by “being whipped, mutilated, beheaded and burned by hanging on a scaffold” (Baghdad, 24 Zulkaidah 309, March 26, 922)²⁰. Molla Lutfi was stabbed in the neck with a sword and executed under torture, as he entered the scourge of jealousy because of the sharpness of his tongue in scientific criticism (d.899/1494). Sheikh Ismail-i Mashuki (d. 1538) was beheaded being accused of “declaring prohibited things as acceptable”. In the context of the glorification of man, for example, Nesimi (d. 837/1422 [?]), who, like Mansur, was skinned alive because he regarded the face of man as the “throne of the Beneficent” contrary to dominant discourse, and spreading the joy of political Hurufism, and many others.²¹ There is no difference between them! All these flashes in the sky of the stars unite in the deep denominator of humbly navigating, and voicing the reality, in the name of seeking the freedom and honor of being humans on the shores of the “limitless truth.”

The chief instrument in all these reactions is the ‘fear,’ which almost fills the horizons as a thousand winged ‘fear dragons.’ Stories of this dragon that aim to capture and kill the minds inside are some labels that block the roads. Despite ‘zandaka’, ‘tafalsuf’, ‘ilhad’, ‘i’tizal’, ‘ahl al-bid’ah’ and other labels used in the past as the arrows of death, today we have ‘enemy of tradition’, ‘innovator’, ‘hermeneuticist’, ‘historicist’, ‘supporter of ta’wil’ besides concepts like ‘alienated’,

¹⁷ Massignon, Louis, “Hallâc”, *M.E.Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul M.E. Basımevi, 1977, V/1, 168.

¹⁸ Massignon, *ibid.*, V/1, 170. In addition, according to Massignon’s citation from Lexique, in the final brews of his breath, he said: “*Forgive them and don’t forgive me! Since you are dissolving my humanity in your grace, in the name of the right of my humanity over your grace, I ask you to have mercy on those who have worked to kill me!*” (*Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, 18).

¹⁹ Şahin Uçar, “İnsan, Varlık ve Zaman”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Volume: 6, Year: 2001, p. 137. Cf. “*Ego sum qui sum: I am who I am!*” (Thomas Aquinas) (*ibid.*).

²⁰ Massignon, Louis, *ibid.*, 5/I, 168. For more about Mansur Al-Hallaj, see Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.

²¹ For more about the people who have been punished because of their thoughts, beliefs, imagination and arbitrariness and their experiences, see Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998; Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1971, p. 100, 109, 111-114, et al.; For about İmadaddin Nasimi, see Ayan, Hüseyin, *Nesîmî Divanı*, Ankara, Akçağ Yayınları, , 1990, p. 11-43; for about the interrogation and execution of Molla Lutfi, see Özen, Şükrü, “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî’nin İdamunun Fikhîliği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Volume: 6, Year: 2001, p. 17-62.

'colonized mentality' and others, as the abstract dragons that darken the light of thought suing them as effective tools of this wave of intimidation and destruction.

Question: Why not only confine the world of meanings and the mind map to the horizon of the past, and not fastening the intention and purpose of the text into a certain age (Asr al-Saadah: 'Golden Age'); on the other hand, bringing the text closer to the historicity of the present and the future with the enthusiasm and intuition that human history is an impenetrable leap forward (*élan vitale*) and wave²², bringing the text closer to the historicity of the present and the future; in this way, healthy, self-confident, deserving of the effort of new moves, intellectual leaps and depictions in reality, why morbid, destructive and solvent (*anomique*) is an arbitrary 'alienation'²³

Explanation: It is evident that the existence of human beings sustains in the objective world they belong to, with the impact of values and judgments created beforehand. This continuum resembles an endless 'migration' movement: to stay in the ranges without interruption, then to fall back on the roads. In other words; resting and departure, then abstraction and heading toward new horizons. If so; isn't mankind, as it is in the material, biological plan, a product of 'abstractions, joining, and syntheses' at the level of mind and action? In fact, can't we say that mental and spiritual breaks can become the only way to achieve the least imperfect? This allows us to be 'free and the self we have to be!' Because, as emphasized by Nietzsche (1844-1900), "the original person is the one who is self-educated, who leaves himself behind, who changes himself, who is never stuck in something. It may be said that the test of a man's independence is: not to be mired in science; although this seduces man with his most precious, seemingly complete inventions that await us..."²⁴

Or, not to make our mental tradition and our customary codes of knowledge a set of new expansions and insights that can be revealed through the text; thus not to fall into the state of historical Christianity, which has made the tradition of church a criterion of reality and a reference to confirmation of the holy text. It is stated that [Tertullianus] (circa, 155-222), in his work on "The Definition of Perverts," in all its clarity, had put forward the church tradition as a definite norm of faith alongside the authority of the Holy Book. Thus, the church became the legal owner of the faith, and at the same time, the Bible was something that belonged to the church. The tradition established by the apostles alone now guarantees the correct and meaningful interpretation of the Holy Book, and all other special explanations are

²² Ebû Zeyd, Nasr Hamid, p. 252.

²³ "The ego's being no one... Setting distances within itself... Falling of the sail that billows in itself... Or its being stranded...", Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2nd Edition, 1998, p. 115.

²⁴ Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, p. 63.

rejected from the outset²⁵, laying down the paths of the Middle Ages, which eventually became the chief symbol of the dark centuries.

Accordingly, beyond the surrender options of 'rejection or acceptance,' 'relentless real hunting' is the main founder for New Horizons! It's an exit that is humane enough to refuse to hand over to others the obligation to understand and make sense in their own subjective world; 'an existential commitment, adjacent to the self of all of us.' This 'uninterrupted quest and exit' always reveals itself with its grasping, brooding, selective, and re-founding mission. In such a process aimed at sheer truth, "...free human sifts through the moral values of time and its surroundings, the virtues of fashion, and places a new meaning on them: the meaning of free humanity; the virtues of free humans, thus creating the characteristics that make it free"²⁶. The most fundamental and direct nature of knowledge, 'sets out towards freedom'; or touches on the freedom of truth!

And in the horizon of Tafsir studies...

As it turns out, the works carried out in the field of Qur'an and interpretation, as an overall quality, do not go beyond the 'informational' level. The Qur'an is spoken in accordance with the adopted linguistic, religious, legal templates and is text-centric; at the verbal level and from the historical lodge, inevitably spoken in the name of the Qur'an. Just as the phrase "The Voice of People, The Voice of God"²⁷, which was first discovered in works of theologian Peter of Blois (circa M. 1130-1200), the voice of the interpreter or the text reader becomes the voice of God. Briefly, "Vox tradura vox dei!"

Is this interpretation the voice of God? Accordingly, "Religion is divine in its origin and source, but it is humanized and worldly by interpretation and practice. The commentator (mujtahid) is based on admiration and assumption in his views and his judgments, no matter how high his scientific rank and degree of understanding are. So he cannot reach 'unquestionably true knowledge (yakin).' It is from this luminous thought that Islamic scholars refrain from the words that express certainty and absolutism in their explanations, and on the contrary, their investigations and researches are always ended with, 'Allah knows better!' Indeed, this is well explained by these words attributed to Imam Shafi'i (d. 204/819): 'My opinion is true, but there is also the possibility that it is wrong; someone else's opinion is wrong, but there is also the possibility that it may be right.'²⁸ Therefore, the following suggestion would be inevitable: "a theological text shall be given in its historical context. Within it, we can separate the essence, that is, the godly

²⁵ Ernst, *ibid.*, p. 9, cited from Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, 15-19.

²⁶ Kuçuradi, *Nietzsche*, p. 67.

²⁷ Lichtenberg, *Aforizmalar*, p. 35.

²⁸ Harb, Ali, (*en-Nassu ve'l-Hakika-II*) *Nakdu'l-Hakika*, Beyrut, el-Merkezü's-Sekâfe el-Arabî, 1993, p. 65.

message, and the time-dependent, the non-essential knowledge. If this is not done, the actuality of the sacred text may always be compromised. The actuality of the holy book depends on its responsiveness within human lives, against psychological, intellectual, social, and cultural needs; the actuality of the divine message, on the other hand, is based on the separation between the immutable and the obligatory and the unnecessary, depending on the historical conditions, in order to preserve the true nature of the faith. This leads us to take an existential stand in the face of theological text. So, what do we understand from the word 'existential'? By this, we mean the whole of the bio-psycho-social conditions in which the human being lives in *hic et nunc* (here and now)."²⁹

So, seeing the interpretation as definitive and immutable truth is like equating it with a blessing, a dogma³⁰. However, in the words of tradition, "the Qur'an's revelation is finished, but its 'condescension' continues until the Apocalypse"³¹; is it not that 'the miracles of the Qur'an are endless³²; it is a source that no model can obsolete³³, but only make even more dynamic,' and 'continuous interpretation' is the only way to make uninterrupted use of this source. Here comes a witness from tradition in Sehl ibn Abd Allah [al-Tustari] (d. 283/896), in the context of stressing that the Qur'an can be the source of infinite interpretations, he said: "Even if a servant is given a thousand understandings for each letter of the Qur'an, he cannot reach the end of the meanings that God has placed in a single verse from his Book, because the book is the word of God; His word is his adjective; Just as There is no end to God, there is no end to understanding such a word!.. However, everyone understands only as far as Allah bestows on him."³⁴ This means that no interpreter and commentator, "no matter how much he thinks of the ore of godly thought in the text, can finish it. The theologian, who has such insight, has the idea of, implicitly, extending the meaning to get all the comments he needs."³⁵

The perception that a single word of the Qur'an can have many pieces of evidence showed its most concrete manifestation and effect in the context of the testimony of history, in the conflicts between Ali (d. 41/661) and Kharijites. As cited in Itqan, Ali sends Abdullah ibn Abbas (d. 68/687) to the Kharijites for talks, and

²⁹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998, p. 45.

³⁰ "Dogma": Derived from the Greek root, 'dokein,' the religious doctrine which must be accepted by all believers based on any authority, such as the divine revelation, council, holy text (Ecriture) or a famous theologian, without being confirmed in the light of reason and adopted as truth; beyond any discussion, approved and based on any evidence, the principle believed by the person (Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*, p. 186-187; Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*, p. 110; Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986, p. 116).

³¹ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 161.

³² *Tefsîru't-Tahrîr*, I/45.

³³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, , nd., I/291.

³⁴ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 9.

³⁵ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, p. 180 (Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris, 1910, p. 132, direct citation).

says to him, “go to them and discuss with them, but do not bring them the Qur’an as evidence, for it is a book of various meanings, but discuss with them by bringing about evidence from the Sunnah.” According to another variant, Ibn Abbas said, “O leader of the believers, I know The Book of Allah better than them!” Ali replied, “You said the truth, but the Qur’an bears many concepts (Hammal al-Wujuh); you say, they say...” in order to draw attention to the fact that a single word in the Qur’an may have different meanings.³⁶

Muqatil ibn Sulaiman (d. 150/767), is stated to be one of the first scholars to travel to the heart of this subject. In order to emphasize the possibility of multiple meanings to be understood from a single word ‘depending on the change and differentiation of context and context,’ he named these possible meanings as “wujuh: aspects of understanding.” Prof. Özek says, in his justification he delivered in the Introduction part, “the words are fluent [flowing] and can take a new meaning according to the subject mentioned. As it is in all textual works, especially in a book such as the Qur’an, this is more important!”³⁷ While expressing this intuition of the intertwined relationship between ‘context and meaning’ in words, Muqatil ibn Sulaiman does not hold back from emphasizing that magnificent principle stated by Abu ad-Darda (d. 32/652): “One cannot have a deep understanding, unless he sees many aspects of meaning for the Qur’an!”³⁸ Accordingly, as the source Person of the interpretation, “The Qur’an is a book, ‘zalul: the subjugator,’ with many possible aspects of meaning. Then interpret it to the most beautiful aspects of meaning”³⁹ said the Prophet in a narration conveyed by Ibn Abbas. According to Zarkashi’s analysis, the word ‘zalul’ mentioned in the sentence shows “the Qur’an’s submission to those who interpret it and addressing through them; ‘zu wujuh’ phrase indicates that there are words conducive to various interpretations”.⁴⁰ In short, this prophetic revelation combined the reality that ‘the dynamism and dialectics of interpretation are above certain historicity with its own qualities!’ Because, “...the multiple meaning nature of words now leaves its place into a multiple meaning text. The multiple meaning text also calls us to a plural reading. The discovery of the multi-meaning nature (polysémie) of a text begins at the moment when interpretation begins and results in the technical exegesis of texts.”⁴¹ This is because of the existential aspect and co-existence between the text of the Qur’an and the language-being-meaning relationship; Prof.

³⁶ Suyûtî, Celâlüddin, (d. 911/1505) I/142; and see Ebû Zeyd, *Mefhûmu’n-Nass*, p. 97

³⁷ Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nazâir*, prepared by: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993, p. 27 (Introduction).

³⁸ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 97, 98.

³⁹ Dârakutnî (d. 385/995), *Sünen*, Ed. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966, VI/145; ed-Deylemî (ö. 509/1115), *el-Firdevsu bi Me’sûri'l-Hitâb*, Ed. Es-Sa’îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Beirut, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, 1986, III/228 (Hadith no. 4672); el-Hindî, Alâuddin (ö. 975/1567), *Kenzu'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beirut, 1399/1979, I/551 (Hadith no 2469).

⁴⁰ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 163.

⁴¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, p. 154.

Ali Özek provides the following encouraging guidance: “This style should continue in every century since it is the basis of the knowledge of Tafsir, and new meanings and explanations should be given to the verses of the Qur’an with new works on it.”⁴²

Therefore, the studies in the field of Tafsir, whose numbers are expressed in thousands, must form the eternal essence of the Qur’an, the substructure of making it close to the human soul and social movements, a waterfall of thought and the building block of the intellectual monument ranges. Alternatively, as might be said, a platform of monumental knowledge before the resurrection of humanity.

However, these studies face the risk of not being able to accompany the human and society structures in continuous movement by turning into a series of non-excited studies at the point of transportation to the building of a consciousness that resurrects man and society, thus adapting itself to the principle of ‘unstoppable movement in existence and substance’ (panta rei).

The Qur’an is not responsible for the situation that places it in an inoperative position; on the contrary, the collection of interpretations that has a significant space in the memory of history and academic, has been canonized to the point of being the end of the scholarly thoughts and the Qur’anic interpretations, as well as impassable thresholds. Therefore, the researchers are responsible for the situation as they since then sneered to every other methodology and perspective, and canonized the movement of repetition and passivism. Moreover, despite the verses the Qur’an that encourage people to think (tadabbur), reason (ta’akkul), and create ideas, they claimed that some scholars had already revealed its message about human and universe within the history and their followers should only follow them.⁴³ For this reason, it is an extremely vicious effort to squeeze it into a single mangle of meaning and interpretation. The sine qua non-requirement for religious text is ‘always to be life-oriented’ because, “the interpretation accomplishes its purpose to the extent that it gives life to the text. The criterion of life, however, is the capacity to change itself. A text with insufficient meaning is a dead text. A truly meaningful text is always open to changes in meaning, instilling new perspectives, invoking new interpretations, showing possible developments”.⁴⁴ Then the Qur’an encourages one to think, to produce ideas, and to make comparisons (reputations), while on the other hand, it is a whole of religious doctrines and commandments. Because of this purposeful dynamism, it is far broader than the understanding that claims to be its [final] interpretation and that the foundation of the divine law...

⁴² *el-Vücûh*, p. 27 (Introduction).

⁴³ “It is because the Qur’an itself invites us to such an effort and endeavor to think about and understand its verses (*ijtihad*)” (es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Beirut, Dâru’l-Ilm li’l-Melâyîn, 10th Edition, 1977, p. 292)

⁴⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, p. 165.

Also to use the ability of intellect is both a duty and a right. Because 'Allah has not distributed to his servants anything more valuable than reason!'⁴⁵

"Religious text" as lingual data and face to face with the reality of language!

This means that the meanings, the production of information, and the reflection of perception will be different from a text, and it is a situation that should not be denied. The main reason for this is that, even if perfect care is taken, the source of the text is: The paradoxical overlap of the Will of God with the linguistic symbols, that is, the impossibility of transcendent will to the dimension of a human being with this nature. This impossibility is the imperative result of the 'language of the text' carrying its characters 'here', 'to this world', world of conditions; indeed, the Qur'an says, "And We did not send any messenger except [speaking] in the language of his people to state clearly for them, and Allah sends astray [thereby] whom He wills and guides whom He wills. Also He is the Exalted in Might, the Wise." (Ibrahim, 4) The passage also draws our attention to this sociological reality. Therefore, the Qur'an, in one sense, can be considered in terms of the relation with Allah Almighty (hadd), and the 'form and appearance it reaches to humans' (resm). In terms of *hadd*, "It consists of meanings and words that of Allah Almighty, which is independent of words and letters, and extant with His Being. In this sense, it is not meant to say that the Qur'an is a creature. (...)The fact that the Qur'an is Arabic as it reaches people shows that on the one hand it is expressed in a *tebii* language shows that it is expressed in the rules of this language, on the other hand, and beyond this, it also indicates that it bears all the characteristics of being '*lisani*'".⁴⁶

In this sense, it can be said that "a language is always a product of historical factors,"⁴⁷ even though many in-text and non-text elements elicit it from other languages! In more concrete words, as it is a mere social fiction, the linguistic product never, 'gets out of the phenomenon of sociality. Because, according to the testimony of Mengüšoğlu, a phenomenon that finds a basis in the structure of the entity of human⁴⁸; in Nietzsche's words, no matter how primitive or advanced, because it exists where ever there are human beings, being "a condition of human

⁴⁵ See: "As narrated by Aisha, 'I said to the Prophet: "How can a human on earth be superior to another?" He said, "By reason..." When I asked, "Aren't people going to be punished for what they've done?" He answered: "Don't they do practices based on the reason gifted to them? Then, their practices must be in the extent of their reason. Consequently, they will be punished according to the value of their deeds!!" el-Aclûnî (d. 1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, I/237.

⁴⁶ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003, p. 156.

⁴⁷ De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, trans. Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976, I/66.

⁴⁸ "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüšoğlu'nun Anısına)*, Ed. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, p. 4.

existence"⁴⁹ languages are indicative semiotic appearances between the subjects, who perceives and attaches meanings, and the object. And in this case, it can be verbalized as, "social existence is an internal characteristics of the language."⁵⁰ Besides this social character, Macit Gökberk emphasizes that its definition is 'the horizon that derives from a phenomenon that occurs in people,' while establishing a "source-result" relation between "lingual and moral instincts." As it reveals the situation which every living culture emerges in as a verbal treasure, although it is considered as dead, a language carries some codes and contents that reveal the way of existence⁵¹. In another study he says, "language is an appearance of the spiritual being, that is to say, the roots of language is in a spiritual instinct."⁵² Regarding this dimension of spirituality, Ernst Cassier states that "humans are not only intellectual beings" but also "creatures that form meaningful signs."⁵³ He also emphasizes that human beings live in a "world of signs" that also bears the reality of "language."⁵⁴

At this point, it can be said that the religious text has an intertwined relationship with the cultural world and the framework, which is in the desire to gain reality through language, with the view that the 'language' phenomenon may have a godly origin. Such that, the meanings of religious texts cannot be independent of the linguistic/cultural system in which they are part! Therefore, the language and the cultural environment of the language is also a reference to Tafsir and Ta'wil!⁵⁵ It is evident because of the natural relation between the society, the variant reality, and the language that "language, which is a reference to Tafsir and Ta'wil, is not static and invariant; on the contrary, it is dynamic and shows improvement [in both its morphology and semantic content] in parallel with the development of phenomena and culture"⁵⁶, thus its indicators and concept charts are re-formed.

Emphasis: Because of the paradoxical situation just mentioned, it is not possible that the Will of Allah takes place in the religious text, the Qur'an, with a divine and transcendent completeness. Instead, in the face of the modality of the Divine Transcendence, the restriction of the 'textual language.'⁵⁷ Which is an

⁴⁹ The other conditions of the human existence are: 1) *Knowing*, 2) *activity*, 3) *feeling of value and adoption of attitudes*, 4) *pre-sensing and determination*, 5) *wishing and freedom*, 6) *self-determination, love*, 7) *training and being trained*, 8) *ideation*, 9) *becoming a historical entity*, 10) *creating art and technique*, 12) *sociality*, 13) *feeling of tension*, 14) *working, bio-psychic integrity...* (Mengüşoğlu, Takiyyettin, *ibid.* p. 5).

⁵⁰ De Saussure, I/71.

⁵¹ Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4th Edition, 2004, p. 71.

⁵² Macit Gökberk, *Değişen Dünya...*, p. 69.

⁵³ Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu", *Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi* (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), p. 70; Ernst Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), trans. N. Arat, İstanbul, 1980, p. 34 direct citation).

⁵⁴ Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu", p. 70.

⁵⁵ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, p. 186, and see p. 75, 183.

⁵⁶ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, p. 186-187.

⁵⁷ For analyses of whether language is a consensual (muwada'a) or divine teaching, see İbn Cinnî (d. 392/1002), *el-Hasâs*, ed., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dâru'l-Hudâ İ't-Tibâ'a ve'n-Neşr, -1372/1952 (?), I/40, 46, 47; er-Râzi Fahreddin (d. 606/1209), *el-Mahsûl fi 'Ilmi Usûli'l-Fıkıh*, I/177-192; el-

anthropological and consensual phenomenon, lies on the basis of the impossibility of being able to escape from belonging to the realm of creation and occurrences. Therefore, although it is characterized by transcendence in terms of resources, when it becomes 'symbols that belong here,' it is now recorded with the possibilities of 'those who belong to the world.' Heidegger (1903-1975) describes the language as 'the house of existence' from a philosophical perspective⁵⁸, while Wittgenstein (1889-1951) turns it into an adage with the following sentence: "the limits of my language signifies [signs, shows!...] the limits of my world."⁵⁹ Through language, beings emerge into 'existence and the disclosure of being (aletheia)⁶⁰,' born into freedom from being a faceless nature – which is unknown to us. To point out this ontological imperative, Heraclitus points this out in Fragment 1: "Logos, though always present, was not understood by humans, before they heard it..." Heraclitus' sentence, which says 'dark and closed,' is clear. Here, he means that "people didn't understand the truth before it became a word, in other words, spelled out in a language."⁶¹ Even W. Von Humboldt states that 'language' is an 'energy' that profoundly influences all relations between mind and being, and that 'language is a finished thing, not a product (ergon), but an activity (energeia).' He emphasizes that language is one of the major creative forces in human history.⁶²

Here, that profound truth that the feeling of trust and respect we hold against the original text of religion should always be remembered and even questioned: "Where can the letters/words/phrases that are innovated and created be pointed out to what is beyond, to the qualities and situations that belong to Him? In other words, how far could His eternal will be expressed through the text? Where is the one beyond words? How and to what extent can letters delineate to a [transcendent] being [and will] from which all things are created, exposed and formed emerged? Moreover, the letters are also a part of these creatures, and Almighty Allah is superior to the whole of these letters. In addition, minds cannot find a way to grasp Him with a particular name!"⁶³

Hamiduddin Ahmed Al-Kirmanî (d. 411/1020)⁶⁴, who examines this aspect, suggests that herein, while exploring the infinite meaning or (meta sensus) paradox

Hafâcî (d. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beirut, 1402/1982, p. 48, 49; İbn Aşûr, *Tâhîr, Tefsîru't-Tahrîr*, I/411; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, 1983, p. 70-82; De Saussure, I/29-38.

⁵⁸ *Über der Humanismus*, Bern, 1947, p. 5; Cited in Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, No: 56, -1968, p. 7.

⁵⁹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1st Edition, March-1985, 5.6.

⁶⁰ For 'Aletheia's meaning in terms of existentialism, see De Towarnicki, Frederic, *Martin Heidegger-Anılar ve Günlükler*, trans. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, p. 34-35.

⁶¹ Herakleitos, *Kırık Taşlar*, In Turkish: Alova, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003, p. 13; Akarsu, Bedia, "Felsefe Açısından Dil," <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>, p. 1

⁶² Akarsu, "ibid.," p. 2.

⁶³ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 160; Cited in el-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*, p. 50).

⁶⁴ For about Hamîdüddîn el-Kirmânî, see Daftary, Farhad, "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'isi)," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXVI/63-64.

of the religious text between the language that belongs to 'here: this world' and the transcendence of its source, we get driven to sharp edges that can be expressed as the absolute impossibility of expressing something beyond phenomenal and material existence in the language of the phenomenal and material world⁶⁵; at the point of depiction, it proposes to solve this problem by using the 'nafy: negation' method, instead of attributing any adjective indicated by the human language to the transcendent God.

What Eliade describes as the 'great secret' (*mystérium tremendum*) as the limitation and history of the holy (*Hiérohanie*); This is a process that is seen as *Kalâm* (*Logos*) in Christian theology in the context of Jesus... Eliade says: "The Great Secret is the phenomenon of the manifestation of the holy; (...) limits and enshrines the holy self by manifesting itself." Eliade goes on as follows: "God Himself agrees to be limited and to become historicized by appearing as *Jésus-Christ*. (...) [For this reason], *Jésus-Christ* was speaking Aramaic: He spoke neither Sanskrit nor Chinese... He had agreed to be limited in life and history!"⁶⁶

Because of this textual limitation against the Will of God (*intentio auctoris*: the intention of the author), which cannot be identified with the Hadith and its world of possibilities, the reader or commentator of the text, as an explorer of meaning, will try to expand the possibilities of meaning in the text by asking questions on behalf of himself/herself or the person seeking answers. Since there is no single absolute and unshakable reading, and thus meaning, of the text, -if it was though, it should have been a transcendent affirmation of God, namely a *lectio divino*: godly reading- there may be 'various readings' and 'specific reflections' for the readers from different existential, mental, social areas and interests. And thus, the variety rising out of the text will give us some clues regarding the will of God and the holy traces to achieve it.

Therefore, in the interpretation of the religious text, the position of the interpreter and his object and the intentions that deeply direct his reading (*intentio lectoris*: the intention of the reader)⁶⁷ must be taken into account with due consideration. On the other hand, the works that form the tradition of interpretation, for which we attribute reference value –especially the classical ones- are simply the products of human effort, and they are not indisputable! On this occasion, 'The efforts and interpretations of the text can be seen as a process of sensing God's will through the Qur'an and preparing a solid foundation for the projects of actuating it!' They are valued as a human reflection and never be attributed to the divine meaning that is eternal, no matter to which scholar they belong, as they will never have the immunity and certainty of a divine reading!

⁶⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 160; Cited in el-Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, p. 42-43).

⁶⁶ Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*, p. 157.

⁶⁷ See Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, trans. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2nd Edition, 1997, p. 35 et al.

However, ignoring this point of view,- in the most general sense - the glorification, the sanctification of the tafsir acquis, has forced those who approach it with enthusiasm and hope, and wait for answers, solutions distilled from it to obey this cognitive and scientific reflections of this series of historicity unconditionally, excepting them from asking questions to the Qur'an on behalf of themselves and attributing a role of silence to them by driving them to a religious cognitive passiveness and consumers of the provided. However, "psychic being: man" is a world in itself, and this world is always "unique" to itself! Dilthey says: "...the psychic being [human], who realizes value in the integrity of its being, is a world in itself that has a separate whole within its union, having the consciousness of its being. This indivisible whole is contained within the historical and social⁶⁸ reality. Each psychic union takes place within a specific community, in history and culture. The individuals live in this whole, which surrounds them, are influenced by and have an impact on it all over again."⁶⁹ From this perspective, the studies of tafsir took a list of unilateral demands into consideration, ignored where the target person stands and where he's going, the expanding dimensions of his world, and toward what kind of tensions he is being driven. To be more specific, they persistently ignored all these matters. Therefore, it can be suggested that the non-qua requirement in the efforts to revive the Qur'anic Text, which has been placed in human hands, is to come out of the consternation, despair to do better, inadequacy, and other blocked feelings against this glorious scientific heritage and to be filled with motivation and passion for success as much as the dynamism and enthusiasm for life by getting involved in the 'calmness and rhythm' of it!

Considering that the process of revelation followed a parallel course to the human reality in accordance with the situations of both the Messenger and the believers (tajawub al-wahy)⁷⁰, after the 'age of text': to continue in the era of 'interpretation and practice,' i.e., our subjective history; It is necessary to travel to their world of reason and soul by transcending beyond the meaning of the shell of letters and abandonments. Because, "in many cases, texts are doomed to remain closed and incomprehensible, as long as they are tried to be understood according to the literal meaning. [Therefore], implicit meaning or spiritual meaning must be liberated from the shell of letters and brought to light."⁷¹ Or, it can be said that "the most effective, coherent form of interpretation is to connect to the soul rather than the utterance of the text. [Because], ...if wording kills the text, meaning makes it live."⁷²

⁶⁸ The original word is 'sosial' [S.K.]

⁶⁹ Birand, Kâmiran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, , Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960, p. 27.

⁷⁰ es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis*, p. 50, 52, 56 et al.

⁷¹ Ernst, *ibid.*, p. 6, and see p. 10.

⁷² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, p. 180.

An offer to ourselves...

After (cognitive) studies aimed at obtaining knowledge and purpose of observation, there should be studies that will meet the demands of the people, transform enthusiasm of faith into dynamism and productivity. The coolness of being the founding power and yeast of history, link man to life, hand-to-hand with the religious text, and shape the particular enthusiasms of transcendence within aesthetic, scientific, and human dimensions.

This may happen not only by reading the Qur'an through the point of view that considers it as revealed to centuries, but in contrast, through novel studies of interpretation which will be understood in the light of new eyes and new voices, as a living source consistent with the divine will, which is doped with the attributes of Jamal, and which has been revealed for the people of the following centuries shining out beams, showing the true path for those in pursuit of the infinite way of understanding. In a definite statement, we now move to an understanding of 'ta'wil' with a firm stance, together with the activity of 'tafsir,' freeing the word 'ta'wil' from the sinister burden of deadly meanings and connotations under which it is left to be crushed!

This is in connection with the fact that the text of the Qur'an is not regarded as confined text, which is frozen and no longer touchable by certain historicity. In other words, it has not or had not only been 'read,' but will always be 'read.' Humans will always maintain the living and its organic bond with mankind and the universe from all categories: Muslim, Jewish, Christian, Buddhist, Animist, Totemist, Agnostic, Deist, Atheist... The deep existential relationship with these humans will always be maintained, to give them 'hands' in a text in a readily available horizon, in a place that will stand close to our hearts. In fact, it is about seeing it in every aspect of life. Because of its essential bond to the process of existence, the Holy Book "cannot be read as a dogmatic work. Because it contains a correct answer to every problem and every situation. (...) If the Holy Book holds the word of God/Wort Gottes alive, then this word would like to be constantly expressed and found in the concrete life of the listener,"⁷³ this is why we find the explanations comprehensible for our religious text and our position! On the other hand, the will of Allah is not a 'staggering' invasion, but a revelation to the Messenger that shows a relation with the 'history' and rises above the compassion of the contact with it. This is like making us feel how the concept of divine freedom can be framed by a 'godly ethic'. In Özcan's words, "...this dialogue (revelation), if the phrase goes, is limited not with free will but historical and cultural conditions. For instance, many explanations in the Qur'an have been revealed as answers to the questions asked to the Prophet. Selection of exemplary anecdotes, as well as

⁷³ Ernst, "ibid.", p. 36, 37.

chronological and astronomical concepts and measurements to explain the acts of Allah is a result of contingent conditions.”⁷⁴

Therefore, the observation is: It is inevitable to transform the ‘age of Tafsir’ into the age of ta’wil and expansion; to root out and internalize the relationship between us and the ‘text’ through our self-initiative! As Zarqashi explained, one should not forget that the unquestionable interpretation and definitive proofs of the Qur’an can only be known by hearing from the messenger of Allah and that it can only be possible about a small number of verses. Because of this obligation, the meaning and will to be distilled from the Divine Word can only be revealed by the *istinbat* method through several clues and proofs. Allah asks His servants to think about the Book, so he does not order His prophet to give an explicit meaning of what was intended by His word. On the other hand, the Prophet accepts the opinions of a group of interpreters, which is proving that interpretation can be made without hearing from Allah and His messenger.⁷⁵ As a result of this license, and even encouragement, which He gave to His servants regarding the interpretation of the Book of Almighty Allah, interpretation studies have continued at various levels, thus creating an enormous collection for the interpretation and expansion phase to be realized from now on.

An Alternative Suggestion: From Tafsir to Ta’wil...

1- The horizon of tafsir, or ‘mundus litteratus’...

When it comes to the etymological world of the term ‘Tafsir,’ which represents the first branch of science⁷⁶ to appear in Islamic Sciences, the word and its activity lead us in our sources to definitions made with expressions close to each other. 1) “Interpretation is to explain the word of God (statement); or Tafsir is the science that explains the words of the Qur’an and their meanings”⁷⁷; 2) Tafsir “is to express what is the will of Allah as delivered in His divine word”⁷⁸; 3) Tafsir “is the science that makes people understand the Book revealed by Allah to His messenger and its meaning and evidence are brought to the light”⁷⁹; 4) Tafsir “is the science that mentions the Qur’an in terms of how to read it, its denotations, the provisions alone or in compound form, the meanings that it can be ascribed to them, and their complementary elements”⁸⁰; 5) and again, “Tafsir is to explain the reason, condition, the story of revelation, its intention, etc. It can only be accepted through

⁷⁴ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, p. 153.

⁷⁵ al-Zarqashi, *Al-Burhan*, I/16.

⁷⁶ İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, I/13, 14.

⁷⁷ Ez-Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve’l-Müfessîrûn*, Dâru’l-Kütübî’l-Hadîse, 2nd Edition, 1396/1976, I/14.

⁷⁸ İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, I/13.

⁷⁹ al-Zarqashi, *Al-Burhan*, I/13; ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/15

⁸⁰ ez-Zehebî, I/14-15.

narration”⁸¹. Ömer Nasuhi Bilmen’s (1883-1971) definition embraces all other definitions, while attracting attention to ‘the dynamic and active dimension of tafsir, which should be achieved’: 6) Tafsir “explains the meaning of words, propositions of verses, judgments, stories behind them, both the firm and cognate or living and extinct ones through words and expressions that are self-explanatory and self-expressive”⁸². As it can be seen in the definitions given above, in general, ‘tafsir’ is on the axis of wording and ‘expresses the meanings that the words can explicitly bear,’ as it is explained by the scholars of *usul*.

On the other hand, as we will mention in detail, the *ta’wil* studies that should be at the center of our new interpretation efforts declare that “the word can attach meanings internally and implicitly”⁸³; but, by remaining in unity before and after the word, without contradicting the certainty of the Book and the Sunnah.⁸⁴

In short, we can say that ‘Tafsir’ is more dependent on words, takes advantage of the inside of the words and their composition, while it appears as a discipline that prioritizes ‘narration’ and ‘hearing’ in this regard. The words of the Qur’an, however, correspond to other indicators and purposes in connection with different interests, beyond the meaning derived from words; this potential situation necessitates the emergence of new ‘peculiar meaning codes’ in the process and historicism that flow toward the future. This is an exceptional characteristic that distinguishes *ta’wil* from tafsir and takes it one step further. Because, “Tafsir, does not take the phrase out of the meaning it refers to and is based on the idea of jurisprudence. And *ta’wil*, on the other hand, takes things out of explicit meanings because of another piece of evidence.”⁸⁵

The primary way of this is that the interpretation does not limit itself solely to ‘transmission and narration’ but leans into the world of ‘*ta’wil*!’ That is the requirement which al-Ghazali draws attention. He says: “Then it is unlawful to stipulate the transmission and the narration in interpretation, and it is permissible for all to draw provisions from the Qur’an though limited to personal insights and in the measure of their sanity.”⁸⁶ More encouraging, however, is the following statement where he expresses the breadth of the world of meaning provided by the Qur’an: “Understanding the meaning of the Qur’an is a vast field and vast space without borders! Surely what has been conveyed in relation to the interpretation of the seen is not the last point of understanding!”⁸⁷ It can even be said that “if the

⁸¹ Fenârî (d. 834/1434), Şemseddin, *‘Aynu’l-A’yân, Âsitâne*, Rif’at Bey Matba’ası, H.1325, p. 5.

⁸² Bilmen (1883-1971), Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Istanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, I/97.

⁸³ Fenârî, *ibid.*, p. 7.

⁸⁴ Fenârî, *ibid.*, p. 5.

⁸⁵ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, trans. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, p. 127.

⁸⁶ *İhyâu Ulûmi’-d-Din*, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Egypt, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, Ed., I/292; and see ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessîrîn*, I/263.

⁸⁷ *İhyâ*, I/291; and see ez-Zehbî, *et-Tefsîr*, I/263.

meaning we understand from the Qur'an is nothing more than a translated translation, it cannot be considered an 'understanding'!"⁸⁸.

Therefore, we can say that if the Divine Discourse, which has its own method, has carried out communication in the human language through 'tanzil' despite all its knowledge, philosophy, power and wisdom, then human discourse, despite all its ignorance, imperfection, urgency and prejudice, will be able to communicate with this discourse through 'ta'wil'!⁸⁹

2- The Horizon of Ta'wil, or 'mundus herméneuticus'

The term 'ta'wil,' which can be described as a dynamic and advanced interpretation effort, is etymologically shaped by the transfer of the 'al-awlu' root⁹⁰, which contains the meanings of 'return, arrive, return to origins,' to the form of 'taf'il,' which means multiplicity, but also mobility and calmness. As a result of the fact that it is the term of focus of a creative understanding, being connected to its root meaning, it refers to be aware of the inner-face and truth of an event; conclusion and punishment; and understanding and deeds⁹¹. This term also refers to meanings, such as "transform of the wording from the primary to secondary or third meanings or commentary on its explicit meaning through interpretation to the secondary meaning"⁹²; in short, "it is to convert the word to the meaning intended through it"⁹³; Abu Zahra offers a description that may in some way be the definition of the science of fiqh: "Ta'wil is to remove the provision from its explicit meaning and to refer it to another meaning which it is likely to be involved in".⁹⁴ According to the honorable preacher İsmail Cerrahoğlu, it is "to reject one of two explicit and agreed possibility"⁹⁵, while "muawwil", which is at the center of the process, guides the wording to the most meaningful and useful one of the possible meanings.⁹⁶

This means that every phenomenon, action, or word has an explicit and implicit meaning, and this implicit dimension can only be revealed through ta'wil, which returns it to its true principles and causes.⁹⁷ In the ta'wil process, which requires a

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, I/290.

⁸⁹ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylem*, p. 73.

⁹⁰ El-İsfehânî, Râğîb (d. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîb'l-Kur'ân*, Ed. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut, Ed., p. 31; İbn Fâris, Ahmed (d. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğa*, Ed. Zübeyr Abdulmuhsin Sultan, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1406/1986, I/107.

⁹¹ Şahinoğlu, Nazif, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979, XII/1, 215.

⁹² Ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/18

⁹³ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, I/16.

⁹⁴ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, trans. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, p. 138.

⁹⁵ İsmail Cerrahoğlu *Tefsîr Usûlü*, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 210.

⁹⁶ Ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I/16

⁹⁷ Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass*, p. 259.

superior intellectual effort (ijtihad), the commentator (muawwil), in contrast to the 'mufassir' who often remains in a position of narrator, is an active subject who discovers the 'folds and depths of the word' in the face of human and factual demands through different methods, such as 'composing judgments⁹⁸, privatization, etc'.⁹⁹ In the efforts of ta'wil, there is a distinctive vividness that transcends the 'textual objectivity' and 'textual abstraction' framework in which the interpretation is bounded. This vividness comes from the existent and active subjective elements that are in connection to individual and social identities that carry out this function, besides the objective elements that are implicitly existent in the lingual structure of the text.¹⁰⁰ In contrast to the objective and external/textual method of tafsir, which reduces the interpreter to a passive position against the wording, this subjective character, which is close to the human world, brings vividness and factuality to the ta'wil process. In ta'wil efforts, the activity to process and shape the text is given to the interpreter, and it can be coded as 'the subjective and special role of the interpreter.'¹⁰¹

The text is processed in the horizon of ta'wil, in the face of facts by a non-verbal method and in the way of istinbat, and it is moved from the 'meaning' horizon in the wording to the 'intention' horizon in it through a mental and cognitive process! The term ta'wil itself refers to 'a movement, dynamism' with its morphology, and shows a dialectical line of the formation. Because, the conflict point of the meanings referred to by the term ta'wil, which are 'returning to origins' and 'achieving the goal and the result,' is the spirit of 'movement' as indicated by 'taf'il - ta'wil' modality. This is the key term for moving something in the direction of the source (original) or the course of the ultimate goal and outcome (irja) through surveillance (ri'ayah) and management (siyasah). But the movement here is not a movement in the material sense, but rather a mental and cognitive movement in the way of understanding facts.¹⁰²

This calmness that exists in the ta'wil movement gives the commentator the power of finding the reflections of meanings and knowledge in the Qur'an, as well as creating new criteria, concepts, and new reconciliations between the facts and the text in the heaven of unlimited purposes; as stated by Abdullah ibn Masud (d.

⁹⁸ *Istinbat*: "Finding water as a result of excavation." It also refers to a revelation of the secrets (*izhar*). Accordingly, in Arabic, if something hidden is revealed, it is expressed as "it has been revealed." It also refers to the efforts of interpreters and scholars of fiqh to expose meanings and hidden provisions through their understanding and scholarly activity" ([Mütercim Ahmed Âsım [Efendi] (d. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okÿânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, Istanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325, III/139)

⁹⁹ al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/166.

¹⁰⁰ Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, *Sultatu'n-Nass*, Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 1993, p. 196.

¹⁰¹ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 264.

¹⁰² Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 260; "Emir, or expressed "al al-emir al-ra'iyatahu" when he governs his people" (İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, I/107; and see "al-awlu: as-siyasah al-allati tura'i maalaha: the act of management, governance, that takes the result into consideration" (el-İsfehânî (d. 502/1108), Râğıb, *el-Müfredât*, p. 31)

32/652), it is the mission of involving the Qur'an into the world of existence letter by letter, word by word, and sentence by sentence, and cultivating it just like a field that is a source of infinite spikes (taswir al-Qur'an)¹⁰³. According to Abu ad-Darda (d. 32/652), it would present the movement to find the infinite levels of meaning (wujuh)¹⁰⁴ that shines with the Divine revelations. If said in a stressed expression, 'the dynamism of life lived' between 'the text' and 'the interpretation of it or interpreted for itself,' should be included as a point of reference and a concise relationship. In Bultmann's words, there must be a life connection between the commentator in person and what is commented on in the text!¹⁰⁵

Thus, the main purpose of the ta'wil activity would be to liberate the Qur'an from the meaning of the historicity of the 'partial meaning' and turn it into a source of value and suggestions for the whole historicity. Accordingly, the text always draws us from the private (particular) one to the general (universal) one with a fluidity [with the attraction of its deep concise and purposeful dimensions]. We know that the specific denotation aspect of the text is "the semantic aspect that directly points to the cultural-historical phenomenon; the amm [aspect of denotation] is the direction that can be dynamic, continuous and open to new meanings with each reading..."¹⁰⁶ Therefore, in the effort to understand and implement that turns ta'wil into a system, the road will be taken from the sections of 'certain meaning' to the valleys of 'purpose and intention', which form a navigational map open to all dimensions of historicity. This can be done by metaphorical means, which can be described as 'broadening of true meaning' in short, even if it is expressed in different words by different scholars.¹⁰⁷

The acquittal of ta'wil! In this case, 'ta'wil' is highly valuable as a dynamic, living means of building a bridge between the Qur'an and the human being and the concrete appearance of humanity for transcendent purposes, not as a way to express the passions and ideas that alienate the individual to the purpose of 'moral

¹⁰³ "Whoever demands knowledge should read the Qur'an thoroughly, for it is the knowledge of the before and the after!" (al-Zarqashi, *Al-Burhan*, I / 8; II / 154); "this does not happen only by the interpretation of its explicit meaning!.." (Ihya, I/290); "In the Qur'an, there is knowledge of those before and those after; there is nothing in it that may not be possible for those gifted the ability to understand it by Allah to take out from it!" (al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II / 189).

¹⁰⁴ "One cannot achieve a deep understanding (fiqh) before exploring the Qur'an through different meanings it refers to (wuhuj)!" (Gazâlî, *Ihyâ*, I/290; al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/154).

¹⁰⁵ Ernst, "ibid.", p. 23.

¹⁰⁶ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylem*, p. 190.

¹⁰⁷ "el-Mecâz, et-Tecâvüz, et-Tecevvüz (Ebû Ubeyde (d. 210/825)); el-İttisâ' (el-Ferrâ (d. 207/822)); el-Mecâz, el-Mesel, et-Teşbîh, el-Kinâye, el-İştikâk (Câhuz (d. 255/868)), et al. For more comprehensive information, see Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, , 1983. And see Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Volume: 8, Year: 2002, p. 1-37; Durmuş, İsmail, "Mecâz", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVIII/217-220; Birşık, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XVIII/223-225; Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005, p. 153 et al.

conformity, utility and solution.’ Just as the prayer of the Prophet for Abdullah ibn Abbas (d. 68/687): “O Allah! Let him (Abdullah ibn Abbas) have a comprehensive understanding in the religion and teach him the ta’wil (understanding the meanings of the Qur’an)¹⁰⁸.”¹⁰⁹ Again, the Prophet’s words about him, which are “what a great interpreter of the Qur’an you are,”¹¹⁰ has taken its place as an encouraging maxim in this regard.

Then we say,

Let’s run to the expansion of meaning or metaphorical exuberance!

So what is the ‘metaphor’ that comes across as the way to produce new meanings through the words based on various interests and situations? Jahiz (d. 255/868) is the scholar who accepted the metaphor as contrast and the opposite of the fact in meaning and clarified it for the first time.¹¹¹ To him, the metaphor is to use the phrase in a way that is outside the real meaning, with a breadth of language being used by those who speak it.¹¹² So if the word is used in the sense that it is expected to indicate, it becomes the truth. If it is transferred to a different meaning from the actual meaning, and a blocker (qarinah) against using it in its real meaning is seen, this use case will also be metaphorical.¹¹³ Abu Ubaydah (d. 210/825), who is the author of the most renowned studies on the metaphors in the Qur’an, on the other hand, expresses the metaphor in the form of ‘the ways and methods (turuq) that the Qur’an follows in its expressions,’ very different from the definitions put forward by the scholars of wording.¹¹⁴

In a metaphor application that takes its origin from the text, there must be a deep-rooted relationship (ta’alluq) reached by the interpreter beyond the literal meaning and the wording¹¹⁵; otherwise, ensuring a new interpretation through the metaphor becomes an attempt to produce a meaning that is far from its origin and based on a fictionalized text! However, in order to gain authority and valid interpretations based on the divine text, it is necessary that the language be kept within its natural and obligatory relevance; the meaning to be acquired in the process of reconciliation, regardless of its degree, should have a connection with the

¹⁰⁸ İbn Aşûr, *Tefsîr...*, I/16.

¹⁰⁹ El-Isbehânî, Ebû Nu’aym (d. 430/1039), *Hilyetu’l-Eoliyâ ve Tabakâtu’l-Esfüyâ*, Beyrût, Dâru’l-Kuttâbi’l-Arabî, 2nd Edition, 1387/1967, I/316; Gazâlî, *İhyâ*, I/292.

¹¹⁰ el-Isbehânî, *Hilye*, I/316.

¹¹¹ *Mefhûm*, p. 93.

¹¹² Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsü Resâil*, p. 162. And see el-Cürçânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbü’t-Ta’rifât*, Ed. p. 202, 203.

¹¹³ Mevlevî, Tâhir-ül, *Edebiyat Lüğatı*, p. 96; Bilgegil, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, p. 130; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, p. 179, 180. And see Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943, p. 10.

¹¹⁴ İbnü’l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma’mer (d. 210/825), *Mecâzu’l-Kurân*, Ed. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetu’r-Risâle, 3rd Edition, 1401/1981, I/19 (presentation).

¹¹⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûm*, p. 94.

word. At this point, it would be appropriate to convey Ghazali's following observation: "Whoever claims to understand the secrets of the Qur'an, he/she is like someone who claims to have been inside a home without passing through the door! (...) There is no doubt that the explicit dimension of tafsir is in the position of a language that is necessary for understanding!"¹¹⁶

In short, the other meaning in which the wording is interpreted should certainly be contained in the wording itself, either explicitly or implicitly.

While some scholars do not accept the metaphorical statements in the Qur'an on the grounds that "the speaker only deviates and becomes directed to metaphors when it is difficult for him/her to express the truth, then he uses provisional expression; this is something impossible to be expected from Allah." the majority favor the view that metaphors are present in the Qur'an. These scholars say that if there were no metaphors in the Qur'an, the emphasis (ta'kid), certain statements not explicitly mentioned (hazf), repetition of the stories, etc. should also not exist in it. Furthermore, if no metaphor was found in the Qur'an, half of the literary beauty in it would have gone."¹¹⁷ So it can be said that metaphors are one of the important possibilities and expression forms in the Qur'an in terms of interpretation method as well as aesthetic aspects.

Thus, a meaning that marks the particular and special horizon in the word reaches the vastness of a platform of universal and general meaning through a method of interpretation that uses the metaphor. In the meantime, it should be stated that "...the development of the historical-social phenomenon takes some particular meanings –especially in the case of provisions and legislative verses - out of being functional and then these meanings become semantic and historical testimonies. This means that we are facing three levels in terms of the indications existing in religious texts: the level of meaning in the work of historical testimony that is not open to metaphorical interpretation or any other interpretation; the level of meaning that is open to metaphorical interpretation; and finally the level of meaning that is able to expand in the direction of 'intention,' which can be derived from the sociocultural context."¹¹⁸ The 'metaphor,' which stands as a leap threshold in 'interpretation,' serves as an important bridge that conveys us to these second and third levels of meaning.

The new trail to be blazed by the ta'wil processes in the world of minds and phenomena would be to extend the 'dimension of meaning' of the 'divine teaching,' which is characterized by a certain historicity and thus 'addresses the moment and relevant sections of the history' to the present and the future in order to raise it to the level of 'intention and purpose,' which represents the second and third levels of

¹¹⁶ *İhyâ*, I/292.

¹¹⁷ al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/255; and see Kuteybe, İbn (d. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, comments and publication: Ahmed Sakr, Kahire, Dâru't-Türâs, 2nd Edition, 1393/1973, p. 132-134.

¹¹⁸ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylem*, p. 190-191.

meaning. Therefore, the 'existential framework,' which restricts the text as a reflection of a particular condition will be put aside and be dressed with 'divine will and criteria' and the depth of the dimension of 'subsequent present times,' which bear the aim to appear through the motives that are meaningful witnesses of the history. Otherwise, it would be "only emphasizing the historical meaning of the word, freezing the text in a certain period, and transforming it to a historical phenomenon or example."¹¹⁹ To be more concrete, it would be obsolescence or "the death of religious text."

And a call!

The Divine Will will experience fractions twice: first, through the language that is a human element and means. Herein, in the world and in the field of immanence, it bears a format of transcendence and essence. Then, 'the text that is a will that has already been transformed through language' undergoes a second fraction by being interpreted in the face of the world's conditions and requirements. Despite this fact, reflecting this purely human activity, called 'interpretation,' as 'the divine will itself' would be the distortion and exhaustion of this transcendence, –a paradoxical situation! Therefore, tafsir, 'historical analyses' and material supply, linguistic, semantic and practical studies related to the Qur'an's wording, have largely completed their mission to reveal the dimensions of the meaning of the word as it is delivered to the first circle of addressees. In principle, it is inevitable to aim a human-oriented praxis, rather than a 'divine theoria,' in today's environment where we embrace new horizons and concepts and to initiate the process of 'ta'wil,' which holds tafsir near as a *must si non-qua* world of reference. In fact, drawing attention to this fact, Ghazali states as quoted above that the tafsir of the explicit meaning holds the place the effort to learn the wording, which is necessary for meaning and highly relevant to listening, on the other hand, that all or at least most of the language must be known, and also that many meanings related to the essence and the outside of the Qur'an must be known.¹²⁰ He adds that the ultimate goal of all these efforts is to put an emphasis on this truth: Allah, who gave us the Qur'an, does not have a limit and neither understanding His word has!¹²¹ Or, "Whoever does not have knowledge, understanding, piety and the ability to think of matters, he/she will not get any flavor from the Qur'an. Therefore, it is not enough for a person to know the interpretation of the explicit meaning, which means to know the meaning of the words in the language, to understand the truths of the meaning!"¹²²

¹¹⁹ Ebû Zeyd, *ibid.*, p. 204.

¹²⁰ *İhyâ*, I/292; and see, al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/155.

¹²¹ *İhyâ*, I/290.

¹²² al-Zarqashi, *Al-Burhan*, II/155.

Because of this, it is necessary to interpret the Qur'an from other perspectives by freeing it from the weight of the temporal and relative methodical, mental and social concepts created by the ages. Accordingly, "the interpretation is only itself; moreover, it is not the evidence"¹²³; also "there is no verse that has ever been practiced by a community but no others will in the future."¹²⁴ In other words, the 'interpretation' activity, which has become 'the interpretation of interpretation,' should be transferred to 'ta'wil,' which is mainly aimed at the interpretation of the text; thus, it should remain independent in the face of the "sense of security and trust given by tradition,"¹²⁵ which is a refuge, a deceleration, a rasp of self-confidence and an evocative attraction of laziness.

References

- Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2nd Edition, 1969.
 - Abdurrahmân, Abdü'l-Hâdî, Sultatu'n-Nass, Beirut, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 1993.
 - Ahmed Âsım [Efendi] (d. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, H. 1325.
 - Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
 - Akarsu, Bedia, "Felsefe Açısından Dil", <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>
 - Ayan, Hüseyin, *Nesîmî Divanı*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1990.
 - Bedevî, Ahmed Zeki, *A Dictionary of The Social Sciences*, Librairie du Liban, 1986.
 - Bilmen (1883-1971), Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.
 - Birand, Kâmuran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.
 - Birışık, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2003.
-

- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Charles Guingnebert, *Libération des dogmes*, Flammarion, Paris 1910.
- Dârakutnî (d. 385/995), *Sünen*, Ed. Abdullah Hâşim Yemanî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münavvara, el-Hicâz, 1386/1966.
- De Towarnicki, Frederic, Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler, trans. Zeynep Durukal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- De Suassure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, trans. Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976.
- Durmuş, İsmail, "Mecâz", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, trans. Abdülkadir Şener, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, trans. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Beirut, Dâru't-Tenvîr, 1983.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân)*, Cairo, 1990.
- Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, trans. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2nd Edition. 1997.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (816/1413), *Kitâbü't-Ta'rifât*, Ed.
- ed-Deylemî (d. 509/1115), *el-Firdevsu bi-Me'sûri'l-Hutâb*, Ed. Es-Sa'îd ibn el-Besyûnî ez-Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beirut 1986.
- El-Gazâlî (d. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Ed.
- el-Hafâcî (d. 466/1073), İbn Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beirut 1402/1982.
- el-Hindî, Alâuddin (d. 975/1567), *Kenzu'l-'Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beirut 1399/1979.
- El-Isbehânî, Ebû Nu'aym (d. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2nd Edition, 1387/1967.
- El-Isfehânî, Râğıb (d. 502/1108), *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Ed. Muhammed Seyyid Geylânî, Beirut, Ed.
- Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*.
- El-Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatu'l-Akl*.

- Ernst Cassier, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), trans. N. Arat, İstanbul 1980.
- Ernst, Josef, “Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem”, *Schriftauslegung Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Munich), 1972. trans. M. Faik Yılmaz, (Unpublished).
- er-Râzî, Fahreddîn (d. 606/1209), *el-Mahsûl fî ‘İlmi Usûli’l-Fıkıh*.
- *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 10th Edition, 1977.
- Ez-Zehabî, Muhammed, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, Dârü’l-Kütübî’l-Hadîse, 2nd Edition, 1396/1976.
- Ez-Zerkeşî (d. 794/1392), Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*.
- Fenârî (d. 834/1434), Şemseddin, *‘Aynu’l-A’yân*, Âsitâne, Rif’at Bey Matba’ası, H.1325.
- Foulquié, *Dictionnaire de Langue Philosophique*.
- Gökberk, Mecit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4th Edition, 2004.
- Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003.
- Görgün, Tahsin, “...Kur’an-ı Kerim’in Tamamına Muhatabız” (interview), *Diyanet Aylık Dergi*, Volume: 166, October 2004.
- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Selâsu Resâil*,
- For about Hamîdüddin el-Kirmânî, see Daftary, Farhad, “Kirmânî (İsmâ’îlî dâ’îsi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002.
- Harb, Ali, (*en-Nassu ve’l-Hakika-II*) *Nakdu’l-Hakika*, Beirut, el-Merkezü’s-Sekâfe el-Arabî, 1993.
- Herakleitos, *Kırık Taşlar*, trans. Alova, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003
- Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, No: 56, 1968.
- İbn Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, ed-Dârü’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, n.d.
- İbn Cinnî (d. 392/1002), *el-Hasâis*, Ed., Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Dârü’l-Hudâ li’t-Tıbbâ’a ve’n-Neşr, -1372/1952 (?)

- İbn Fâris, Ahmed (d. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğâ*, Ed. Zübeyr Abdülmuhsin Sultan, Beirut, Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Kuteybe (d. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, comments and publication: Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türâs, 2nd Edition, 1393/1973
- İbnü'l-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer (d. 210/825), *Mecâzu'l-Kurân*, Ed. M. Fuâd Sezgin, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 3rd Edition, 1401/1981,
- Kılıç, Sadık, "Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: Nass Değil", *Seferler Arefesindeyim* Hep, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Lichtenberg (1742-1799), Georg Christoph, *Aforizmalar*, trans. Tevfik Duran, Ankara, Dost Kitabevi, 2000.
- Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, trans. Vahap Mutal, İstanbul, Hareket Yayınları, 1971.
- Massignon, Louis, "Hallâc", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1977.
- May, Lord Robert (President of the British Academy of Sciences), trans. Reyhan Oksay, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 13 November 2004, Year: 18, Volume: 921. (Cited from Discover, November 2004).
- Mukâtil ibn Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, prepared by: Ali Özek, İstanbul, İSAV, 1993.)
- Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, Alfa Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Volume: 6, Year: 2001.
- "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*, Ed. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- Pike, E Royston, *Dictionnaire des Religions*.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, trans. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, Tübitak Yayınları, 1st Edition, 2003.
- Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943.
- Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Volume: 8, Year: 2002.

- Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Volume: 6, Year: 2001.
- Şahinoğlu, Nazif, "Te'vîl", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, M.E. Basımevi, 1979.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1st Edition, March-1985.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1996.
- Yavuz, Hilmi, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1st Edition, 1997.
- Yavuz, Hilmi, *Geçmiş Yaz Defterleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2nd Edition, 1998.
- Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- Yusuf Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyetin Mengüşoğlu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyyetin Mengüşoğlu'nun Anısına)*.

التفسير الحي المواكب للواقع في مقابل المتغيرات *

أ. د. صادق قليج

جامعة أتاتورك - كلية الإلهيات: skilic@atauni.edu.tr

الخلاصة:

إن النص الأقدس من وجهة نظر الاعتقاد الإسلامي هو القرآن الكريم. وبسبب استهداف القرآن العالم الذي يعيش فيه الإنسان فقد نزل من العالم السماوي إلى هنا «العالم الأرضي»؛ ولهذا أيضاً فقد اختار كظاهرة إنسانية واجتماعية لغة كوسيلة للتواصل، وهي اللغة العربية. وإن الكلام الإلهي الذي أفرغت عبارته في متن القرآن وبالشكل الذي وصل إلى الناس لا يمكن أن يكون مشتملاً لفظياً على الأهداف الإلهية، وعلى كل الظواهر والوقائع الجزئية، وعلى كافة الأجوبة الإنسانية. وذلك لأن إمكانات اللغة لا تقدر على التعبير عن الوجود الإلهي بكامله! ومن هنا، وبسبب محدودية إمكانات اللغة التي لا تخرج عن كونها عبارة عن نسيج بشري بغض النظر عن مستوياتها العالية من ناحية صلتها مع الله، وبسبب تعرض الإنسان والعالم لتغير متواصل، وتطلبه نتيجة لذلك حلولاً أكثر وضوحاً ونقاءً، كان لا بد من إضفاء ديناميكية «حركية» على أعراف التفسير التقليدي، وفي هذا السياق؛ تجاوز سدود التعصب والتزمت الصريح والضمني التي يراد إقامتها حول الكتاب، وباختصار لا بد من إعادة تفعيل «التأويل» واعتماده كآلية تفسير إحيائي جدي.

الكلمات المفاتيح: القرآن، اللغة (اللغة العربية)، بشرية التفسير، التغير الاجتماعي.

Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin 'Diri Yorum'

Özet

İslam inancı bakımından en kutsal dini metin, Kur'an'dır. Ve Kur'an, insanın yaşadığı evreni hedeflemiş olması nedeniyle, Aşknlık alanından 'bura'ya 'nüzü'l' etmiştir; bu nedenle de, insanî ve içtimâî bir olgu olarak, bir dili: Arapçayı iletişim aracı olarak seçmiştir. Kur'an metninde ifadesini bulduğu ve insanlara ulaştığı şekliyle ('resm') İlahi Kelâm'ın, İlahi amaçları; bütün tikel olguları ve insani cevapları sözel-lafzî olarak içermiş olması mümkün değildir. Çünkü 'dil'in imkânları, ilahi ontolojiyi bütünüyle ifade edemez! İşte, Allah ile münasebeti bakımından ('hadd') her ne kadar Müteâl ise de, beşeri bir örgü olmanın dışına çıkamayan 'dil'in imkânlarının sınırlı olması; en geniş anlamıyla, insan ve dünyasının kesintisiz bir değişim içinde bulunması, böylece de daha rafine çözümler talep edilmesi nedeniyle, klasik yorum geleneğinin bir dinamizme kavuşturulması; bu bağlamda, Kitâb'ın etrafında örülmek istenen açık ve örtük fanatizm setlerinin aşılması, kısaca 'tevil', ciddi diriltici yorum enstrümanı olarak yeniden gündeme alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Dil (Arapça), Yorumun beşerîliği, Toplumsal değişim.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Değişim Karşısında Varolan'ı da Gözetin Diri Yorum" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (صادق قليج، التفسير الحي المواكب للواقع في مقابل المتغيرات، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٦٦-١٩٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

'Living Interpretation' Considering the Existing in the Face of Change

Abstract

In terms of the Islamic faith, the holiest text is the Koran. And since the Koran's target is the universe in which the human being lives, it has been "revealed" from the domain of transcendence to "here"; and therefore, it has selected a language as a human and social phenomenon, i. e., Arabic, as a communicative tool. It is not possible for the Divine Word in its form expressed in the text of the Koran and sent to the humanity ("resm") to contain verbally the Divine purposes, all particular facts and human answers. This is because possibilities of

"language" cannot express the divine ontology in its entirety!

Although it is transcendental in terms of its relation with God, language is limited to being a human nexus, and therefore, is restricted in its possibilities. In its broadest sense, man and world are in continual change, and therefore, people require more refined solutions, implying that the classical interpretation tradition should be made more dynamic, and implicit and explicit fanaticism walls built around the Book should be eliminated. In short, "tawil" (glossing) should be reconsidered as a serious reviving interpretation instrument.

Keywords: Koran, Language (Arabic), Human quality of interpretation, Social change,

توطئة عامة:

لكون امتلاك ملكة التكلم أو اللغة باباً لتوجيه الأسئلة، فإنها تبدو لنا كخاصية مميزة أولية بالنسبة للإنسان. وإن التمكن من توجيه السؤال يُعد فتحاً لنا فضاء الروح على عالم الـ «أناوات» أو الذوات، والأرواح الأخرى، وعلى عالم المحسوسات، والظواهر المحيطة بها... ويعد طوقاً، ومتنفساً لـ «الأنا» في سماء الـ «أناوات» الأخرى، أو شحن للذات «بطاقة» وعي، إدراك الأنا أو الذات». وقد قال فتجنشتاين «Wittgenstein» (١٨٨٩-١٩٥١) بأن «الأمر المهم في الفلسفة هو السؤال، وليس الإجابة، ومشهداً بأن ابتداء الفلسفة كان بالأسئلة، وأن الفلسفة قد فتحت بالأسئلة أيضاً آفاقاً وميادين جديدة...»^(١).

إن كل فروع العلم، وخاصة الآراء الدينية والبشرية الاجتماعية، لكي تتمكن من تقديم أسلم وأصوب إجابة لك، كي تمضي في طريقك إذا غادرت من هنا منارةً بسلام داخلي وسكينة روحية دون التفات إلى الوراثة، أو على الأقل مزوداً بأجوبة صحيحة، فإنها تطرح أسئلة خاصة حول «هنا- الدنيا، وأنا، ونحن». ولا شك أنه كيفما تسألون السؤال، فإن الجواب يكون حسب السؤال...

(١) Felsefe Yazıları, Hilmi Yavuz, Boyut Kitapları, İstanbul, 1. bs., 1997, s.98.

وإذا أردنا التحدث بمفردات هايدغر Heidegger، فإنه حسب قوله: «إننا قد تجردنا أو هربنا من القلق والتوتر والاضطراب الوجودي الكينوني لنقع بين برائن العادات، وربما نحن انغمسنا داخل حياة تحولت إلى «روتينية يومية»، حيث نحن دائماً لا نعبر عن المسائل أو الاستفهامات العائدة لكلياتنا الذاتية الشخصية الواعية، ولا عن سؤالنا الملح الذي لا يمكن الانفكاك منه والذي تفرضه علينا الهوية الإنسانية، وإنما نعبر عن سؤال الآخرين فكأننا ناطقين باسمهم... بمعنى أننا نبدأ بالبحث عن أجوبة، ونطرح أسئلة لا تكون لذاتنا «الأنا» الخاصة بنا، وأسئلة غير مستوعبة بالنسبة لنا؛ فنتحول إلى مجرد «أنا شكلية» بمنزلة شيء سلبي مستولى عليه من الذوات الأخرى ومستهلكة من قبلهم وذائبة فيهم. أي نوع من «الاغتراب عن الذات ونكرانها».

وبمعنى آخر: «إن الإنسان يصبح بحكم الآلة أو الأشياء التي يمكن استخدامها من قبل الآخرين. وهكذا فإن «الشخص المجهول» الذي ذاب في الآخرين يفقد خاصيته وشخصيته الذاتية، ويتحرك وفقاً للعادات والممارسات الحياتية اليومية الروتينية. وبالتالي فإنه يخضع ويستسلم للشيء الذي عير عنه هايدغر تحويل الوجود والكينونة إلى روتين يومي...»^(٧). دعونا نقول: إن لم يكن بالإمكان تجنب التشابهات والتطابقات بين الأسئلة فلنحاول على الأقل أن نجيب نحن عليها ولتكن الإجابة من أجلنا... فلتكن هذه «إجاباتنا»! فلتكن بكل قطعيتها ومحسوسيتها، وبكل ما تحتويها من تذبذبات وإثارات داخلية، فلتكن كلها عائدي، ولنا... أو على الأقل فلنتمكن من الإجابة على الأسئلة المشتركة بأجوبتنا الخاصة، ومعانينا ومفاهيمنا الخاصة!

إن كل إجابة مهما كانت خاصة بالشخص فإنها تحمل معنى من حيث تأكيد ذات ما «أنا» نفسها للوجود الأول، وإضافة كيانها ووجودها إلى الأشياء، والحوادث، والمكونات المحيطة بها من الداخل أو الخارج، وإرادة استيعابها... ويمكن القول: إن الإجابات، وهذا يتوقف على الإنسان أيضاً، تؤسس لدرجات مختلفة من القبول، والحقيقة. فما يكون بالنسبة للبعض في الدرجات العليا، فإنه يكون بالنسبة لتصنيف الآخرين في الدرجات الدنيا؛ والعكس صحيح... وبتعبير آخر؛ هناك بالنسبة لكل فرد إجابات مختلفة من الصح، القريب من الصح، الخطأ، الأكثر خطأ.. الخ. بمعنى أنه لا توجد إجابة/ إجابات صائبة على الإطلاق وغير قابلة للنقاش، أو إجابة/ إجابات خاطئة بشكل مطلق وغير قابل للنقاش! لدى الانتقال من سديم أو ضبابية الممكنات والاحتمالات إلى ساحة الدنيا، وتتبع المسار، ألا تشكل الأسئلة والإجابات إجمالي حياتنا، وبيانات الشخصية بشأن إدراك الوجود والحياة التي تركناها بحالة حزم ضوئية ممتدة إلى الفضاء؟ أجل؛ حتى أن وجودنا عبارة عن الإجابات التي حاولنا جاهدين الرد بها على أسئلتنا...

يمكننا طرح الأسئلة والاستفسارات في كل لحظة؛ وحتى يجب أن نسأل.. والأفضل هو التحول إلى مرحلة طرح الأسئلة.. فينبغي أن نتابع المسير على طريقنا ونحن نطرح الأسئلة ونعطي الإجابات.. وسوف

تكون هناك أسئلة مختلفة، وأجوبة مختلفة خلال المسير، لأن طرح الأسئلة وإيجاد الأجوبة سوف يتبخر في ذهننا مثل أنشودة الوجود؛ فطرح الأسئلة والبحث عن الإجابات سوف يكون دائماً طازجاً، حياً، ومتجدداً، ومثيراً، ومرتجفاً مرتعشاً، وقلقاً حتى يبلغ حالة معدّبة، ومخيفة، ومثيرة بقدر وصول قطرات الندى في الصحاري إلى جذور نبتة عطشة؛ وبقدر مقاومة زهرة بنفسج، وزهرة اللوتس في الجبال لנסبات، وعواصف، وهزات القمم العالية؛ وحتى نفاذ أعداد النجوم في السماء المزينة بنجوم لا حصر لها، ولسوف يشكل أمامنا الجروف والمنحدرات...

إن من لا ينزل إلى وديان البحث، فلن يطرح الأسئلة، ولن يخرج لاصطياد الإجابات.. وأما ما نحتاجه من أجل كل ذلك فهو «البحث»، أجل يلزنا البحث! يجب أن نتحرق للبحث، ونصل إلى روح وعشق البحث.. نحتاج إلى أن نسقط في فراغه الذي يجذبنا إلى باطنه.. يجب أن نضيء سماوات البحث؛ وأن نير ظلمات الدروب التي سوف تأخذنا إلى الأسئلة التي تنظر ملامستنا لها، وإلى أجوبتها.. إن الفقدان الكبير للحقيقة على هذا الطريق المحفوف بالصحاري، وبالقمم الشاخمة المعلنة تحديها، وبالمنحدرات، وبعوالم المياه الواسعة من البحار والمحيطات، هو سعي الإنسان وراء «ذاته»؛ لأن الذي يثيرنا ويقودنا إلى «حدود الوجود» هو طرح السؤال؛ حيث أن تحول هياج وحماسة العلم والحكمة إلى طوفانات وكوارث يشير إلى تلك النقاط الخفية...

ولذلك فإن الغموض والتشوش هو المسيطر على هذه الحدود.. فالعلم يقدم الأسئلة أكثر من الإجابات، إذ «تشخذ الأسئلة، وتحدها مثل الشفرة»، وهو مهتم بأخذ الاحتمال إلى أقصى نقطة. ولهذا السبب فإن نوعية الإنسان المطلوبة والمهمة هنا هي تلك التي لا تظهر كثير الاحترام والتبجيل لكل ما يقال لها ويقدم إليها وإنما تخضعها للمحاكمة والنظر...^(٣)، وتتخذها بضاعة لها داخل من دياكتيكية الأسئلة والأجوبة، وتعيد بشكل ما إنتاجها في خليط أجوبة لا متناهية.. وذلك لأن سبب كافة المساوئ والخطايا في الدنيا هو إظهار الاحترام والتبجيل لكل القوانين، والعادات، والمعتقدات القديمة دون تفكير... فهل هناك شيءٌ غير ذلك؟!^(٤)..

البحث، البحث إنه العشق اللاهب والجنوني!... هل بإمكان من مل يقع في غرام هذا المعشوق أن يخطو أن خطوة واحدة باتجاه مملكة الاسئلة والإجابات، والأجل من ذلك مملكة البحث!؟

لا شك أن التقاليد التي لا تقتحم مواضع اختبار المنتجات الفكرية، ولا تتمزج مع شرارة الفكر الإياني، والتي ضحت بواجب «الانقياد للحقيقة بالأسلوب العملي والتفكير الحر» وفضلت «تقديس الماضي والشخصيات، واكتفت في مجال تفسير النصوص القديمة بتفسير علماء الرعيل الأول، واقتصر مفسروها المعاصرون بنقل أعمالهم عن العلماء السابقين، لا شك أنها سوف تقودنا إلى نتيجة في غاية الخطورة في حياة

May, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, Cumhuriyet Bilim Teknik, (٣) 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921. S.11. (Discover, Kasım 2004'den naklen)

.Aforizmalar, Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), çev. Tevfik Duran, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s.40 (٤)

المجتمع وهي: إما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفسيرات ويحولونها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، وإما أن يحول «العلم» إلى دين، ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من الماضي»^(٥).

النتيجة الأولى: إن الخلل العلمي والذهني لهذا الموقف سوف يضيفي على «التفسير» و«المعلومة» طابعاً إلهياً، فيتساوى ما هو بشري مع ما إلهي، وبالتالي سوف يتم إلباس ثوب القدسية على كل ما هو بشري وتاريخي. النتيجة الثانية: إن هذا الأمر الذي يمكن اختصاره ب «تخليد هذه الظاهرة ودفع الإنسان إلى مزيد من العزلة فيها؛ ومخالفة الخطاب الديني لتوجهها المنادي بالتقدم، والإصلاح، والتطوير، وبالتالي مواجهتها للحركات التقدمية والوقوف بجانب الحركات الرجعية...»^(٦) سوف يجعلنا بالتدريج محكومين بالانحدار والانحطاط، والسبات.

وعلى أية حال، إن «الرموز الإنسانية» خلال عملية فهم النص تشكل العنصر الأصلي، وأما «الرموز الإلهية» فإنها تعتبر العنصر الثانوي؛ «لأن الإنساني بديهي، قبلي، إذ لا يسبق تصوره في الذهن تصور آخر، بل هو الذي يجعل التصور والحكم أمراً ممكناً... في حين إن الإلهي اعتباري، بعدي، إذ هو يستنبط على نحو بعدي، ويحتاج إلى النظر والتدبر. والاعتباري لا يتحقق بذاته، بل بغيره. ولهذا فإن الإنساني هو أصلي في الذهن وأما الإلهي فيتحقق به وينبني عليه، أي عن طريق العقل والعلم...»^(٧).

إن الرسالة الواضحة التي تُستشف من ذلك هي: لا يمكن بالضرورة إغفال تأثير ومكانة الإنسان في عملية «الفهم»! وذلك لأنه لا يمكن لا قبل الإنسان ولا بعده، أي من دون توفر الإنسان الحديث عن استنباط معنى ما أو الفهم! ويمكن القول بعبارة جوزيف أرنست: «إن المقصود في النصوص سواء النصوص الفلسفية، أو الدينية إنها هو الإنسان في جوهر وجوده. وفي هذا السياق فإنه على الدوام يتولد عن فهم أولي معين للوجود – يقول بولتمان (Bultmann 1884-1976) عن هذا مفهوم الوجود / Existenz verstandnis – يتولد تساؤل. وإن النصوص الخالية من هكذا فهم أولي هي نصوص خرساء. ولهذا السبب لا ينبغي أبداً عدم أخذ هذا الفهم الأولي والاكتفاء به، وإنما على العكس ينبغي الارتقاء به على ضوء الوعي والإدراك. وينبغي الانضمام إلى التجربة النقدية في فهم النص»^(٨). وخلال هذه العملية الذهنية يصبح الإدراك والتصور الإنساني فعالاً ومؤثراً، وأما النص الذي يقابله فإنه يصبح منفعلاً، وعبارة أخرى مُتصوراً...

(٥) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، أبو زيد نصر حامد، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٢٥٥.

(٦) [ذلك وما بعده من التأكيدات أضيف من طرفنا ص. ق.]: Dinsel Söylemin Eleştirisi, Nasr Hamid Ebû Zeyd, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002, s.65-65.

(٧) نقد الحقيقة، (النص والحقيقة ٢)، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ٦٧.

(٨) بحث غير منشور: Josef Ernst, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", Schriftauslegung Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament (Münih), 1972, s.17-53. çev. M. Faik Yılmaz, s.23-24.

هل سيف ديموكلس «Demokles» مسلط على الفكر؟!

لنتفحص وصفة ونتابع سير رحلتنا: «عندما يكون القرآن الكريم وبشكل عام الإسلام هو المقصود بالبحث أو التناول... فإن نظرة علماء الإلهيات والعوام كشريحة فكرية من بعضهم تكون مختلفة، إذ بينما ينظر علماء الإلهيات الحدائون إلى موقف العوام كشريحة فكرية وثقافة على أنه أمر شخصي وعاطفي، فإن موقف علماء الإلهيات يُعد في نظر «العوام» بأحسن الاحتمالات أنه استهتار واستهانة بالدين والكتاب (...). فهذا الأمر بشكل عام يُعد طابعاً مميزاً لمرحلة «الاعتراب» التي حصلت بين مُتَنَوِّري الاستعمار أو مُتَقَفِيهِ وبين ثقافة وتراث الشعب أو الأمة خلال فترة الاستعمار التي عشناها في القرنين الأخيرين، والذي تجلّى في ميدان العلوم الدينية»^(٩).

إنها لحالة مثيرة للتفكير والتوقف العميق: حيث يجري العمل الحثيث على التقليل من قيمة الجهود الكبيرة التي تُبذل لنقل النصوص الدينية إلى مستوى الإدراك والتفسير الحركي «الديناميكي»، وأحياناً يتم الضغط عليها ومهاجمتها من خلال مصطلحات تحمل معاني التحقير والاستهزاء!

إن الذين يتبنون توجهات مثل العودة إلى الخطاب الديني الحاكم وإلى الماضي، واعتبار الاختصاص هو العامل الوحيد لتجديده أو استيعابه، إن هؤلاء يصنفون التفاسير المخالفة لهم على أنها تفاسير وآراء فاسدة، أو مستكرهة، أو على الأكثر آراء مذمومة، ثم يجعلونها هدفاً لتهجمهم وذمهم^(١٠). وإن الذين يذمون ويستنكرون مسالك وتصرفات في التفسير مثل: التصدي للتفسير دون تحقيق الشروط اللازمة لاستخراج فكرة أو حكم، ودون تقدير المسألة حق قدرها ثم ترك النتيجة للمصادفة؛ السعي من خلال إظهار سلامة النية المتكئة على العاطفة والوجدان دون سند لتفسير القرآن بما يتوافق مع وجهة نظره وهواه؛ اتباع معطيات ومعلومات لا دليل لها ولا تحقق المصلحة، وبالتالي غير قابلة للدفاع عنها^(١١). فإن هؤلاء يعارضون أيضاً الخطوات التي تسعى إلى التأمل والتفكير، والتأويل الواقعي مستنديين في ذلك إلى الحديث النبوي: «من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ»^(١٢)، وهكذا فإنهم يشكلون صنفاً من الفاقدين تقريباً انتماءهم إلى الإسلام، ومتنكبين عن سبيل الإله: *massa perditionis!*

هذا مع أن هناك لدى المفسرين ما يشير إلى عدم إمكانية الاعتماد على النقل «كمعيار» وحيد في تفسير

(٩) "...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız" (söyleşi), Tahsin Görgün, Diyanet Aylık Dergi, sayı: 166, (٩) Ekim 2004, s.38

(١٠) مفهوم النص، أبو زيد ص ٢٤٨. انظروا: العلماء الراسخون سمو التأويل الصحيح بالتأويل المنقاد. (التأويل الصحيح والمقول) حيث مثلوا للتأويل المستكره التأويل الذي حمل اللفظ على معنى غير ما وضع له أو على معنى لا يتفق مع روح الوحي من بين معان شتى (M.Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, M.E. Basımevi, (1979, 12/I, 216).

(١١) إحياء علوم الدين، الغزالي (ت: ٥٠٥ / ١١١١)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (١ / ٢٩٢).
(١٢) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي (ت: ٧٩٤ / ١٣٩٢)، (٢ / ١٦٣-١٦٢)، وانظر: تفسير التحرير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، (١ / ٢٨-٣١).

النص، فمثلاً أحد المفسرين المتأخرين وهو الطاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٩٤هـ / ١٨٧٩-١٩٧٣م) عندما يمحص طريقة التأويل لدى الطبري (ت: ٣١٠هـ / ٩٢٢م) يقول: «وقد اختلفت أقوالهم - أي المفسرين من التابعين - في معاني آيات كثيرة اختلافاً يبنى إنباءً واضحاً بأنهم إنما تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه من له علم بأقوالهم، وهي ثابتة في تفسير الطبري ونظرائه؛ وقد التزم الطبري في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروى عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب...»^(١٣). وهذا يعني أنه على من أن «الرواية» كانت الخاصة الأميز والأوضح لدى الطبري، إلا أنه لم يتخل عن التفسير بدرأيته وبالتأويل، واستعمال العقل والاختيار بين المعاني...

وأما محاولات الترهيب والضغط فإنها ليست محصورة أو مخصصة بمرحلة تاريخية معينة... وذلك لأن مثل هذه التصرفات أو المواقف التخويفية والترهيبية التي يمكن ملاحظتها في أيامنا هذه قد استطاعت في فترات زمنية سابقة أن تتمدد وتنتشر لتصبح عوائق فعلية، ووسائل للقضاء على المخالفين! حتى أن هذه الأمور هي بمثابة قاسم مشترك للعالم الغربي والشرقي على حد سواء... فمثلاً في الغرب المسيحي كانت هذه المحاولات تُنفذ بواسطة الكنيسة، من خلال اللعن والطرده، والمحكمة في محاكم التفتيش؛ بينما طُبقت في العالم الإسلام من خلال مصطلحات أيديولوجية دينية - سياسية وبمسميات عديدة مثل «الزندقة، الإلحاد، الاعتزال، الابتداع، الباطنية، والحروفية... إلخ. ففي هذه المراحل الزمنية المأساوية في الغرب وخاصة في أثينا حيث حُكم على سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.)^(١٤) بالموت بشرب السم بتهمة إفساد أخلاق الشباب، وحكمت محاكم التفتيش على جوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) بالموت حرقاً بتهمة الهرطقة نظراً لأرائه وأفكاره التي عارض فيها نظرية أرسطو حول المادة والصورة^(١٥)، حيث قال بأن «هيكل المادة وصورتها لا تكون من الخارج، وإنما تأتي من جوهرها، وداخلها، وبالتالي فإن المادة شيءٌ حقيقي وفعال بذاته، حتى ذهب أبعد من ذلك حيث قال بأن المادة ليست بشيء عادي، وإنما قد تكون شيئاً إلهياً» واتهم بخلط السحر والعلم والهرطقة وحكم عليه بالموت حرقاً؛ وتم إسكات صوت وفكر جاليلو (١٥٦٤ - ١٦٤٢)^(١٦) بتهم مشابهة. ولا يختلف الأمر كثيراً في الشرق أيضاً، حيث تم جلد منصور الحلاج، وصلبه، والتشهير به، ومن ثم قطع رأسه وحرقه (بغداد، ٢٤ ذي القعدة ٣٠٩ هـ / ٢٦ آذار ٩٢٢م) بناء على فتوى حارس العقيدة القاضي المالكي أبو عمر حمادي، وذلك بسبب نداءه «أنا

(١٣) تفسير التحرير (١/ ٣٣).

(١٤) *Bilim Tarihi*, Ronan, Colin A., çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün, Tübitak Yayınları, (١٤) Ankara, 1. bs., 2003, s.90-92.(١٥) فهو مشهور بقوله لحكام حكموا عليه بالإعدام: «أنتم كنتم تخافون أكثر من خوفي عند سماع الحكم علي»: *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Adnan Adıvar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2. bs, 1969, s.168; Ronan, a.g.e., s. 368-371.(١٦) إن أدوار تروى عن بارتراوند رسال قولاً أسطورياً، حيث قاله أمام حكام أنجيزسيون الذين ليس لهم غاية غير إماتة العقل والفكر بعدما أجبر بالإكراه على أن يرجع عن كل ما قام من الاختراعات وأفكاره جميعاً «Epur si mouve»: «على الرغم من ذلك أن الأرض تدور...» *İlim ve Din A. Adnan Adıvar, s. 179, 180; Ronan, a.g.e, s. 235, 379-384, vd.*

الحق» هذا القول الذي يُشعر المرء بأنه مثل صحيحة ثورة واكتشاف^(١٧).

أو وفقاً لما يقوله ماسيجنون Massignon بأنه «بسبب حالة اضطراب أو توتر روحي موقوف لعشق وحيد»^(١٨)، أو أنه جرأة على قول ما لا يمكن قوله^(١٩). وتم قطع إعدام مولا لظفي بقطع رأسه بالسيف (٨٩٩هـ/ ١٤٩٤م)^(٢٠) بتهمة الزندقة، التي كانت نتيجة داء الحسد والغيرة، وذلك بسبب انتقاداته العلمية اللاذعة؛ وكذلك ضُرب رأس الشيخ إسماعيل معشوقي (١٥٣٨هـ) بتهمة «تحليل المحرمات»؛ وجرى سلخ جلد الشاعر والفيلسوف عماد الدين نسيمي حياً مثل الحلاج (٨٣٧هـ/ ١٤١٧م)^(٢١) بسبب معارضته لخطاب السلطة الحاكمة ودعوته إلى الحروفية ونشرها، هذا الشاعر الذي انحدر من التنزيه إلى التشبيه في نظريته إلى الخالق، إذ رأى الانعكاسات المختلفة لأبعاد الجمال الإلهي في الجمال البشري، وفي سياق رفعه من شأن الإنسان وتقديسه مثلاً رأى أن وجه الإنسان هو «عرش الرحمن». وغير ذلك من الأمثلة... فلا فرق أبداً بين كل ما تقدم!

إن رأس الخبرة في كل هذه الإثارات وردات الفعل هو «دافع الخوف»، وإنه يتحول إلى ما يشبه «تتين الخوف» الذي يتمتع بألف جناح مفرودة وتملاً الأفق... وإن المؤشرات التي تجعل كبت العقول والقتل البطيء هدفاً لتتين الخوف هذا هي مجموعة من اليافطات التي قطع عليها الطريق وحسم أمرها... فبينما سهام الموت تمثل في الماضي «الزندقة» و«التفلسف» و«الإلحاد» و«الاعتزال» و«الابتداع».. إلخ. فإنها في أيامنا تتمثل بعبارات: «معاداة التراث والأعراف»، و«الحدائية، التجديدية»، و«التنظير»، و«التاريخية»، و«التأويل»... إلخ؛ وكذلك بمصطلحات مثل: «الاغتراب أو التغريب»، و«العقلية المستعمرة».. إلخ. إن الوسائل المؤثرة لهذه الموجة التهديدية المدمرة هي عبارة عن تنانين تقوم بتدمير شعاع الفكر وإغراقه في الظلام.

(١٧) "Hallâc" M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, Louis Massignon, M.E. Basimevi, İstanbul 1977, V/1-168
(١٨) Massignon, "a.g.m.", a.g.e., V/1, 170
عني، ما دام أنك تذيب بشرتي في ألوهيتك، بحق بشرتي على ألوهيتك أسئلك أن ترحم هؤلاء الذين قصدوا على نفسي!...". (Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954, 18)

(١٩) "İnsan, Varlık ve Zaman", İslâm Araştırmaları Dergisi, Şahin Uçar, sayı: 6, yıl: 2001, s.137
(٢٠) Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut, İstanbul, 1996. Louis, (٢٠)
Massignon, "a.g.m.", a.g.e., 5/I, 168

(٢١) انظر في حق لمن عوقبوا بالشدة بسبب أفكارهم واعتقادهم وما قاموا من أعمال: Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), Ahmet Yaşar Ocak, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998; İslâm Tarihi Dersleri, Hüseyin G. Yurdaydın, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s.100, 109, 111-114; Nesîmî Divanı, Hüseyin Ayan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s.11-43.; "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fihîliği", İslam Araştırmaları Dergisi, Şükrü Özen, sayı: 6, yıl: 2001, s.17-62

السؤال: لماذا توصف محاولات فك عالم المعاني وخريطة الذهن والعقل من أسر أفق الفهم الماضي، وعدم الاكتفاء بربط مقصد النص وغايته بعصر معين «عصر السعادة؛ العصر الذهبي»، والعمل على تقريب النص من المراحل التاريخية المعاصرة والمستقبلية من خلال الشعور والإحساس بكون ذلك موجة وقفزة تقدمية لا بد منها للتاريخ الإنساني^(٢٢)؛ ونذر النفس بهذه الطريقة وبكل صدق، وثقة، وجدية للقيام بتحركات، وقفزات فكرية، ووضع تصورات جديدة، لماذا توصف هذه المحاولات بـ «الاغتراب أو التغريب»^(٢٣) الذي يُفهم بأنه حالة مرضية، ومدمرة، ومفسدة؟!.

تمهيد: على كل حال يبدو أن وجود الإنسان يمضي قدماً ويتأثر القيم والأحكام التي وجدها جاهزة من قبل أيضاً في العالم المحسوس الذي هو جزء منه. وإن حالة الاستمرار هذه تذكرنا بحركة «هجرة» لا نهاية لها: حالة متواصلة من الاستيطان في المنازل، ثم الرحيل من جديد والتوجه لوجهات أخرى. أي النزول في مكان والمغادرة، ثم الانفصال، وسلوك طريق نحو آفاق جديدة.. إن كان الإنسان كذلك أفليس هو على صعيد العقل والعمل أيضاً وبقدر مشروعه أو تخطيطه البيولوجي المادي أثراً للانفصالات، والاتصالات، ثم لتوليفات وتركيبات جديدة؟ ولكن ألا يمكن أن يقال بأن الانفصال العقلية والروحية قد تبلغ على الأقل بالنسبة لمن يعانون من نقص أو قصور ما حالة يكون فيها طريق وحيد للوصول؟! إن هذا الأمر يكفل لنا أن نصبح أحراراً، ونكون «الأنا» التي نحتاجها! لأنه وبلهجة Nietzsche نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠): «الإنسان الأعلى أو المثالي هو الذي يعلم نفسه بنفسه، ويترك نفسه في الخلف، ويغير نفسه بنفسه، والذي لا يبقى متمسكاً بشيء على الدوام. ويمكن القول: إن اختبار استقلالية وتححر إنسان ما هو: عدم الاستمرار في التمسك بعلم ما»^(٢٤).

أو عدم جعلنا لأعرافنا العقلية ولرموز معلوماتنا الاعتيادية سداً في وجه المعاني والمفاهيم والتفسيرات الجديدة التي استنتاجها من خلال النص؛ وبذلك عدم الوقوع في حالة المسيحية التاريخية التي جعلت الأعراف والتقاليد الكنسية مقياساً لحقيقة النص المقدس ومؤشراً لإثباته وصدقه... وكما يتبين في أحد كتب تروتوليانوس (تقريباً ١٥٥ - ٢٢٢م) والذي أسماه «حول تعريف الضلالات أو الانحرافات»، يتبين به بكل وضوح: أنه قدم التقاليد والأعراف الكنيسة على أنها قاعدة إيمانية راسخة وقطعية إلى جانب سلطة وهيمنة الكتاب المقدس. وبذلك فإن الكنيسة كانت تصبح المالكة الشرعية للعقيدة، وفي الوقت نفسه كان الكتاب المقدس يصبح شيئاً عائداً للكنيسة. فيُضمن بالتالي جعل الأعراف التي شكلها الحواريون بأنفسهم التفسير الصحيح والمعبر للكتاب المقدس، ويُرد سائر التفسيرات والشروحات الخاصة من أولها لآخرها^(٢٥)، وفي النتيجة كان يمهد الطرق للعصور الوسطى التي أصبحت رمزاً للقرون المظلمة.

(٢٢) مفهوم النص، أبو زيد ص ٢٥٢.

(٢٣) Geçmiş Yaz Defterleri, Yavuz, Hilmi, Can Yayınları, İstanbul, 2. bs., 1998, s. 115

(٢٤) Nietzsche ve İnsan, İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s.63

(٢٥) Ernst, a.g.m., s. 9, Tertullian, De preascriptione haereticorum 15-19'dan naklen

التسليم هم الرد أو القبول، وهو المؤسس الأساس للآفاق الجديدة. يقوم بخدمة الإنسان عبر خلق مفاهيم جديدة خاصة بالإنسان. ويقوم بإظهار نفسه عبر أهدافه البعيدة المدى الاختيارية والدفاعية والبحث الغير محدود^(٢٦). الإنسان الحر يقوم بتصفية القيم الأخلاقية من حوله واختيار ما يناسبه. أخلاق الإنسان الحر يجعل له خاصيات خاصة به. الصفة الحقيقي والأساسية للعلم هي «الطريق نحو الحرية» أو «حرية الحقيقة».

وفي مجال أعمال التفسير:

بقدر ما يتبين أن الأعمال والجهود المبذولة في ميدان القرآن والتفسير بصفة عامة لم تتمكن من أن تتجاوز المستوى «المعرفي». حيث يُستنتق القرآن ويُشرح ليتوافق مع الأنماط اللغوية، والاعتقادية، والقانونية المتبناة، ولتحقيق مركزية النص؛ ويجري التحدث باسم القرآن بصيغة حتمية وقطعية على المستوى اللفظي ومن الزاوية التاريخية. فينقلب صوت المفسر أو قارئ النص ليصبح صوت الإله، وذلك بشكل مشابه تماماً لمقولة «صوت الشعب صوت الإله (Vox populi vox dei)^(٢٧) التي نجد أول مصدر مكتوب لها لدى عالم الإلهيات بلوسلي بيتروس (١١٣٠ - ١٢٠٠ م تقريباً). باختصار؛ Vox tradura vox dei..

فيا هل ترى التفسير هو بالفعل صوت الإله؟! فالدين باعتبار أساسه ومصدره إلهي، إلا أنه يتأسن ويكسب الصبغة الدنيوية من خلال التفسير والشرح والتطبيق. وإن المفسر أو الشارح «المجتهد» مهما علت مرتبته العلمية، وتوسع مدى فهمه وإدراكه فإنه يستند في آرائه التي يبيدها، والأحكام التي يصدرها، يستند على التقدير والظن، ولهذا السبب فلا يمكن الوصول إلى معلومة حقيقية غير قابلة للنقاش، أي إلى اليقين المطلق. وانطلاقاً من هذا التفكير المتنور فإن العلماء المسلمون يتجنبون في تفسيراتهم وشروحاتهم استعمال العبارات التي تفيد المعنى القطعي والمطلق، وإنما على العكس تماماً إذ أنهم دائماً ما ينهون أبحاثهم، ودراساتهم وتدقيقاتهم بعبارة: «الله أعلم». هذا وإن القول المنسوب إلى الإمام الشافعي (٢٠٤هـ/٨١٩م): «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب» يُعد إيضاحاً في غاية الروعة في هذا المجال^(٢٨). وبالتالي لا بد من القول: «إن أي نص إلهي يأتي ضمن شكل تاريخي معين. ويمكننا أن نفصل الجوهر الأساسي الموجود فيه أي رسالته الإلهية، وارتباطه الزمني، والجوانب الأخرى غير الأساسية الموجودة فيه عن بعضها. وإذا لم يجر هذا الأمر فإن واقعية «مواكبة العصر وصلاحية التطبيق» النص المقدس تكون معرضة للخطر بشكل دائم. حيث أن الكتاب المقدس يكون واقعياً بنسبة اندماجه في حياة الإنسان، وتلبية احتياجاته النفسية، والفكرية، والاجتماعية، والثقافية؛ وإن واقعية الرسالة الإلهية متوقفة على الفصل بين الأمور المرتبطة بالظروف التاريخية وغير الأساسية، وبين الأمور الثابتة غير القابلة للتغيير والضرورية. إن هذه الحالة تقودنا إلى اتخاذ موقف

.Nietsche Kuçuradi, s. 67 (٢٦)

.Aforizmalar, Lichtenberg, s. 35 (٢٧)

(٢٨) النص والحقيقة ٢، نقد الحقيقة، على حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٦٥.

وجودي تجاه النص الإلهي. حسناً، فما نفهم من قول وجودي؟ إننا نقصد بهذا القول سائر الظروف التي يتواجد فيها الإنسان الحي (هنا والآن) من ظروف بيولوجية، ونفسية، واجتماعية»^(٢٩).

إذاً؛ إن النظر إلى التفسير على أنه حقيقة قطعية وغير قابلة للتغيير يُعد بمثابة نوع من التقديس، ومساواته بالاعتقاد الدوغمائي^(٣٠). وإذا أردنا البيان بعبارة تقليدية نقول: «إن نزول القرآن قد انتهى بانتهاء الوحي، إلا أن تنزلاته على المسائل والأحداث مستمرة إلى يوم القيامة»^(٣١).

أليس صحيحاً أن معجزات القرآن مستمرة لا تنقطع^(٣٢)؛ وأن المستجدات والتطورات المختلفة لا تؤثر فيه ولا تعجزه عن مواكبتها^(٣٣)، بل على العكس هي مصدر لجعله في حالة أكثر ديناميكية وتأقلاً، وإن «التفسير المستمر» هو طريقة للتمكن من تحقيق الاستفادة المطردة والمتواصلة من هذا المصدر. وها هو شاهد من التراث: حيث يقول سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ / ٨٩٦م) في سياق تأكيده على إمكانية أن يكون القرآن مصدراً لتفسيرات لا نهاية لها: «لو أُعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في آية من كتاب الله تعالى من الفهم، لأنه كلا الله تعالى وصفته وكما أنه ليس لله نهاية وكذلك لا نهاية لفهم كلامه وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه من فهم كلامه»^(٣٤). فهذا يعني أن ليس بمقدور أي مفسر أو شارح «أن يستنفد جوهر الفكرة الإلهية الذي في النص مهما بحث في الأمر ومهما اجتهد وأمعن التفكير. وإن عالم الإلهيات الذي يمتلك مثل هكذا قناعة يتبنى ضمناً التفكير القاضي بتوسيع المعاني من أجل الحصول على كل الشروحات والتفسيرات اللازمة»^(٣٥)...

إن الإحساس باحتمالية احتواء اللفظ الواحد من القرآن الكريم لدلالات كثيرة، والمظهر الملموس لذلك يتجلى من الناحية التاريخية في الأحداث التي جرت بين علي كرم الله وجهه والخوارج (٤١هـ / ٦٦١م). فكما روي في الإتقان أن علياً رضي الله عنه أرسل عبد الله بن عباس (٦٨هـ / ٦٨٧م) إلى الخوارج من أجل مناقشتهم، وقال له: «اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة». وجاء في رواية

(٢٩) Teolojik Hermenötik Zeki Özcan , Alfa Yayınları, , İstanbul 1998, s. 45

(٣٠) الجزمية أو دوغماتية أو دوغمائية يعود أصل الكلمة إلى اليونانية وهي . عقيدة أو مبدأ أو معتقد بغض النظر عن الحقائق أو ما يحصل على أرض الواقع، والتعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشتها أو هي الجمود الفكري. وهي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك Foulquié, Dictionnaire de Langue Philosophique, s. 186-187; Pike, E Royston, Dictionnaire des Religions,)

(s. 110; Bedevî, Ahmed Zeki, A Dictionary of The Social Sciences, Librairie du Liban, 1986, s. 116

(٣١) البرهان، الزركشي (١٦١ / ٢).

(٣٢) تفسير التحرير، ابن عاشور (٤٥ / ١).

(٣٣) إحياء علوم الدين، الغزالي، عيسى الباب الحلبي وشركاؤه، دار إحياء كتب العربية، (١ / ٢٩١).

(٣٤) البرهان، الزركشي (٩ / ١).

(٣٥) Teolojik Hermenötik, Özcan, s. 180 (Charles Guingnebert, Libération des dogmes, Flammarion, Paris, 1910, s. 132'den naklen)

أخرى أن ابن عباس لما قال: «يا أمير المؤمنين؛ فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل»، رد عليه علي بن أبي طالب بقول يلفت به انتباهه إلى حقيقة احتمالية احتواء اللفظ القرآني على دلالات عديدة، حيث قال له: «صدقت، ولكن القرآن حمال أوجه، تقول ويقولون، ولكن خاصهم بالسنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»^(٣٧).

وأما مقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) الذي يُصنف بأنه من أوائل الذين غاصوا في قلب هذه المسألة فقد سُمي المعاني المحتملة للكلمة الواحدة «الوجه» بـ «طرق الفهم»؛ لتسليط الضوء والتأكيد على أن الكلمة الواحدة يمكن أن تشير إلى مفاهيم ومعاني كثيرة حسب اختلاف تركيبها، وارتباطاتها، وموضعها أو سياقها. ويقول الأستاذ أوزك في مقدمته: الكلمات سيالة، حيث إنها يمكن أن تتقمص معاني جديدة في الجملة حسب الموضوع المتناول. ومع أن الأمر كذلك في الكتب والكتابات الأخرى، فإنه يتمتع بأهمية خاصة وأكبر بالنسبة لكتاب مثل القرآن الكريم!^(٣٧) وإن مقاتل بن سليمان إذ يعبر عن إحساسه حول العلاقة الوثيقة واللصيقة في الكلمات والعبارات بين «الموضع / السياق والمعنى»، فإنه لا يتردد في التأكيد والإشارة إلى ذلك المبدأ الرائع لأبي الدرداء (٣٢٢ هـ / ٦٥٢ م) والذي يقول: «لا يكون الرجل فقيهاً كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة!»^(٣٨). وبطبيعة الحال فقد جاء في خبر عن النبي ﷺ الذي يُعد منبع ومصدر التفسير، عن طريق ابن عباس: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه»^(٣٩). ووفقاً لتحليل الزركشي فإن «ذلول» تأتي بمعنى: «أنه مطيع لحامله، ينطق بألسنتهم»، وأما «ذو وجوه» فيعني: أن من ألفاظه ما يحتمل وجوهاً من التأويل والمعاني المختلفة»^(٤٠). وباختصار فإن هذا الإرشاد النبوي قد دمج من خلال تكييفه الخاص حركية ديناميكية التفسير وحقيقة كون الديالكتيكية الجدلية فوق مرحلة تاريخية معينة؛ لأنه بذلك «فإن تعدد معاني الكلمات سوف يترك مكانه لتعدد معاني النص، وإن النص المتعدد المعاني سوف ينادينا إلى قراءة جمعية. وأما اكتشاف تعدد معاني نصّ فهو لحظة ابتداء التأويل والتفسير وينتهي بتفسير النص بالمعنى التقني»^(٤١). وبسبب هذه التناظرية الوجودية والقوأكريستانس في العلاقة بين النص القرآني واللغة - الوجود - المعنى فإن الأستاذ علي أوزك يقدم على هذا التوجيه الباعث على الجسارة: «إن هذا الأسلوب أو النمط ينبغي أن يستمر في كل عصر لكونه أساس علم التفسير، وينبغي إكساب آيات القرآن معانٍ وتفسيرات جديدة من خلال تأليف كتب جديدة في هذا الموضوع»^(٤٢).

(٣٦) Celâlüddin Suyûtî, (ö. 911/1505) I/142، ومفهوم النص، أبو زيد ص ٩٧.

(٣٧) الوجه والنظائر، مقاتل ابن سليمان، تقديم: علي أوزك، ISAV، إستانبول، ١٩٩٣، ص ٢٧.

(٣٨) مفهوم، أبو زيد ص ٩٧-٩٨.

(٣٩) السنن، الدار قطني، تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني، المدينة المنورة الحجاز ١٣٨٦/١٩٦٦، (٤/١٤٥)، والفردوس بمأثور الخطاب، الديلمى (٥٠٩/١١١٥)، تحقيق السعيد بن البسبوني الزغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، (٣/٢٢٨)، برقم (٤٦٧٢)، وكنز العمال، علاء الدين الهندي (٩٧٥/١٥٦٧)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩/١٣٩٩، (١/١٥١)، برقم (٢٤٦٩).

(٤٠) البرهان، الزركشي، (٢/١٦٣).

(٤١) Teolojik Hermenötik Zeki Özcan, s. 154.

(٤٢) الوجه ص ٢٧.

وعلى ذلك؛ فإن الأعمال التفسيرية التي يشار إلى أعدادها بالآلاف ينبغي أن تكون الجوهر الأبدي اللامتناهي للقرآن، والبنية التحتية لإبقائه قريباً إلى روح الإنسان وحركة المجتمع، وشلالاً فكرياً وحجر البناء لسلاسل تذكارية فكرية. أو يمكن القول؛ منصة معلومات أو أبدية، قبل قيامة الإنسانية...

بيد أن هذه الأعمال تقف وجهاً لوجه مع خطر تحولها إلى سلسلة أعمال خامدة خاملة في نقطة إيصال الإنسان والمجتمع إلى بناء علمي باعث على الحياة، وعدم قدرتها على مواكبة إعدادات الإنسان والمجتمع الذي يكون بحالة حركة متواصلة، ثم عدم تمكنها من تكييف نفسها مع قانون أو قاعدة «الحركية الحتمية التي لا يمكن إيقافها في الكون والوجود».

إن القرآن لا يتحمل مسؤولية عدم فعاليته في موضع ما، وإنما المسؤول هم الباحثون الذين يبالبون بتقديس كليات التفسير المتقلبة إلى ذاكرة التاريخ وإلى السطور على أنها المراحل النهائية للتفكير العلمي والتفكير حول القرآن، وعتبات لا يمكن تحطيمها، ويشمئزون من كل طريقة أو نظرة مختلفة، ويقدمون روح التقليد والانفعال.

وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن الخطاب الذي يعتبر بأن رسالة القرآن الموجهة إلى الإنسان والكون قد تم إظهارها وتوضيحها من قبل العلماء الذين ينتمون إلى عصور معينة، وبالتالي إن كان هناك ما يتوجب أو يتطلب فعله بعد ذلك هو تقليدهم واتباعهم فقط.

إن هذا الخطاب يتنازع ويتعارض بشكل جلي مع الآيات القرآنية التي تحض وتشجع على التفكير «التدبر»، وإعمال العقل «التعقل»، واستنباط واستنتاج المعلومات! ^(٤٣) ولهذا السبب فإنه محال حصره ضمن إطار لا يشتمل سوى على تفسير ومعنى وحيد، هي محاولة وجهود في غاية القصور والنقص. إن الضرورة الملحة للنص الديني هي «العودة المستمرة إلى الحياة». ولذلك «فإن التفسير يحقق هدفه بمقدار الحيوية التي يضيفها على النص». في حين أن معيار الحياة، هو القدرة على تغيير نفسه. فالنص الذي يأوي في داخله معنى ناقصاً أو غير كاف، إنما هو نص ميت... وإن النص ذو المعنى بالمعنى الحقيقي هو النص المفتوح بشكل دائم على تغيرات المفهوم والمعنى، ويوحى بزوايا جديدة للرؤية، ويدعو لتفسيرات وتأويلات جديدة، ويبيدي إمكانية التطور ^(٤٤). ثم إن القرآن إن كان نصاً دينياً وأمرأً من ناحية، فإنه من ناحية أخرى يحض ويشجع بشكل واضح على التفكير، وإنتاج الأفكار، والاعتبار. وبسبب هذه الحركية الديناميكية أيضاً فإنه أوسع بكثير من أي فهم يدعي بأنه توصل إلى التفسير النهائي، ووقف على المراد الإلهي... وإن استعمال ملكة العقل هو واجب، وحق

(٤٣) «لأن القرآن نفسه يدفعنا إلى بذل جهودنا في سبيل تدبر آياته وفهم تعاليمه»، الباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠، ١٩٧٧، ص ٢٩٢.

(٤٤) *Teolojik Hermenötik*, Zeki Özcan, s. 165

في الوقت ذاته... وذلك لأن الله تعالى لم يتفضل على عباده بشيء أثنى وأكثر قيمة من العقل!^(٤٥).

النص الديني يعد من المعطيات اللغوية مع الحقيقة اللغوية وجهاً لوجه، وهذا يعني: أنه من خلال نص ما يتأتى وضع يلزم عدم إنكاره، وأنه سوف يتميز بكل من مفاهيمه التي ستتج حول هذا النص وانعكاسات الإنتاج والإدراك العلمي، والسبب الرئيس في هذا إن مصدر المتن حتى وإن تنول بعناية فائقة يتمثل في تكوين تناقض ظاهري متستر فيما بينه بالرموز اللغوية حول مراد الله، ومعنى هذا إنه ليس في الإمكان نزول الحب إلى بعد التكوين البشري من خلال هذه الماهية... إن هذا العجز هو نتيجة إجبارية تحمل شخصيات عالم شروط لغة المتن المرتبطة بهذا العالم وبهذا الحال أيضاً، وفضلاً عن هذا، فإن القرآن الكريم صرح بان كل رسول هو مراد الله، وأنه في الحقيقة أرسل بلسان قومه، (سورة إبراهيم: ٤) وقد لفتت انتباهنا هذه الآية المقتبسة من سورة إبراهيم إلى حقيقة اجتماعية وهي أن القرآن الكريم مرتبط من ناحية بالله تعالى، يعني حده، ومن ناحية أخرى يراعي هؤلاء الناس الذين يصل إليهم، وهذا يعني أنه يمكن تناوله من اعتبار رسمي....

والقرآن من ناحية حده هو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى المستقل عن الحروف والأصوات، وهو عبارة عن المعاني وفقاً لهذا المفهوم. ووفقاً لهذا المعنى فإنه غير ذي جدوى الحديث عن أن القرآن مخلوق، إن كون القرآن الكريم باللغة العربية حال وصوله إلى الناس قد أظهر من ناحية تعبيره بلغة طبيعية، وأنه تم التعبير عنه من خلال قواعد وبنية هذه اللغة، وأظهر من ناحية أخرى أنه يمكن أن نحمل عليه جميع خصائص اللغة^(٤٦).

ومن الممكن أن يقال من خلال هذا المفهوم إن وضع أي لغة واضحة يعد نتاجاً لعوامل تاريخية في كل زمان^(٤٧).

إن داخل النص وخارج النص عناصر كثيرة للغاية حتى وإن كانت مختارات من لغات أخرى، ولا يتسنى لأي إنتاج لغوي الخروج في أي وقت عن الظاهرة الاجتماعية بسبب أن علم الاجتماع المجرد هو مفتاح الدخول وذلك وفقاً لإحدى التعبيرات المجسمة، وذلك لأنه وفقاً لتعبير (منجوش أوغلو) فإن الظاهرة الاجتماعية إحدى الأسس في بناء وجود الإنسان^(٤٨).

(٤٥) انظر: "روي عن عائشة أنها قالت: قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال بالعقل، قلت أليس إنما يجزون بأعمالهم، فقال وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله من العقل؟ فيقدر ما أعطوا منه كانت أعمالهم، ويقدر ما عملوا يُجْزُونَ انتهى، كشف الخفاء، العجلوني، ص. ٢٣٧/١.

(٤٦) *Anlam ve Yorum*, Tahsin Görgün, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2003, s. 156

(٤٧) *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, De Suassure, Ferdinand, çev. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, (٤٧) Ankara, 1976, 1/66

(٤٨) "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi* (٤٨) (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s.4

ووفقا لتعبير نياترتشي فإن اللغة^(٤٩) التي هي من خصائص^(٥٠) الإنسان وسماها وجوده سواء أكان الإنسان بدائيا أم متطورا بسبب وجود الإنسان في كل مكان هي إحدى الظواهر الرمزية الواقعة بين المفعول والفاعل التي تحمل على الفهم والإدراك، وإن الوصف الاجتماعي من السمات الداخلية للغة^(٥١).

ومن الممكن أن يقال على هذا النحو لقد أسس ماجد كوكبرك ارتباط المنبع بالنتيجة بين الغرائز الروحية من ناحية واللغة من ناحية أخرى، وذلك عندما لفت الانتباه إلى تكوين إحدى الظواهر التي نشأت من الإنسان بصفة خاصة وتكونت في أفقه بإزاء هذه الشخصية الاجتماعية.

وإن هذا الوضع الموجود داخل كل ثقافة حية قد أوضح أنه من الممكن أن يحمل عدد من الشيفرات والمحتويات التي تظهر علانية شكل وجوده، حتى وإن كانت لغة تعد ميتة، وذلك بسبب ظهوره على شاكلة خزينة لغوية^(٥٢). ويقول هكذا أيضاً في موضع آخر: إن اللغة شكل مرئي لوجود روحي. وبتعبير آخر: إن أصل اللغة غريزة روحية^(٥٣).

أما «أرنست كاسير»^(٥٤) الذي قال: إن الإنسان ليس حياً عاقلاً فحسب باعتبار أنه مرتبط بأبعاد هذه الروحية، وأن حيويته تكون رموزاً في كل وقت وأن، فقد أكد على أن الإنسان يعيش في عالم مفعم بالرموز والألغاز التي تناقض أيضاً حقيقة اللغة الموجودة في داخله^(٥٥).

ومن خلال هذه النقطة يمكننا أن نضع في الحسبان الآراء التي تذكر أن اللغة توقيفية من عند الله تعالى فحسب كما أنه يمكننا القول: إن ثمة علاقة تداخل تربطها بالبيئة والعالم الثقافي الذي يكون مستعداً لاكتساب الحقيقة بواسطة اللغة والنص الديني.

وعلى هذا فإن معاني النصوص الدينية ليس من الممكن أن تكون مستقلة عن النظام الديني والثقافي حتى ولو مقطوعة واحدة. وعلى هذا فإن وسط اللغة ووسط ثقافة اللغة مرجع تأويلي وتفسيري أيضاً^(٥٦). وعندما

(٤٩) إن عناصر الكونية الأخرى للإنسان وهي: (١) المعرفة (٢) الفعالية والنشاط (٣) شعور القيمة وأخذ الموقف (٤) الحس قبل الوقوع والتعيين (٥) الإرادة والحرية (٦) الفداء والحب (٧) التربية والتعليم (٨) التجريد الفكرية (٩) أن يكون تراثاً (١٠) إنشاء الفن والتفنيق (١٢) الاجتماعية (١٣) شعور التوتر (١٤) العمل وكمال امتزاج الجسد بالروح... (Mengüşoğlu, (Takiyyettin, a.g.e., s. 5

.De Saussure, I/71 (٥٠)

.Değişen Dünya Değişen Dil, Mecit Gökberk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2004, s.71 (٥١)

.Değişen Dünya..., Macit Gökberk s. 69 (٥٢)

"Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu", Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin (٥٣) Mengüşoğlu'nun Anısına).Yusuf Örnek, s.70; İnsan Üstüne Bir Deneme (1944), Ernst Cassier, çev. N.

.Arat, İstanbul 1980, s.34

.Felsefede Antropoloji ..., s.70 (٥٤)

.Dinsel Söylemin Eleştirisi, Ebû Zeyd, s. 186, yine bk. s. 75, 183 (٥٥)

.Dinsel Söylemin Eleştirisi, Ebû Zeyd, s. 186-187 (٥٦)

تتغير تكون شيئاً غير علاقة هذا التلازم الموجود بين اللغة والمجتمع الذي يعد حقيقة، وصار في غاية الوضوح. إن اللغة التي كانت مرجعاً في التأويل والتفسير ثابتة ولا تتغير البتة، وعلى العكس من ذلك تماماً فإنها تظهر تطوراً موازياً للتطور الثقافي وظاهرة متحركة تفيض بالنبض والحركة^(٥٧). (سواء أكان في المحتويات المعرفية أو في علم التكوين عند الإنسان) وعلى هذا النحو تتكون من جديد رسوم بيانية للمفاهيم والرموز.

النبر «التأكيد»: ليس من الممكن أن يتبوأ مكاناً في القرآن الكريم وفي النصوص الدينية الخاصة والمقدسة والإلهية الخاصة بمراد الله تعالى بسبب حالها الذي يؤدي إلى التناقض الظاهر كما ذكرنا آنفاً. وقصارى القول: إنه يجب أن تكون التكوينات والإبداع وتحديد متون اللغة - التي كانت ظاهرة تصالحية وتحمل شخصية في علم دراسة الشخصيات البشرية في مواجهة الأطر القديمة الخاصة بالطهر الإلهي - ضرورة تخلصية من كونها عائدة على العالم^(٥٨).

ولهذا السبب فإنه إذا وصف في رحاب تكوين مقدس من ناحية المصدر فإنه يقيد بإمكانية خصوصيته للعالم، وذلك عند العودة إلى الرموز الخاصة به في هذا السبيل.

إن هيديجر (١٩٠٣ - ١٩٧٣) في أبحاثه التي أجراها على هذا الوضع المحدد وعلى النبر من ناحية تكوينه وبنائه الداخلي وصفه^(٥٩) بأنه بيت الوجود باعتباره فن الرسم المنطوري الفلسفي. أما «ويتجنسيان» (١٨٨٩ - ١٩٥١)، فقد أوجز الكلام في هذا المقام بتلك الكلمات: إن حدود لغتي هي حدود العالم، فإن الموجود بواسطة اللغة يظهر لظاهر الوجود^(٦٠).

وإن أي ماهية مجهولة تشرق على الحرية من كونها - مهما كان الأمر - وهذا الانتخاب يلزم إذا استدعى الأمر من أجل الإشارة إلى الإيجاب. وقد أشار كل من هرقليدس وفرجمانت إلى هذا على هذا النحو: لو كان يوجد كل زمان «لوجوس» فإن الناس لم يتسن لهم أن يفهموه قبل أن يسمعوهم، أما مفهوم هذه الترجمة عند هرقليدس الذي كتب السواد والإيصاد فإنها كانت واضحة. بمعنى أنه أراد أن يقول / إن الناس لم يفهموا الحقيقة قبل أن تكون على هيئة قول ودون أن يذكرها اللسان^(٦١).

(٥٧) انظروا الملاحظات في حق اللسان، الخصائص، ابن جني (٣٩٢/١٠٠٢)، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٢/١٩٥٢، (٤٠/١)، (٤٦ - ٤٧)، والمحصل في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي (٦٠٦/١٢٠٩)، (١٧٧ - ١٩٢)، وسر الفصاحة، ابن سنان الخفجي (٤٦٦/١٠٧٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢، ص ٤٨ - ٤٩، وتفسير التحرير، ابن عاشور، (٤١١/١)، والاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، أبو زيد نصر حميد، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٠ - ٨٢، و De Saussure, I/29-38.

(٥٨) *Über der Humanismus*, Bern, 1947, s. 5' den naklen Hüseyin Sesli, *Dil Alanı Üzerine*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, -1968, s.7.

(٥٩) *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985, 5.6 (٦٠) *Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler*, De Towarnicki, Frederic, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 34-35.

(٦١) Herakleitos, *Kırık Taşlar*, Türkçesi: Alova, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2003, s. 13; "Felsefe .Açısından Dil", Bedia Akarsu, <http://www.turkischwoeb.com/anadilim/seite45.htm>, s. 1

حتى إن «وان فون هامبولدت» قد أوضح أن ثمة طاقة تؤثر من عمق على جميع العلاقات والأواصر التي تربط الوجود باللغة والذهن، وأن اللغة ليست منتجاً أو شيئاً ينتهي^(٦٣)، وعندما كان يقول: إنها أحد التأثيرات فإنه كان يقصد أن يقول إن اللغة إحدى القوى المبدعة الخلاقة المرئية في تاريخ الإنسان^(٦٤).

ولزام علينا أن نضع في اعتبارنا هذه الحقيقة العميقة التي يلزم أن لا نغض الطرف عنها، وأن نوليها كل احترام وثقة، وأن نحملها على النصوص الأصلية للغة حتى إنه يجب علينا أيضاً أن نتساءل عنها: إلى أي حد يمكن أن تشير بالعبارات والكلمات المحدثه والمخلوقة إلى الأوضاع والأوصاف الخاصة به والتي كانت عند الآخرين؟ وبتعبير آخر: إلى أي حد من الممكن أن تعبر بواسطة المتن عن إرادته الأبدية؟ وأين ما وراء ما تحمله الكلمات؟ وكيف وإلى أي درجة من الممكن أن تدل الحروف التي خلقت وظهرت للوجود من بعد على إرادته وعلى هويته المقدسة التي أظهرت جميع الأشياء من نفسها؟ وفضلاً عن هذا فإن الحروف كانت من جملة هذه الأشياء أيضاً، وإذا ورث الله تعالى هذه الحروف فإن العقول نفسها لن يتسنى لها أن تجد سبيلاً لفهمه سبحانه بأي صفة من الصفات^(٦٥).

وكان حامد الدين أحمد الذي توفي بعد عام (٤١١هـ-١٠٢٠م) من الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث والدراسة وخلص إلى الآتي^(٦٦). إنه عند تمحيص وتدقيق التناقض الظاهري للمعنى أو خلف المعنى اللانهائي الذي يتأرجح حول النص الديني بين أفق التقديس للمصدر مع اللغة الخاصة بالدنيا ستطلق سراحنا عدم الإمكانية المطلقة التي تعبر بلغة مجال مادي ملموس وظاهري والأشياء التي تتجاوز المجال الوجودي المادي الظاهري إلى نقاط محددة وقاطعة من الممكن أن نذكرها في معيارها^(٦٧).

وقد استعمل أسلوباً سلبياً بدلاً من نسبة أي صفة تظهر اللغة المعروفة لله تعالى في نقطة التصوير، ويوجد حل لهذه المشكلة عند اقتراح حل لها.

وإن ما عرفته الإلياذة بقولها السر الكبير وتأريخ وتحديد «خيروهاني» باعتباره مقدساً طاهراً هي إحدى المراحل التي طبقت الكلام في الارتباط بعيسى عليه السلام، الذي ظهر وكأنه «لوجوس» في الأساطير المسيحية. ووفقاً للإلياذة؛ فإن السر الكبير عبارة عن حقيقة ظاهرة ومقدسة. وذلك لأن المقدس هو الذي يؤرخه ويحدده عن طريق الظهور، وتستمر الإلياذة على هذا قائلة: لقد قبل الله تعالى أيضاً أن يحدد نفسه ويؤرخها عن طريق التشخيص في «جيسوس كريست»، من أجل ذلك فإن جيسوس كريست كان يتحدث

(٦٢) Akarsu, "a.g.m.", s. 2.

(٦٣) مفهوم، أبو زيد، ص. ٦٠؛ راحة العقل، أحمد حميد الدين الكرمانى، نقلاً عن صفحة ٥٠ وما بعدها.

(٦٤) انظر لحفيد الدين الكرمانى: "Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)", Farhad, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 16/63-64.

Daftary Ankara, 2002, 16/63-64.

(٦٥) مفهوم أبو زيد، ص. ١٦٠، وراحة العقل، الكرمانى، ص. ٤٢-٤٣.

(٦٦) *Mythes, Rêves et Mystères*, Mircea Eliade s. 157.

اللغة الآرامية، ولهذا السبب كان لا يتكلم اللغة السنسكريتية ولا اللغة الصينية، وقد قبل ان يعيش في إطار كل من التحديد والتاريخ^(٦٧).

وعلى هذا النحو فإنه عند هذا التحديد النصي للغة في مواجهة «نية الكاتب» مراد الله الذي يصعب بحال مماثلته مع العالم المحدث والممكن فإن كلاً من قارئ النص وكاتبه سيسأل سؤالاً باسم الإنسان الذي يبحث عن جواب لنفسه من أجل كشف المعنى وتوضيحه، وسيسعى جاهداً إلى توسيع إمكانات المفهوم الواردة في النص. إن القراءة الثابتة الراسخة وغير المقيدة للنص والقراءات المميزة لأشخاص منسويين إلى مستويات وجودية وذهنية واجتماعية وذات صلة إلخ... من الممكن أن تكون في المستقبل انعكاسات خاصة من النص على هؤلاء، وذلك بسبب عدم الفهم بصفة مباشرة - ولو كان ذلك، فإنه ليس شيئاً سوى التصديق بالله تعالى، يعني أن «لكتيو ديفينيو» قد أوجب أن تكون القراءة إلهية - وإن هذه المميزات التي ستمخض عن المتن ستهب لنا في الوقت نفسه عدداً من المفاتيح بخصوص معرفة مراد الله تعالى في هذا الأمر. وسوف تشكل آثاراً مباركة من الممكن أن نتقرب بها إليه.

وفي هذا الحال فإن النيات التي توجه من عمق المفسر وقراءة نتاجه وموضوعه عند تفسير نص اللغة مجبرة على أن تضع ذلك نصب عينها نظراً لأهميته. ومن جهة أخرى فإن المساعي - وبصفة خاصة الكلاسيكية التي شكلت عادة ومنهاج التفسير، والتي حملناها قيمة مرجعية - لم تكن محل نقاش، كما أنها لم تكن نتاج مساعي الإنسان الخالص، وبهذه الطريقة فإن التفسيرات والجهود المبذولة لفهم المعاني من الممكن أن تظهر على أنها مرحلة إعداد الأرض السليمة لخطط وبرامج تطويره ومفصح عن إرادة الله تعالى حول القرآن الكريم، وإذا قيل إن هذا لا يجب أن يبدو بعيداً، فإن العلماء أياً كانوا يرون القيمة باعتبارها انعكاساً بشرياً بسبب عدم امتلاكهم حصانة وقطعية القراءة الإلهية بصفة عامة وأنهم يستهلكون المفهوم الإلهي الذي يعد ألبداً في الأساس. وعلى هذا فإن تعظيم مكتسبات التفسير - بمعناها العام - التي لا تولي اهتماماً لهذه النظرة والعمل على تقديسها والحلول والفرديات التي تنتظر طرقاً للخروج والأجوبة المصفاة منها والمتجهة برغبة عارمة نحوها قد أجبرت على الاستماع دون شرط أو قيد لهذه الانعكاسات العلمية والذهنية لترتيب التأريخ الذي التبس بالماضي.

وقد حرّمته من أن يسأل سؤالاً أو جواباً باسمه للقرآن. وقد أوضحت له طريقاً واحداً للسكوت في مواجهة القرآن الكريم، وجرت به إلى مستنقع نفاذ الاستعداد الذهني والروحي، وعلى حسب الوجود النفساني فإن الإنسان عالم قائم بذاته، وإن هذا العالم كله خاص به. ويقول «ديلسي»: إن الوجود النفساني الذي حقق قيمة واعتباراً بين ثنائيا الوجود الكامل ما هو إلا دنيا قائمة بذاتها تمتلك شعور الوجود وكماً لا منفصلاً داخل

.Yorum ve Aşırı Yorum, Umberto Eco, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997, s.35 (٦٧)

وحدته. إن هذا الكل الذي لا يتجزأ قد استحوذ على مكانة هامة بين ثنايا الحقائق التاريخية والاجتماعية^(٦٨).

وإن كل الوحدة النفسانية قد تبوأَت مكانا بين ثنايا كل من الثقافة والتاريخ والإجماع الواضح، وتعيش داخل هذا الجمع الذي أحاط بهم جميعا. وتستمد التأثيرات منه، ويؤثرون عليه من جديد من البداية^(٦٩)، وعند النظر إلى هذا المنظر فإن الاجتهادات التي بذلها المفسرون قد أوجدت أمام أعيننا قائمة بطلبات أحادية الاتجاه. وقد أغفل التمدد نحو أي من أنواع التطور والمرونة، كما أغفل الأبعاد التي توسع العالم، وأغفل أين يقف الإنسان وإلى أين سيذهب، وقصارى القول في ذلك إن ذلك جاء نتيجة التغافل عن عمد.

ولهذا السبب يمكن أن يقال: إن الذهول في مواجهة هذا الميراث العلمي العظيم والشيء المبذول أيّا كان في المساعي لإحياء تفسير نصوص القرآن الكريم الذي تناولته أيدي البشر قد انسل عن المشاعر التي تعيق النجاح كما تعيق رؤية أي تأثير على هذا العمل. وملا ديناميكية الحياة بالحث على الرغبة في النجاح، وانضم إلى الإيقاع وهدوء هذه الحياة الموجودة بداخلنا.

إن متابعة السير المتوازي نحو حقيقة الإنسانية ورؤية أوضاع كل من الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين في فترة نزول الوحي قد حملنا إلى عصور المطابقة والتفسير بعد عصر النص، يعني إلى تاريخنا الذاتي، وقد تحقق خروجه إلى السياحة وإلى العوالم الروحية والمعنوية نافذا خلف معاني قشور الحروف والتراكيب. وذلك يرجع إلى أن النصوص في كثير من الأحوال وفقا للمفهوم الطبيعي كانت تقضي بان تبقى مغلقة ومستعصية على الأفهام أثناء فترة الاجتهاد لفهمها. من أجل ذلك يجب التحرر من قشور حروف المعاني الروحية أو المعاني المغلقة والمستورة. ويجب إخراجها إلى ضوء النهار^(٧٠)، ومن الممكن أن يقال أيضا إن معيار أكمل تفسير وأعظمه تأثيرا يكون بارتباطه بالروح أكثر من ارتباطه بلفظ النص؛ لأنه لو قتل لفظ النص فإن المعنى سيحييه^(٧١).

اقترح على أنفسنا...

الآن، بعد الأعمال والمساعي الموجهة للحصول على المعرفة والمعلومة التي تعزز الهدف، ينبغي البدء بالأعمال والدراسات التي سوف تشكل الإجابة عن مطالب الإنسان، وعن توقعاته وتطلعاته التي لم يتمكن من الإفصاح عنها، والتي ستعيد الحماس والهيّاج الإياني إلى هدوئه واعتداله ليتمتع بالحركية والإنتاجية، وليكون حامية للتاريخ، والتي سوف تربط ذاك الإنسان بالحياة على الرغم من تمسكه بالنص الديني، والتي

(٦٨) أصله «sosal».

(٦٩) *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Kâmuran Birand, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960, s. 27

(٧٠) مباحث، صبحي الصالح، ص ٥٠-٥٢ و ٥٦.

(٧١) Ernst, a.g.m., s. 6-10

سوف تشكل «تقوّل» التهيّجات الروحية للتعالي ضمن الأبعاد الجمالية والعلمية والإنسانية...

وهذا لا يمكن تحقيقه بتناول القرآن على أساس أنه نص نازل على القرون السابقة فقط، والنظر إليه بعيونهم، وإنما على العكس حيث يمكن تحقيق ذلك من خلال الدراسات والأعمال التفسيرية التي سوف تفهمه على ضوء رؤى وأصوات جديدة بشكل متوافق مع المقاصد الإلهية المليئة بصفات الجمال، وذلك على اعتبار أنه مصدر يتسم بالحيوية، ولم ينزل لأجل القرون الأولى وإنما من أجل كل الناس الذين يأتون خلال القرون المتلاحقة المتعاقبة، وأنه سوف يستمر ببث إشعاعات الهداية والإرشاد للقلوب والأدمغة التي أودعت فيها طرقاً ومسالكاً لا نهاية لها للبحث والتحقيق. وبعبارة أوضح؛ ينبغي الانتقال مع فعالية «التفسير» بموقف قوي إلى مرحلة «التأويل»، وتحليص كلمة «التأويل» من الأعباء المشؤومة للمفاهيم والمعاني القاتلة التي حملت فوقها وتركت ترزح تحتها.

إن نص القرآن الكريم في هذا أيضاً يعد مرتبطاً بعدم رؤيته على أنه نص محصن لا تتناوله الأيدي وموقوف ومحمد في إطار تاريخية معينة. وبتعبير آخر إنه قرأ بالمبني للمجهول فحسب، وليس قرأ.

وإن القراءة الشاملة الواعية ستخلق رابطة عضوية مفعمة بالروح والحياة مع كل من الإنسان والكون، وإنما ستجر الإنسان بكل أصنافه سواء أكان مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً أو من يعتقد بالمذهب الروحاني أو كان ممن يدين بالطوطمية أو كان جاهلاً أو مؤمناً بوجود الله أو منكرأ إلى علاقة عميقة مع الوجود ومع الله. وستكون ذات علاقة في كل مكان أو في أي مكان سيقف قريباً من عقلنا باعتباره نصاً في الأفق، وهكذا فليس من الممكن أن يقرأ مثل قراءة أحد الكتب الدينية بسبب ارتباطه المتأصل بالوجود، وذلك لأنه يحتوي على جواب صحيح لكل سؤال ولكل مشكلة، وإذا كان «وورد جوتس» قد تمسك بأن كلام الله الذي يدخل ضمن إطار تاريخ الكتاب المقدس حي فإنه تعالى على هذا النحو قد أسمع بصفة مستمرة هذا الكلام، وهو يريد أن يوجد في داخله حياة مادية للمستمتع^(٧٢).

ويلزم أن نجد تصريحاته مفهومة من أجل موضوعنا ونصنا، وهذا هو عين المراد، ومن ناحية أخرى فإن إرادة الله تعالى ليست استيلاء مذهلاً، إنها تأتي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم على هيئة وحي يسمو فوق شفقة تأسيس اتصال به وتظهر المودة بالتاريخ، وهذا مثل من يجعلنا نشعر كيف أننا سنحيط بعلم الأخلاق الإلهي ومفهوم الحرية الإلهية، ولو طبقنا ما قاله «أوزجان» فإن هذا الوحي «الحوار» لو كان في موضع المصطلح فإنه ليس مع الإرادة الحرة، إنه محدد بشروط تاريخية وثقافية، فعلى سبيل المثال وردت بيانات في القرآن الكريم على أنها إجابات على أسئلة وجهت للنبي ﷺ، وهي نتاج لأوضاع ليست شديدة الضرورة مثل المقاييس التي تم اختيارها والمفاهيم الفلكية والتاريخية المتسلسلة والقصص التي تحمل العبر من أجل حكاية أفعال الله تعالى^(٧٣).

Ernst, "a.g.m.", s. 36, 37 (٧٢)

.Teolojik Hermenötik, Zeki Özcan, s. 153 (٧٣)

إذ إن المقرر هو: لا مفر من تحويل عصر التفسير إلى عصر التأويل والانفتاح في العهد الجديد وتأصيل العلاقة التي بيننا وبين النص ببذل جهودنا وتقديمنا نحو ذلك. كما نقل الزركشي أنه يجب ألا يُنسى أن التفسير والتأويل غير المنازعين للقرآن والدلالة القاطعة له لا يُعَلَّم إلا بطريق السماع عن الرسول ﷺ فذلك لا يمكن إلا في آيات قليلة العدد. ولذلك فإن المعنى المستمد من الكلام الإلهي والمراد منه لا يستنتج ولا يؤخذ إلا بالأدلة والقرائن المختلفة وبطريقة الاستنباط منه... إن الله سبحانه وتعالى أراد في حق عباده أن يتدبروا كتابه ويتفكروا فيه ولذلك لم يأمر رسوله أن يبين لعباده المعاني المرادة من كلامه عز وجل. ومن جانب آخر إن إقرار الرسول ﷺ وتصديقه بعضاً من آراء مجموعة من المفسرين يفيد إفادة قطعية ويعتبر دليلاً قاطعاً على أن التفسير من غير السماع من الله ورسوله صحيح ومعتبر^(٧٤). إن نتيجة تلك الرخصة التي منحها سبحانه وتعالى لعباده في تفسير كتابه، بل حثه وحضه عليه فاستمرت عملية التفسير ودراساته في مستويات مختلفة. وبذلك تكونت موسوعة عظيمة حيث تساعد وتدعم لتحقيق تقدم في التفسير والتأويل بعد تلك المرحلة...

اقترح بديل: من التفسير إلى التأويل...

- ١- أفق التفسير أو «mundus litteratus»: لما يدخل مصطلح التفسير، الذي رسخ تفرعه العلمي ضمن العلوم الإسلامية السابقة في الظهور، إلى عالم الاشتقاقات والتصريفات^(٧٥)، فإن الكلمة، والتأثير الذي تحدثه، تقودنا في مصادرنا إلى تعاريف مصاغة بعبارات متقاربة مع بعضها:
- (١) التفسير: بيان كلام الله تعالى. أو التفسير: هو العلم الذي يشرح ألفاظ القرآن، ويبين معاني الألفاظ^(٧٦).
- (٢) التفسير: هو بيان مراد الله تعالى من كلامه^(٧٧).
- (٣) التفسير: هو علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه^(٧٨).
- (٤) التفسير: علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت ذلك^(٧٩).
- (٥) وكذلك يُعرف التفسير بأنه: علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكّيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها^(٨٠).

(٧٤) البرهان، الزركشي (١٦/١).

(٧٥) تفسير التحرير، ابن عاشور (١٣/١ - ١٤).

(٧٦) التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٣٩٦/١٣٩٦، (١٤/١).

(٧٧) تفسير التحرير، ابن عاشور (١٣/١).

(٧٨) البرهان، الزركشي، ص. ١٣/١ / التفسير، الذهبي، ص. ١٥/١.

(٧٩) التفسير، الذهبي، ص. ١٥-١٤/١.

(٨٠) *Aynu'l-A'yân*, Fenârî (ö. 834/1434), Şemseddin, Rif'at Bey Matba'ası, Âsitâne H.1325, s. 5

٦) وأما تعريف عمر نصوحي بيلمّن (١٨٨٣ - ١٩٧١) فبالإضافة إلى أنه يشمل كل التعاريف، يبدو وكأنه يلفت الانتباه جزئياً إلى البعد الديناميكي والعملي الذي ينبغي إضافته للتفسير، فيعرّف التفسير بأنه: بيان معاني كلمات القرآن العظيم، ومضامين الآيات، وأحكامها، وقصصها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها وأسباب نزولها بالألفاظ والعبارات واضحة الدلالة عليها^(٨١).

فكما يتبين من التعاريف الواردة في الأعلى أن التفسير في المفهوم العام، وكما أكده علماء الأصول أيضاً حيث يلعب اللفظ دوراً محورياً: «بيان المعاني التي يمكن أن يحتملها اللفظ ظاهرياً»^(٨٢).

وبالمقابل؛ وكما سوف نورد التفاصيل بعد قليل، فإن التأويل الذي ينبغي أن يحتل مكانة مركزية في جهودنا التفسيرية الجديدة هو: «بيان المعاني الخفية والباطنية التي يمكن أن يحتملها اللفظ»، ولكن مع بقاء اللفظ موافقاً لما قبله ولما بعده، وعدم مخالفته قطعي الكتاب والسنة^(٨٣).

وباختصار يمكننا القول: يُشخص التفسير بأنه يبقى مرتبطاً بالألفاظ أكثر، ويعطي الأولوية لدى الاستفادة من الإمكانات التركيبية والمعاني الباطنية للألفاظ، يعطي الأولوية للنقل والسماع. بيد أن كلمات القرآن الكريم وعباراته قد تشير - ما عدا معانيها الظاهرية المتعلقة باللفظ - إلى غايات ودلالات أخرى تخص مجالات مختلفة. وهذا الاحتمال يفرض استخراج رموز المعاني الجديدة الخاصة والمناسبة لها ضمن السياقات الزمنية والتاريخية المتدفقة نحو المستقبل. وهذه ميزة خاصة جداً حيث تفصل التأويل عن التفسير، وتسير به إلى الأمام بمزيد من الخطوات. وذلك لأن التفسير لا يخرج عن المعنى الذي تدل عليه ألفاظ العبارة، ويعتمد على التفكير الفقهي. وأما التأويل فإنه يخرج الألفاظ عن معانيها الظاهرية بوجود دليل آخر^(٨٤).

وأما الطريقة الأولى لهذا الأمر فتكون بعدم تأطير وتقييد التفسير لنفسه بالنقل والرواية، والولوج إلى عالم التأويل! وهذا هو الأمر الضروري الذي أشار ونبه إليه الغزالي، حيث يقول الغزالي: «وجملة ما نقلناه من الآثار في فهم القرآن يناقض هذا الخيال (اشتراط النقل والرواية في التأويل) فبطل أن يشترط السماع في التأويل، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله..»^(٨٥). وما يبعث على الجرأة أكثر هو تصريحه الذي يدور حول سعة عالم معاني القرآن الكريم، حيث يقول: «فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق

(٨١) *Büyük Tefsir Tarihi* (1883-1971), Ömer Nasûhi Bilmen, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973, I/97

(٨٢) *Fenârî, a.g.e., s.7*

(٨٣) *Fenârî, a.g.e., s.5*

(٨٤) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. 1973, s.127

(٨٥) *إحياء علوم الدين* (٢٩٢/١)، والتفسير والمفسرين (٢٦٣/١).

كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه^(٨٦)، بل الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم». ومن هنا يمكن القول: «فإن صح ما قاله أهل التفسير فما معنى فهم القرآن سوى حفظ التفسير؟»^(٨٧)

ولهذا السبب يمكن القول: إن الخطاب الإلهي الذي له أسلوبه الخاص جداً به، على الرغم من كل علومه وكماله وقدرته وحكمته، لو حقق اتصالاً على لسان البشر عن طريق «التنزيل» فإن الخطاب البشري أيضاً، على الرغم من كل ما يتصف به من الجهل والنقصان والعجز والأحكام المسبقة، سوف يحقق اتصالاً مع هذا الخطاب عن طريق «التأويل»^(٨٨)!

٢- أفق التأويل أو «mundus hermeneuticus»: إن التأويل الذي يمكن وصفه بالديناميكية وبجهد تفسيري متقدم يُعرف لغة واشتقاقاً: من أول^(٨٩) يؤوّل تأويلاً، وثلاثية آل يؤول؛ أي رجوع وعاد، يقال: آل الشيء: جمعه وأصلحه. فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه^(٩٠). وأما اصطلاحاً: فهو صَرَف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يَقْتَرِن به^(٩١) أو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر محتمل. وبجملة موجزة وشاملة: «إعادة اللفظ إلى المعنى المقصود منه»^(٩٢)؛ ويقدم أبو زهرة تعريفاً أشار فيه أيضاً إلى العلاقة الوثيقة بين التأويل واللفظ كشرط أساسي، ومن جهة يمكن أن يكون تعريفاً لأصول الفقه أيضاً، فيقول: «تأويل النص هو إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله وليس هو الظاهر فيه»^(٩٣). ويقول شيخنا محترم إسماعيل جراح أوغلو بعبارة وجيزة: «ردّ واحد من الاحتمالين الظاهري، والمطابق»^(٩٤). وأما المؤول الذي يشكل مركز العملية فهو الذي يصرف اللفظ عن المعاني المتعددة المحتملة إلى أكثرها دلالة وتعبيراً عن المعنى وفائدة^(٩٥).

وهذا يعني أنه يوجد مفهوم ظاهر وآخر مستتر لكل ظاهرة وكل حادثة وكل لفظ. وفي الحقيقة إن هذا البعد المستتر من الممكن أن يظهر من خلال التأويل الذي يعيده إلى أسبابه ومبادئه^(٩٦)، وفي أثناء التأويل الذي

(٨٦) إحياء علوم الدين (١/ ٢٩١)، والتفسير والمفسرين (١/ ٢٦٣).

(٨٧) إحياء علوم الدين (١/ ٢٩٠).

(٨٨) *Dinsel Söylem*, Nasr Hamid Ebû Zeyd, s. 73

(٨٩) المفردات في غريب القرآن، راغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد الجيلاني، بيروت، ص. ٣١. مجمل اللغة، أحمد بن فارس،

تحقيق: زبير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٦، ١/ ١٠٧.

(٩٠) *“Te’o’l”*, M.E.B. *İslâm Ansiklopedisi*, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979, 7/215

(٩١) التفسير، الذهبي (١/ ١٨).

(٩٢) تفسير التحرير، ابن عاشور (١/ ١٦).

(٩٣) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. (٩٣)

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s.138

(٩٤) *Tefsir Usulü*, İsmail Cerrahoğlu, Ankara, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, 210

(٩٥) التفسير والمفسرون (١/ ١٦).

(٩٦) *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. (٩٦)

İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s. 138

يتطلب مجهوداً على نحو خاص، تكون العناية بالتأثير الذي يكشف أعماق مفاهيم الكلام في مواجهة المتطلبات الظاهرية والإنسانية بطرق مثل: تخصيص^(٩٧) العام وبيان المجمل المنغلق على الفهم، واستنباط^(٩٨) الأحكام وفقاً للمفسر الذي يظل في إطار موضوع النقل في أغلب أحيانه.

إن لموضوع البحث والاهتمام روحانية خاصة به تتجاوز إطار التجريدية النصية والموضوعية النصية التي تحدد التفسير في إطار التأويل، وإن هذه الروحانية كانت سبباً مؤثراً وموجودة أيضاً في العناصر المعنى بها والمرتبطة بالبناء الشخصي الاجتماعي الذي جلب في موضعه هذه الوظيفة بإزاء عدد من العناصر الموضوعية التي كانت مستترة في البناء اللغوي للنص^(٩٩).

إن التفسير متحكم في علم الحقائق وفي علم الروحانيات في مرحلة التأويل وهو غير الشخصية الملتصقة بعالم الإنسان وإن هذه العناية مقابلة للمنهج المركزي للنص الخارجي وهذه العناية ذاتها هي التي أنزلت المفسر من مواجهة اللفظ إلى الموضوع المتناول بالبحث.

ومن الممكن في التأويل أن نجعل علامات حركية لمساعي تحديد وتعبير هذا النص الذي ترك للمفسر باعتبارها طريقاً مؤثراً وخاصاً بالمفسر^(١٠٠).

وإذا تم تفعيل النص في أفق التأويل في نسيج الاستنباط من خلال مذهب ليس لفظياً في مواجهة الظواهر، فإنه سيتحرك من أفقه صوب أفق الهدف الموجود في اللفظ في المرحلة العقلية والذهنية. ولا ريب أن مصطلح التأويل أيضاً يشير إلى الديناميكية وإلى حركة في معية علم هيئة الإنسان وتكوينه. ويظهر هذا خطوط تكوين الجدلية، وذلك لأن التفعيل الذي أوضحه لفظ التأويل هو نقطة التقاطع لمفاهيم التوصل إلى الهدف والنتائج والإعادة. وإن التأويل هو روح الحركة التي تدل على عالم المثال. وفي هذا السبيل فإن التأويل يكون مصطلحاً مفتاحياً يحرك كل شيء في اتجاه الهدف؛ بيد أن الحركة الموجودة في هذا السبيل لم تكن تتحرك في المعنى المادي، وعلى العكس من ذلك تماماً فإنها حركة عقلية ذهنية في سبيل فهم الظواهر^(١٠١).

إن هذا الهدوء والسكينة الذي كان موجوداً في حركة التأويل والقوة التي كونت المطابقات الجديدة بين

(٩٧) البرهان (١٦٦/٢).

(٩٨) استنباط: استنبط البئر واستخرج الماء، إظهار الشيء بعد الخفاء، وفي العربية يقال استنبط الشيء أي أظهره. ويستعمل في استخراج المجتهد أو الفقيه المعاني والأحكام الشرعية بفرض الذهن وقوة القرينة: *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît ve'l-Kâbûsi'l-Vasît]*, Ahmed Âsim [Efendi] (ö. 1819), Cemal Efendi .Matbaasi, İstanbul, H. 1325, 3/139

(٩٩) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٦٤.

(١٠٠) مفهوم، أبو زيد ص ٢٦٤.

(١٠١) مفهوم، أبو زيد ص ٢٦٠؛ عندما يدير الأمير شعبه يقال، آل الأمير رعيته، مجمل اللغة (١٠٧/١)؛ الأول: السياسة التي تراعى مآلاها: المفردات ص ٣١.

النصوص في معية الظواهر والمفاهيم والمعايير الجديدة التي من الممكن ان تتكئ على الظواهر في سماء الأهداف غير المحددة ووجود انعكاسات علمية ومفهومية لما في ألفاظ القرآن للمفسر سيقدم قفزة شعورية فطنة للتجليات الإلهية التي يُشتاق إليها في معية مراتب المفهوم اللانهائية في القرآن الكريم وهذا نفسه ما عبر عنه أبو الدرداء (ت: ٢٣هـ-٦٥٢م) ^(١٠٢) في معرض حديثه عن تصوير القرآن، أو كما قال عبدالله بن مسعود (ت: ٢٣هـ-٦٥٢م) الذي صورته للآخرين بأنه حقل زاخر بالخيرات التي لا تنتهي، وأن حروف القرآن حرفاً حرفاً وجملة جملة، وكلامه كلمة تضاف إلى العالم الموجود ^(١٠٣). وإذا قيل بتعبير محكم: إن ديناميكية الحياة المعيشة بين ما تم تفسيره من أجل نفسه وما فسره «الفاعل؟» بالنص يجب أن يتبوأ مكاناً باعتباره «من؟» علاقة لبية «أساسية؟» ونقطة استناد.

وحسب منطق بولتمان يجب أن يكون في التفسير اتصال حيوي بين المفسر بالذات وبين الشيء المفسر المذكور في النص! ^(١٠٤).

إذاً إن الغاية الأساسية لعملية التأويل هي تخلص اللفظ القرآني من قيد «المعنى الخاص» أي المرحلة التاريخية المعيشة والمنقضية، وتحويله إلى مصدر للقيم والمقترحات والتوصيات من أجل سائر المراحل التاريخية. لأن النص، وكأنه من خلال جاذبية أبعاده الهادفة والجوهرية العميقة، يجرنا بسبيلته وحركيته من الخاص ليقودنا إلى العام.. نحن نعلم بأن جانب الدلالة الخاصة للنص جانب دلالي يشير مباشرة إلى الظاهرة الثقافية التاريخية. وأما جانب الدلالة العامة فهو الجانب الديناميكي، والذي يكون مفتوحاً على معاني جديدة باستمرار ومع كل قراءة ^(١٠٥)... إذاً لكي نفهم ونطبق نظام التأويل سوف ننتقل من حواف «المعاني المحددة» لنسلك الطريق المتجه إلى وديان المقاصد والغايات التي تتموضع على خارطة سير مفتوحة نحو المراحل التاريخية كافة. وإذا كان هذا ما تم التعبير عنه بأقوال مختلفة من قبل عدد من المؤلفين ^(١٠٦)، فيمكن تعريف الأمر باختصار وبصورة مجازية «توسع المعنى الحقيقي».

(١٠٢) لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوهاً. ينظر: إحياء علوم الدين (١/٢٩٠)، والبرهان (٢/١٥٤).

(١٠٣) من أراد العلم فليثور القرآن لأن فيه علم الأولين والآخرين: (البرهان، الزركشي، ٢/١٥٤)؛ وذلك لا يتحقق بتأويله الظاهر فقط (إحياء علوم الدين ١/٢٩٠)؛ وفي القرآن علم الأولين والآخرين وما من شيء إلا ويمكن استخراج منه لمن فهمه الله تعالى: (البرهان ٢/١٨٩).

(١٠٤) Ernst, "a.g.m.", s. 23

(١٠٥) Dinsel Söylem, Ebû Zeyd, s. 190

(١٠٦) المجاز، التجاوز، التجوز، أبو عبيدة (٢١٠/٨٢٥)؛ الانتصاع، الفراء (٢٠٧/٨٢٢)؛ المجاز المثل، التشبيه، الكناية، الاشتقاق، الجاحظ (٢٥٥/٨٦٨)؛ وغيرها... انظر: الاستفسارات الواسعة لتلك المسألة: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (من الكاتب؟) دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، و "Belâgat" و "İslam Araştırmaları Dergisi", Sedat Şensoy, sayı:8, yıl: 2002, ss. 1-37; İsmail Durmuş, T.D.V. Geleneğinde Akli Mecaz Tartışması", Ankara, 2003, 28/217-220; "Mecâzu'l-Kur'ân", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Abdulhamit Birişik, Ankara, 2003, XVIII/223-225; Araççada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuranlar... وغيرهم... Kurumlar, Soner Gündüzöz, Samsun, Din ve Bilim Kitapları, 2005, s. 153

براءة التأويل: في تلك الحالة لا يكون التأويل طريقة إلى التزكية من الشهوات والضلالات الفكرية التي تجعل الفرد أجنبياً لغاية الإفادة والحل وإنما هو، لكونه وسيلة ووساطة حية لإنشاء الجسر بين القرآن والإنسان وبين الإلهية والإنسانية، مهم جداً^(١٠٧). وهو مهم أيضاً لكونه ثمرة دعاء النبي عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عباس حيث دعا له الرسول ﷺ قائلاً: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل^(١٠٨). وكذا قال له مادحاً: نعم ترجمان القرآن أنت^(١٠٩).

إذا هكذا نقول:

هلم بنا إلى توسيع المعنى أو فيوضات المجاز: ماهذا المجاز الذي ظهر أمامنا على أنه سبيل لإنتاج المعاني الجديدة للفظ بسبب الأوضاع والعلاقات المتنوعة؟

إن المجاز بحسب المعنى هو نقيض الحقيقة، وقد تم قبوله على أنه مقابل الحقيقة، وكان الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ - ٨٦٨م)، هو أول من استعمل معنى المجاز^(١١٠)، ووفقاً للجاحظ يستعمل المجاز في معنى يكون خارج المعنى الحقيقي للفظ بهدف توسيع استعمال اللغة^(١١١). وعلى كل حال يكون اللفظ حقيقة إذا استعمل في معناه الحقيقي الذي وضع له من أجل دلالاته، وإذا انتقل إلى معنى غير المعنى الأصلي لعلاقة ما، وإذا وجدت قرينة معنوية تمنع استعماله في معناه، فإن هذا يكون المجاز^(١١٢) أما أبو عبيدة (ت: ٢١٠هـ - ٨٢٥م) فكان صاحب أشهر كتاب تناول الإعجاز في القرآن الكريم، وكان مجازه يمتاز من كثير مما عرفه علماء البلاغة، وقد أفاد في شكل المناهج والسبل التي تعقبها في تعبيرات القرآن الكريم^(١١٣).

ومن الضروري وجود علاقة متأصلة بين اللفظ وهذا المعنى الآخر الذي سيصل إليه المفسر بنفسه خلف المعنى الطبيعي عند مطابقة أحد المجازات يستمد منبوعه من المتن^(١١٤)، وفي التقدير العكسي فإنه ينقطع عن أصله في معية النص المتصور ويتناول تفسيراً جديداً عن طريق المجاز، وعلى هذا النحو يعود إلى الإقدام على إنتاج

(١٠٧) التحرير والتنوير (١٦/١).

(١٠٨) حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠/١٠٣٩)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧/١٩٦٧، (١٣٦/١)، وإحياء علوم الدين (١/٢٩٢).

(١٠٩) حلية الأولياء (١/٣١٦).

(١١٠) المفهوم ص ٩٣.

(١١١) ثلاث رسائل، محمد أحمد خلف الله، ص ١٦٢، وكتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(١١٢) Edebiyat Lüğati, Tahir-ül Mevlevî, s. 96; Bilgegîl, Kaya, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, s. 130; el-Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğâ, s. 179, 180. Yine bk. Sabbagh, T., La Métaphore dans Le Coran, Adrien-Maisonnette, Paris, 1943, s. 10.

(١١٣) مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠/٨٢٥)، تحقيق: محمد فؤاد سزجين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١، (١٩/١).

(١١٤) المفهوم ص ٩٤.

مفاهيم غير أصلية (مجازية)، وحتى يتسنى لنا أن نحصل على تفسيرات جامعة ومهيمنة يتأتى منها الأمر والنهي فإنه يجب علينا بصفة قاطعة إيجاد علاقة، أيًا كانت درجتها، بين اللفظ والمعنى الذي من الممكن أن يُتناول في مرحلة التأويل، وأن تبقى اللغة داخل إطار علاقاتها الضرورية والطبيعية.

وقد أدلى الإمام الغزالي بدلوه في هذه النقطة فقال: إذا ادعى شخص أنه فهم أسرار القرآن الكريم دون أن يأخذ في الاعتبار التفسير الظاهر، فهو كمن يدعي أنه وصل إلى داخل بيته دون أن يمر من الباب، ومما لا شك فيه أن البعد الظاهري في التفسير يكمن في موضوع اللغة التي تعد ضرورة من أجل الوصول إلى المعنى^(١١٦).

وباختصار فإن المعنى الآخر الذي يفسره اللفظ لنفسه يجب أن يستحوذ بصفة قاطعة على مكانة سواء أكان واضحاً أم غامضاً في بنية اللفظ. أما بعض العلماء الذين لم يقبلوا بوجود المجاز مطلقاً في القرآن الكريم - مع أنه موجود حق - فلقد استندوا في رأيهم إلى أن المجاز شيء غير ممكن في حق الله تعالى (فلقد استندوا في رأيهم تجاه المجاز على أمر غير ممكن في حق الله تعالى) والمجاز يستعمل تعبيراً في هذا المقام يكون مدعاة للكذب والنقص، وإن الشخص الذي يتحدث لا يذكر إلا الحقيقة ويهرب إلى المجاز إذا دعت الضرورة إليه وهذا محال على الله تعالى. إلا أن الغالبية من العلماء يعتقدون بوجوده في القرآن الكريم. وذلك لو لم يكن المجاز موجوداً في القرآن الكريم فيلزم ألا تذكر تعبيرات التأكيد فيه وألا تتكرر القصص وألا توجد أيضاً مزايا القرآن الكريم، وبالإضافة إلى ذلك لو لم يوجد المجاز في القرآن الكريم لذهب نصف جماله الأدبي الموجود فيه^(١١٧)، وعلى كل حال فيمكن القول: إن المجاز أحد أشكال الفهم والإدراك والوعي المهم في القرآن الكريم^(١١٨) وذلك من زاوية منهج التفسير إضافة إلى الناحية الجمالية^(١١٩).

فالدعوة:

إن الإرادة الإلهية تواجه بظاهرة الانكسار مرتين: تنكسر أولاً بواسطة جهاز وعضو إنساني وهو اللسان فالإرادة هنا في الدنيا وساحة العلم السفلية تحمل الألوهية وأصالتها. ثم النص، الذي أصبح إرادة محولة ومؤولة بواسطة اللسان، ينكسر انكساراً مرة أخرى بالتأويل، وذلك في مواجهة أوضاع الدنيا ومتطلباتها. على الرغم من تلك الحقيقة فإن تقديم النشاط الإنساني المجرد المسمى بالتفسير بأنه «إنها هو إرادة الله» إن هو إلا تضليل الألوهية واستهلاكها بشكل متناقض... إذ إن التفسير قد أكمل وظيفته ودوره من الجوانب المختلفة: كالبحوث التاريخية وتأمين اللوازم، والبحوث المتعلقة بلفظ القرآن: كالبحوث اللغوية والمعنوية والتطبيقية،

(١١٥) إحياء علوم الدين (١/٢٩٢).

(١١٦) البرهان (٢/٢٥٥)، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة (٢٧٦/٨٨٩)، شرح ونشر أحمد صقر، دار التراث، القاهرة

١٣٩٣/١٩٧٣، ص ١٣٢-١٣٤.

(١١٧) Dinsel Söylem, Ebû Zeyd, s. 190-191.

(١١٨) Ebû Zeyd, a.g.e., s.192.

والبحوث من حيث تحديد دائرة المخاطبين للمعنى اللفظي في الكلام وغير ذلك. في الوقت الذي يتقدم مع التطور؟ نقبل عصر المصطلحات والأبعاد المتغيرة تماماً. ولأجل ذلك لا يتوجه التفكير نحو الإله، إنما يهدف إلى التطبيق الموجه نحو الإنسان. ولا بد مبدئياً أن يُجعل التفسير عالماً للمراجع ولازماً غير مفارق عنه كبدائية عملية التأويل.

وهكذا بعد ما أشرنا إلى تلك الحقيقة وما اقتبسنا فيها سبق من الغزالي القائل^(١١٩): إن التفسير الظاهري يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للمعنى، ولا بد من استماع الكثير منه، ومن جانب آخر فإنه تجب معرفة اللغة معرفة تامة أو معرفة قسم عظيم منها للتفسير الظاهري على الأقل. وبعدها بين وجوب معرفة المعاني المختلفة المتعلقة بجوهر القرآن وظاهره أيضاً. فإن غاية ما في الأمر هو التنبيه والتأكيد على حقيقة مفادها أنه: كما لا حد لقائل القرآن لا حد في فهم كلامه سبحانه وتعالى أيضاً. أو بعبارة أخرى: إن فهم كلام الله تعالى لا غاية له كما لا نهاية للمتكلم به^(١٢٠). ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لن يدرك من لذة القرآن شيئاً. إذ إن من أحاط بظاهر التفسير، وهو معنى الألفاظ في اللغة، لم يكفه ذلك في فهم حقائق المعاني^(١٢١)...

ولأجل ذلك يجب أن يؤول نص القرآن بأنظار وآراء مختلفة مع إنقاذه من حمل وثقل الذهنية والاجتماعية المنهجية المؤقتة والمتغيرة.

يعني أولاً: إن التأويل إن هو إلا ذاته، أما الزيادة عليه فهي ليست بنص. بالإضافة إلى أنه ما من آية إلا عمل بها قوم. وقد يوجد أقوام يعملون بها. وبعبارة أخرى: إن فعالية التفسير الذي تحول إلى تأويل التأويل يجب أن ينتقل إلى التأويل الذي يهدف إلى تأويل النص أصلاً. وبذلك يصبح التفسير حراً غير مقيد بساحة جاذبية متداعية للكسل، ومضیعة للاعتماد على الذات وملجئة ومبطئة شعور الأمن والثقة.

المراجع العربية:

- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، أبو زيد نصر حميد: دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.
- إحياء علوم الدين، الغزالي: دار إحياء الكتب العربية عيسى الباب الحلبي وشركاؤه، مصر.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، دار التراث، القاهرة ١٣٩٣/١٩٧٣.
- تفسير التحرير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس.
- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٣٩٦/١٩٧٦.
- ثلاث رسائل، محمد أحمد خلف الله.

(١١٩) إحياء، ١/ ٢٩٢؛ البهان، الزركشي، ٢/ ١٥٥.

(١٢٠) إحياء (١/ ٢٩٠).

(١٢١) الزركشي (٢/ ١٥٥).

- حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧/١٩٦٧.
- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٢/١٩٥٢.
- راحة العقل، أحمد حميد الدين القرماني.
- سر الفصاحة، ابن سنان الخفجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.
- السنن، دار قطني: تحقيق عبد الله هاشم بياني المدني، المدينة المنورة الحجاز ١٣٨٦/١٩٦٦.
- عين العيان، شمس الدين فناري، مطبعة رفعة بي، آستان، ١٣٢٥ هـ.
- الفردوس بمأثور الخطاب، الدليمي: تحقيق السعيد بن البسيوني الزغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.
- كتاب التعريفات، السيد الشريف الجرجاني: ١٤١٣.
- كنز العمال، علاء الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
- مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٠، ١٩٧٧.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر ابن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤٠١/١٩٨١).
- مجمل اللغة، أحمد بن فارس، زبير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٦.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد جيلاني، بيروت.
- مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، أبو زيد نصر حميد: القاهرة، ١٩٩٠.
- نقد الحقيقة، (النص والحقيقة ٢)، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣.
- الوجوه والنظائر، مقاتل بن سليمان، تقديم: علي أوزاك، إستانبول، ١٩٩٣.

المراجع الأجنبية:

- *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Adnan Adıvar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2. bs, 1969.
- *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, Ahmed Âsim [Efendi] (ö. 1819), Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, H. 1325.
- *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (15.-17. Yüzyıllar), Ahmet Yaşar Ocak, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.
- *"Felsefe Açısından Dil"*, Bedia Akarsu, <http://www.turkischweb.com/anadilim/seite45.htm>
- *Nesimî Divanı*, Hüseyin Ayan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.
- *A Dictionary of The Social Sciences*, Ahmed Zeki Bedevî, Librairie du Liban, 1986.
- *Büyük Tefsir Tarihi*, Ömer Nasûhi Bilmen (1883-1971), Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973.
- *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Kâmuran Birand, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960.
- *"Mecâzu'l-Kur'ân"*, Abdulhamit Birişik, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- *Tefsir Usûlü*, İsmail Cerrahoğlu, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- *Libération des dogmes*, Charles Guingnebert, Flammarion, Paris 1910.
- *Martin Heidegger- Anılar ve Günlükler*, De Towarnicki, Frederic, , çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- *Genel Dilbilim Dersleri I-II*, De Suassure, Ferdinand, çev. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.
- *"Mecâz"*, İsmail Durmuş, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Muhammed Ebû Zehra, çev. Abdülkadir Şener, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973.

- *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Nasr Hamid Ebû Zeyd, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002.
- *Yorum ve Aşırı Yorum*, Umberto Eco, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. bs. 1997.
- *Rêves et Mystères*, Eliade, Mircea, Mythes
- *İnsan Üstüne Bir Deneme* (1944), Ernst Cassier, çev. N. Arat, İstanbul 1980.
- “*Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem*”, Josef Ernst, Schriftauslegung Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament (Münih), 1972. çev. M. Faik Yılmaz, (Yayımlanmamış çalışma).
- *Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- *Dictionnaire de Langue Philosophique*. Foulquié,
- *Değişen Dünya Değişen Dil*, Mecit Gökberk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2004.
- *Anlam ve Yorum*, Tahsin Görgün, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2003.
- “...Kur'an-ı Kerim'in Tamamına Muhatabız” (söyleşi), Tahsin Görgün, Diyanet Aylık Dergi, sayı: 166, Ekim 2004.
- *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Soner Gündüzöz, Din ve Bilim Kitapları, Samsun, 2005
- “*Kirmânî (İsmâ'îlî dâ'îsi)*”, Hamîdüddin el-Kirmânî hk. bk. Daftary, Farhad, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2002.
- *Kırık Taşlar*, Herakleitos, çev. Alova, , Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul 2003
- *Dil Alanı Üzerine*, Hüseyin Sesli, Atatürk Üniversitesi Yayınları, no: 56, Erzurum, 1968.
- “*Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: Nass Değil*”, Sadık Kılıç, Seferler Arefesindeyim Hep, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- *Nietzsche ve İnsan*, İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
- *Aforizmalar*, Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), çev. Tefvik Duran, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.
- *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Frank Magill, çev. Vahap Mutal, , Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.
- “*Hallâc*” M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, Louis Massignon, M.E. Basımevi, İstanbul 1977.
- *May*, Lord Robert (İngiliz Bilim Akademisi Başkanı), çev. Reyhan Oksay, Cumhuriyet Bilim Teknik, 13 Kasım 2004, yıl: 18, sayı: 921. (Discover, Kasım 2004'den naklen).
- “*Te'vîl*”, M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979.
- *Teolojik Hermenötik*, Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998.
- “*İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhihiği*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Şükrü Özen, sayı: 6, yıl: 2001.
- “*Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler*”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*, haz. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997.
- *Dictionnaire des Religions*. Pike, E Royston,
- *Bilim Tarihi*, Ronan, Colin A., çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 1. bs., 2003.
- *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Sabbagh, T., Paris, 1943.
- “*Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması*”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sedat Şensoy, sayı:8, yıl: 2002.
- “*İnsan, Varlık ve Zaman*”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Şahin Uçar, sayı: 6, yıl: 2001.
- “*Te'vîl*”, M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, Nazif Şahinoğlu, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları., 1. bs., Mart-1985.
- *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut, İstanbul, 1996.
- *Felsefe Yazıları*, Hilmi Yavuz, Boyut Kitapları, İstanbul, 1. bs., 1997.
- *Geçmiş Yaz Defterleri*, Hilmi Yavuz, Can Yayınları, İstanbul, 2. bs., 1998.
- *İslâm Tarihi Dersleri*, Hüseyin G. Yurdaydın, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- “*Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyyettin Mengüşoğlu*”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi (Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)*.Yusuf Örnek,

Tefsir Geleneğinde Selefîlik Ekolü

Mustafa ÖZTÜRK*

Özet

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Selefîlik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefîliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefîlik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki ıslah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefîliktir.

Anahtar Kelimeler: Selefîlik, Tefsir, Ehl-i Hadîs, İbn Teymiyye

Salafism In Tafsir Tradition

Abstract

Salafi thinking, defended by significant Hadith scholar Ahmed b. Hanbel in IX. century and systematised by İbn Teymiyye and İbn Kayyim el-Cevziyye, has a important role in classical Sunni tafsir tradition. Salafism in Islamic tafsir tradition should be issued under three categories which are related but quite different from each other. First category is Ahl al-Hadith tradition which base systematic Salafism. This tradition, also named as Ashâb al-Hadith, Ahl al-Athar, Ahl al-Sunna al-Hâssa, is remembered with Ahmad b. Hanbal (d. 241/855). Second category is the religious tradition which is symbolised with İbn Taymiyya (d. 728/1328) and his famous students like İbn Kayyim el-Jawziyya (d. 751/1350) and Abu'l-Fidâ İbn Kathîr (d. 774/1373). Third category is new Salafism which is emerged in modern time and has a discourse of *ıslah-tajdid*.

Keywords: Salafism, Tafsir, Ahl al-Hadith, Ibn Taymiyya

Giriş

İslâm tefsir geleneğinde Selefîlik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefîliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadîs ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. Hicrî III. asırda İbn Hanbel'in yanı sıra İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), İmâm el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894)

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ozturkm@cu.edu.tr

gibi âlimlerin katkılarıyla nüfûz ve güç kazanan Ehl-i Hadîs ekolü ilerleyen dönemlerde Bağdat merkezli olarak Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941), İbn Battâ el-Ukberî (ö. 387/997) gibi Hanbelî İmâmlarınca temsil edilmiştir.

Selefilik ve tefsir konusunda ikinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhûr talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Selefilik özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistematize edilmiştir. Sistematik Selefilik Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlerce temsil edilen Ehl-i Hadîs ekolüne dayandığı şüphesizdir. Nitekim İbn Teymiyye, "Akaid konusunda Selef mezhebi/metodu ile müteahhir dönemlerdeki diğer mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Doğru yoldaki mezhep bunlardan hangisidir? En doğru yol Ehl-i Hadîs'in yolu mudur? Fırka-i nâciyeden maksat Ehl-i Hadîs midir?" gibi sorulara cevap mâhiyetinde şunları söylemiştir: "Ehl-i Hadîs akıl yönünden insanların/Müslümanların en olgunu, kıyâs yönünden en düzgünü, re'y yönünden en isâbetlisi, görüş yönünden en sağlamı, düşünce yönünden en sahihi, istidlâl yönünden en sağlıklısı, cedel yönünden en güçlüsü, ferâset yönünden en mükemmeli, ilhâm yönünden en doğrusu, basîret ve mükâsefe yönünden en keskini, dinleme ve konuşma yönünden en isâbetlisi, hal (vecd-zevk) açısından en güzeldir. Hâsılı, diğer din mensuplarına kıyâsla Müslümanların konumu neyse sâir İslâm fırkalarına kıyâsla Ehl-i Hadîs ve Sünnet'in konumu da odur."¹

İbn Teymiyye'nin bu şekilde övdüğü Ehl-i Hadîs'in temel referans mercii ise "selef-i sâlihîn" diye de anılan sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn âlimleridir. Tevbe 9/100, Enfal 8/75 ve Haşr 59/10 gibi âyetler ile "En hayırlı nesil kendilerine peygamber olarak gönderildiğim ilk Müslüman nesildir. İkinci en hayırlı nesil onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenlerdir (sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn)"² şeklindeki hadis rivâyetinden hareketle selefîn peygamberlerden sonra insanların hayırlısı olduğunu söyleyen İbn Teymiyye'ye göre "Selef âlimlerinin ilim ve din hakkındaki görüşlerini ve amellerini bilmek, sonraki nesillerin görüşlerini ve amellerini bilmekten çok daha hayırlı ve faydalıdır. Selef ulemâsının tefsir, usûl-i din, furû-ı fikh, zühd, ibadet, ahlâk, cihâd ve sâir alanlardaki görüşlerini ve amellerini bilmek gerekir. Çünkü Kur'ân ve Sünnet'in delâlet ettiği üzere selef kendilerinden sonraki tüm nesillerden faziletlidir. Bu sebeple onlara uymak, sonraki nesillere uymaktan, ilim ve din konusunda onların görüş ve tartışmalarını bilmek, sonraki nesillerin görüş ve tartışmalarını bilmekten daha hayırlı ve faydalıdır. Selef ulemâsının icmai masumdur."³

Selefilik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki ıslâh-tecdît söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefiliktir. XIX. yüzyılda İslâm dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkışla ilgili

¹ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951, s.1-8.

² Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 210-215; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 328; V, 327; VI, 156.

³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII, 13-14.

hâl çareleri aranırken birçok Müslüman ilim ve fikir adamı inhitât/inkırâz krizini târîhî tecrübe içerisinde dinin aslî hüviyetini kaybetmesine ve dinî metinlerin (naslar) yanlış yorumlanıp yanlış uygulanmasına bağlamıştır. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurâfe ve bid'atler sokulmuş, ulemâ arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nasların ve diğer aslî kaynakların yerine fakihler, kelâmcılar ve müfessirlere ait Şâhsî görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslâm dünyasının gerilemesi ve Ehl-i küfür karşısında mağlup duruma düşmesi gibi bir sonuca müncer olmuştur. Bu kötü durumu iyiye dönüştürmek ve tarihin akışını yeniden Müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslâm'a, yani Kur'ân ve Sünnet ile selef-i sâlihînin yoluna dönmek, hem de dinî düşüncüyü ıslâh etmek kaçınılmazdır.⁴

Siddîk Hasan Han (ö. 1890), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914), Mahmûd Şükrî Âlûsî (ö. 1924) gibi âlimlerce savunulan bu ıslâh-tecdît fikri İbn Teymiyye'nin eleştirel görüş ve düşünceleriyle paralellik arzettiği için Selefîlikle ilişkilendirilmiştir. Dinî alanda ıslâh ve tecdîdi savunan âlimler arasında Reşîd Rızâ modern dönem Selefîliğin dinamizm kazanmasında çok özel bir konuma sahiptir. Özellikle *Menâr* tefsirinde sık sık İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi Selefî âlimlerden alıntılar yapan Reşîd Rızâ, klasik Selefîliğin tefsir anlayışını bir bakıma güncellemiş, bu arada Kur'ân tefsirine hidâyet kavramı üzerinden içtimâî/sosyolojik bir işlev de yüklemiştir. Belirgin biçimde Reşîd Rızâ'nın yeni selefî temayüllerini yansıtan *Menâr* tefsiri Abdülazîz Çâvîş (ö. 1929), Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1952), Ferîd Vecdî (ö. 1954), Mahmûd Şeltût (ö. 1964), gibi isimlerin yanında Türkiye Müslümanlarının Kur'ân ve tefsir anlayışları üzerinde de derin etkiler uyandırmıştır.

Selefîlik bağlamında Muhammed b. Abdülvehhâb'a (ö. 1206/1792) nisbetle Vehhâbilik diye anılan dinî-siyâsî harekettten de kısaca söz etmek gerekir. Zira Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kendi eserlerinde sık sık İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye atıflarda bulunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki Vehhâbilik günümüzde daha ziyâde Selefî olmayan çevrelerce Selefî akımlar için kullanılan bir nitelemedir. Selefîlik-Vehhâbilik ilişkisine gelince, bidatçilik ve hurâfecilikten arınma ve ilk Müslüman nesillere ait saf dinî anlayış ve yaşayışı ümmet içinde hâkim kılma söyleminde benzerlikten söz etmek mümkünse de özsel olarak Selefîlik ile Vehhâbilik arasında muvâfakattan ziyâde mübâyenet söz konusudur. Gerçi modern Selefîliğin öncü isimlerinden Reşîd Rızâ'nın Vehhâbî eğilimlere sahip olduğu mâlûmdur;⁵ fakat onun temsil ettiği düşünce çizgisi

⁴ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, Ankara 2013, s. 19.

⁵ Reşîd Rızâ, Abdülazîz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vehhâbilîği geliştirip derinleştirmesi üzerine kaleme aldığı *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1344) adlı risâlesinde bu hareketin İslâm'a uygunluğunu anlatmış, ayrıca Şerîf Hüseyin (ö. 1931) ile Suûd ailesi arasındaki iktidar mücadelesinde Suûdîlerin yanında yer almıştır. Öte yandan, Suûdî krallığını İslâm'a hizmet edecek bir devlet olarak gören ve diğer İslâm ülkeleriyle aralarında çıkan ihtilafların büyümemesi için çaba gösteren Reşîd Rızâ zaman içerisinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir söylem de geliştirmiş ve

reformist, modernist ve eklektik karakteri nedeniyle Vehhâbî zihniyetten oldukça farklıdır. Vehhâbîlik her ne kadar İslâm ahlâk ve mânevîyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşâ iddiasında bulunmuş olsa da gerek Sünnet konusunda mutlak literalizme, gerekse dini bid'atlerden arındırma hususunda kabir tahripçiliğine varan aşırılıkları sebebiyle dinî ihyâ-ıslâh iddiasını şirazesinden çıkarmıştır.⁶

XIX. yüzyılda Pan-İslâmist akımın popüler hâle gelmesinin sağladığı şöhret üzerinden bir sonraki yüzyıla taşınan Selefî adlandırması, Vehhâbî isminden pek hazzetmeyen ve büyük çoğunluğu Suûdî Arabistan kökenli Ehl-i Hadîs/Hanbelî geleneğine mensup olan çevrelerde içtenlikle benimsenmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısındaki güçlü propaganda sayesinde ise bilhassa Arap dünyasında Ehl-i Hadîs zihniyetinin temsilcilerini ifade etmek üzere daha saygın bir isim olarak Vehhâbiyye adının yerine ikâme edilmiştir.⁷ Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasında ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğüne yönelik baskının yoğunlaşmasıyla Selefilik hareketi sertleşme/radikalleşme eğilimine girmiş ve bu süreçte kendini çeşitli siyasal örgütler hâlinde göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) liderliğindeki İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefilik dinî bir ideoloji hâline getirmiştir.⁸ Bugün geldiği nokta itibâriyle radikal bir çizgide, dinin rûhundan ve mânevîyatından ziyâde lafzına ve şekline ilgi gösteren, ahlâkî-derûnî boyutu çok kere ihmâl eden, târihî tecrübe ve birikimi bidat ve bidatçiliğe indirgeyen bir tavır benimsemiştir. Ayrıca, siyâsî alanda çok göze çarptığı için, modern dünyada İslâm toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan, tahammülsüz ve toleranssız bir Müslüman/Müslümanlık imajının oluşmasına ciddi katkıda bulunmuştur.⁹

Modern dönemdeki bütün bu gelişmeler bir tarafa, Selefilik adlandırması öncelikle ve özellikle İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından temsil edilen dinî düşünce çizgisini ifade eder. Bu iki âlimin en önemli özelliklerinden biri, Ehl-i Hadîs menşeli görüş ve düşüncelerini müsadere ale'l-matlub tarzında savunmak yerine çok boyutlu tahliller ve güçlü argümanlarla temellendirme yoluna gitmeleridir. Oysa Ehl-i Hadîs'in ilk temsilcileri sahâbe ve tâbiûn dönemlerinden intikal eden bazı görüşleri savunmakla birlikte bunları temellendirme ve yeniden inşâ etme yolunda kapsamlı bir çaba içine girmemiş, dolayısıyla savundukları

onun bu söylem tarzı kimi araştırmacılarca Arapçılık ve/veya Pan-Arapçılık olarak değerlendirilmiştir. bk. E. Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2,(1989), s. 272-286; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 241-242.

⁶ Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi*, s. 20-21.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Aynlık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, sayı: 20, s. 206-208.

⁸ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslâmî Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 38-49; Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Aynlık", s. 208-234.

⁹ M. Ali Büyükkara, "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybi ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, 2009, IX/3, s. 21-46.

görüşler çoğunlukla reddiye ve tekrardan öteye geçmemiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin görüş ve düşüncelerinde karşılık bulan Selefilik bütün Ehl-i Hadîs geleneği içinde çok özel bir yere sahiptir.¹⁰ Yine aynı Selefilik klasik Sünnî tefsir geleneğinde de oldukça etkili bir konuma sahiptir.

Selefilikte Tefsirin Mâhiyeti ve İşlevi

Selefi tefsir, hemen tamamıyla İbn Teymiyye tarafından şekillendirilmiştir. Onun nazarında tefsir, daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam da denebilir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi (mârifet) sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyân ve tavzîh gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim-amel itibâriyle dinin tümünü beyân etmiştir. Daha açıkçası, Allah Kur'ân'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izâha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.¹¹ Nahl 16/44. âyetteki *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzûle ileyhim* ifadesi Hz. Peygamber'in ashâba Kur'ân'ın hem lafızlarını hem mânalarını açıkladığını gösterir.¹² Kur'ân'ın mânası nüzûl ortamında açıklanmıştır. Müslümanlara düşen, Kur'ân'ı yeniden açıklayıp yorumlamak değil, bizzât Hz. Peygamber'e ait olan açıklamaya tâbi olmaktır.

İbn Teymiyye gerek din konusunda Kur'ân, Sünnet ve Selef akidesine sadâkat prensibinden, gerek nasların anlaşılmasında felsefî kelâm ve te'vîl metodunu reddetmesinden, gerekse saf İslâm ve özgün anlamı koruma gayretinden dolayı Kur'ân tefsirinde öznenin kişisel tasarruf ve müdahale imkânını en aza indirmeyi, hattâ tümünden bertaraf etmeyi hedefleyen bir usûl belirlemeye çalışmıştır. İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) diye nitelendirdiği usûle göre Kur'ân öncelikle Kur'ân'la tefsir edilmelidir. Çünkü Kur'ân'ın bir âyetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izâh edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevî sünnete (hadis) müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'ân'ın en yetkin şarihi ve müfessiridir. Bunun içindir ki İmâm Şâfiî (ö. 204/820), "Rasûlullah'ın hükmettiği her şey onun Kur'ân'dan anladığından ibarettir." demiştir. Bu gerçek Nisâ 4/105, Nahl 16/44 ve 64. âyetlerde de ifade edilmiştir. Öte yandan Sünnet de tıpkı Kur'ân vahyi gibi Rasûlullah'a vahyedilmiş, Kur'ân'ın tilâvet edilmesi gibi Sünnet de tilâvet edilmiştir. Bunun böyle olduğu hususunda İmâm Şâfiî ve diğer birçok büyük âlim çeşitli deliller serdetmiştir.

Tefsir bilgisi Kur'ân'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahâbe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur'ân'ın nüzûlüne şahit oldukları ve âyetlerle ilgili hâdiselere bizzât tanık oldukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Sahâbe nesli mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve sâlih amel sahibi olmakla mümeyyizdir. Billhassa ilk dört halife ile İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahâbe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tadrîsinde yetişen

¹⁰ M. Sait Özzerarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmçılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, s. 63.

¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, s. 71-72.

¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, s. 148.

Mücâhid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbiûn ulemâsı âyetler hakkında farklı görüşler dile getirmiştir; ancak bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya nazîriyle ifade tarzındadır. Bu noktada, “Tâbiûn kavilleri furûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!” gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, “Bir tâbiû âlimin kavli kendisine muhâlif görüş beyân eden başka bir tâbiû âlim için hüccet teşkil etmez” anlamında doğrudur; fakat tâbiû âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbiû âlimler arasında ihtilâf söz konusu olduğunda, bir tâbiû kavlinin başka bir tâbiûye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur’ân diline ya Sünnet’e ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahâbe kavillerine başvurulur. Salt rey’le Kur’ân tefsirine gelince, bu tarz bir tefsir haramdır.¹³

Kısaca, İbn Teymiyye’ye göre en güzel tefsir yöntemi Kur’ân’ı önce kendisiyle, ardından Sünnet’le, ardından sahâbe ve bazı şartlarla mukayyet olarak tâbiûn görüşleriyle açıklamaktır. Tefsirde aslanan, nakil/rivâyet ile dile dayalı zâhiri mânadır. Ancak buradaki zâhirden maksat, Selefîn örfündeki zâhirdir. Salt re’ye dayalı tefsir kesinlikle haramdır. Üstelik re’ye dayalı bir faaliyet tefsir değil, aslında düpedüz bidat olan ve aynı zamanda tahrîften pek farkı bulunmayan te’vîldir. İbn Teymiyye zâviyesinden bakıldığında tefsir Kur’ân’ın nâzil olduğu vasatta ne söylediğini, ilk hitap çevresinde Kur’ân’dan ne anlaşıldığını ve ahkâmının nasıl uygulandığını tespit etmekle ilgilidir ki bu anlamda tefsir ötedenberi bilinen ve tekrar edilen “me’sûr tefsir” (rivâyet tefsiri) tarifinin ta kendisidir. Bu da tam olarak Ebû Nasr Abdürrahîm el-Kuşeyrî’nin (ö. 514/1120), “Tefsir, ittibâ ve semâdan ibarettir” şeklindeki ifadesine karşılık gelir. Dolayısıyla tefsir rivâyetle, te’vîl dirâyetle ilgilidir, denebilir.¹⁴ Yine bu ayrım çerçevesinde şu da söylenebilir: Tefsir sade ve basit bir tavzîh faaliyeti iken, te’vîl istinbât, istihrâç, içtihad gibi zahmetli, aynı zamanda da riskli ve netâmeli bir iştir.

Tefsirin büyük ölçüde seleften menkûl rivâyet bilgisiyle kâim olduğunu düşünen İbn Teymiyye, doğal olarak Fahreddîn er-Râzî’nin *et-Tefsîru’l-Kebîr*’ini, “Bu eserde her şey var, sadece tefsir yok” diye eleştirmiştir.¹⁵ Oysa Râzî’ye göre Kur’ân’ın anlam kapasitesi Hz. Peygamber ve selef âlimlerinden nakledilen izâhlarla sınırlı değildir. Aksine “Kur’ân bütün ilimlerin aslı/esasıdır (*enne’l-kur’âne aslu’l-ulûmi küllihâ*). Kelâm ilmi bütünüyle Kur’ân’da mevcuttur. Fıkıh ilmi bütünüyle Kur’ân’dan çıkarılmıştır. Fıkıh usûlü, nahiv ve lûgat ilmi, zühd/tasavvuf, âhiret haberleri ve ahlâk ilmi de aynı şekildedir.”¹⁶

¹³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, Riyad 2000, XIII, 162-169.

¹⁴ Ebü’l-Fazl Celaleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2002, II, 1190.

¹⁵ Bazı araştırmacılar bu sözü Tâcuddîn es-Sübkî’ye (ö. 771/1370) izâfe etmiştir (bk. Fethullah Huleyf, *Fahreddîn er-Râzî*, İskenderiye, 1976, s. 41-42). Ancak bu izâfet yanlıştır. Zira sözün asıl sahibi Tâcuddîn es-Sübkî değil, onun babası Ebü’l-Hasen Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî’dir. bk. Ebü’s-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türki Mustafa, Beyrut 2000, IV, 179.

¹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb)*, Beyrut 2004, II, 107.

Kur'ân'ı bütün ilimlerin kaynağı olarak gören Râzî, Fâtîha sûresinin tefsirine girişte, "Bilesin ki ben muhtelif zamanlarda, 'Bu sûredeki [Fâtîha sûresi] anlam incelikleri ve güzellikleri ile ilgili onbin mesele istinbât etmek mümkündür.' diye bir söz söylemişim; fakat birtakım kıskanç kimseler ile bazı câhil, sapkın ve inatçı insanlar bu sözümdeki iddiayı imkân dışı görmüşlerdi (...) İşte ben bu kitabın tasnîfine/tahrîrine başladığımda, mezkûr sözümün/iddiamın pekâlâ mümkün ve başarılabilir bir iş olduğuna dikkat çekmek kabilinden bu mukaddimeyi ortaya koydum."¹⁷ demiştir. Râzî, "Fâtîha sûresinden on bin mesele çıkarmayı başarıyorum" derken hem bu sûredeki mâna ve esrârın bu sayıyla sınırlı olmadığına hem de sûrenin içerdiği konular ve sırları tüketmenin beşerî takat sınırlarını aştığına da dikkat çekmeyi ihmâl etmemiştir. Râzî'nin ifadesiyle, "Fâtîha sûresi sonsuz konular (mebâhis), nâmütenâhî sırlar içerir. Dolayısıyla, 'Bu sûre on bin meseleyi içerir' diyen kişinin sözü bunu işiten kimselerin idrâk düzeylerine uygun şekilde formüle edilmiş bir sözdür."¹⁸

Burada söz konusu olan nâmütenâhîlik, Kur'ân'ın Allah kelâmı olması ve aynı zamanda ilâhî isimler ve fiiller ile bunların varlık âlemindeki tecellilerinin sonsuz/sınırsız olmasıyla ilgilidir. Bu sınırsızlık, Allah'ın kelâmındaki mânaları belli bir dönemde anlaşılmış mânalara hasredilemeyeceğini gösterir. Kaldı ki bütün ilimlerdeki temel gaye, kulun rabbine ulaşmasıdır.¹⁹ Bunun için de kulun her şeyden önce rabbini tanıyıp bilmesi gerekir. Bu konudaki en temel ilim hiç şüphesiz kelâm ilmidir. Bir ilmin değeri mâlûmun değerine göre belirlenir. Kelâm Allah'ın zât, sıfat ve fiillerini bilmeye ilgili olduğu için, en temel ve en değerli ilimdir. Bu açıdan bakıldığında tefsir aslî değil fer'î, küllî değil cüz'î bir ilimdir. Hattâ ilim de değil, farklı konularla ilgili bilgilerden ibarettir. Râzî'nin *Acâibü'l-Kur'ân*'daki ifadelerine göre dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş, Allah'ın kelâmındaki mânaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir, Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelâm ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Sonuç olarak, bütün bu ilimler usûl/kelâm ilmini tefsir/açıklamak için vardır.²⁰

Kelâm ilminin olmazsa olmaz unsurlarından biri hiç şüphesiz re'y ve akılla çok sıkı bir ilişkisi bulunan te'vîl yöntemidir. Nitekim Râzî bazı âyetlerin izâhında te'vîli aklın hakikatlerine uygunlukla ilişkilendirmiştir. Meselâ, Fecr 89/27. âyetteki "mutmainne" kelimesiyle ilgili yorumunu "aklın hakikatlerine uygun te'vîl" (*te'vîlün mutâbikun li'l-hakâiki'l-akliyye*) diye nitelendirmiştir.²¹ Bu arada kendisinin *Lübâbü'l-İşârât* adlı eserine de atıfta bulunmuştur. Bu atıf, söz konusu te'vîlin kaynağını da gösterir. Zira Râzî'nin bu eseri İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) işrâkî temalar içeren veya

¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 15.

¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 20-21.

¹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, 88.

²⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Acâibü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cemîli, Beyrut 1985, s. 32-33.

²¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 160.

en azından Aristocu karakter arzetmeyen son dönem eserlerinden *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın telhîsi hüviyetindedir.

Râzî bazı âyetlerin izâhında da, "Aklın payına düşen şudur" (*hazzu'l-akli, hazzu'l-bahsi'l-akli, hazzu'l-akli min hâzâ*) gibi ifadeler kullanmış ve bu tür ifadelerle başlayan izâhlarında da yine aynı tarz te'vîl yöntemine başvurmuştur.²² Râzî'nin te'vîllerinde işrâkîlik eğilimini yansıtan yorumlardan biri, Gazzâlî'nin Nûr 24/35. âyetten hareketle teosofik ve hermetik bir ilâhiyât geliştirdiği *Mişkâtü'l-Envâr* adlı esere atıfta bulunduğu yerde (Nûr 24/35. âyetin tefsiri) karşımıza çıkar. Râzî bu âyetin tefsirinde, İbn Sînâ'dan da alıntılar yapar.²³

Fahreddîn er-Râzî ve tefsiriyle ilgili bu istitrattan sonra İbn Teymiyye'nin "Tefsir nedir ne değildir?" meselesine ışık tutan görüşlerine dönersek, özellikle "ehsanu turuki't-tefsir" bağlamındaki görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla tefsir, Kur'ân'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın kendi fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsir ya bizzât Kur'ân'da ya Sünnet'te ya sahâbe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir hâl-i hâzırda mevcut olmayan bir mânanın keşfi değil, nüzûl döneminden bu yana verili olan mânanın tespitidir. O halde, müfessirin işi nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbâtçıdır" (*fe'l-müfessiru nâkilün ve'l-müevvilü müstenbitun*) denilmiştir.²⁴

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Selefî epistemolojide nakil akıldan mutlak sûrette önemli ve önceliklidir. Akıl ancak naslarla belirlenen sınırlar dâhilinde iş/işlev görebilir. Bu epistemolojik sistemde akıl bir bakıma nesnesi olmayan bir öznedir. Aklın görevi önceden bilinen bir sonuca varmak, bu sonucun doğruluğuna ve kesinliğine ulaşmaktır. Geçmişte olandan daha mükemmel bir şeyin olması mümkün değildir. Hakikat adına ne varsa hepsi geçmişte oluşmuştur. Şimdide ve gelecekte hakikat aranmaz, aranamaz. Bu sebeple herhangi bir dinî meselenin hallinde ya nassa ya da seleften gelen âsâra başvurulmalıdır. Müslümanların ihtiyaç duydukları ve duyacakları her konuda nass ve âsâr bulunduğu için, re'y ve içtihâda mahal yoktur. Selefîyede nassın ve naklin dinî bir masûniyete sahip olma imtiyâzı vardır. Ulvî ve mübarek bir bilgi kaynağı olan nakil mutlak hâkimdir. Saltanat

²² Meselâ, İbrahim 14/49-50. âyetlerin izahında, "Aklın bundan nasibi şudur" dedikten sonra şunları zikretmiştir: "Rûh cevheri kudsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdetâ bu rûhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (rûh) mârûz kaldığı bütün acı ve kederler sırf bu bedenden dolayıcıdır. Bu yüzden, beden rûha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de rûh cevherine bedenden ötürü sirâyet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için rûhun parlaklığını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer". Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX, s.152.

²³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, 194-204.

²⁴ Ebû Abdillâh Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., II, 166.

tahtında sadece o oturur, sadece ona tâbi olunur. Nassı itiraz, muhâlefet, tenkit ve te'vîl konusu yapmak aslâ câiz değildir.²⁵

İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında dile getirdiği görüşler, tefsirin me'hazlarından günümüzdeki meşhûr "rivâyet tefsiri" (me'sûr tefsir veya tefsîru's-selef) kavramlaştırmasına kadar birçok konuda belirleyici olması sebebiyle çok önemlidir. Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ın müfessir olmanın şartları ve adabıyla ilgili yetmiş sekizinci bölümüne İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altındaki görüşlerini özetleyerek başlamış ve bu başlık altındaki diğer meseleleri de yine onun *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risâlesindeki görüşler ekseninde ele almıştır.²⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Zürkânî gibi çağdaş müellifler de İbn Teymiyye'nin görüşlerini esas almış ve bilhassa "me'sûr tefsir" (tefsîr bi'r-rivâye) kavramını "ehsanü turuki't-tefsîr" usûlüne paralel biçimde tanımlamıştır. Bu tanıma göre me'sûr tefsir, bizzât Kur'ân'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait rivâyetlere dayalı izâh tarzını ifade eder.²⁷

Türkiye'deki tefsir araştırmacılarının büyük çoğunluğunca da benimsenen bu tanımın²⁸ kökeni İbn Teymiyye'ye, dolayısıyla Selefî düşünceye dayanır. Bu mesele bir tarafa, gerek İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsir" başlığı altında formüle ettiği usûlde, gerekse bu usûlden istifadeyle geliştirilen "me'sûr tefsir" tanımındaki "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" maddesi problemlidir. Çünkü söz konusu tanım nakle dayanan (me'sûr), yani yorumcunun re'y ve içtihadından bağımsız olarak orada hazır ya da verili olan, bu yüzden de öznelliğe kapalı olan bir izâh tarzıyla ilgilidir. Oysa hangi âyetin hangi âyeti tefsir ettiği, çoğunlukla yorumcunun dirâyetiyle ilgili bir meseledir. İşin içine dirâyet girdiğinde mezhebî, kelâmî ön kabuller ve dolayısıyla öznellikler kaçınılmaz hâle gelir. Me'sûr tefsir tanımına kaynaklık eden İbn Teymiyye de şüphesiz bunun farkındadır; fakat onun "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" dediği şey, teknik düzeyde Kur'ân'ı anlama ve açıklama meselesinden ziyâde, din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynakları gibi daha kapsamlı meselelere atıfta bulunan bir paradigmatik çerçeveye ilgilidir.

Daha açıkçası, İbn Teymiyye nass ve selef otoritesine dayalı bir din tasavvurunu benimsemekte ve gerek dinde gerek nasların istimalinde re'y ve te'vîle cevâz vermeyen Ehl-i Hadîs ekolünü takip etmektedir. Bu ekoldeki ön kabule göre Allah (Kur'ân), Hz. Peygamber (Sünnet) ve sahâbe tüm Müslüman nesillerin akıp giden tarih boyunca ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuş, hemen her meseleyi vuzûha kavuşturmuştur. Yine bu ekole göre Kur'ân metni (nass) gâyet açık ve anlaşılır mâhiyettedir; bu yüzden nassı indî yorumlara tâbi tutmamak, onu yormamak (te'vîl) gerekir. Allah'ın murâdı vahyin nüzûl vasatında sahîh şekilde

²⁵ Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, VIII/1, s. 110-111.

²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1197-1204.

²⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut ts., I, 105; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ullûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II, 12.

²⁸ bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara 1989, s. 228; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, İstanbul 2003, s. 228; Abdülhamit Birşık, "Tefsîr", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 285.

anlaşıldığı için, Müslümanlara düşen görev, o vasatta anlaşılmış ve açıklanmış olan mânaya nakil yoluyla vâkif olmak (semâ) ve ona uymaktır (ittibâ). Seleften bize intikal eden basit, sade ve sarîh tefsire rağmen te'vîl yordamıyla nasstan çıkarımlar yapıp yeni hükümler kurmaya çalışmak bidattir.

İbn Teymiyye'nin bu noktada Sünnet'e atfettiği paradigmatik rolle ilgili olarak İmâm Şâfiî'yi referans göstermesi ve ondan nakille Sünnet'in de tıpkı Kur'an gibi vahiy olduğunu söylemesi dikkat çekici ve aynı zamanda önemlidir. Zira İbn Teymiyye'nin "en güzel tefsir yöntemleri"nin ne olduğu hususunda Şâfiî'nin Sünnet anlayışını referans olarak kullanması, dinin temelde nasstan ibaret olduğu, dolayısıyla tüm hayat olaylarıyla ilgili hükümlerin doğrudan ya da dolaylı olarak mutlaka bir nassa, hattâ tek kaynak olarak Kur'an'a dayanması gerektiği fikrini benimsediğini gösterir. Bu fikir İmâm Şâfiî tarafından, "Ümmet'in [kıyâs, içtihat, istinbât meyânında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi, Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir"²⁹ şeklinde formüle edilmiştir. Bize göre İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında anlatmaya çalıştığı şey de aslında Şâfiî'ye ait olduğu belirtilen bu sözün şerhi gibidir.

Gerek Şâfiî'nin Sünnet'i müdafaa maksadıyla temellendirmeye çalıştığı "Sünnet eşittir Kur'an" fikriyle dini tek kaynağa (Kur'an'a) irca etmesi, gerekse aynı bakış açısını esas alan İbn Teymiyye'nin, "Tefsirde en sahih ve sağlam yöntem Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesidir" şeklindeki teklifi, modern dönemde genel olarak rivâyet, özel olarak da Sünnet ve gelenek ile hemen hiçbir bağı/bağlantısı olmayan, dini en sahih ve en sağlam kaynak olarak sadece Kur'an metninden ve dolayısıyla Kur'an çevirisinden öğrenmek gerektiğini vurgulayan Kur'ancılık eğilimine hizmet etmiştir.

Kuşkusuz bu bir ironidir. Burada karşımıza çıkan bir diğer ironi, modern dönemde çok rağbet gören "Kur'an'ı baştan sona bütünlük arzeden bir yazılı metin olarak algılama" eğiliminin çok kere İbn Teymiyye'nin "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" dediği şeyle ilişkilendirilmesidir. İbn Teymiyye Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz ederken, dinde ve dinî metinlerin anlaşılmasında nakilden ve selef otoritesinden bağımsız bir yaklaşımla salt dil bilgisi ve re'ye dayanmanın câiz olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat onun bu maksatla ortaya koyduğu yöntem, günümüzde Kur'an'ı kendisine nâzil olmuş bir yazılı metin gibi okuma, anlama ve yorumlama eğilimindeki yöntemsizliğe hizmet eden bir araç gibi kullanılabilir olmuştur. Bu yanlış kullanımın temelinde Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın öncülük ettiği içtimâî ve hidâyetçi yorum yönteminde, geleneksel tefsir birikimini göz ardı etmenin bir prensip olarak vaz edilmesi çok önemli rol oynamıştır.

Menâr tefsirine girişte sıkı bir gelenek eleştirisi yapan Abduh ve Reşid Rızâ'nın³⁰ dinî düşünce çizgisinin Selef ve Selefîlikle ilişkilendirilmesi de başka bir ironi olarak

²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 6; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1025.

³⁰ Kuşkusuz Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ Kur'an tefsirinde Arap dili, usûl bilgisi ve rivâyet malzemesine vukûf gibi şartların gerekli olduğunu söylemiş, hattâ bu konuda İbn Teymiyye'nin mezkûr görüşlerini zikretmiştir. Bununla birlikte, geleneksel tefsir edebiyatının Kur'an'ı anlamının önünde büyük bir engel olduğunu da söylemiş, ayrıca sahih niyet ve samimiyetle Kur'an'a yönelik

kaydedilmelidir. Bu düşünce çizgisindeki Selef vurgusu, günümüz Türkiye'sindeki Kemalist ve laikçi çevrelerin çok amaçlı biçimde kullandıkları "Atam izindeyiz" mottosunun işleviyle benzerlik arz eder. Zira Abduh ve Reşîd Rızâ'nın selef vurgusu, muhâlif çevrelerden gelmesi muhtemel türedilik, âidiyetsizlik ve köksüzlük gibi ithâmlara karşı sağlam bir kökene dayanma, böylece savunulan fikriyâta mâliyeti düşük bir meşrûiyet zemini oluşturma amacına hizmet eden bir araç işlevi görmekte, ancak pratik hayatın tanzimi çağdaş akıl, bilinç ve paradigmlar üzerinden yürütülmektedir. Nitekim modern çağdaş Selefî islâhçılıkta da öze dönüş vurgulanırken temel referans olarak erken dönemlerdeki İslâmî tefekkür ve tedeyyüne atıfla geleneğe yaslanılmakta, ancak bugüne ve geleceğe yönelik hedefler söz konusu olduğunda gâyet modern ve modernleştirici paradigmlar istikâmetinde yol alınmaktadır. Bunun yanında söz konusu vurgu klasik Selefî paradigmaya sadâkatten ziyâde, özellikle İbn Teymiyye'nin eleştirel dil ve üslûbundan yararlanma, aynı zamanda kendi düşüncelerine güçlü bir referans kaynağı oluşturma iradesini yansıtmaktadır.

Bütün bunlar bir tarafa, Abduh ve Reşîd Rızâ'nın açtıkları çığır, Kur'ân'ın masa başında muhtemel okur kitlesinin anlama sorunları dikkate alınarak tematik ve sistematik biçimde yazıya geçirilmiş bir metin gibi algılama eğiliminin yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. Halbuki gelenekte, "Kur'ân tek bir âyet gibidir; çünkü Allah'ın kelâmı tektir" algısının sağlıklı olmadığı vurgulanmıştır.³¹ Yine gelenekte bazı âlimler her âyet ve sûrenin bir diğeriyle bağlantısını kurma çabasının beyhûde olduğundan söz etmiş ve bunu gerekçelendirme noktasında vahyin nüzûlünün yirmi üç yıla yayılması, âyetlerin bu zaman dilimi içerisinde farklı sebepler ve hâdiseler üzerine peyderpey nâzil olması hasebiyle Kur'ân metninin tematik ve sistematik bütünlük arz etmediğine dikkat çekmişlerdir.³²

Tefsirin Asılsızlığı Meselesi

Süyûtî *el-İtkân*'da Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesinin sembol ismi Ahmed b. Hanbel'den, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, meğâzî."³³ şeklinde meşhûr bir söz nakletmiştir.³⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu sözü tefsir, melâhim ve meğâzî

âyetler üzerinde düşünen her Müslümanın ilâhî kelâmı rahatlıkla anlayabileceğinden söz etmiştir (bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, I, 9-15). Gerçekten de Allah'ın insanoğlundan temel taleplerini anlayıp kavramak için tefsir sahasında uzman olmaya gerek yoktur. Kur'ân'ı anlamaktan asıl maksat buyusa -ki budur- Abduh'un söyledikleri doğrudur; ancak onun varoluşsal anlamaya atıfla söylediği şeyler, teknik anlamda tefsire hamledilmiş ve bu durum günümüzde sıkça şahit olunduğu üzere, geleneksel ilmî birikime hemen hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın son derece keyfi ve gelişigüzel yorumlar yapmanın câiz olduğu noktasında yanlış bir anlayışın geniş ölçekli kabul görmesi gibi bir sonuç vermiştir.

³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 17.

³² Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013, s. 13-14.

³³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

³⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

ile ilgili birtakım eserlerin, sözgelimi Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlere ait tefsirlerin zayıflığına hamletmiş olsa da,³⁵ İbn Hanbel'in sözündeki asıl maksat tefsir rivâyetlerindeki isnât problemleriyle ilgilidir. İbn Teymiyye'nin şu ifadesi de buna işaret etmektedir:

"Bilindiği gibi, tefsire dair nakillerin çoğu melâhim ve meğâzî ile ilgili nakiller gibidir. Bu yüzden İmâm Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melahim ve meğâziye dair rivâyetlerin isnâdı yoktur" demiştir. Bu üç alanla ilgili rivâyetler asılsız, yani isnâtsız rivâyet edilir. Dahası bunlar çoğunlukla mürsel rivâyetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bi, Zührî, Mûsâ b. Ukbe, İbn İshâk ile bunları takip eden Yahyâ b. Saîd el-Emevî, Velîd b. Müslim ve Vâkîdî gibi meğâzî müelliflerinin naklettikleri rivâyetlerde olduğu gibi."³⁶

Tefsirin temelde rivâyet menşe'li olmasına rağmen hadis naklindeki gibi titizlik gösterilmemesi veya hadislerin sübûtuyla ilgili ölçütlerin tefsir rivâyetlerine özenle tatbik edilmemesi, dolayısıyla tefsirle ilgili merviyâtın hadisten farklı bir nakil geleneğine sahip olması, esas itibârıyla dinî hükümlerin kaynağı ve edille-i şer'îyye konusuyla ilgilidir. Şöyle ki dinî deliller hiyerarşisinde Kur'an ve Sünnet ilk iki sırada yer alır. İbn Hanbel zâviyesinden bakıldığında ise dinden sadece Kur'an, Sünnet ve seleften menkûl sahih/sağlam âsâr (merviyât) anlaşılır. Buna göre hadis nas, yani dinî hüküm kaynağıdır. Hadisin nas olması her şeyden önce sübût konusunda tespit ve tahkiki zorunlu kılar. Bu zorunluluk hadis üzerine şer'î hüküm kurulacak olmasına matûftur. Halbuki tefsir rivâyetleri nas değil, Kur'an naslarının aslı mânalarını tespit yahut sahâbe ve tâbiûnun âyetlerden ne anladıkları konusunda bilgi sağlayan târihî belgeler niteliğindedir.

Tefsir rivâyetlerinin tespitinde hadis alanındaki titizliğin gösterilmemesi en azından bir yönüyle bu yüzden olsa gerektir. Bununla birlikte, tefsirle ilgili rivâyetlerin senet/sübût yönünden hiçbir tenkide tâbi tutulmadığı da söylenemez. Hadis konusunda gösterilen titizlik kadar olmasa da bazı sahâbîlerden gelen tefsir rivâyetlerinin tenkide tâbi tutulduğu bilinmektedir. Meselâ, İbn Abbâs'tan hemen her âyet hakkında bir veya birkaç farklı izâh nakledilmiştir. Gerek rivâyet karmaşasından, gerekse rivâyetlerdeki izâh farklılıklarından dolayı İmâm Şâfiî İbn Abbâs'tan tefsire dair ancak 100 civarında naklin sâbit olduğunu söylemiştir. Münekkitlerin İbn Abbâs rivâyetleriyle ilgili değerlendirmesine göre Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin de tercih ettikleri Muâviye b. Sâlih tarîki en sağlam tarîktir. Kays b. Müslim el-Kûfi, İbn İshâk ve Süddî el-Kebîr tarîkleri de az çok makbûldür. Buna mukabil Dahhâk b. Müzâhim, Atıyye el-Avfi, Mukâtil b. Süleyman ve bilhassa Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarîkleri güvenilir değildir.³⁷

İsnâdın ilmî garanti belgesi ya da ilmin temel güvencesi sayıldığı bir dönemde kendi eserlerine konu olan rivâyet malzemesini sağlam senetle sunmaması ve kimi zaman çelişkili senetlerle nakilde bulunması sebebiyle eleştirilen, bu yüzden de hadis

³⁵ Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî' li-Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983, II, 162.

³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 154-155.

³⁷ Süyûfî, *el-İlkân*, II, 1230-1233; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 71-75.

âlimlerince “kezzâb”, “metrûkû'l-hadîs”, “mehcûrû'l-kavl” diye cerh edilen Mukâtil'in³⁸ tefsir konusunda eleştirilmesi, evvel emirde yaşadığı çağdaki hâkim ilim geleneğine kayıtsız kalmasıyla ilgilidir. Dönemin “tahammülû'l-ilm” anlayışı bir kimsenin tahsil etmek istediği ilmi o ilme vâkîf hocaların ders halkasına katılarak rivâyet hakkını elde etmeyi ve bu ilim geleneğine bağlı tedrîste bulunmayı gerektirmekteydi. Belli ki Mukâtil bu esaslara riâyet etmeyerek iştîmediği kimselerden rivâyette bulunmuş, hâliyle Kur'ân'ı gelişigüzel biçimde tefsir ettiği suçlamasına mârûz kalmıştır. Hattâ onun tefsirinin Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763), “Baştan sona yalanla dolu; bu esere salt göz atmak bile câiz değil” gibi çok ağır eleştirilere mârûz kalan tefsiriyle -ki yazma nüshaları günümüze ulaşan bu eser kaynaklarda *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Kelbî* gibi adlarla geçer- eşdeğer olduğu, aslâ okunmaması, toprağa gömülüp ortadan kaldırılması gerektiğinden söz edilmiştir.³⁹ Ahmed b. Hanbel ise, “Tefsir sahibi Mukâtil'den herhangi bir Hadîs nakletmek hoşuma gitmez”⁴⁰ demiş, hattâ onun tefsirinin neredeyse baştan sona yalandan ibaret olduğunu söylemiştir.⁴¹ Bütün bunlara mukabil İmâm Şafiî, “İnsanlar tefsir sahasında Mukâtil'in çoluk çocuğu mesâbesindedir” tarzında övücü bir söz söylemiştir.⁴²

Özetlemek gerekirse, Mukâtil'in daha ziyâde Ehl-i Hadîs tarafından tenkit edilmesi, aslında nakle dayalı tefsir bilgilerini yaşadığı dönemdeki yaygın ilim anlayışına ve aynı zamanda nakil/rivâyet geleneğine muvâfık olmayan bir tarzda zikretmesi, dolayısıyla hâkim paradigmaya muhâlif bir tarzı benimsemiş olması sebebiyledir. Kur'ân tefsiriyle ilgili bilgileri isnâdsız biçimde aktarması, onun tefsirini mevsûkiyet açısından tartışılır hale getirmiştir. Bu noktada, İbn Hanbel'in, “Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim, meğâzî.”⁴³ şeklindeki meşhûr sözü Mukâtil'in tefsiriyle ilgili mezkûr eleştirinin daha genel bir şekli olarak değerlendirilebilir. Nitekim daha önce bahsi geçtiği üzere, İbn Hanbel, “Tefsirin aslı yoktur” derken, tefsir rivâyetlerinin çoğunlukla sahih ve muttasıl isnâd zincirinden yoksun olduğunu kastetmiştir.

Tefsirde İsrâiliyyât Meselesi

İsrâiliyyât tefsirden hadise, fıkihtan fiten ve melâhime kadar çok farklı alanları ilgilendiren bir meseledir. Başta Yahudilik olmak üzere Hıristiyanlık, Mecûsilik gibi diğer dinler ve kültürlerden İslâm tefsir ve hadis kaynaklarına giren bilgiler ve haberler “İsrâiliyyât” diye ifade edilir. Bu konuyla ilgili çalışmalarda İsrâilî olarak değerlendirilen bilgi ve rivâyet malzemesi genellikle İsrailoğulları'na gönderilen

³⁸ Ebû Adillâh Şemseddîn Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991, IX, 640-641.

³⁹ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, ts., VIII, 354.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 641.

⁴¹ Ebü'l-Fidâ İsmail el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001, II, 370.

⁴² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX, 642; İbn Adî de Mukâtil'in naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, birçok sika ve mârûf râvînin ondan rivâyette bulunduğunu söylemiştir. Ebû Ahmed İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâ'r-Ricâl*, Beyrut, ts., VIII, 192.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 154; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

peygamberler, bu peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarılar ve ilâhî cezâlar, zâhid kimselerin söz ve davranışları ile bu kimselerin mazhar olduğu mânevî lütuflara dairdir. Bâtılı bazı araştırmacılara göre ise İsrâiliyyât peygamberler, halîfeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdî inancı, kıyâmet alâmetleri gibi fiten ve melâhimle ilgili hususları da kapsar. Ancak tefsir kitapları İsrâiliyyât'ın sıkça zikredildiği metinler olduğundan bu alandaki tartışmalar büyük ölçüde tefsir sahasında yapılmıştır. Söz konusu tartışmalar İslâm kaynaklarındaki İsrâilî nitelikli bilgi ve rivâyet malzemesinin uydurma olup olmadığı, mütedâvil kutsal metinlerde yer alıp almadığı, özellikle tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/653) ve Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) rivâyetleri ile bu isimlerin güvenilirliği gibi meseleler yanında İsrâiliyyât naklinin câiz olup olmadığı meselesinde yoğunlaşmıştır.

İsrâiliyyât kelimesinin olumsuz mânada terimleşmesinde belirleyici rol İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kesîr'e aittir. İbn Teymiyye *Mecmûatü'r-Resâil* adlı eserinde, Âdem'e birtakım harfler inzâl edilip edilmediği, ona sahîfe verilip verilmediği meselesini tartışırken, Âdem'e sahîfe ve kitab verildiği yönündeki rivâyetlerin asılsız olduğunu, Ehl-i kitâb geleneğinde naklî bir aslı bulunsa dahi Kur'an'da ve sahih hadislerde bunu doğrulayacak bilgi bulunmadığını belirtir. Bu sebeple, söz konusu haberler kendisine inanılması gerekmeyen İsrâilî hadisler/sözler (*el-ehâdisü'l-İsrâiliyyât*) cümlesinden olup bunları hüccetsiz olarak tasdik câiz değildir. Çünkü Rasûlullah, "Ehl-i kitâbın size aktardığı rivâyetleri ne tasdik, ne tezkib edin" demiştir.⁴⁴ Öte yandan, İsrâiliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hüküm sübût bulmaz. Buna mukabil, sahih olduğu bilinen bir İsrâilî haber istişhâd kâbilinden zikredilebilir.⁴⁵

İbn Teymiyye *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risâlesinde daha belirgin bir çerçeve çizer. Burada "İsrâilî hadisler itikatta değil, istişhâdda zikredilir" der ve bunların üç kategoride değerlendirilebileceğini söyler: (1) Elimizdeki nasların doğru olduğuna tanıklık etmesi hasebiyle sahih olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (2) Elimizdeki naslara ters düşmesi hasebiyle yalan/asılsız olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (3) Elimizdeki nasların müspet ya da menfi olarak hakkında konuşmadığı türden İsrâiliyyât. Bu üçüncü grup İsrâiliyyât'a inanılmaz ama yalan da sayılmaz. Bunların naklinde cevâz hükmü geçerlidir; fakat muhteva olarak pek çoğunda hiçbir dinî fayda yoktur. Daha açıkçası, Ashâb-ı Kehf'in isimleri ve sayısı, köpeklerinin rengi, Hz. Mûsâ'nın asâsının hangi ağaçtan olduğu, Allah'ın Hz. İbrahim için dirilttiği kuşların isimleri gibi Kur'an'da müphem bırakılan hususların tespit ve tâyininde mükelleflerin dünya ve âhiretlerine yönelik hiçbir fayda yoktur.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin ardından İbn Kesîr, İsrâiliyyât konusundaki olumsuz yaklaşımı hem perçinlemiş hem de daha teknik ve sistematik hale getirmiştir.⁴⁷ Tefsirinin giriş kısmında İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr*'deki ifadelerini aynıyla nakleden

⁴⁴ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992, III, 383.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, III, 451.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 163-164.

⁴⁷ Daha geniş değerlendirme için bk. Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002, s. 170-174.

İbn Kesîr Kâf sûresinin başındaki “kâf” harfinin yeryüzünü çepeçevre kuşatan ve “Kaf Dağı” diye adlandırılan bir dağ olduğu yolundaki selef rivâyetlerine dair şunları söylemiştir:

“Rivâyete göre bazı selef âlimleri kâf harfinin bütün dünyayı kuşatan ve “Kaf Dağı” diye adlandırılan bir dağa işaret ettiğini söylemişlerdir. Öyle görünüyor ki -en doğrusunu Allah bilir- bu görüş İsrâiloğulları’ndan alınmış bir hurâfedir. Belli ki bu hurâfeyi nakleden kimseler, tasdik ve tekzib edil(e)meyen türden İsrâilî haberlerin Ehl-i kitâbdan nakledilmesinin câiz olduğu kanaatine sahiptir. Bana göre bu ve benzeri haberler İsrâiloğulları içindeki bazı zındıkların uydurmalarıdır. Onlar bu tür haberlerle insanların dinî inançlarını ifsat etmektedirler. Rasûlullah [daha dün denebilecek kadar yakın bir geçmişte âhirete intikal etmesine], üstelik onca büyük âlim, hadis hafızı ve ilim önderinin mevcudiyetine rağmen İslâm ümmeti bünyesinde onun adına birtakım hadisler uydurulduğu gerçeği dikkate alındığında, İsrâiloğulları’na mensup o zındıkların çok uzun bir zaman dilimi içerisinde kendi ümmetlerinin başına ne çoraplar ördüklerini varın siz düşünün. Kaldı ki İsrâiloğulları ümmetinde münekkit hadis hafızları yok denecek kadar azdır. İsrâiloğulları içki içer, içlerindeki âlimler [kutsal metinlerdeki] ifadeleri asıl anlamlarından çarpıtarak yorumlar (tahrîf), Allah’ın kitaplarını, âyetlerini değiştirirlerdi (tebdîl). Evet, Şârî [Rasûlullah], “İsrailoğulları’ndan rivâyette bulunabilirsiniz; bunda beis yok” demiş, fakat bu konudaki cevâzı aklın kabul edilebilirliğine hükmettiği şeylere mahsus kılmıştır. Aklen muhâl görülüp bâtil olduğuna hükmedilen, zann-ı gâiple de yalan olduğu bilinen hususlara gelince, cevâz hükmü bu hususlarda geçerli değildir. Hâl böyleyken, ilk dönemlerdeki pek çok müfessir ile sonraki kuşaklardan bir grup âlim yüce Kur’ân’ın tefsirinde Ehl-i kitâba ait metinlerden birtakım hikâyeler nakletmiştir. Halbuki bu müfessirler Kur’ân tefsirinde Ehl-i kitab haberlerine/rivâyetlerine muhtaç değildir.”⁴⁸

Tefsir sahasındaki bu tutumuna paralel olarak *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinin girişinde, arş ve kürsînin yaratılışından kâinâtta diğer bütün varlıkların meydana gelişine, Âdem’in yaratılış keyfiyetinden diğer peygamberlerin kıssalarına, Hz. Peygamber’in sîretinden fiten ve melâhime kadar çok farklı konularda nakillere yer vereceğini, İsrâiliyyât kapsamında ise sadece Şârî’in izin verdiği ölçüde, yani Kur’ân ve Sünnet’e uygun olmak kaydıyla nakilde bulunacağını belirten İbn Kesîr, tasdik ve tekzib edilebilir nitelikte olmayan, naslarımızda kısa ve/veya müphem olarak zikredilip İsrâilî rivâyetlerde geniş ve sarîh biçimde serimlenen hususlarla ilgili olarak da kısaca şunu söylemiştir: “Aslında bu tür rivâyetleri aktarmak faydadan hâlî olsa da biz yine de aktaracağız; fakat bunu aktarmamız ihtiyaçtan veya güvenilir olduğundan değil, [farklı bir] motife yer vermek kabilindedir. Güvenilecek ve esas ittihaz edilecek kaynak, Kur’ân’dan ve Rasûlullah’ın sahih sünnetinden ibarettir.”⁴⁹

Bu ifadeler ışığında İsrâiliyyât kelimesinin terimsel açıdan en olgun ve aynı zamanda en olumsuz mânadaki ilk kullanımının İbn Kesîr’e ait olduğu söylenebilir.

⁴⁸ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, IV, 221.

⁴⁹ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cize 1998, I, 5-6.

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisini yansıtan bu görüşler Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından da benimsenmiştir. Dinî düşüncede ıslâhçı görüşleriyle tanınan, hattâ Kur'ân ve Sünnet akılcılığına yönelik vurgusu ve bidatçiliğe karşı duruşuyla İbn Teymiyye çizgisine, vahdet-i vücûd ve âlem-i misâl gibi fikirlere bağlılığıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisine yakın duran ve bu iki farklı çizgiyi kendi düşünce dünyasında uzlaştırabilen Dihlevî *el-Fevzü'l-Kebîr* adlı eserinde İsrâiliyyât meselesini Kur'ân kıssalarında icmâlî olarak anlatılan hususları tafsîl bağlamında ele almış ve müfessirin lüzûm arz ettiği kadarıyla tafsîlde bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Dihlevî İsrâiloğulları'nın kurban etmekle mükellef kılındıkları hayvanın sığır mı yoksa öküz mü olduğunu tâyin ve tavzihe çalışmanın lüzûmsuz işle iştigâl olduğunu söylemiş, hattâ bir adım daha ileri giderek, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmak dinimize giren bir desisedir" demiş ve ardından, "Ehl-i kitâbı ne tasdik ne de tekzib edin" hadisinin temel bir kaide olduğuna dikkat çekmiştir. Dihlevî'ye göre bu temel kaide şu iki şeyi gerektirir: (1) Kur'ân'ın kısaca atıfta bulunduğu bir kıssaya dair nebevî bir beyân bulunduğu Ehl-i kitâptan nakilde bulunulmaz. (2) Zarûret söz konusu olduğunda Ehl-i kitâptan nakil zarûret miktarınca takdir olunur.⁵⁰

İsrâiliyyât konusundaki mesafeli tavır Dihlevî'den sonra Sıddîk Hasan Han el-Kannevî (ö. 1307/1890) tarafından da benimsenmiştir. XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan Ehl-i Hadîs ekolünün -ki bu ekol başlangıçta Şâh Veliyyullah'ın görüşleri doğrultusunda Kur'ân ve Sünnet'i esas alarak Müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi hedeflemiş, fakat zaman içerisinde fıkıh mezhepleri ve tasavvufu bidat ve hurâfe kaynağı olarak görmek gibi bir istikâmete yönelmiştir- öncülerinden biri olan Kannevî sık sık İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'inden nakillerde bulunduğu *Fethü'l-Beyân* adlı tefsirinde İsrâiliyyât'a yer vermemeye ihtlâmâm göstermiştir.

Selefi düşünce bünyesinde oluşup olgunlaşan İsrâiliyyât karşıtlığını Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde de görmek mümkündür. Kelâmî konularla ilgili âyetlerin yorumunda İbn Teymiyye sefîliğine paralel bir anlayışı benimseyen Âlûsî bazı âyetlerin izâhında İsrâilî nakillerden istifade etmek veya Hârût-Mârût kıssasıyla ilgili rivâyette görüleceği gibi bu tür nakillerin İsrâilî kaynaklı olduğunu belirtip işârî çerçevede yorumlamaya yönelmekle -ki bu tutum bazı araştırmacılara göre bir çelişkidir-⁵¹ birlikte, özellikle ismet-i enbiyâ fikriyle bağdaşmayan İsrâilî rivâyetleri sıkı biçimde eleştirmiştir. Bu minvaldeki eleştiriler modern dönem Selefîlikte güçlenerek devam etmiş ve Muhammed Abduh, Cemâleddin el-Kâsîmî, Reşîd Rızâ, Ahmed Mustafa el-Merâğî gibi müfessirlerce çok güçlü bir İsrâiliyyât karşıtı söylem geliştirilmiştir. Meselâ Kâsîmî *Mehâsinü't-Te'vîl*'in mukaddimesinde şunları zikretmiştir:

"Sözün özü, Yahudiler ve Hıristiyanların kutsal kitapları kendilerine ait görüşler mesâbesindedir. Bu kitaplara bütünüyle itimat edilemez. Zira bugüne değin söz

⁵⁰ Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, çev. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980, s. 105-107.

⁵¹ Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eserihâ fi Kütübî't-Tefsîr*, Beyrut 1970, s. 347.

konusu kitaplardan hep yalan-yanlış bilgiler, çelişkiler ve hakikat ile hurâfenin telifi gibi şeyler zuhûr edegelmiştir. Ehl-i kitâbın kutsal metinleri bizim kültürdeki kıssa kitaplarına benzer. Bu kitaplarda Kur'ân ve Sünnet'e atıflar mevcuttur, fakat muhtevada yalan-yanlış şeyler ile geçmiş ümmetlerden iktibas edilmiş görüşler de memzuçtur."⁵²

Selefi gelenekte İsrâiliyyâtı değerlendirme ölçütlerine gelince, klasik dönemlerde bu konuyla ilgili temel ölçütlerden biri, hattâ birincisi rivâyette sübûtla ilgilidir. Bilindiği üzere genelde tefsir, özelde İsrâiliyyât türü rivâyetler daha ziyâde sübût açısından problemlili kabul edilir. İbn Abbâs'a nispet edilen tefsir rivâyetleri bu alandaki problemin ciddiyetini göstermeye kâfidir. İbn Abbâs'tan gelen sayısız tefsir rivâyetindeki çelişkiler sebebiyle ilgili rivâyetlerin tarîkleri tek tek belirlenmiş, meşhûr tarîkler içinde Muâviye b. Sâlih-Ali b. Ebî Talha tarîkinin en sağlam tarîk olduğu tespit edilmiş, Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarîki ise en zayıf ve problemlili tarîk olarak değerlendirilmiştir.⁵³ İbn Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve meğazî." şeklindeki sözünün bazı kaynaklarda Ehl-i kitâptan nakilde bulunmanın câiz olup olmadığı ve erken dönemlerde Ehl-i kitâptan nakledilen rivâyetlerin nasıl ele alınması gerektiği meselesi bağlamında zikredilmiş olması⁵⁴ klasik dönemlerdeki İsrâiliyyât değerlendirmesinde Ehl-i Hadîs'e özgü ilim ve ilimde sübût/sihhat anlayışının belirleyici rol oynadığını gösterir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi selefi âlimlerin İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarını gerekçelendirme tarzı da Ehl-i Hadîs ekolünün ilim anlayışıyla örtüşür. Ehl-i Hadîs ekolüne göre ilim aslında nakil (rivâyet) veya daha spesifik olarak merfû, mevkûf, maktû gibi türleriyle hadis demektir. Bu anlamda ilmin sihhati muhtevadan ziyâde nakil zincirinin sağlamlığına bağlıdır. Yani Kur'ân tefsirine dair bir naklin/rivâyetin sahih ve sağlam kabul edilmesi, öncelikle ve özellikle senedin herhangi bir illetle mâlûl olmaması ve o senette yer alan râvîlerin sika/güvenirlik onayı almasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tefsir kitaplarındaki rivâyetlerin pek çoğunun sened ve râvî açısından onaylanması zordur.

İbn Teymiyye'nin İsrâiliyyât konusunda menfi tavır takınmasında Ehl-i Hadîs çizgisini takip etmesinin yanında yaşadığı döneme damgasını vuran Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük hâdiseler de etkili olmuştur. İbn Teymiyye'nin bu iki büyük hâdiseye ilgili kaygıları sadece siyâsî değil, aynı zamanda dinî ve ilmî içeriklidir. Bir fetvâsında Moğol veziri ve tarihçisi Râşidüddîn'in görüşlerine atıfta bulunarak, onların Yahudilik, felsefe ve Râfızîliği mezcederek İslâm'ı bozmak istediklerini belirtmiş, ayrıca Cengiz Han yasasına karşı Memlûklerin şeriata sahip çıkmamaları hâlinde tarihten silineceklerine dikkat çekmiştir. İbn Teymiyye'nin İslâm âlemini dış saldırılardan koruma çabası kadar dinî kimliğin muhafazasına da önem verdiğini gösteren bir diğer husus, Haçlı seferlerinden sonra Şam diyarında zemin bulan Hıristiyan örf, âdet ve kültürünün Müslümanlar üzerinde az çok tesir

⁵² Cemâleddîn el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü'l-Te'vîl)*, Kahire 2003, I, 53.

⁵³ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 53-55.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 154; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1202.

bırakması üzerine bu konuda sürekli uyarıda bulunup fetvâlar vermiş olmasıdır. İlmî faaliyeti entelektüel bir ferdî çabadan öte, toplumsal rehberlik misyonu olarak görmesinden dolayı bilgiyi eylemle birlikte değerlendiren İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin yarattığı veya yaratması muhtemel inanç/fikir krizine ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in risâletinin bölgeselliğini iddia eden Hıristiyan söylemine karşı müstakil eserler kaleme almıştır. Meselâ, Sayda Piskoposu Pavlus'a nispet edilen bir risâleye reddiye olarak *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh* adlı geniş bir eser yazmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Şâhsîyetini ve dindeki yerini koruyup ona halel getirmemenin bizzât İslâm'ın muhafazasıyla eşdeğer bir vazife olduğu bilinciyle *Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Rasûl* adlı bir eser yazmıştır.⁵⁵ Ancak bu kitabın muhtevasına bakıldığında İbn Teymiyye, tıpkı Reşîd Rızâ'nın İsrâiliyyât karşıtı söyleminde olduğu gibi, kendi görüşlerini temellendirmek adına Kitâb-ı Mukaddes'ten çokça alıntı yapmış ve bunları beşâirü'n-nübüvve bağlamında delil olarak kullanmıştır.⁵⁶

Bu noktada İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kesîr'in İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarında Müslümanlar ile Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yaşanan tartışma, zıtlasma ve çatışmaların önemli rol oynadığı tespitinde bulunulabilir ve bu tespit İbn Kesîr'in "Zebîh İshak mı yoksa İsmail mi?" sorusuna cevap teşkil eden şu ifadeleriyle de teyit olunabilir:

"İlim elinden bazı kimseler zebîhin İshak olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş bir grup selef âliminden, hattâ bazı sahâbîlerden de nakledilmiştir. Oysa Kur'ân ve Sünnet'te ifade edilen husus bu minvalde değildir. Kanımca söz konusu görüş Kitâbî (Yahudi) din adamlarından alınmış ve sağlam bir delilden yoksun olmasına rağmen kesin doğru [gibi] kabul edilmiştir."⁵⁷

Görüldüğü gibi İbn Kesîr Hz. İbrahim'in kurban edilecek evlâdının İshak olduğuna ilişkin görüşün Ehl-i kitâb menşe'li ve aynı zamanda delilsiz olduğunu ileri sürmüştür. Halbuki bu görüş asırlar boyu çoğunluk ulemânın görüşü olarak nakledilmiştir. Nehhâs (ö. 338/950) çoğunluk âlimlerin "İshak" görüşünü benimsediğini söylemiş ve sahâbeden Abbâs b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillâh, Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer'i, tâbiûn ve tebe-i tâbiûnden Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Katâde, Atâ, Zührî, Süddî, Alkame, Şa'bî, Mesrûk, Mâlik b. Enes, Ka'b el-Ahbâr, Kâsım b. Ebî Bezze, Abdullah b. Ebî Hüzeyl, Mukâtil gibi âlimleri de bu görüşü benimseyenler arasında zikretmiş;⁵⁸ ayrıca Taberî (ö. 310/923) zebîhin İshak olduğu görüşünde ısrar etmiştir.⁵⁹

Zebîh meselesindeki tercihten de anlaşılacağı üzere İbn Kesîr İsrâiliyyât'ı kabul ve ret hususunda naklî bilginin Yahudi din adamlarından gelmesini ve buna bağlı olarak sağlam bir delile dayanmamasını belirleyici ölçüt kılmış, buna mukabil kimi zaman da Fahreddîn er-Râzî gibi Sünnî müfessirlerin ismet-i enbiyâ fikriyle

⁵⁵ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 35-38.

⁵⁶ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad 1999, V, 5-318.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 14.

⁵⁸ Ebü Cafer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III, 431-432.

⁵⁹ Ebî Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân (Tefsîru't-Taberî)*, Beyrut 1999, X, 514-515.

bağdaşmaz olarak görüp reddettiği izâhlara paralel görüş beyân etmekte sakınca görmemiştir. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/33-34. âyetlerin erken dönem tefsir kaynaklarındaki izâhına göre Hz. Süleyman soylu atları temâşa ederken namazı unutmuş ve bu durumu, "Atları sevmekle meşguliyetim rabbimi anmaktan beni alıkoydu" (*innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî*) diye ifade etmiş, ardından da atların boyunlarını vurup bacaklarını kesmiştir (*fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk*). Bu izâh, "Bir Peygamber hayvanlara eziyet etmez, yok yere kendi malını da telef etmez..." gerekçesiyle Taberî tarafından pek isâbetli görülmemiştir,⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî tarafından da kesin bir dille reddedilmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr, birçok selef âlimince de tercih edilen mezkûr izâhı isâbetli bulmuş ve bu konuda Hz. Peygamber'in Hendek gazvesi'nde ikinci namazını kaçırmasına atıfta bulunmuştur.⁶¹

Bu örnekten anlaşılacağı gibi İbn Kesîr nazarında İsrâiliyyât türü bir rivâyetin kabulü hususunda temel ölçüt, ilgili rivâyetteki muhtevanın İslâm şeriatında müspet bir karşılığının bulunması ve bunun Hz. Peygamber'e âdiyeti sâbit bir nakille teyit olunmasıdır. Şâyet böyle bir nakil mevcutsa, bu nakil İsrâilî rivâyetin kabulü veya en azından reddedilmemesi hususunda hüccettir. Aksi halde söz konusu rivâyet reddedilebilir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksandokuz koyun/kadın kıssasıyla ilgili olarak müfessirlerin İsrâiliyyât kaynaklı birçok rivâyet naklettiğini belirten İbn Kesîr bu konuda Rasûlüllah'a aidiyeti sâbit bir haber bulunmadığından söz etmiş, ardından "Gerçi İbn Ebî Hâtim bir hadis nakletmiştir; ama bu hadisin senedi problemlidir" demiş ve sonunda şunu söylemiştir: "Senedi sağlam bir hadis bulunmadığına göre bu konuda yapılacak en doğru iş, Kur'ân'ın zikrettiklerini okumakla yetinip ilgili âyetlerde ne kastedildiğini Allah'a havale etmektir."⁶²

Modern döneme gelince, İsrâiliyyât bu dönemdeki müfessirlerce çok büyük bir problem olarak algılanır. Bu algı ve anlayış klasik Selefi düşüncedeki İsrâiliyyât karşıtlığıyla benzeşir olmakla birlikte, ciddî bir özgüven parçalanması sorununu da yansıtır. Bilindiği gibi, İslâm dünyası özellikle XIX. yüzyılda çok boyutlu Batı etkisine açılmış ve askerî, siyâsî, fikrî ve kültürel boyutlu sadmeler karşısında kendini savunmak ve korumak durumunda kalmıştır. Bu süreçte tecdît ve ıslâh fikrini benimseyen birçok Müslüman ilim ve fikir adamı gerek İslâm dünyasının büyük bir kısmının Batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmesine, gerekse Batı kaynaklı fikir ve düşünce akımlarının İslâm dünyasında güçlü biçimde yankılanmaya başlamasına mukabelede bulunmak için bir taraftan İslâm dinine girdiği kabul edilen çeşitli hurâfe ve yanlış inançları ayıklamak, bir taraftan da aklın delâletiyle İslâm'ı en saf ve sahih kaynak olarak Kur'ân'dan öğrenmek gerektiği fikrine sarılmıştır. Öte yandan birçok çağdaş Müslüman araştırmacı özellikle

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 579.

⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 33-34.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 31.

oryantalistik çalışmalardaki iddia ve ithâmlar karşısında savunmacı bir üslupla İslâm'ın ne olduğundan ziyâde ne olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtı söylemin argüman tedarikçisi özellikle Reşîd Rızâ'nın temsil ettiği yeni Selefiliktir. Ancak bu Selefilikğin İsrâiliyyât'a yönelik olumsuz bakış açısındaki temel gerekçeler klasik Selefilikten (İbn Teymiyye ve İbn Kesîr Selefilikği) oldukça farklıdır. Şöyle ki klasik Selefilikte İsrâiliyyât karşıtlığı temelde sübût problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslâm şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Fakat sübût problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivâyet sübût yönünden sahih ve sağlam ise muhtevanın şeriatı ve akla aykırılığı söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i Hadîs ve Selefi paradigmaya göre bir rivâyetin Hz. Peygamber veya sahâbeye aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevanın şeriatı aykırı olduğu düşünülemez. Aksi takdirde Hz. Peygamber ve sahâbenin İslâm şeriatına aykırı şeyler söylediğini kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Kısacası Ehl-i Hadîs ve klasik Selefilikğe göre senet açısından sübût bulmuş sahih rivâyetlerde şeriatı aykırı bir muhteva olmaz; eğer varsa o takdirde söz konusu rivâyetler sahih değildir. Bu hüküm akla aykırılık için de büyük ölçüde geçerlidir.

Yeni Selefilikğin İsrâiliyyât karşıtlığındaki temel gerekçe sübûtta ziyâde delâlet problemiyle ilgilidir. Delâlet probleminden maksat İsrâiliyyât'ın sayısız bidat ve hurâfe içermesi ve aynı zamanda akla aykırı anlatımlar ihtiva etmesidir. Bu selefilikğin "Selefi akılcılık" diye de nitelendirildiği göz önüne alındığında, modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığında akıl kıstasına büyük önem atfedildiği, dolayısıyla İsrâiliyyât türü rivâyetlerin değerini tespitit akla uygunluğun en temel ölçütlerden biri olarak kullanıldığı hükmüne varılabilir. Bu durum bir yönüyle Batı'daki Aydınlanma hareketinden itibâren metafizik konuların eleştirel yaklaşımla ele alınmaya başlanması ve kültürel etkileşim sonucunda bu yaklaşımın İslâm dünyasında taraftar bulması, diğer bir yönüyle de müsteşriklerin İsrâiliyyât üzerinden İslâm'a yönelttiği tenkitler karşısında sağlam bir savunma hattı oluşturma çabasıyla ilgilidir. Reşîd Rızâ'nın aşağıdaki ifadeleri tam da bu olguya işaret etmektedir:

"Kur'ân'da Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'yı teyit eden mucizelerden söz edilmemiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidâyete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'ân, sonra da Nebî'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mâhiyettir... Kevnî olağanüstülüklerle (acâiplikler) gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivâyet, sıhhat ve delâletlerine ilişkin birçok te'vîl üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhâr edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine izâfe edilen rivâyetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mucizeler ile azîzlerin

menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri işbu kevnî olağanüstülüklerdir.”⁶³

Reşîd Rızâ'nın bu pasajdaki akıl ve bilim vurgusunun Seyyid Ahmed Han ve tilmizlerince temsil edilen Hint-İslâm modernistlerince de benimsendiğini hatırlatmak gerekir. Burada sözü edilen akıl natüralist, rasyonalist, mantıkçı pozitivist sistemde tanımlanan akla yakın bir akıldır. Deney, gözlem ve modern bilim üzerinden kendini mutlaklaştıran bu aklın ölçütlerine göre din hurâfeler bid'atler ve İsrâiliyyât'tan ayıklanıp saf ve rafine biçimde ortaya konulmalıdır. Ne var ki Kur'ân'da zikri geçen akıl, çağdaş rasyonel akıldan öte, deney ve gözlem konusu olmayan şeylere (gayb) iman eden ve daha da önemlisi imanın güdümünde iş gören mevhib akıldır. Bunun içindir ki Ankebût 29/43. âyetin sonunda yer alan *ve-mâ ya'kilühâ ille'l-âlimûn* ifadesi, bir rivâyete göre Hz. Peygamber tarafından, “Akılla Allah'ı tanıyıp bilen, O'na itaat edip mâsiyetten vazgeçen kimse” diye izâh edilmiştir.⁶⁴ Ayrıca Hac 22/46, A'râf 7/170, Muhammed 47/24, Kâf 50/37. âyetlere bakıldığında, insanın anlayıp kavrama, düşünme ve bilme gibi kabiliyetlerinin “kalp” kelimesine atıfla ifade edildiği görülür. Kur'ân ve hadislerde *fûâd, sadr, lüb, nühhâ* gibi kelimelerin genellikle “kalp” mânasında kullanıldığı müsellemdir. Bütün bunlar dikkate alındığında, aklın zihinsel olduğu kadar da duygusal bir yönünün bulunduğu fark edilir. Hâlbuki Reşîd Rızâ'nın yukarıdaki pasajda sözünü ettiği akıl, garîzî akıldan öte Batıdaki natüralist felsefenin hizmetindeki bir müktesep (rasyonel) akla işaret ediyor gibidir.

İsrâiliyyât konusunda aşırı titizlenen Reşîd Rızâ Kur'ân'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birinin İsrâiliyyât olduğu kanaatindedir. Ona göre İsrâiliyyât'a hiçbir şekilde itimat edilemez ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Reşîd Rızâ İsrâiliyyât'ı reddetmekle kalmamış, İsrâilî rivâyetlerin kaynağı olarak tanınan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı râvîleri dini bozma teşebbüsüyle ithâm edip haklarında çok ağır ifadeler de kullanmıştır. Hattâ kimi zaman komplo teorisi denebilecek türden kurgular yapmış ve bu kurgularda Arap düşmanlığı vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Meselâ, A'râf 7/107. âyetin tefsirinde şunları söylemiştir:

“İbadete düşkün bir kişi olduğu yönünde rivâyetler mevcutsa da Vehb b. Münebbih hakkındaki Şâhsî kanaatim tam mânasıyla olumsuzdur. Zann-ı gâlibime göre Vehb mensubu olduğu Fars kavmine derin sevgi besleyen bir kişiydi. Oysa Farslılar İslâm'a ve Araplara öteden beri tuzak kurmakla uğraşan, bunun yanı sıra gerek rivâyet gerek Şiîlik yoluyla bu Müslüman Arap toplumunun bünyesine desiseler sokmaya çalışan bir toplumdur... Bana göre İsrâilî Ka'b el-Ahbâr da Vehb b. Münebbih gibidir. Tâbiûn kuşağına mensup olan bu zâtlar hiçbir menkûl ve makûl temele dayanmayan tuhaf şeylerle ilgili sayısız rivâyette bulunmuşlardır. Bu iki zâtın mensup olduğu toplumlar, İran topraklarını fetheden ve aynı zamanda Yahudileri Hicaz'dan sürgüne gönderen Müslüman Arap milletine komplolar düzenlemekten

⁶³ Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406, s. 105; a. mlf., *Tefsîru'l-Menâr*, XI, 145.

⁶⁴ Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, III, 319.

geri durmayan toplumlardır. Öyle ki ikinci halîfeyi (Hz. Ömer) katleden kişi, kendi halkının gizli bir teşkilâtı tarafından gönderilmiş/görevlendirilmiş bir Farslı idi. Üçüncü halîfe Hz. Osman'ın katilleri ise Yahudi Abdullah b. Sebe'nin desîseleriyle ayartılmış kimselerdi. Erken dönem İslâm dünyasındaki bütün siyâsî karmaşalar ve rivâyet temelli yalanların kökeni Sebeîyye teşkilâtı ile Farslılara ait komitalara dayanır."⁶⁵

Reşîd Rızâ İsrâîliyyât konusunda toleranssız ve tahammülsüz bir tavır takınmasına rağmen birçok âyetin yorumunda Eski Ahit'ten nakillerde bulunmuş, kimi zaman Müslüman müfessirlere ait rivâyetleri Eski Ahit'teki bilgilerle karşılaştırmış ve hattâ bu bilgileri İslâm kaynaklarındaki bilgilere tercih etmiş,⁶⁶ Zehebî bu tutumu hayret verici tutarsızlık olarak değerlendirmiştir.⁶⁷ Bu mesele bir tarafa, Reşîd Rızâ'nın eleştirel ifadelerinde en dikkat çekici husus, İsrâîliyyât karşıtlığı bağlamında izhâr edilen dinî hassasiyete, İslâm ve Müslümanlıkla bir nevi özdeş kıldığı Arap toplumunu savunmak adına İsrâîloğulları ve İranlıları tenkit içerikli bir etnik hassasiyetin de eklenmiş olmasıdır. Buradaki etnisite vurgusu aslında yirminci asrın başlarında çok güçlü bir dalga haline gelen milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin yansımasıdır. Bu yansımanın bir diğer göstergesi Reşîd Rızâ'nın *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı eserinde Suûdîlik ve Vehhâbilîğe arka çıkması, hilâfet tartışmaları bağlamında da halîfelik makamının Osmanlı ve İstanbul'dan alınarak Araplar, Türkler ve Kürtlerin bir arada yaşadığı Musul gibi bir yere taşınması teklifinde bulunmuş olmasıdır.⁶⁸

Re'yle Tefsir (Dirâyet Tefsiri?) Meselesi

Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesindeki temel kabul uyarınca salt re'ye dayalı Kur'ân tefsiri haramdır. Aslında bu anlayış da din tasavvuruyla ilgilidir. Şöyle ki Ahmed b. Hanbel'e göre din Kur'ân, Sünnet ve sahâbe, tâbiûn, tebe-i tâbiûn gibi selef âlimlerinden sağlam şekilde nakledilmiş âsârdan ibarettir. Dinde re'y ve kıyâsın yeri yoktur.⁶⁹ Ehl-i Hadîs ekolünün hicrî 3-4. asırlarda Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berbehârî'ye göre de din nakle sadâkat ve taklitten (selefe ittibâ) ibarettir. Dinî alanda re'y ve kıyâsa müracaat merdûttür. Makbûl ve mûteber olan, nasların zâhirini esas almak, nakle dayalı delilden bağımsız bir izhâha kalkışmamaktır. Kısaca din konusunda hadis ve esere ittibâ şarttır. Akıl ölçüt değildir. Kaldı ki bazı hadislerde gerçekten ne anlatılmak istendiğini akıl kavrayamaz. Sözelimi, "Kulların kalpleri Rahmân'ın iki parmağı arasındadır", "Allah dünya semâsına iner; Arife günü iner ve bir de Kıyâmet günü iner/inecektir", "Allah ayağını cehennem üzerine koydu", "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" gibi hadislerin gerçek mâna ve maksadını kavramaya akıl kifâyet etmez. Bu yüzden,

⁶⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IX, 39.

⁶⁶ Mustafa Öztürk, "Neo-Selefîlik ve Kur'ân: Reşîd Rızâ'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2, 99-100.

⁶⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire 1990, s. 181-190.

⁶⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe*, Kahire 1994, s. 85-86.

⁶⁹ M. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Rûhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 366.

söz konusu hadislerdeki ifadelerin hak/hakikat oluşu peşinen teslim-tasdik edilmeli, kişisel görüşlerle şerh cihetine gidilmemelidir.⁷⁰

Re'y konusunda İbn Teymiyye de esas itibâriyle İbn Hanbel ve Berbehârî gibi düşünür. Zira ona göre de salt re'ye dayalı tefsir haramdır. Ancak İbn Teymiyye re'y derken, Kur'ân ve Sünnet ışığında işleyen akla değil, kelâmçılar, felsefeciler ve Bâtınîler gibi grupların akıl ve akli delil anlayışlarına işaret etmektedir. Çünkü ona göre sarîh akılla sahih nakil arasında problem ve çatışma söz konusu olamaz. İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisiyle ilgili en temel eserinin *Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl* ismini taşıması mânidârdır. Bu eserde savunulan ana fikir, özellikle Fahreddîn er-Râzî ve onun takipçileri tarafından temel kural hâline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınıp naklin te'vîl edilmesi anlayışına karşı doğruluklarında şüphe bulunmadığı takdirde ikisi arasında çatışmanın söz konusu olmayacağıdır. Akıl ile nakil karşı karşıya geldiğinde, İbn Teymiyye'ye göre öncelikle naklin sağlamlığı araştırılıp tespit edilmeli, doğruluğu ve kesinliği tespit edilen nakille akli bilgiler arasında çatışma söz konusu olursa, bu durumda hata, yanılgi ve noksanlık ihtimalleri açısından öncelikle akli bilgi hesaba çekilmelidir. Zira ancak ve ancak içinde şüphe ve hayal mahsulü bilgiler bulunan yahut müphem ve muğlâk mefhumlara dayanan akli veriler sağlam nakille çatışabilir. Akıl ile nakil arasında çatışma varsa ya akli denemeseleler apaçık sarîh istidlâllere dayalı değildir ya da nakiller Kur'ân ve sahih hadis dışında mevzû veya zayıf haberlere müstenittir.⁷¹

Kur'ân ve Sünnet ışığında hareket ettiğinde aklın doğru istikâmetten şaşmayacağına inanan İbn Teymiyye, felsefi kelâm düşüncesine alternatif olarak Kur'ân, Sünnet ve bu iki kaynak çerçevesindeki akliliği vurgular. Ona göre din ve ahkâm bütünüyle naslara dayanmalıdır. Çünkü Allah zarûrât-ı dîniyyeye dâhil olan hükümleri vahiy ile bildirdiği gibi, bunları ispat veya takviye edecek akli istidalleri de göstermiştir. Naslarda yer alan bu istidlâller, sahâbe ve tâbiûn tarafından anlaşılıp uygulanmış, böylece vahye dayalı bir akliyet metodu oluşturulmuş, onları takip eden Selef âlimleri de başka bir akliyete ihtiyaç duymamışlardır.⁷²

Kur'ân İbn Teymiyye'ye göre açık bir şekilde akli delillere yer verir. Nitekim Kur'ân'ın tevhid, peygamberlerin doğruluğu, sıfatların ispatı gibi konularda sunduğu örnekler ve izâhlar akli delil kabilindedir. Üstelik naslardaki akli deliller kelâmçıların akli metod ve istidlâllerinden daha sağlam bir temele sahiptir. Çünkü delâlet konusunda nasların delâletinden çok aklın delâletinde zan ve ihtilâf söz konusudur. Dinî deliller konusunda akli-nakli ayırımına gitmek ve akla dayalı bir usûlü'd-dîn oluşturmak doğru değildir. Her şeyden önce naslar akıl-nakil çatışmasından söz etmeyi mümkün kılmaz. Dinde zorunlu olarak inanılması gereken hususlar ancak şer'î, yani ilâhî kaynaklı delillere dayanabilir. Şer'î delil vahiy temelli olan ama aynı zamanda akılla da desteklenen, dolayısıyla hem nakli hem akli olan

⁷⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999, III, 37-38, 45, 55, 58, 66-67, 70.

⁷¹ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u Teâriizi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991, I, 155-156.

⁷² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVI, 259-260.

delillerdir. Bu sebeple dinde birbirinden bağımsız aklî ve naklî delil ayırımına yer yoktur. Kaldı ki aklî deliller üzerinde ittifak da yoktur. Bir kimsenin akılla temellendirdiği hususu başka birisi temellendiremeyebilir, yine bir kimsenin akla dayalı olarak kabul ettiği bir şeyi başka birisi kabul etmeyebilir. Dolayısıyla aklî delil ve aklî bilgi konusunda sayısız ihtilâf söz konusudur. Bu sebeple akli nakle hakem/mukaddem kılmak doğru değildir.⁷³

Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesinde akıl ve re'ye dayalı Kur'ân yorumunun câiz olmadığı kabulü Hz. Peygamber'e izâfe edilen bazı rivâyetlerdeki ikaz ve uyarılarla desteklenir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce nakledilen rivâyetler şöyledir: "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz olarak görüş beyân ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın" (*men kâle fi'l-kur'âni bi-ğayri ilmin felyetebeveve' mek'adehû mine'n-nâr*) ve/veya "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile konuşursa, doğru konuşmuş/doğru yorum yapmış olsa dahi kesinlikle hata etmiştir" (*men kâle fi kitâbillâhi azze ve celle bi-re'yihî fe-esâbe fekad ehtae*).⁷⁴

Dikkat edilirse, bu iki rivâyette "men fessera" denilmemiş, bilakis kelimeler özenle seçilerek "men kâle" ifadesine yer verilmiştir. Çünkü tefsir re'ye değil, sema ve nakle dayanan bir faaliyettir. Kur'ân belli bir tarihte ilk muhataplarına belli bir şey söylediğine göre tefsir işte bu ilk söylenen şeyin ne olduğunu tespit işidir. Bu da ancak nakille gerçekleşir. Temelde re'ye dayanan ve büyük ölçüde kişisel fikrî inşâlardan oluşan şey tefsir değil, te'vîldir. Ancak günümüzde tefsir ve te'vîl terimleri mürâdif gibi kullanılmakta, hattâ Kur'ân araştırmacılarının fikrî inşâları çok kere "tefsir" diye adlandırılmaktadır.

Bu noktada, tefsir ve te'vîlin mürâdif terimler gibi kullanılmasının bugüne mahsus olmadığını, erken dönemlerde de bu tarz kullanımlara rastlandığını belirtmek gerekir. Meselâ Taberî'nin (ö. 310/923) tefsir ve te'vîl terimlerini birbirinin mürâdifi gibi kullandığı bilinmektedir. Taberî âyetlerle ilgili olarak ilkin mevcut rivâyet malzemesini senetli olarak aktarmış, ardından rivâyete dayalı farklı izâhlar arasında tercihler yapmıştır. Bu husus dikkate alındığında Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'da tefsir ile te'vîli bir bakıma harmanladığı, bu yüzden iki terimi bir arada kullandığı söylenebilir. Öte yandan klasik dönemlerde, "re'ye ile tefsir" tâbirinin kullanıldığı da sâbittir. Ancak bize göre "re'ye ile tefsir", "re'ye tefsiri" gibi tâbirlerin kullanımı isâbetli değildir. Çünkü tefsir rivâyet temellidir. Tefsir ve te'vîl birbirinin mürâdifi olarak kullanıldığı takdirde, Kur'ân'ın gerçekten söylemiş olduğu şeyle, ona atıfla söylemek istenilen şey arasında, yani Kur'ân'daki ilk ve aslî anlam ile sonradan ona yüklenen anlamları birbirinden ayırma imkânı ortadan kalkar ve bu durum günümüzde çok sık şâhit olduğu üzere öznel fikrî inşâların "Kur'ân'a Göre" başlığı altında sunulması gibi ciddî bir yanılaşa yol açar.

Hâl böyle iken bazı müfessirler "Re'ye ile tefsir pekâlâ câizdir" görüşündedir. Meselâ Kurtubî (ö. 671/1273), "Bazı âlimler tefsirin semâya (nakil) dayalı olduğu

⁷³ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 20-38, 170-200; a. mlf., *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVI, 244-246, 255-258; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 82-97.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, "İlim", 5; Tirmizî, "Tefsir", 1.

görüşünü savunmuş ve bu konuda Nisâ 4/49. âyetle istidlâlde bulunmuşlardır; fakat bu görüş fâsıdır.” dedikten sonra şunları eklemiştir:

“Hz. Peygamber’e izâfe edilen hadislerdeki Kur’ân tefsiriyle ilgili yasak hükmünün, “Bir kimse Kur’ân hakkında sadece nakle dayalı olarak konuşsun” gibi bir mânaya gelmesi söz konusu değildir. Çünkü sahâbîler Kur’ân’ı okumuş, ama onun tefsirinde farklı görüşleri savunmuşlardır. Onların tefsirle ilgili tüm görüşleri bizzât Hz. Peygamber’den işitilmiş değildir. Ayrıca Hz. Peygamber Abdullah b. Abbâs hakkında, “Allah’ım onu din konusunda derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl; ona te’vîli öğret” diye duâ etmiştir. Şâyet te’vîl, tıpkı tenzîl gibi işitmeye dayalı olsaydı, o zaman İbn Abbâs’a yönelik bu özel duânın anlamı kalmazdı.”⁷⁵

Bu ifadeler iki önemli hususa işaret etmektedir. Birincisi, Kurtubî tefsir ile te’vîli birbirinin mürâdifi gibi kullanmakta ve/veya re’y tefsiri ile te’vîl arasında bir nevi özdeşlik kurmaktadır. Tekrara düşmek pahasına bir kez daha belirtmek gerekir ki te’vîl re’y temellidir; ancak te’vîl için “re’yle tefsir” demek pek isâbetli değildir. Zira bu durum sahâbenin nüzûl ortamında anlayıp aktardığı mânâ ile tarihin sonraki uğraklarından birinde herhangi bir Müslüman yorumcunun te’vîl yoluyla Kur’ân’dan ürettiği anlam arasında hücciyet açısından fark bulunmadığı düşüncesine yol açar. Böyle bir düşüncenin kaçınılmaz kıldığı sonuç, çağdaş Kur’ân yorumcusunun kendi te’vîllerini sahâbe ve tâbiûn neslinden gelen tefsirlerle hücciyet açısından eşdeğer görmesi olacaktır ki günümüzde çok sık vâki olan da budur.

Usûl açısından sahâbî ve tâbî kavlinin dinî deliller hiyerarşisindeki yeri ve hüccet değeri tartışılabilir;⁷⁶ fakat sahâbe ve tâbiûn ulemâsından sağlam/sahih olarak bize ulaşan ve aynı zamanda söz konusu ulemânın âyetlerdeki mânâ ve mefhumla ilgili genel kanaatini yansıtan izâhların hüccet değeri ve otoritesi tartışılmaz. Mâdemki tefsirin amacı Kur’ân âyetlerinde Allah’ın murâdının ne olduğunu anlayıp açıklamaya çalışmaktır; o halde ilk Müslüman nesillerin, bilhassa sahâbîlerin bu konuyla ilgili kavilleri murâd-ı ilâhîyi tespit için vazgeçilmez kaynaktır. Bununla birlikte sahâbîlerin tüm âyetler hakkında izâhta bulunmadıkları, mevcut izâhlarının tümünden Hz. Peygamber’in beyânına dayanmadığı da bir vâkıdır. Kurtubî’nin ifadelerindeki ikinci önemli husus tam olarak bu hususa atıfta bulunur. Zira Kurtubî, “Sahâbîler tefsirde ihtilâf etmiştir. Üstelik onların tefsirle ilgili tüm görüşleri Hz. Peygamber’den işitilmiş değildir” der ki bu çok doğru bir tespittir.

Kuşkusuz, re’y temelli ya da fıkıh usûlündeki dar anlamıyla vahiy/nas mukabilinde olan, fakat nassa muhâlefet anlamı taşımayan şahsî kanaate dayalı hüküm verme yöntemi Hz. Peygamber ve sahâbe nesli tarafından kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’den, “Ben vahiy nâzil olmamış hususlarda re’yimle hüküm veriyorum” şeklinde bir hadis nakledilmiş, yine Hz. Peygamber Bedir gazvesi’nde ordugâhın kurulacağı yeri Allah’ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlediğini soran

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmîl-Kur’ân*, Beyrut 1988, I, 26.

⁷⁶ Bu konuyla ilgili usûl tartışmaları için bk. Ebû Zeyd Ubeydullah ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fi Usûl’l-Fıkh*, Beyrut 2007, s. 256-259; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûl’l-Fıkh*, Riyad 1993, IV, 1178-1197.

sahâbîye “re’y ile” diye cevap vermiştir.⁷⁷ Diğer taraftan birçok sahâbî, “Ben bunu re’yimle söylüyorum” şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁷⁸ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahâbe, tâbiûn ve daha sonra gelenlerin re'yle amel üzerinde icmâ ettiklerini, onların fetvâ ve kazâi hükümlerinin onda dokuzunun âyet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp re'ye dayandığını söylemiştir.⁷⁹

Gerek sahâbe devrinde re'ye başvurulduğu, gerekse İbn Abbâs örneğinde görüleceği üzere birçok âyetin re'y temelinde açıklanıp yorumlandığı noktasından hareketle denebilir ki “rivâyet tefsiri” (me'sûr tefsir) diye adlandırılan şey, aslında büyük ölçüde sahâbe neslinin dirâyetidir. Binaenaleyh, sahâbenin dirâyete dayalı izâhları bilahare hükmen merfû kapsamında bir rivâyet tefsirine dönüşmüş, dönüştürülmüştür. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1015) sahâbe tefsirinin merfû hadis konumunda olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Bu durum, genelde Ehl-i Hadîs'in din ve ilim anlayışıyla, özelde ise hadis usûlünde sahâbe neslinin topyekûn âdil ve sika sayılmasıyla ilgilidir. Sahâbenin re'y ve dirâyet temelli izâhlarını hükmen merfû kategorisinde değerlendirme ve böylece söz konusu izâhları “re'y” dışında tutma konusunda İbn Teymiyye önemli rol oynamıştır. Aslında İbn Teymiyye Ehl-i Hadîs'in din anlayışı zemininde re'yi tefsirden nefyetmeyi hedeflemiş, re'yden doğan boşluğa Kur'ân, Peygamber, sahâbe ve tâbiûn otoritesini yerleştirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber, Nahl 16/44. âyette de işaret edildiği gibi, ashâbına Kur'ân'ın lafızları yanında mânalarını da öğretmiştir. Sahâbe, tefsir bilgisini Hz. Peygamber'den, tâbiûn da belli ölçüde istinbât ve istidlâle dayalı görüş belirtmiş olmakla birlikte sahâbeden tahsil etmişlerdir. Gerçi sahâbe tefsir konusunda ihtilâf etmiştir; fakat onların arasındaki ihtilâf hem az sayıdadır, hem de tezât değil, tenevvü (çeşitlilik, zenginlik) ihtilâfı tarzındadır.⁸¹

Bu yüzden İbn Teymiyye “ehsanü turukî't-tefsîr” başlığı altında ilkin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir, Sünnet'le tefsir ve sahâbe kavliyle tefsir kategorilerini zikretmiş,⁸² bunun yanında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tümünü tefsir ettiğini ileri sürmüş, ayrıca Peygamber tefsiriyle sahâbe tefsirini bir bakıma eşdeğer görmüştür. Ne var ki İbn Teymiyye bir yandan “Hz. Peygamber Kur'ân'ın tümünü tefsir etti” deyip müfessirlere re'y ve dirâyet yolunu kapamaya, dolayısıyla “Müslümanlar Kur'ân'ı yorumlamaya değil, zâten açık, anlaşılır ve açıklanmış olan mânayı anlayıp kavramaya memûrdur” tezini ispatlamaya çalışırken, diğer yandan da “ehsanü turukî't-tefsîr” başlığı altında, “Şâyet tefsiri Kur'ân'ın kendisinde ve Sünnet'te bulamazsan” şeklinde bir ifade kullanarak,⁸³ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'ân'ı tefsir etmediği gerçeğini de zımnen ikrâr etmiş, böylece kendi tezini tutarlılık açısından sorunlu hâle getirmiştir. Bütün bunların yanında İbn Teymiyye

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411, III, 167-168.

⁷⁸ bk. İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 279; Dârimî, “Ferâiz”, 26.

⁷⁹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Devha 1399, II, 768-771.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 157.

⁸¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 148-149.

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 162.

⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 164.

Mukaddimetü't-Tefsîr' de müfessirlere Kur'ân'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen merviyâyâta dayalı izâhâta sadâkatten başka bir imkân ve tasarruf alanı tanımazken, kendisi diğer bazı eserlerinde, sözgelimi *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl'* de birçok âyeti rivâyetten bağımsız şekilde izâh yoluna gitmiştir.

Re'y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivâyetlerin tahliline gelince, daha önce belirtildiği gibi bu konuda iki rivâyet ön plana çıkar. Birincisi Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Taberânî (ö. 360/971) gibi muhaddislerin sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî'den (ö. 70/689) naklettikleri, "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile konuşursa, doğru konuşmuş/doğru yorum yapmış olsa bile hata etmiştir." rivâyetidir. İkincisi ise İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî, Nesâî gibi muhaddislerin sahâbî Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/687) naklettikleri, "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz (bi-ğayri ilmin) olarak görüş beyân ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın" rivâyetidir.⁸⁴

Bu rivâyetler birkaç yönden dikkat çekicidir. Bunlardan biri, ilk rivâyetteki "men kâle fi'l-kur'âni bi-ğayri ilm" ifadesinin ikinci rivâyetteki "men kâle fi'l-kur'âni bi-re'yihî" ifadesine tekabül etmesidir. Diğer bir deyişle, ilk rivâyetteki "bi-ğayri ilmin" lafzının mukabili ikinci rivâyetteki "bi-re'yihî" lafzıdır. Yani "bi-ğayri ilmin" aslında "bi-re'yihî" demektir. Ayrıca "bi-ğayri ilm" lafzı genel mânada "bilgisiz, donanımsız" anlamına gelmemekte, bilakis burada sözü edilen ilimsizlik Kur'ân yorumunda nakilden (hadis, haber, eser, rivâyet) bağımsız görüş beyân etmeyi imlemektedir. Çünkü biz biliyoruz ki Ehl-i Hadîs terminolojisinde "ilim" (ilm) kelimesi hadis/haber/eser anlamına gelir. Örnek vermek gerekirse, hadis hâfızı Ebû Hayseme Zühayr b. Harb (ö. 234/849) *Kitâbü'l-İlm* adlı eserinde ilim kelimesini hadisle eşanlı olarak kullanmış ve hadis bilgisinin re'y ve kıyâstan üstün olduğunu savunmuştur. İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *Câmiu Beyâni'l-İlm* ve Hafîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Takyîdü'l-İlm* -ki bu eser hadislerin yazılmasıyla ilgilidir- gibi eserlerinde de ilim kelimesi hadis anlamında kullanılmıştır.

Öte yandan, Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlm" başlığı altında hadis bilgisini öğrenme ve öğretmede izlenecek yolları anlatmıştır. Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbü'l-İlm" başlıklı kısa bölüm ise ilmin ve gerçek ilim ehlinin Ehl-i Hadîs olduğu yönündeki imaların yanında, "Kur'ân'ın müteşâbihlerine ittibânın nehyedilmesi ve müteşâbihlere tâbi olanlardan sakındırılması" şeklindeki alt başlıktan da anlaşılacağı gibi, Kur'ân tefsirinde re'y, te'vîl gibi yöntemlerin makbûl olmadığı, bu konudaki doğru yöntemin Ehl-i Hadîs gibi nasların zâhirine uymak, te'vîlden kaçınmak olduğu, müteşâbihler konusunda ise tıpkı Âl-i İmrân 3/7. âyette sözü edilen "ilimde derinlik sahibi olanlar" gibi iman

⁸⁴ Rivâyetlerin farklı varyantları ve kaynakları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5, 18-29.

ve teslimiyet göstermek gerektiği, bu tutumun da aslında Ehl-i Hadîs'e ait olduğu gibi hususlar anlatılmıştır.⁸⁵

Bütün bunlar bir tarafa, İslâmî literatürdeki *talebü'l-ilm, tahammülü'l-ilm, takyîdü'l-ilm, er-rihle fi talebi'l-ilm* gibi terkip ve tâbirlerin hadis öğrenim, öğretim ve aktarım metotları için kullanıldığı mâlûmdur. Buna göre rivâyetteki "bi-ğayri ilmin" lafzı Kur'ân tefsirinde nakilden bağımsız olarak kendi fikrine göre (bi-re'yihî) konuşmayı ifade eder. İlgili rivâyetlerdeki ilm ve re'y kelimeleri aslında Ehl-i Hadîs (Ashâbü'l-Hadîs) ve Ehl-i Re'y (Ashâbü'r-Re'y) karşıtlığı bağlamında din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynaklarıyla ilgili iki farklı eğilim ve epistemolojik paradigmaya işaret eder. Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki karşıtlık, Kur'ân tefsirinde naklî-ictihâdî (rivâyet-dirâyet) ayrımıyla da ifade edilebilir. İbn Abdilberr tam da bu konuyla ilgili olarak, "Sünnet'i bilmeksizin Kur'ân'ı te'vîl eden ve Kur'ân hakkında görüş bildiren kimse" başlığı altında, "Ehl-i bid'at Sünnet'i terk edip Kur'ân'ı (nebevî) sünnetteki açıklamaların aksine te'vîl etmeye girişince hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah'a sığınırız"⁸⁶ demiştir.

Cündüb rivâyetinde geçen "re'y" kelimesinin klasik kaynaklarda, "Herhangi bir asıla ya da Kur'ân ve Sünnet bilgisine atıfta bulunmayan, salt aklın verilerine dayanan fikir/görüş" şeklinde içeriklendirilmiş olması, Kur'ân hakkında re'ye dayalı görüş beyân etme yasağının aslında Ehl-i Hadîs paradigmasını tahkim etmeye yönelik olduğunu gösterir. Nitekim Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Cündüb rivâyetiyle ilgili olarak şunu söylemiştir:

"Bazı ilim ehli (Ehl-i Hadîs) bu hadiste geçen re'y kelimesine hevâ/heves anlamı yüklemiş ve hadisi 'Her kim kaynak olarak büyük selef âlimlerine referansta bulunmaksızın Kur'ân hakkında kendi hevâsına/arzusuna muvâfık biçimde görüş beyân ederse, doğru bir görüş ortaya koymuş olsa bile hata etmiştir. Çünkü böyle davranan kimse, mesnedini bilmediği bir fikri/iddiayı, üstelik hadis-nakil ehlinin o konuyla ilgili görüşlerine de vâkîf olmadığı halde Kur'ân'a dayatmış olur' şeklinde izâh etmişlerdir."⁸⁷

Sonuç olarak, söz konusu rivâyette geçen re'y kelimesi özelde Ehl-i Hadîs ve Selefîlik, genelde Ehl-i Sünnet geleneğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve görüşlerini bu geleneğin dışında oluşturmaya çalışan eğilimleri ifade eder. Kurtubî'nin Kur'ân'ı re'yle açıklama ve yorumla konusundaki yasağın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili şu izâhları da bu tespiti destekler:

"Re'yle tefsir konusundaki yasak şu iki şekilden birine hamledilir. Birincisi, Kur'ân'ı re'yle tefsir eden kişinin belli bir düşüncesi ve bu düşünceye yönelik tabî bir ilgisi ve eğilimi olabilir. Buradan hareketle Kur'ân'ı kendi hevâ ve hevesine göre te'vîl eder, böylece kendi düşünce ve niyetini Kur'ân'a onaylatmayı hedefler. Oysa bu tarz bir te'vîlle elde edilen mânanın Kur'ân'da hiçbir karşılığı yoktur; bunun tek

⁸⁵ Ehl-i Hadîs nezdinde "ilm" kelimesinin "hadis" mânasında kullanıldığına dair geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 132-141.

⁸⁶ Ebû Ömer İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut, ts., II, 1199.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26.

karşılığı yorumcunun zihninde bulunan düşünce ve tasavvurdur. Söz konusu türden te'viller bazen bilgiye dayalı ve bilinçli olarak yapılır. Tıpkı bazı fırkaların kendi bid'atlerini Kur'an âyetleriyle temellendirme yoluna gitmeleri gibi. Bu yolun yolcuları delil gösterdikleri âyette kendilerinin işaret ettikleri mânânın kastedilmediğini gâyet iyi bilirler. Ancak buradaki temel hedef hasmın zihnini karıştırmak olduğu için, bilerek ve isteyerek bu yanlış yoruma yönelirler. Bu tarz keyfî yorumlar kimi zaman da bilinçsizce yapılır. Şöyle ki âyet farklı mânalara ihtimalli olur ve bu durumda yorumcunun zihni kendi amaç ve gayesine uygun düşen mânaya meyleder; haliyle re'y ve arzusu öyle istediği için bu mânayı tercih eder. Böylece Kur'an'ı kendi re'rine göre izâh etmiş olur... Yanlış yorumlar bazen de sahih bir maksada matûf olur; bu tür yorum tarzında yorumcu aradığı mânânın Kur'an'da bulunmadığını bilir, fakat bunu bildiği halde Kur'an'dan delil aramaya koyulur. Tıpkı kalbi katı insanları mücâhedeye dâvet eden kişinin Tâ-hâ 20/24. âyetteki, "Firavun'a git; zira o iyice azdı" ifadesine atıfla, "Allah bu âyette kalbe işaret etmiştir" demesi ve Firavun kelimesiyle kalbin kastedildiğini ima etmesi gibi... Böyle yorumları kimi zaman bazı vâizler kullanır; ancak onlar bu işte gerek sözü güzelleştirmek gerekse cemaati dinî duyarlılığa teşvik etmek gibi sahih maksatlar gözetirler. Ancak bu yorum memnûdur; dilde karşılığı olmadığı için câiz değildir. Aynı tarz yorumlar bazen de Bâtınîler (Bâtıniyye) tarafından üretilir; ancak bu zümre insanları aldatmak ve kendi bâtil mezheplerine dâvet etmek gibi fâsid niyetler gözetirler. Sonuçta Bâtınîler fâsid te'villeriyle Kur'an'ı kendi görüşlerini onaylayan bir kitap düzeyine indirir ve gerçekte Allah'ın kitabında hiçbir şekilde karşılığı bulunmadığını gâyet iyi bildikleri halde onu kendi mezheplerindeki görüş ve anlayışlara âlet ederler."⁸⁸

Öyle görünüyor ki Kur'an'ın re'y ile açıklanıp yorumlanmasını yasaklayan rivâyetler, Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y arasındaki ihtilâfların ve buna bağlı olarak nakilden bağımsız yorumların tefsir kategorisine dâhil edilip edilmemesi noktasında cereyan eden tartışmaların bir yansımasıdır. Bu bağlamda, selef ulemâsının re'y ile Kur'an tefsiri konusunda ihtiyatlı davranmayı salık veren ifadelerinin Hz. Peygamber'e izâfe edilerek merfû hadis formuna sokulma ihtimalinden söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Ebî Şeybe, "Kim Kur'an hakkında ilimsiz olarak görüş beyân ederse, şimdiden cehennemdeki yerine hazırlansın" rivâyetini Hz. Peygamber'in değil, İbn Abbâs'ın sözü olarak nakletmiştir. Bazı kaynaklarda, İbn Abbâs'ın kendisine sorulan bir soruyla ilgili olarak, "Bildiğimi söylerim; bilmediğim bir konuda konuşmaktan imtina ederim" tarzında bir söz söylediği de nakledilmiştir. Bu rivâyetteki ifade dikkate alındığında, Kur'an yorumunda re'y temelli konuşma yasağını selef ulemâsından ihtiyata dâvet olarak okumanın makûl olduğu söylenebilir.⁸⁹ Bununla birlikte başka bir değerlendirmeye göre, kimi varyantlarında Kur'an tefsirinde re'ye başvurmaya küfürle ithâm edecek kadar ağır suçlama içeren bu rivâyetler, Hz. Peygamber'in kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26-27.

⁸⁹ Gürler, "Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 45.

yöneltmeyeceği meselesi bir yana, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin naklin yanında akli da kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı zemmetmek için uydurulmuştur. Tarihen, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın re'y ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu bulunmadığı sâbit olduğundan, mantıken de bu ifadenin anakronizmle mâlûl olduğu kolayca anlaşılır. Sonuç itibâriyle, bu rivâyetin aslında iki zıt grup arasındaki ideolojik sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.⁹⁰

Bize göre de söz konusu rivâyetlerin Ehl-i Hadîs'in Kur'ân ve tefsir anlayışını temellendirmek, Ehl-i re'yi mahkûm etmek maksadıyla hadis formuna sokulmuş sözler olduğunu anakronistik içeriğinden tespit etmek mümkündür. Zira her iki rivâyette de Hz. Peygamber Kur'ân'ın teknik anlamda tefsirinden ve tefsirde yöntem meselesinden söz etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'ân bildik anlamda tefsir faaliyetine konu olmuş, bu alanda yöntem ve yaklaşım farklılıkları oluşmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber duruma müdahale ederek, tefsirde rivâyet ve dirâyet yöntemleri hakkında konuşmuştur. Nüzûl döneminde Kur'ân'ın bilgi ve yorum nesnesi olmadığı, bilakis Hz. Peygamber ve sahâbe nezdinde Allah tarafından gönderilen talimatlar şeklinde algılanıp fiilen hayata aktarıldığı inkâr edilmez bir gerçektir. Bu gerçeklik bağlamında Hz. Peygamber'in teknik anlamda bir tefsir faaliyetinden söz ettiğini ve bu faaliyetin yöntemi hakkında sahâbileri bilgilendirip yanlış yöntem hususunda onları uyardığını düşünmek, "Hz. Peygamber televizyon seyrederken şöyle buyurdu" demek kadar anakroniktir.

Re'y temelli Kur'ân yorumunun yasak olduğunu bildiren rivâyetlerde karşımıza çıkan bu sorunun bir benzeri, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi Kur'ân'ın müteşâbihlerine tâbi olan kimseler hakkında uyarmasıyla ilgili rivâyette de söz konusudur.⁹¹ Zira müteşâbihâtın neliği hakkında tek söz söylememesine veya en azından bize bu konuda hiçbir beyânı ulaşmamasına rağmen Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye bu minvalde bir söz söylediğine dair rivâyetin şöhret bulmuş olması düşündürücüdür. Bize öyle geliyor ki bu rivâyet, muhtemelen, Selefî düşünceyi benimseyen âlimlerdeki "te'vîl karşıtı" zihniyetin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz bu bir ihtimaldir, ama güçlü bir ihtimaldir. Çünkü gerek Kur'ân'da, gerek Hz. Peygamber'in hadislerinde hangi âyetlerin müteşâbih olduğu ve/veya müteşâbihâtın hangi konularla ilgili olduğu hususunda sarîh bilgi yoktur. Bunun içindir ki her mezhep kendi kelâm sistemine muvâfık âyetleri muhkem, muhâlif mezheplerin kelâm sistemlerine muvâfık âyetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirmiştir. Fahreddîn er-Râzî bu gerçeği Âl-i İmrân 3/7. âyetin izâhında açık

⁹⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmîyât*, 2000, III/3, 125-126. Söz konusu rivâyetlerin Beyhakî (ö. 470/1077) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi âlimler tarafından "Eğer sahihse" şeklindeki ihtiyat kaydıyla yorumlanmış olması, hattâ "Bu hadiste problem var" (*fi hâzâ'l-hadîsi nazar*) şeklinde değerlendirmelerin bulunması mânidârdır. bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 161-162.

⁹¹ Rivâyet için bk. el-Buhârî, *es-Sahîh*, "Tefsir", 3; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* "İlm", 1; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 2.

yüreklilikle şöyle itiraf etmiştir:

“Her bir mezhep mensubu kendi görüşlerine (kelâmî kabullerine) uygun âyetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun âyetlerin müteşâbih olduğunu iddia eder. (Sözgelimi) bir Mu'tezilî, “Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” (Kehf 18/29) âyetinin muhkem, “Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” (Tekvir 81/29) âyetinin müteşâbih olduğunu söyler. Sünnî ise bu konuda tam tersi görüşü benimser.

Bilesin ki dünya üzerinde her grup (fırka) kendi görüşüne uygun olan âyetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun âyetleri müteşâbih diye isimlendirir. Bu tutumu benimsemeyen bir grubun/fırkanın varlığına şahit olman söz konusu değildir.

İşte bütün bu zikrettiğimiz görüşlerden ortaya çıktığı üzere insanların (Müslümanların) büyük çoğunluğu nezdinde öteden beri geçerli olan temel kural/prensip şudur: Hangi âyet kimin mezhebine uygunsa muhkem, hangi âyet muhâlif mezhebe uygunsa müteşâbihtir.”⁹²

Râzî'nin bu çarpıcı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kur'an'daki hangi âyetin muhkem, hangisinin müteşâbih olduğunu tespit hususunda bütün mezhepler için bağlayıcılık arz eden bir ortak kuraldan söz etme imkânı yoktur. Bilakis her mezhebin kendi kelâm sistemine göre farklı kurallar söz konusudur. Bu durumda şunu sormak gerekir: Hz. Peygamber Hz. Âişe'yi Kur'an'ın müteşâbihlerine uyan kimselerden sakındırırken acaba kimleri kast etmiştir? Tarihsel tecrübedeki kelâmî ihtilâflar dikkate alındığında Hz. Peygamber Mu'tezile'ye göre Eş'arîleri, Eş'arîlere göre Mu'tezile'yi yahut Ehl-i Hadîs'e göre Cehmiyye ve Ehl-i Re'yi, Ehl-i Re'ye göre Ehl-i Hadîs ve Haşviyyeyi kastetmiştir. Bize göre Hz. Peygamber hiç kimseyi kastetmemiş, zira “Müteşâbihlere tâbi olan kimseleri gördüğün zaman, onlardan sakın” şeklinde bir söz söylememiş veya böyle bir sözü en azından Müslümanlar için söylememiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Âl-i İmrân 3/7. âyetteki “müteşâbih” ve “te'vîl” kelimeleriyle Hz. İsa'nın teolojik kimliği hakkında Hz. Peygamber'le tartışan bir grup Necranlı Hıristiyan'ın tutumuna işaret edilmiştir.⁹³

Gelinen bu noktada re'y tefsiri ve/veya re'yle tefsir kavramlaştırmasının isâbetli olmadığını, re'y tefsiri yerine te'vîl denilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Bu arada İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) “Tefsir sahâbeye mahsustur” şeklinde zikrettiği ifade ile İbn Teymiyye'nin “ehsanü turuki't-tefsîr” başlığı altında sahâbe kavline atfettiği işlevin büyük ölçüde örtüştüğü de kaydedilmelidir. Bununla birlikte, “Tefsir sahâbeye mahsustur” önermesi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü sahâbilerden bütün âyetlerle ilgili tefsir bilgisi nakledilmediği gibi, tüm sahâbiler bu alanda yetkin kimseler de değildir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un, “Vallahi ben Allah'ın kitabındaki her bir âyetin kim hakkında ve nerede indiğini bilirim” sözünü aktarmak veya İbn Abbâs'ın “Tercümânü'l-Kur'an” diye anıldığını

⁹² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 146, 152.

⁹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts., I, 357-358; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 162-164; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, I, 276.

vurgulamak,⁹⁴ bütün sahâbenin tefsir otoritesi olduğunu göstermez. Nitekim İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'la ilgili bu bilgileri aktaran İbn Teymiyye de, "Bilhassa sahâbenin büyükleri ve âlimleri", "Şâyet Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili naklî bilgi sahâbe kavillerinde de bulunmazsa, o takdirde..." gibi ifadeler kullanmıştır. Şu halde, "Tefsir sahâbeye mahsustur" önermesini, "Sahâbe Kur'ân'ı baştan sona en yetkin biçimde izâh etmiştir" şeklinde anlamak yerine şöyle yorumlamak gerekir:

Sahâbeden sahih nakille gelen tefsir bilgisinin otoritesi tartışılmaz; zira bu nakildeki bilgi Kur'ân'ın aslî ve târihî anlamını ortaya koyar. Buna mukabil Kur'ân araştırmacılarının kendi bilgi birikimlerine dayalı yorumları aynı değerde değildir. Üstelik bu yorumlar doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Dolayısıyla seleften nakil yoluyla gelen izâhların adına tefsir, diğer bütün yorumlara te'vîl denilmeli, bu iki farklı kategori birbiriyle özdeşleştirilmemelidir. Diğer taraftan sahâbe ve tâbiûn ulemâsına ait Kur'ân yorumlarının hatırı sayılır bir kısmı re'y temelli olsa da hem vahyin nâzil olduğu vasata yakınlık, hem Kur'ân diline âşinâlık, hem de mezhebî ihtilâfların zuhûrundan önceki bir dönemde yaşamışlık gibi husûsiyetler sebebiyle, ilk Müslüman nesillere ait izâhlar/yorumlar teknik anlamda te'vîl olarak değerlendirilmemeli; fakat Ehl-i Hadîs ve Selefilik paradigmasında olduğu gibi, hücciyet açısından mutlaklaştırma cihetine de gidilmemelidir.

Tefsir, hadis ve rivâyet temelli olmasına rağmen "re'yle tefsir" tâbirinin kendisine alan açması ve birtakım şartlar dâhilinde re'ye dayalı tefsirin câiz olduğu noktasında yaygın kanaat oluşması, İslâm düşünce tarihindeki ilmî, fikrî ve siyâsî ekollerin ortaya çıkmasının bir sonucudur. Özellikle ilk hicrî asırdan itibaren alevlenen siyâsî ihtilâflar, ardından baş gösteren mezhebî zıtlasmalar ve itikadî tartışmalar bir yandan Kur'ân'ın temel referans metni olarak kullanılmasına, bir yandan da tefsir faaliyetinin nakil ve rivâyetten re'y ve dirâyete evrilmesine yol açmıştır. M. Hüseyin ez-Zehbî bu dönemi tefsirin gelişim seyrinde beşinci aşama olarak nitelendirmiş ve zaman olarak da Abbâsîler dönemiyle tarihlendirmiştir. Abbâsîlerden günümüze kadar süregelen bu aşamada tefsir seleften menkûl rivâyetlerle sınırlı olmaktan çıkıp aklın etkin rol oynadığı bir faaliyet hâline gelmiştir. Buna paralel olarak gerçekte Kur'ân'la hemen hiçbir ilgisi olmayan sayısız mesele "tefsir" isimli kitaplara girmiş, dolayısıyla tefsir hem Kur'ân'ı anlama ve açıklama faaliyeti, hem de bu faaliyetin semeresi olarak tefsirden çok başka bir şey hâline gelmiştir. Zehbî bu gelişim seyriyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

"[Abbâsîler döneminde] lügat, sarf ve nahiv ilimleri tedvîn edildi, fikhî konularla ilgili ihtilâflar ekolleşti, kelâmî meseleler zuhûr etti. Yine Abbâsîler döneminde mezhebî taassup olgusu boy gösterdi ve İslâmî fırkalar kendi görüşlerini yaymaya, bu görüşlerin propagandasını yapmaya başladı. Bu arada birçok felsefe kitabı tercüme yoluyla İslâm kültürüne kazandırıldı. İşte bütün bu farklı ilim dalları ve bunlarla ilgili konular tefsir alanına girdi ve hattâ tefsirin önüne geçti. Buna paralel olarak tefsirde aklın rolü ve işlevi nakle baskın çıkar hale geldi. Dahası aklîlik, esbâb-

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 163.

ı nüzûl gibi rivâyet malzemesinden bütünüyle bağımsız olmamakla birlikte tefsir kitaplarında en baskın özellik haline geldi.”⁹⁵

Te’vîl Meselesi

Selefilik ve tefsir bağlamında müstakil başlık açılması gereken hususlardan biri de te’vîl meselesidir. Kelâm ve usûl-i fıkıh kaynaklarında: “Naslarda geçen bir lafzı delile dayalı olarak aslı mânasından alıp diğer muhtemel mânalarından birine hamletmek” veya “Bir lafzı delile dayalı olarak racih/zâhir anlamından mercûh anlamına nakletmek” şeklinde terimleşen “te’vîl” nasları anlama ve yorumlamada bir yöntem sorunu olarak daha ziyâde müteşâbih sıfâtlar bağlamında öteden beri tartışılmalıdır. Kur’ân’da birçok kez geçen te’vîl kelimesine “tefsir” mânası yüklemenin isâbetsiz olduğuna dikkat çeken ve İslâm düşünce tarihinde bid’atlerin Kur’ân’ı yanlış anlama ve yorumlamadan zuhûr ettiğini söyleyen İbn Teymiyye hemen her fırsatta, “Allah’ın kitabını te’vîl ve tahrîften kaçınmak ve Selef’in yoluna uymak gerekir” prensibinine dikkat çekmiştir.

Bu prensibe göre Hz. Peygamber ve Selef’e ait açıklamaları bir tarafa bırakıp âyetlerin zâhirine birtakım bâtinî, tasavvufî anlamlar yüklemek ve mezhebî saiklerle belli bir görüşü temellendirmek adına sırf akla dayalı yorumlar üretmek, tahrîfle eşdeğer te’vîl ve te’vîlcilikten başka bir şey değildir. Kuşkusuz bu anlamda te’vîl çok olumsuz bir içeriğe sahiptir. Oysa te’vîlin Kur’ân’daki anlam ve kullanımı bambaşka mâhiyettedir. Daha açıkçası, te’vîl Kur’ân’da “bir sözü dildeki ilk ve aslı anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil (mercûh) anlamına hamletmek” mânasında değil, kelâmın ifade ettiği hakikatin bizâtihi kendisi, bir şeyin neticesi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelâm (söz) inşâi ve ihbârî olmak üzere iki çeşittir. Emir içeren inşâi kelâmın/sözün te’vîli, emredilen şeyin yerine getirilmesidir. Hz. Âişe’nin, “Sünnet [Kur’ân’daki] emrin te’vîlidir” sözünde geçen te’vîl bu anlamdadır. Yine Hz. Âişe’nin, “Nebî rükû ve secdesinde Kur’ân’ı tevvül ederdi” sözü de, Hz. Peygamber’in Nasr 110/3. âyetteki, “Rabbinin şanını övgüyle yücelt” (*fe-sebbih bi-hamdî rabbik*) emrine binaen, “Sübhânekellâhümme...” diye duâ etmesi mânasındadır. Eğer kelâm/söz ihbârî ise bunun te’vîlinden maksat da o sözde bildirilen şeyin bilfiil vuku bulmasıdır. Meselâ, A’râf 7/53. âyette geçen te’vîlden maksat, Allah’ın Kur’ân’da bildirdiği kıyâmet, hesap, cezâ gibi şeylerin gelip çatması; Yûsuf 12/101. âyetteki “te’vîl-i ehâdis”ten maksat ise rüyada görülen şeylerin dış dünyada vukû bulmasıdır.⁹⁶

Te’vîl kelimesinin Kur’ân’daki anlam ve kullanımına ilişkin bu izâhatı gâyet isâbetli olan İbn Teymiyye’ye göre müfessirlerin ıstılahında te’vîl genellikle “tefsir” anlamında kullanılmıştır. Meselâ, Taberî bu iki kelimeyi mürâdif gibi kullanmıştır. Yine tâbiî müfessir Mücâhid’in Âl-i İmrân 3/7. âyetle ilgili olarak müteşâbihlerin te’vîlini kendisinin bilebileceğine dair sözünde de “tefsir” mânası kastedilmiştir. İhtimal ki Mücâhid müteşâbihâtın tefsir ya da izâh edilmesini sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olan te’vîlle aynı şey zannetmiştir. Gerçek şu ki te’vîl kelimesinin anlam ve

⁹⁵ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 101.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, III, 30-31, XIII, 124; a. mlf., *Nakzü'l-Mantık*, s. 57.

kullanımında müştereklik söz konusudur; çünkü bu kelime literatürde kimi zaman Kur'ân'daki anlamıyla, kimi zaman Selef'in, kimi zaman da müteahhir dönemlerdeki fakihler, usûlcüler ve kelâmcıların ıstılâhâtına uygun şekilde kullanılır. Te'vîl kelimesinin kullanımındaki müşterekliğin temel sebebi ise herkesin bu kelimeye yüklediği mânanın Kur'ân'da ifade ettiği mânayla aynı olduğunu düşünmesidir.⁹⁷

Te'vîlin "kelâmı dildeki ilk ve aslî anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil anlamına hamletmek" şeklindeki tanımı müteahhir dönemlerde fıkıh, kelâm, usûl gibi ilimlerle meşgul olanlara aittir. Selef ulemâsının örfünde te'vîl kesinlikle bu mânada kullanılmamıştır. Selef âlimleri te'vîli ya tıpkı Taberî gibi tefsirle müteradif olarak ya da Kur'ân'daki kullanımına muvâfık olarak, "kelâmın ifade ettiği hakikatin bizâtihi kendisi" anlamında kullanmışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu kullanıma göre söz inşâ olduğu takdirde, te'vîl o sözde ifade edilen emrin gereğinin yerine getirilmesi, sözün ihbârî olması hâlinde ise te'vîl, haber verilen şeyin gerçekleşmesi demektir.⁹⁸

İbn Teymiyye'nin tespitine göre müteahhir dönemdeki fakihler ve kelâmcılar Âl-i İmrân 3/7. âyetteki te'vîl kavramının kendi ıstılahlarındaki mânada kullanıldığını sanmışlar ve müteşâbihlerin te'vîli konusunda iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup, müteşâbihlerin te'vîlinin ancak Allah tarafından bilinebileceğini savunurken, diğer grup ilimde yetkin kimselerin de bu kapsama dâhil olduğu fikrini benimsemiş; fakat sonuçta her iki grup da yanlış yapmıştır.⁹⁹ Çünkü Âl-i İmrân 3/7. âyette geçen te'vîl, bir sözü anlayıp yorumlamanın ötesinde müteşâbihlerin gerçek mâhiyeti mânasındadır. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin te'vîliyle meşguliyet, söz konusu âyetlerde kastedilen mânayı kesin biçimde tâyin etme ya da bu konuda son sözü söyleme (fasl-ı hitâb) iddiasına işaret eder. Yahudilerden Huyey b. Ahtab gibi bazı kişilerin Medine'ye gelip hurûf-ı mukatta'ayı cümel hesabına göre yorumlayıp İslâm ümmetine ömür biçmeye kalkmaları ve/veya bir grup Necranlı Hıristiyanın Kur'ân'daki *innâ, nahnü* (Biz) gibi lafızlardan yola çıkarak Allah'ın üç uknumdan biri olduğunu söylemeye çalışmaları, Âl-i İmrân 3/7. âyette zemmedilen "müteşâbihlerin te'vîliyle meşguliyet"e tekabül eder.¹⁰⁰

Özetlersek, söz konusu âyette zemmedilen te'vîl, müteşâbih naslardaki anlamın bilinemeyeceğiyle değil, bu naslara konu olan hususların gerçek mâhiyetini tâyin ve tespitte kalkışma tavrıyla ilgilidir. Bu itibarla âyetteki *ve-mâ ya'lemu te'vîlehü illallah* ibaresinden sonra vakf etmek gerekir. Nitekim sahâbe ve cumhur-ı tâbîine ait görüşler de burada vakf gerektiği yönündedir. Buna göre müteşâbih âyetlerin te'vîlini bilmek sadece Allah'a mahsustur. Ancak bu durum ilgili âyetlerin insanlar tarafından tefsir ve izâh edilemeyeceği anlamına gelmez; çünkü Allah, "İnsanlar müteşâbihlerin tefsirini bilemez" gibi bir beyânda bulunmamış, bilakis Sâd 38/29. âyette, "[Ey Peygamber!] Biz sana bu feyiz kaynağı Kur'ân'ı gönderdik ki insanlar onun mesajları üzerinde düşünsünler; aklîselim sahipleri ondan ders alsınlar"

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 127-128.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVII, 195-216, XIII, 128-129.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Nakzû'l-Mantık*, s. 57-58.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 123.

buyurmuştur. Benzer şekilde Muhammed 47/24. âyette de, “Onlar Kur’ân üzerinde tedebbür etmezler mi?” buyurulmuştur.

Bu âyetlerde tavsiye edilen tedebbür, muhkem ve müteşâbihle tüm âyetlere yöneliktir. Kaldı ki mâna ve mesajı akledilemeyen bir kelâm üzerinde tedebbür ve tefekkürden söz edilemez. Gerçekte Allah Âl-i İmrân 3/7.âyette, sırf fitne üretmek için müteşâbihlerin te’vîliyle meşgul olanları yermiştir; fakat Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbih âyetleri üzerinde Allah’ın emrettiği şekilde düşünüp mânasını anlamaya çalışan kimseler aslâ yerilmemiş, tam tersine Allah böyle kimseleri övmüştür.¹⁰¹ Ayrıca sahâbe ve tâbiûndan hiç kimse Allah’ın kitabındaki herhangi bir âyeti tefsirden men etmemiş; yine onlardan hiç kimse, “Bu, mânası bilinmeyen müteşâbih bir âyettir” dememiş; benzer şekilde büyük Selef âlimlerinden hiçbiri, “Kur’ân’da mânası bilinmeyen âyetler vardır. Bu tür âyetleri ne Rasûlüllah ne de ilim-iman ehlinde herhangi bir kimse anlayabilmiştir” gibi bir söz söylememiştir.¹⁰²

Kur’ân’da mânası bilinmeyen âyetler olduğu meselesi müteahhir dönemdeki bazı zümreler tarafından ihdâs edilmiştir. Bunlar ilâhî isim ve sıfatlar, kader ve benzeri konularla ilgili âyetler üzerinde ileri geri konuşmuşlar ve sonunda “Kur’ân’ın mânası bilinmeyen âyetler içermesi mümkün müdür?” gibi tuhaf bir soruyu/sorunu gündeme taşımışlardır. Âyetlerin zâhirine sımsıkı sarılan bir grup (Haşviyye), Allah’ın kullarını dilediği gibi oynayabileceği düşüncesine binâen Kur’ân’da anlamı bilinmeyen âyetler bulunmasını mümkün görmüş, diğer bazı gruplar ise tahrîfle eşdeğer te’vîllerle kendi görüşlerini temellendirmek için aksi görüşü benimsemiştir. İbn Teymiyye’ye göre “ilim sahibi kimseler müteşâbihlerin te’vîlini bilir” iddiasında olanlar kesinlikle yanlış bir iddianın peşindedirler. Aslında bu iddiayı seslendiren Bâtıniyye-Karâmita, Cehmiyye-Mu’tezile, Mütefelsife gibi sapkın zümrelerin te’vîl dedikleri şey, kendilerinin tahrîfle eşdeğer Kur’ân yorumlarından başka bir şey değildir.¹⁰³

Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye’nin te’vîl karşıtlığı bilhassa Allah’ın sıfatları ve âhîret ahvaliyle ilgili âyetlerin başta Bâtıniyye-İsmâiliyye olmak üzere İhvân-ı Safâ ve diğer İslâm filozofları ile Mu’tezilî-Cehmî ve bir ölçüde de Eş’arî kelâmcılar tarafından yorumlanış tarzıyla ilgilidir. İbn Teymiyye’nin sıfat anlayışına göre Allah’ın zâtına bağlı bütün sıfatları kadîmdir. Bu sıfatların yokluğu imkânsızdır. Ayrıca sıfatlar Allah’ın zâtından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar değildir. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfatlar değil, kemâl sıfatlarıyla muttasıf zâttır. Bu yüzden, sıfatlar zâttan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıksal olarak zâtın varlığını inkâr riski taşır.¹⁰⁴ Bununla birlikte sıfatların te’vîli, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için, bir nevi tahrîf niteliğindedir. Kaldı ki naslarda geçen sıfatlarda te’vîli gerektirecek bir teşbih veya tescîm de söz konusu değildir;

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 123.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 136-138.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 128.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârûzî'l-Akl ve'n-Nakl*, III, 292-294.

çünkü her ne kadar Allah'ın bazı sıfâtlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılırsa da bu ayniyet tamamen lafzî düzeyde olup ilâhî sıfâtlar için kullanılan kelimelerin içerikleri/te'vîleri insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır. Bu genel tespit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzûl gibi nitelemeler için de geçerlidir.¹⁰⁵ Bunun içindir ki Selef ulemâsı Allah'ın isim ve sıfâtlarına naslarda geçtiği şekliyle inanmak gerektiğini söylemiştir. Bu anlayışa göre Allah kendisini nasıl nitelendirmiş ve isimlendirmişse, hiçbir ekleme ve eksiltme yapmaksızın, ayrıca ilâhî isim ve sıfâtları zâhirî mânalarına aykırı şekilde yorumlamaksızın, öylece kabul etmek gerekir. Bunun yanı sıra Allah'ın isim ve sıfâtları ile mahlûkâta ait sıfâtlar arasında benzerlik kurmamak da (teşbîh) gerekir. Kısaca Selef ulemâsı sıfâtlarla ilgili âyetleri kesinlikle te'vîl etmemiş, bununla birlikte teşbîh fikrini de benimsememiştir. Eğer bunun aksi varit olsaydı mutlaka rivâyetler yoluyla sonraki nesillere ulaşırdı.¹⁰⁶

Âyetlerde Allah'a izâfe edilen "kelâm" ve "basar" sıfâtları hakkında kelâmcılar tarafından herhangi bir teşbîh riskinden söz edilmediğine göre "istivâ" ve "nüzûl"ün de İslâm itikadının genel sıfât telakkisinden ayrı tutulmaması gerekir; zira sıfâtların bazılarını kabul edip bazılarını mevhum bir teşbîh düşüncesinden dolayı başka mânalara hamletmek tutarsızlık olur. Öte yandan, Allah'ın sıfâtları ve âhiret gibi gaybî hususlar ancak naslarda bildirilen şekilde ifade edilebilir ve bunların gerçek mâhiyetlerini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haberler ve tasvirler ancak nesnel dünyasında kullanılan isim ve sıfâtlar çerçevesinde anlaşılabilir. Kuşkusuz nesnel dünyasındaki dil kalıplarıyla gaybî âlem hakkında böyle bir sınırlı anlama imkânının bulunması iki âlemin aynı olduğu mânasına gelmez.¹⁰⁷

Sıfâtlar konusunda temel prensip İmâm Mâlik'in, "İstivâ mâlûmdur; keyfiyeti meçhûldür" ya da diğer bir varyantıyla, "İstivâ meçhûl değildir. Ama keyfiyeti de aklın alanına dâhil değildir." ilke sözünde ifadesini bulur. Bu söz nüzûl, mecî', yed ve vech gibi diğer bütün haberî sıfâtlar hakkındaki muhtemel sorulara da kafi cevap teşkil eder.¹⁰⁸ Sonuç olarak, Allah'ın kendine özgü kıldığı te'vîl, İmâm Mâlik'in

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 5-6.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Nakzû'l-Mantık*, s. 2-3.

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 30-31.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *Nakzû'l-Mantık*, s. 3. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Mâlik b. Enes'in bu sözü birden fazla düzeyde çelişki içermektedir. "Birinci düzeydeki çelişki şudur: Mârûf olan bir şey ya duyular ya akıl veya muhayyile yoluyla kavranmış demektir ve dolayısıyla her hâlûkârda keyfiyeti meçhûl olmaz. Keyfiyeti meçhûl kalan bir şey ise -keyfiyet bir şeyi belirleyen arazlardan biri olduğu için- mârûf olamaz. Çelişkinin ikinci düzeyi şudur: İstivâ, anlamı ancak bağlamdan hareketle açıklık kazanacak bir dilsel veridir; bu bağlam en azından cümle, sonra cümlelerin siyâk ve sibâki, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamdır. Buna göre "istivâ mârûftur" ifadesi, kelimenin delâlet ettiği zihindeki anlamı içermektedir ve bunun Kur'ân'daki ifade ile bir ilişkisi yoktur. Üçüncü çelişki düzeyi ise Kur'ân ilâhî bir fiil olarak istivâdan söz ederken, bunun bir bidat olduğu gerekçesiyle istivâ hakkında konuşmanın olumsuz görülmesidir (...) Kuşkusuz bu sözün, literal anlamı "açık" gösteren (istivâ mârûftur), Mu'tezilî te'vîli "yalan" sayan (keyfiyeti meçhûldür) ve işi bütünüyle bidat çukuruna atan üçlü ritmi (her bidat dalalettir ve her dalalet cehennemliktir), vaazlarda halka okunduğunda, "mârûf"tan "meçhûl"e ve oradan "bidat" yükselen ritmiyle büyüleyici bir tesir icrâ etmektedir.

“Keyfiyet meçhûldür” sözünde de işaret edildiği gibi, O’nun zât ve sıfâtlarının gerçek mâhiyetidir. Dolayısıyla, “Allah’ın sıfâtlarının gerçek mâhiyeti nedir?” tarzında bir soruya verilecek en güzel cevap şudur: “Bu, ancak Allah’ın bilgisine mahsus bir gerçekliktir (te’vîl).”¹⁰⁹

İbn Teymiyye bir yandan teşbîh ve tecsîmin İslâm akâidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzîhe hâle getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ ve yed gibi haberî sıfâtları te’vîl etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkmakta, ama diğer yandan da naslarda zikredilen âhîret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka mânaya gelebileceğine işaret etmektedir. Bu tutumuyla İbn Teymiyye birinci görüşünde aşırı tepkisel davranmış gözükmektedir.¹¹⁰

Diğer taraftan İbn Teymiyye genelde Selef’in özelde kendisinin izâh ve yorumlarını Kur’ân üzerinde tedebbür ve tefekkürle eşdeğer bir tefsir faaliyetinin ürünü olarak görürken Mu’tezile, Mürcie yahut daha genel anlamda Cehmiyye gibi fırkalara ait yorumları Âl-i İmrân 3/7. âyetteki anlamda te’vîl olarak değerlendirmekte, dolayısıyla bu fırkaları sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olan müteşâbihâtın te’viline uğraşmakla ithâm etmektedir. Oysa ilâhî sıfâtları Arap dilinin imkân ve sınırları içinde Allah’ın şânına uygun şekilde yorumlamak gerektiği fikrini benimsemek ve bu sıfâtlarla ilgili kelimelerin sahih anlamlarının bulunduğunu söylemek -ki İbn Teymiyye de Selef’in böyle söylediğini belirtmektedir-¹¹¹ sıfâtların gerçek mâna ve mâhiyetini tâyin iddiasında bulunmak anlamına gelmez.

Ne var ki İbn Teymiyye Ehl-i Hadîs ve Selefî-Hanbelî âlimlerin sıfâtlarla ilgili izâhlarını mutlak “sahih tefsir” olarak görmekte, buna mukabil özellikle Cehmiyye-Mu’tezile’nin yorumlarını son sözü söyleme mânasında te’vîl olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin tepkisel olduğu, bu tepkiselliğin de Cehmiyye-Mu’tezile karşıtlığından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed İbn Hanbel ve diğer selef ulemâsının Kur’ân’da hiçbir âyetin mâna yönünden anlaşılabilir nitelikte olmadığını ifade ettiklerini, gerçekte bu âlimlerin aslında Cehmiyye’ye ait te’vîlleri yasak sayıp reddettiklerini söylemekle¹¹² bu konuda ideolojik bir tavır takındığını bir bakıma itiraf etmiştir. Yine o, “Ehl-i Hadîs taklitçidir; nazar ve istidlâl ehli değildir; çünkü bu zümre akıl hüccetini reddeder” şeklindeki görüşe, “Hayır bu doğru değil! Çünkü Ehl-i Hadîs Allah’ın birçok âyette nazar, itibâr ve tedebbürü emretmiş olması hasebiyle itibâr ve istidlâl başvurmuştur. Seleften ve Sünnet İmâmılarından hiçbiri de bunu reddetmemiştir. Ne

Böylece Müslüman halkın ve biraz tahsilli kesimin tefsir lehine te’vile karşı doldurulmaları gerçekleşmiş olmaktadır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’ân Te’vili’ Sorunsalı”, çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, 28.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, s.139.

¹¹⁰ M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 406.

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 131.

¹¹² İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 131.

var ki nazar, itibâr ve istidlâl müşterek lafızlardır. Ehl-i Hadîs, kelâmçıların kullandığı anlamda bâtil nazar ve istidlâlleri reddetmiştir¹¹³ şeklinde mukabelede bulunurken de Ehl-i Hadîs ya da Selefîlik-Hanbelîlik lehindeki ideolojik tavrını daha açık bir şekilde dile getirmiştir.¹¹⁴

Te'vîl Karşıtlığının Gerekçeleri

Selefi düşüncedeki te'vîl karşıtlığı, genellikle sanıldığı gibi mutlak mânada bir karşıtlık değildir. Daha açıkçası, Selefi âlimlerin te'vîl konusundaki menfi tutumları temelde Cehmiyye'ye muhâlefetten kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Cehmiyye, Ebû Muhriz Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745) nisbet edilen fırkanın adıdır. İslâm düşünce tarihinde müteşâbihlerin te'vîliyle meşguliyetin öncüsü olarak kabul edilen bu fırkanın mensuplarına göre akıl nakille çelişebilir ve böyle bir durumda naklin akla uygun şekilde te'vîl edilmesi gerekir. Bu çerçevede, sözgelimi naslarda Allah'a izâfe edilen ve zâhirî anlam itibârıyla antropomorfik bir tanrı tasavvuruna imkân veren istivâ, nüzûl, yed ve vech gibi haberî sıfatlar mutlaka te'vîl edilmelidir. Ayrıca Allah'ın herhangi bir yerde mekân tutmasından söz edilemeyeceği gibi herhangi bir yere inmesinden de (nüzûl) bahsedilemez. O halde, istivâdan maksat Allah'ın arşa hâkim olması, yeryüzüne inmesinden maksat da rahmet veya emrinin nüzûl etmesidir. Diğer taraftan Allah, zihinde canlanan bütün formlardan münezzehtir olduğu için O'na "şey" de denemez. Yine Allah'a kelâm sıfâtı da nisbet edilemez. O ezelden konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz; çünkü konuşmada bir uzva ihtiyaç söz konusudur. Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Hz. Mûsâ'nın kulağına ulaştırması şeklinde vukû bulmuş olmalıdır. Diğer taraftan, Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi mümkün değildir. O ancak fiilleriyle görülebilir. "Gözler O'nu idrâk edemez" (En'âm 6/103) meâlindeki âyet Allah'ın görülemeyeceğinin en açık delilidir.¹¹⁵

Cehmiyye'nin Allah'ı tenzih maksadıyla özellikle haberî sıfatlarla ilgili nasları akıl ve dil temelinde yorumlaması, dolayısıyla Hz. Peygamber devrinden itibâren akaid sahasında devam eden muhafazakâr yapıyı bozması Selefi âlimler arasında şiddetli tepkilere yol açmıştır.¹¹⁶ Başta Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*'sı olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si ve *er-Red ale'l-Merîsî*'si (*Nakzü'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anûd fima'fterâ alellâhi mine't-Tevhîd*), İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*'si gibi eserler işte bu şiddetli tepkinin

¹¹³ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 47.

¹¹⁴ İbn Teymiyye'nin tefsir, te'vîl ve mecâz konusundaki ideolojik tutumu hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. M. Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimnâme*, 2008/2, sy, XV, s. 123-146.

¹¹⁵ Cehm b. Safvân ve Cehmiyye hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993, s. 97-99; Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Mûlel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I, 97-99; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 178-185; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, VII, 236-237.

¹¹⁶ Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 236.

ürünüdürler. Öte yandan Abdullah b. Mübârek, Selâm b. Ebî Mutî', Abdülvehhâb el-Varrâk, Yezîd b. Hârûn, Hârîce b. Mus'ab gibi isimlerin Cehmîler hakkında "Kâfirler", "Zındıklar", "Ehl-i bidat'ın en şerlileri" gibi çok ağır ifadeler kullanması, İbrahim b. Ebî Nuaym'ın, "Eğer yetkim olsaydı Cehmîler Müslüman mezarlığına defnedilmezdi" gibi bir söz söylemiş olması,¹¹⁷ Ehl-i Hadîs ya da Selefîyye'ye mensup âlimlerdeki te'vîl karşıtlığının aslında Cehmîyye'ye muhâlefetten kaynaklandığını göstermektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "Ashâbü'l-hadîs"i -ki bu tâbir teknik olarak Selefîyye'nin fikhî alandaki ismine karşılık gelir- din konusunu istihsân, kıyâs veya aklî muhâkemeye yahut mütekaddimûn filozofların kitaplarına ve/veya müteahhirûn kelâmcıların yazıp çizdiklerine havâle etmeyenler"¹¹⁸ diye tanımlaması da Selefîyye'deki te'vîl karşıtlığının aslında genel anlamda Cehmîyye karşıtlığından kaynaklandığına işaret etmektedir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Hanbel, Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selefî âlimlerin büyük bir nefretle andıkları Cehmîyye belli bir fırkayı, yani Cehm b. Safvân'ın takipçilerini ifade eden bir tâbir olmaktan çok Mu'tezile, Mürcie, hattâ Hanefilik gibi bir dizi mezhebi ya da kısaca dinî metinleri anlama-yorumlamada haber ve eserden ziyâde aklî istidlâle önem atfeden Ehl-i rey'in tamamını kapsayan bir isimlendirmedir. Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) Yezîd b. Hârûn'dan naklettiğine göre İmâm Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî bir Cehmî'dir.¹¹⁹ Ebû Saîd ed-Dârimî gibi muhâliflerinin eserlerinden öğrendiğimiz kadarıyla Cehm b. Safvân'ın fikirlerine paralel görüş ve düşünceleri savunan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) de hem Cehmî hem Mürcî ve Hanefî'dir.¹²⁰

Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı gibi, Cehmî ve/veya Cehmîyye, Selefî âlimler tarafından genelde Ehl-i rey'i zemmetmek için kullanılan ve büyük ihtimalle "din düşmanı", "vatan hâini" -bu tâbir M. Watt'a aittir- gibi anlamlar içeren bir isimlendirmedir.¹²¹ Nitekim Cehmîyye'nin Cehm b. Safvân ve onunla hemen hemen aynı düşünce yapısına sahip olduğu söylenen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den başka bir önemli simasının bulunmaması ve hâl böyle iken genel anlamda Mu'tezile'yi, iman konusundaki görüşleriyle Mürcie'yi, irade konusundaki görüşleriyle Cebriyye'yi ve belli ölçüde Eş'ariyye'yi etkilediğinden söz edilmesi, Cehmîyye tâbirinin belli bir fırkanın özel ismine karşılık gelmekten ziyâde Ehl-i Hadîs dışındaki gruplara işaret ettiğini göstermektedir. Yine gerek Buhârî'nin hocası Ebû Bekr el-Humeydî'nin (ö. 219/834), "Biz 'Rahmân arşa istivâ etti' deriz. İstivâ hakkında bundan başka bir şey söyleyen kimse Cehmî'dir" şeklindeki ifadesi,¹²² gerekse İbn Teymiyye'nin "Halîfe

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmîyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003, s. 11-12, [Nâşirin mukaddimesi].

¹¹⁸ Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993, s. 83.

¹¹⁹ bk. Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24.

¹²⁰ Bişr el-Merîsî ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, s. 220-221.

¹²¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 182-183.

¹²² İbn Teymiyye, *Nakzî'l-Mantık*, s. 5-6.

Me'mûn dönemindeki Mihne olayı bir Cehmiyye fitnesiydi"¹²³ demesi, Cehmiyye'nin aslında Ehl-i Hadîs karşıtları anlamına geldiğini teyit etmektedir.

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki Selefiyye'nin özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili nasların te'vîlini reddetmesi mutlak anlamda bir reddediş değildir. Gerçi İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler özellikle İbn Hanbel'in nasları zâhirî mânalarına hamlettiğini ve müteşâbihâtın asla te'vîl edilmemesi gerektiği fikrini savunduğundan söz etmişlerdir.¹²⁴ Ancak bu doğru değildir; zira Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Teymiyye gibi âlimler İbn Hanbel'in sadece Cehmiyye ve Mu'tezile'ye ait te'vîlleri reddettiğini belirtmişlerdir ki¹²⁵ konuyla ilgili doğru tespit de budur. Nitekim *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserini Hz. Peygamber'in izâhlarını göz ardı eden, âyetler arasındaki bağlantıları dikkate almadan Kur'ân'ı gelişigüzel biçimde yorumlayan fırkaları reddetmek için yazmış olması İbn Hanbel'in te'vîl anlayışına/karşıtlığına açıklık getirmektedir.¹²⁶ Kaldı ki İbn Hanbel Kur'ân'daki bazı âyetlerin mecâzî mânaya geldiği yönünde izâhlarda bulunmuş, ayrıca Zenâdika'nın Nisâ 4/56. âyette çelişki bulunduğu iddiasına¹²⁷ yönelik cevabında Kur'ân'da âmm, hâs ve çok anlamlı kelimeler bulunduğunu ve bu tür kelimelerdeki mânalara ancak gerçek ilim erbâbının vâkıf olduğunu söylemiştir.¹²⁸

Faysalu't-Tefrika adlı eserinde "Bağdat'taki Hanbelî ilim önderlerinden bizzât işittiğime göre" diyen İmâm Gazzâlî, İbn Hanbel'in, "Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir", "Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır", "Ben Allah'ın soluğunu Yemen taraflarında hissediyorum" anlamındaki üç hadisi te'vîl ettiğinden söz etmiştir.¹²⁹ Bütün bunların yanında İbn Hanbel bazı âyetlerdeki haberî sıfatları da te'vîl etmiştir. Meselâ, Allah'ın özeld peygamberlerle, genelde müminlerle birlikte olduğunu bildiren âyetlerdeki "maiyyet" (birliktelik) kavramını mecâzî mânada anlayıp yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu kavrama kimi zaman Allah'ın yardım etmesi, kimi zaman Allah'ın bilmesi ve görüp gözetmesi gibi

¹²³ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantk*, s. 20.

¹²⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982, I, 103-104.

¹²⁵ bk. Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sifât*, Beyrut 1984, s. 304; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 131.

¹²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 83.

¹²⁷ İbn Hanbel'in aktardığına göre Zenâdika'nın, "Âyetlerimizi inkâr edenleri yarın bir gün cehenneme tıkacağız. Onların derileri ateşte kavrulup acı duymaz hâle geldikçe, azabın dayanılmaz acısını sürekli tatmaları için derilerini tazeleyeceğiz." meâlindeki Nisâ 4/56. âyetle ilgili tutarsızlık iddiaları şöyledir: "Müşriklerin günahkâr derileri yakıldıktan sonra nasıl oluyor da Allah bu derileri başka derilerle değiştiriyor? Biz bu âyetten ancak şunu anlıyoruz: Allah *beddelnâhiim cüliden gayrahâ* derken, aslında hiç günah işlememiş derilere azap edecektir". İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 60.

¹²⁸ İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 60.

¹²⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmûd Bîcû, yy., 1993, s. 41-43. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin naklettiği bilgiyle ilgili olarak şunları zikretmiştir: "Gazzâlî'nin üç hadisin te'vîliyle ilgili olarak bazı Hanbelîler'den aktardığı bilgiye gelince, bu hikâye İbn Hanbel adına uydurulmuş bir yalandır. Zira hiç kimse isnatlı olarak İbn Hanbel'den böyle bir şey nakletmediği gibi onun ashabından bu minvalde nakilde bulunan birinin varlığı da bilinmemektedir. Gazzâlî'nin atıfta bulunduğu Hanbelî gerek söylediği şeyin bilgi değeri taşıyıp taşımadığı gerekse doğru olup olmadığı bilinmeyen meçhûl bir kişidir". İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, V, 197.

anlamlar yüklemiştir.¹³⁰ Diğer taraftan Selefi müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) Hadîd 57/4. âyette geçen maiyyet kavramının tefsirinde İbn Hanbel'in şu iki beyti okuduğunu nakletmiştir:

"Bütün bir ömrü tek başına geçersen de bir gün bile demeyesin,

"Ben tek başımaydım";

Diyesin ki, "Hep var benim bir gören gözetanim."

Allah'ın bir an bile [senden] gâfil olduğunu sanmayasın.

Gizlediğin bir şeyin de gizli saklı olduğunu sanmayasın."¹³¹

İbn Hanbel gerçekte gayb alanıyla ilgili olan ve bu yüzden ne mânaya geldiği hususunda kesin bir sonuca varılması mümkün bulunmayan bazı âyetleri ise âdetâ ikinci bir mâna ihtimalini yok sayan bir tarzda yorumlamıştır. Meselâ, zındıkların Hac 22/47, Secde 32/5 ve Meâric 70/4. âyetlerde bin ve elli bin yıl gibi farklı zaman dilimlerinden söz edilmesinin bir çelişki olduğu yönündeki itirazlarına karşı şunları söylemiştir:

"Hac 22/47. âyette sözü edilen bin yıldan maksat, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günlerdir ki bu günlerin her biri bin yıl gibidir. Secde 32/5. âyette sözü edilen bin yıldan maksat da şudur: Cebrâil, Nebî'ye (s.a.v) bin yıllık bir sürede iner ve tekrar semaya yükselir. Semâdan yeryüzüne iniş beş yüzyıllık bir süreye, yeryüzünden semaya yükseliş de beş yüzyıllık bir süreye tekabül eder. Böylece toplam bin yıl eder. Meâric 70/4. âyette sözü edilen elli bin yıla gelince, Allah bu âyette şunu söylemektedir: Eğer kulların hesabını görme işini Allah'tan başkası deruhte edecek olsaydı bu işi ancak elli bin yılda bitirirdi. Oysa Allah bu işi dünyadaki bir günün yarısı kadar bir sürede bitirecektir."¹³²

Görüldüğü gibi İbn Hanbel burada düpedüz te'vîl yapmakta, üstelik bunu yaparken bir bakıma gayba taş atmaktadır. Şu halde, İbn Hanbel'in te'vîl karşıtlığı mutlak anlamda te'vîlden ziyâde, eserinin adından ve muhtevâsından da anlaşılacağı üzere "Zenâdika" ile eşdeğer gördüğü Cehmiyye'nin te'vîlleriyle sınırlı bir anlam taşımaktadır. Öte yandan İbn Hanbel'in naslara sınırsız bağlı olduğu ve bu sebeple de kelâm metoduna karşı çıktığı yönünde genel bir kanaat bulunmasına rağmen, onun Mu'tezile mensuplarıyla tartıştığı ve bu tartışmalarda kelâmî sayılabilecek deliller kullandığı bilinmektedir. Ayrıca *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserinde kelâm ilminde sıkça başvurulan "ihtimalleri araştırma" usûlünü kullandığı görülmektedir. Bütün bunların yanında İbn Hanbel her ne kadar Hz. Peygamber ve ashâbının açıklamaya girişmediği meseleleri tartışmayı bidat kabul etmiş olsa da bizzât kendisinin yaşadığı bazı olayların etkisiyle bu prensibinden vazgeçmiş gözükmektedir. Onun dönemindeki en önemli tartışma konularından birini teşkil eden Halku'l-Kur'ân meselesinde Kur'ân ve Sünnet'te açık

¹³⁰ İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 92-93, 158-159.

¹³¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 304.

¹³² İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 70-71.

bir şekilde yer almayan “Kur’ân’ın mahlûk olmadığı” fikrini benimsemesi buna bir örnektir.¹³³

İbn Hanbel’in mutlak anlamda te’vilden ziyâde Cehmiyye’nin te’villerine karşı çıktığı yönündeki tespit Selefîyye’nin erken dönem temsilcilerinden Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) için de geçerlidir. Nitekim İbn Teymiyye hem Ahmed b. Hanbel’e hem de Selefîyye’nin diğer öncü isimlerine -ki bu isimler arasında Dârimî’nin de yer aldığı- hiç şüphe yoktur- ait metinlerde Cehmiyye’nin te’villerine karşı çıktığını belirtmiştir.¹³⁴ Dârimî gerek *er-Red ale’l-Cehmiyye* gerekse *er-Red ale’l-Merîsî* adlı eserinde haberî sıfatların te’vile başvurulmaksızın Allah’a izâfe edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışa göre teşbihe düşmemenin yolu te’vile başvurmak değildir. Kaldı ki Dârimî’ye göre Kur’ân ve Sünnet’in delâletiyle kâfir olduklarında hiç şüphe bulunmayan, bu yüzden tövbeye dâvet edilmeleri, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmeleri gereken Cehmiyye’nin¹³⁵ ilgili naslara yönelik te’villeri düpedüz bir sapkınlıktır. Meselâ, Kur’ân’da Allah’a izâfe edilen “yed” (el) kelimesini “nimet”, “vech” kelimesini “lütuf, ihsân, fazilet”, Allah’ın yeryüzüne nüzûlünü “ilâhî emir ve rahmetin inmesi” şeklinde anlayıp yorumlamak bu kabildendir. Çünkü der, Dârimî, “yed” kelimesine “nimet” mânası verildiği takdirde, Sâd 38/75. âyetle ilgili olarak, “Peki, Allah Âdem’i iki nimetiyle mi yarattı?” diye sormak gerekir. Yine Dârimî’ye göre, “Allah’ın iki eli de açıktır” meâlindeki âyet bağlamında, “Peki Allah’ın onca nimeti içinde sadece iki nimeti mi açıktır/geniştir?” diye de sormak gerekir.¹³⁶ Yed kelimesine nimet, rızık gibi anlamlar yüklendiğinde, kıyâmet günü yeryüzünün bütünüyle Allah’ın avucunda olacağını bildiren âyete (Zümer 39/67), “O gün yeryüzü bütünüyle Allah’ın rızık olacak; gökler de O’nun rızıkında dürülmüş halde bulunacaktır” gibi tuhaf bir anlam vermek gerekir.¹³⁷

Bütün bunlar Dârimî’ye göre hiçbir mesnedi bulunmayan ve düpedüz bir sapkınlık eseri olan yorumlardır. Gerçekte Allah’ın eli vardır; yüzü vardır; gözü vardır; ayakları ve parmakları vardır. Dahası Allah Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi duyularla idrâk edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlık değil, aksine duyularla idrâk edilebilen sınırlı bir varlıktır; zira Kur’ân’da Allah’ın Mûsâ ile vasıtasız olarak konuştuğu beyân edildiği gibi âhirette de onun mü’minlerle konuşacağı ve mü’minler tarafından görüleceği bildirilmiştir (Nisâ 4/164; Âl-i İmrân 3/77; Kıyâmet 75/22). Keyfiyeti ne olursa olsun, görmek ve konuşmak bir varlığı duyularla idrâk etmenin en belirgin şeklidir. Duyularla idrâk edilemeyen varlık hâriçte mevcut bir “şey” değil, sadece zihinde mevcut bir “lâ şey”dir ki bunun fiilen mevcut bir varlığı ifade etmediği açıktır. Oysa Allah kendisini asla yok olmayan şey diye (Kasas 28/88) vasıflandırmıştır. Bu husus O’nun zihin dışında fiilen mevcut olduğunu gösterir. Hâriçte mevcut olan her şeyin bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması aklen

¹³³ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, Ankara 2002, s. 46.

¹³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 131.

¹³⁵ Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, Kuveyt 1985, s. 171-182.

¹³⁶ Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzû Usmân b. Saîd ale’l-Merîsî (er-Red ale’l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999, s. 122.

¹³⁷ Dârimî, *Nakzû Usmân b. Saîd ale’l-Merîsî*, s. 73, 90.

zorunludur. Rahmân'ın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçireceğini veya başlarına taş yağdırabileceğini, güzel sözlerin Allah'a yükseldiğini bildiren âyetlerle (Tâ-hâ 20/5, Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça bildiren hadisler Zât-ı ilâhiyyenin sınırlı bir varlık olduğunun delilidir.¹³⁸

Bu görüşleri "Had ve Arş", "Eyniyye ve'l-Mekân" gibi başlıklar altında zikreden Dârimî, Allah'ın gökte bulunduğu hususunda şu ilginç ifadelere de yer vermiştir: "Sapkın Merîsî ve yandaşları hâriç, Müslümanlar ve kâfirler Allah'ın gökyüzünde olduğu noktasında ittifak etmişler ve O'na böyle bir sınır belirlemişlerdir. Hattâ yükümlülük çağında olmayan çocuklar bile Allah'ı bu şekilde bilmişlerdir. Nitekim bir çocuk darda kalınca elini rabbine doğru kaldırır ve O'na -başka yerde değil- gökyüzünde bulunan bir varlık olarak yakarır. [Hâsılı] bütün herkes Allah'ı ve O'nun mekânını Cehmiyye'den çok daha iyi bilir."¹³⁹

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi âlimlerin etkisinde kaldığı bilinen Dârimî son dönemde Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) gibi bazı âlimler tarafından Allah'a had ve cihet nisbet ederek O'nun sınırlı bir varlık olduğu fikrini savunduğu gerekçesiyle şiddetle tenkit edilmiş, hattâ bundan dolayı onun Allah'ı bir cisim kabul ettiği ileri sürülmüştür.¹⁴⁰ Dârimî, Allah'a had ve cihet nisbet ederken her ne kadar O'nun yaratıklara benzemekten münezzehe olduğunu ısrarla belirterek Selef'in "bilâkef" ilkesini tekrarlamışsa da bunun, naslarda lafzen karşılığı bulunmayan bir sıfâtın Allah'a nisbet edilemeyeceği yönündeki fikriyle çeliştiğini söylemek gerekir¹⁴¹ Bu arada Dârimî'nin kendi görüşünü haklı çıkarmak için yer yer zorlama te'vîllere başvurduğunu da belirtmek gerekir. Meselâ, Bişr el-Merîsî, Tûr 52/48. âyetteki *fe-inneke bi-a'yüminâ* ibaresini İbn Abbâs'a atfen, "Sen bizim korumamız, gözetimimiz altındasın" diye yorumlamıştır. Buna mukabil Dârimî, "Arap dilinde bir kimsenin koruma ve gözetme ile tavsif edilmesi ancak göz organına sahip olanlar için mümkündür" şeklindeki bir gerekçeye istinaden İbn Abbâs'a ait yorumun Merîsî'yi değil, kendisini haklı çıkardığını ileri sürmüştür.¹⁴²

Selefilikteki te'vîl karşıtlığının Cehmiyye adı altında özellikle Mürcie ve Mu'tezile karşıtlığı anlamına geldiği tespiti, İbn Teymiyye'nin özellikle mecâz konusundaki tavriyle daha muhkem ve müdellel bir zemine oturur; zira Arap dilinde hakikat-mecâz ayırımının hicrî III. asırdan sonra bilhassa Mu'tezile gibi bazı fırkalar tarafından ihdâs edildiği, başlangıçta böyle bir ayırımın mevcut olmadığı, Selef ulemâsının hakikat-mecâz ayırımından hiç söz etmediği gibi argümanlardan hareketle mecâza karşı çıkan İbn Teymiyye¹⁴³ özellikle fetvâlarında re'y ve içtihâdı kullanmakta beis görmemiştir. Bu durum İbn Teymiyye'nin te'vîl ve mecâz

¹³⁸ Dârimî, *Nakzû Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 57-59, 274-280.

¹³⁹ Dârimî, *Nakzû Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 62.

¹⁴⁰ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, Humus 1388, s. 354-371.

¹⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, VIII, 497.

¹⁴² Dârimî, *Nakzû Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 537.

¹⁴³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, Beyrut 1983, s. 79-80.

karşıtlığının ideolojik temelli olduğuna işaret etmektedir. Nitekim aşağıdaki pasaj bu tespitimizi yeterince gerekçelendirir niteliktedir:

“Re’y ve dile dayalı yorum yöntemi ehl-i bidata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, “İnsanlar en çok te’vîl ve kıyâs konusunda hata yaptı” demiştir. Nitekim bizzât görüldüğü üzere Mu’tezile, Mürcie, Râfıza ve diğer bidatçı fırkalar Kur’ân’ı subjektif kanaatleri ve dil temelinde ürettikleri te’vîller çerçevesinde izâh ediyor, tabiatıyla Nebî’nin, sahâbenin, tâbiûnun ve büyük İslâm ulemâsının ne dediklerine hiç bakmıyorlar. Ayrıca bu fırkalar Sünnet’i, Selef’in icmânını ve onlardan nakledilen görüşleri de dayanak kabul etmiyorlar. Bu fırkalar sadece aklın ve dilin verilerini esas alıyorlar. Yine onlar, rivâyet tefsirlerini, Hadîsi ve Selef’in sözlerini bir kenara itip Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelâm kitaplarına itibâr ediyorlar. Bu, mülhidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir; çünkü mülhidler de felsefe, dil ve edebiyatla ilgili kitapları esas alıp tefsir, Hadîs ve rivâyetleri bütünüyle göz ardı ederler. Onlar peygamberlerin naslarından sarf-ı nazar ederler; çünkü bu sözlerin onlar nezdinde ilim değeri yoktur. Özetle, onlar Kur’ân’ı sırf kendi kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber’in ve ashâbın sözlerini rafa kaldırırılar.”¹⁴⁴

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye re’y, nazar, istidlâl, te’vîl ve mecâza mutlak anlamda karşı çıkmamakta, bilakis lüzûm arzettiğinde bunları kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı re’y, istidlâl, te’vîl ve mecâz “öteki” ya da ötekilere ait re’y, istidlâl, te’vîl ve mecâzdır. Dolayısıyla Ehl-i Hadîs’in ve/veya Selefî-Hanbelî âlimlerin tefsir, te’vîl ve istidlâlleri doğru, ötekilerin yani Cehmiyye, Mu’tezile, Mürcie gibi fırkaların tefsir ve te’vîlleri ise çoğunlukla bâtil ya da en azından malûl ve merdûtuttur. Buradaki hak-bâtil ya da makbûllük ve merdûtluk (mezmumluk) ayrımının bir ifadesi olarak Ehl-i Hadîs’in yorumları “tefsir”, ötekilerin yorumları ise tahrîf anlamında “te’vîl” olarak adlandırılmalıdır ki İbn Teymiyye de bir bakıma böyle adlandırmaktadır.

Prensipite te’vîl ve mecâzı reddetme, ancak yeri geldiğinde mecâzî te’vîllere başvurma konusunda İbn Kesîr de hocası İbn Teymiyye’ye benzer bir tutum benimsemiştir. Daha açıkçası İbn Kesîr bir taraftan Allah’ın haberî ve fiilî sıfatlarıyla (müteşâbihu’s-sıfât) ilgili âyetlerin tefsirinde, sözgelimi arşa istivâ ile ilgili âyetin (A’râf 7/54) tefsirinde hiçbir te’vîle gidilmemesi gerektiğini, bu konuda Mâlik, Evzâi Sevrî, Leys b. Sa’d, Şâfî’î, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râheveyh gibi selef âlimlerinin teşbîh ve ta’tili reddeden görüşlerinin esas alınması gerektiğini ifade etmiş, diğer taraftan da haberî sıfatlarla ilgili diğer bazı âyetlerde müteahhirûn Ehl-i Sünnet kelâmcılarının te’vîl anlayışını benimsemiş ve bu çerçevede, Mâide 5/64. âyette Allah’a izâfe edilen “iki el” tâbirini, “ilâhî lütuf ve ihsânın bolluğu” şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁵

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, s. 107.

¹⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ân*, II, 75, 220, 499; Mustafa Öztürk, “Tefsîru'l-Kur’ânî'l-Azîm”, *DİA*, XL, 296.

İşârî-Tasavvufî Yorumun Tefsir Değeri

Klasik dönemlerde sûfîlerin Kur'ân âyetleriyle ilgili görüş ve yorumlarını ifade maksadıyla işaret, itibâr, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelimeler ve terimler kullanılmış, son dönemde ve günümüzde ise "işârî tefsir" kavramı yaygınlık kazanmıştır. Bize göre "işârî tefsir" kavramı hem anlam hem kullanım açısından sorunludur. Her şeyden önce bu kavramda, tıpkı "re'y tefsiri" veya "re'yle tefsir" tâbirinde olduğu gibi, kelime ve terimlerin gevşek ya da özensiz kullanımı söz konusudur. Şöyle ki Zürcânî *Menâhîlül-İrfân* adlı eserinde, mutasavvıflara ait Kur'ân yorumlarını "işârî tefsir" (*et-tefsîru'l-îşârî*) başlığı altında ele almış ve fakat "işârî tefsir" diye isimlendirdiği bu yorum tarzını, "Sülûk ve tasavvuf erbâbına zuhûr eden gizli işaretten dolayı Kur'ân'ı zâhirinden farklı ama aynı zamanda maksud olan zâhirî mânayla da telifi mümkün biçimde şekilde te'vîl etmek" (*hüve te'vîlü'l-kur'âni bi-ğayri zâhirihî li-îşâretin hafîyyetin tezharu li-erbâbi's-sülûki ve't-tasavvuf ve yümkinü'l-cem'u beynehâ ve beyne'z-zâhiri'l-murâdi eyzan*) şeklinde tanımlamıştır.¹⁴⁶ Bu tanıma göre "işârî tefsir" aslında tefsir değil, te'vîldir. Hâl böyleyken Zürcânî bu tanımın ardından "işârî tefsir" kavramını kullanmaya devam etmiş, hattâ Bâtınîlerin aşırı yorumlarını *tefsîru'l-bâtıniyyeti'l-melâhideti* diye nitelendirmiştir. Üstelik bu nitelendirmeyi yaparken klasik Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarına atıfla, "Tasavvuf erbâbının Kur'ân tefsiriyle ilgili görüş ve yorumlarının tefsir hüviyetinde olmadığı söylenmiştir" mülahazasını da zikretmiştir.¹⁴⁷

Terim ve kavram kullanımındaki bu tür özensizlikler başka çağdaş müelliflerin eserlerinde de mevcuttur. Meselâ, Zehebî sûfîlerin Kur'ân yorumlarını "tefsîru's-sûfiyye" diye kavramlaştırmış, hattâ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi vahdet-i vücûdçu sûfîlerin tekellüflü yorumları hakkında "et-tefsîru's-sûfi en-nazarî" (nazarî tasavvufî tefsir) tâbirini kullanmıştır.¹⁴⁸ Bu tarz kullanımlar, "galat-ı meşhûr lûgat-i fasîhten evlâdır" fehvasınca olsa gerek, ülkemizdeki birçok Kur'ân ve tefsir araştırmacısı tarafından da tekrarlanmıştır. Halbuki geçmiş dönemlerdeki ulemâ kelime ve terim seçiminde çok titiz davranmıştır. Meselâ Zerkeşî (ö. 794/1392), "Denilir ki sûfîlerin Kur'ân tefsiri bağlamında söyledikleri şeyler tefsir değildir. Bunlar olsa olsa tasavvuf ehlinin Kur'ân tilâveti sırasında ortaya çıktığını fark ettikleri mânevî hakikatler ve istiğrak/vecd halleridir" demiş,¹⁴⁹ Süyûtî (ö. 911/1505) ise daha sarîh ve özenli bir ifadeyle, "Sûfîlerin Kur'ân'la ilgili görüş ve yorumları tefsir değildir" (*ve-emmâ kelâmü's-sûfiyyeti fi'l-Kur'ân fe-leyse bi-tefsîr*) demeyi yeğlemiştir.¹⁵⁰

Hakâik, letâif ve keşf gibi isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, sûfîlerin Kur'ân yorumları tefsirden çok farklı bir niteliğe sahiptir. Bize göre bu tür yorumlarla

¹⁴⁶ Zürcânî, *Menâhîhül-İrfân*, II, 78.

¹⁴⁷ Zürcânî, *Menâhîhül-İrfân*, II, 79.

¹⁴⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 236-241.

¹⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170.

¹⁵⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1218.

ilgili en isâbetli nitelendirme “tasavvufî-irfânî te’vîl” dir.¹⁵¹ Sûfîlerin te’vîlleri aslında “i’tibâr” kavramında ifadesini bulan irfânî düşünce ve kıyâsın ürünüdür. Arap dilinde “geçmek, katetmek” anlamındaki *abr/ubûr* kökünden türeyen i’tibâr kelimesi mantık terminolojisinde, bir şeyi benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavramayı, iki şey arasında zihinsel intikalle sonuç çıkarmayı ifade eder.¹⁵² Mutasavvıflar i’tibârı irfânî bir kıyâs olarak kullanır ve bu sayede “Nazîr, nazîri anımsatır” ve/veya “Nazîr, nazîrini çağrıştırır” fehvâsınca zâhirden bâtına intikal imkânı sağlar.

İrfânî epistemolojiye göre Kur’ân’daki kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen yalın/açık (zahr-zâhir) anlamlarından başka sûfinin mârifetteki derecesine göre genişleyen içrek/derin (batn/bâtın) mânaları da vardır. Bu bâtinî mânalara ulaşmak, bilgi birikimi, tefekkür kabiliyeti ve ahlâkî olgunluğun yanı sıra keşf ve ilhâm gibi bilgi kanallarının da açık olmasını gerektirir. Sûfîlerin kalbe doğan işaretler ve/veya bâtinî mânalarla ilgili meşrûiyet delilleri arasında tefekkür ve tedebbür ile Kur’ân okumayı tembihleyen âyetler çok önemli bir yer tutar. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed 47/24. âyetle ilgili olarak, “Allah, Hz. Peygamber’e ittibâ ederek, içini-dışını temizleyen ve bildikleriyle amel eden kimseleri bilmedikleri bir ilme muttali kılar. Bu ilim işaret ilmidir” demiştir.¹⁵³ Tasavvufî yorumun meşrûiyet delilleri arasında Kur’ân’daki her âyetin zahr, batn, had ve matla’/muttala’ olmak üzere dört ayrı mâna boyutunun bulunduğunu belirten rivâyetler de önemli bir yer tutar.¹⁵⁴

Birçok kaynakta zikredildiğine göre Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) meşhûr mutasavvıf Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'nin (ö. 402/1021) *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserini, “Eğer Sülemî bu eserin tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir” diye eleştirmiştir. Çünkü Sülemî “Tefsirin Hakikatleri” diye isimlendirdiği eserinde sûfîlerin çeşitli âyetlerle ilgili görüş ve yorumlarını derlemiştir ki bunların kahir ekseriyeti tasavvufî aforizmalar niteliğindedir. Mutasavvıfların kimi zaman iç dünyalarına doğan, kimi zaman da i’tibâr yoluyla ulaşılan işârî-bâtinî anlamları “tefsir” diye nitelendirmek, Vâhidî'nin nazarında Allah'ın kelâmındaki mâna ve maksat hakkında yalan konuşmak, hattâ Allah'ın kelâmıyla ilgili bühtanda bulunmak gibi algılanır. Dahası, sûfîlerin aforizmatik yorumlarına tefsir demek, “Allah'ın kastettiği mâna filan sûfinin şu yorumundaki mânadır” demekle aynı kapıya çıkar ki bu da bir bakıma Kur’ân hakkında yalan konuşmak, dolayısıyla küfre adım atmak olur.

Vâhidî'nin Kur’ân tefsirinin mâhiyetiyle ilgili bakış açısı, bilhassa sahâbe ve Selef ulemâsına yönelik vurgusu ile lafzın zâhirî mânasına sadâkat noktasında Ehl-i Hadîs

¹⁵¹ “İrfânî te’vîl” kavramlaştırması hakkında bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011, s. 57-61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vdğr., İstanbul 1999, s. 353-406.

¹⁵² İ’tibâr kavramı hakkında bk. Tehânevî, *Keşşâfü Istilahâtî'l-Funûn*, Beyrut 1996, I, 227; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 147-148.

¹⁵³ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma'*, Kahire 1960, s. 147-148.

¹⁵⁴ Süyûfî, *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Âliyye*, Halep 2002, s. 17; a. mlf., *el-İtkân*, II, 1219-1221.

çizgisiyle uyum arz eder.¹⁵⁵ Müteahhir dönem Sünnî hadis usûlü geleneğindeki en temel eserlerden birinin müellifi olan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) tefsir konusunda Vâhidî'yle aynı düşünmesi de bunu destekler. İbnü's-Salâh, Vâhidî'nin söz konusu eleştirisini zikrettikten sonra şunları söyler: "Kanımca, güvenilir bir sûfî [Sülemî'nin eserinde zikredilen yorumlara benzer] yorumlar yapar, fakat bunların tefsir olduğunu ileri sürmez ve bu yorum tarzını Kur'ân'da zikredilen bir kelimeyi izâh yöntemi olarak benimsemezse, kâfir olmaz. Yok eğer böyle yaparsa, o zaman Bâtînîlerin te'vîl tarzını benimsemiş olur. Haddi zâtında sûfilerin yorumları, Kur'ân'daki mâna/mefhumu nazîriyle/benziyle ifade etmekten ibarettir. Çünkü nazîr (benzer) nazîrini anımsatır; nazîr nazîriyle anılır. Sûfilerin, "Ey müminler! Yakın çevrenizdeki kâfirlerle savaşın" (Tevbe 9/123) âyetini, 'Biz kendi nefislerimiz ve dolayısıyla en yakınımızdaki kâfirlerle savaşmaya memûr kıldık' şeklinde anlayıp yorumlamaları bu kabildendir. Bununla birlikte, sûfiler böyle yorumlarla mütesâhil davranmamış olsalardı keşke. Çünkü bu tarz yorumlar yanlış anlama ve zihin karışıklığına yol açar."¹⁵⁶

Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh tefsirin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hususunda Vâhidî ile hemfikirdir. Daha açıkçası, İbnü's-Salâh da sûfilerin Kur'ân yorumlarının tefsir değeri taşımadığını söylemekte, fakat Vâhidî'den farklı olarak söz konusu yorumları biraz ılımlı ve toleranslı bir yaklaşımla değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'ın bu yaklaşımı Sünnî-kelâmî paradigma içerisinde tasavvufî yorum geleneğine meşru bir zemin oluşturma çabası olarak okunabilir. Aslında bu yaklaşım, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) müteselsil çabalarıyla tasavvufu Ehl-i Sünnet bünyesine ekleme ve aynı zamanda Şîî irfanıyla tasavvuf arasındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yansımasıdır. Bilindiği üzere Kelâbâzî *et-Ta'arruf* adlı eserinde tasavvufu Ehl-i Sünnet itikadına uyarlamış, Kuşeyrî *er-Risâle*'de tasavvufun temel konu ve kavramlarını aynı itikada uygun şekilde tanımlamış, Gazzâlî ise *İhyâu Ullûmi'd-Dîn*'de hakikat-şariat karşıtlığını nefyederek paradigmatik açıdan tasavvuf ile fıkıh arasında uzlaşma sağlamıştır. İşte bütün bu çabalar neticesinde sûfilerin Kur'ân yorumları tefsir kategorisine dâhil edilmemekle birlikte, tümünden reddetme cihetine de gidilmemiş, bilakis Kur'ân yorumlarında irfânî bir renk ve zenginlik olarak görülmüştür. Buna karşılık başta İsmâiliyye ve Karmatiyye gibi aşırı Şîî fırkalar olmak üzere Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfilere ait yorumlar bâtînî te'vîl kategorisinde merdût olarak değerlendirilmiştir.

Makbûl işârî yorum ile merdût bâtînî te'vîl arasındaki kategorik ayrım Teftazânî (ö. 793/1390) tarafından şöyle gerekçelendirilmiştir: "Mülhidler Bâtînî olarak isimlendirilmiştir. Çünkü onlar nasların zâhirî mânalarının yok hükmünde olduğunu, bilakis yalnızca Muallim'in (İmâm) bilebileceği birtakım gizli mânalarının

¹⁵⁵ Tefsirde nakil ve selef vurgusuna rağmen Vâhidî'nin özellikle İbn Teymiyye gibi Selefî âlimler tarafından eleştirilmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mukâtil b. Süleyman'ın Sa'lebî tarafından, Sa'lebî'nin Vâhidî tarafından temel tefsir kaynağı olarak kullanılması dikkate alındığında, bunun kişiye özel olmaktan çok, paradigmatik bir eleştiri olduğu anlaşılır.

¹⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986, II, 196-197.

bulduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarındaki temel maksat, şeriatı tümüyle ilga etmektir. Halbuki bazı gerçek ilim sahibi kimseler nasların zâhirî mânalar uyarınca yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; fakat bunun yanında sülûk ehline açılan ve zâhirî mânalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcûdiyetini de kabul etmişlerdir.”¹⁵⁷

Çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar işârî yorumun kabul edilebilirliği hususunda birtakım şartlardan söz etmişlerdir. Buna göre işârî yorumun Kur’ân’ın zâhir mânasına muhâlif olmaması, asıl maksadın bâtinî-işârî mâna/yorum olduğu iddiasında bulunulmaması, şer’î ve aklî bir muârizin bulunmaması, işârî yorumu destekleyici mâhiyette şer’î bir şahidin bulunması gerekir.¹⁵⁸ Bu şartlar bir yönüyle tasavvufî-işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî sisteme uyarılma, diğer bir yönüyle de genel anlamda Bâtînîliğe özgü te’vîl tarzını tümünden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görür. Tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işârî yorumların makbûllük ve merdûtluğu hususunda daha spesifik ayrımlar da yapılmıştır. Buna göre Kur’ân’ın zâhirî mânasına ve İslâm’ın genel şer’î ve itikâdî prensiplerine ters düşmeyen işârî yorumlar “makbûl işârî tefsir”, söz konusu şartlara uymayan yorumlar ise “nazarî sûfî tefsir” diye kategorize edilmiştir. Başka bir anlatımla, muhtemelen amelî-nazarî tasavvuf ayrımından hareketle sûfilerin Kur’ân yorumları feyzî-işârî sûfî tefsir ve nazârî sûfî tefsir şeklinde ikili bir tasnîfe tâbi tutulmuş, böylece makbûllük-merdûtlük noktasında işârî yoruma kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. M. Hüseyin Zehebî’nin değerlendirmesine göre işârî sûfî tefsir (yorum), mutasavvıfın rûhî riyâzetine dayandığı gerekçesiyle makbûldür. Nazarî sûfî tefsir ise mutasavvıf ya da filozofun indî görüşlerine ve nazariyelerine dayandığı gerekçesiyle merdûttur. Sözelimi, Tüsterî ve Sülemî’nin eserlerindeki işârî yorumlar genelde kabul edilebilir mâhiyettedir. Buna mukabil daha ziyâde tasavvufun felsefesiyle meşgul olan Muhyiddîn İbnü’l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi sûfilere ait birçok yorum kabul edilebilir nitelikte değildir.¹⁵⁹

Aslında tasavvufî-işârî yorumla ilgili şartlar ve kategorik ayrımlar büyük ölçüde İbn Teymiyye tarafından belirlenmiştir. Bâtın ve zâhir ilmüne dair risâlesinde (*Risâle fi İlmi’l-Bâtın ve’z-Zâhir*), “Kur’ân’ın zâhiri ve bâtını vardır” -ki bu söz işârî yorumun en temel meşrûiyet delilleri arasında yer alır- anlamındaki rivâyetin hadis olup olmadığı, Sülemî’nin *Hakâiku’t-Tefsîr* adlı eserinin Vâhidî tarafından eleştirilmesinde haklılık payı bulunup bulunmadığı gibi sorulara cevap veren İbn Teymiyye’ye göre “Kur’ân’ın zâhir ve bâtını vardır” sözü uydurma hadis kategorisinde olup bunu ilim ehlerinden hiç kimse nakletmemiştir. Hadis kitaplarında da böyle bir rivâyet mevcut değildir. Bununla birlikte, Hasen-i Basrî’den (ö. 110/728) mevkûf veya mürsel olarak, “Her âyetin bir zahrı, bir batnı, bir haddi ve bir de matlâi/muttalâi vardır.” şeklinde bir söz nakledilmiştir. Zâhir ve

¹⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 405.

¹⁵⁸ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 21.

¹⁵⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, II, 241-246; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19-21.

bâtın ilmi, zâhir ehli bâtın ehli gibi tâbirler pek çok insan nezdinde yaygınlaşmış, ancak bu tâbirlerin kapsamına doğrunun yanında yanlış şeyler de dâhil olmuştur.¹⁶⁰ Bâtın ilminden maksat, insanların çoğundan ya da bir kısmından saklı kalan bir ilim türüyse, bu durumda ya zâhire aykırı olan bâtın ilminden ya da zâhire ters düşmeyen bâtın ilminden söz edilebilir. Bunlardan birincisi bâtıldır. Her kim zâhirî ilme aykırı düşen bir bâtın ilmine ya da bu tür bir bâtının bilgisine sahip olduğunu iddia ederse büyük bir hataya düşer. Böyle bir iddiada bulunan kimse ya mülhid-zındık ya da câhil ve doğru yolu kaybetmiş olur.

Zâhire ters düşmeyen bâtın ilmine gelince, bu ilim zâhir çerçevesinde görüş beyân etme mesâbesindedir. Dolayısıyla doğru/isâbetli olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bâtın zâhire muhâlif olmadığı ve yine genel kabul gören zâhire muhâlefet açısından bir asılsızlığı bilinmediği sürece doğru olarak kabul edilir. Bâtıl olduğu bilirse reddedilir. Ne doğruluğu ne de yanlışlığı bilirse, bu durumda olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunulmaz. Genel kabul gören zâhire aykırı olan bâtın örneği, İsmâiliyye fırkasından Bâtînî Karmatîler, Nusayrîler ve benzerleri ile yine bu fırkalarla aynı çizgide yer alan filozoflar, müfrit mutasavvıflar ve kelâmcıların ileri sürdükleri iddialarda ifadesini bulur. Bütün bu grupların en zararlısı Karmatîlerdir. Çünkü bunlar, Kur'ân'ın ve İslâm'ın zâhire aykırı bir bâtınının bulunduğundan dem vurur ve bu çerçevede, "Farz olan namaz şer'î namaz değildir yahut bu anlamda namaz sıradan insanlara farz kılınmış bir vecibedir. Seçkinlere gelince, onların namazı bizim sırlarımızı bilmekten ibarettir. Oruç sırlarımızı ifşa etmemektedir. Hac mukaddes pîrlerimizi ziyaret etmek için yapılan yolculuktur." gibi iddialarda bulunurlar. Yine onlar seçkinlerin cennetinin bu dünyadaki lezzetlerden istifade etmek, cehennemine ise şeriatın emirlerine riâyet ve ağır şer'î yükümlülüklerin boyunduruğuna girmek olduğunu söylerler. Onların iddiasına göre Allah'ın insanlar için [yerden] çıkaracağı "Dâbbe", her zaman ve zeminde ilimle konuşan âlim, sûra üfleyecek olan "İsrâfil", dirilmeleri için nefislere ilim ilka eden âlim; Cebrâil, varlıkların (mevcûdât) kendisinden feyezân ettiği faal akıl; "Kalem", filozofların ilk yaratıcı olduğunu ileri sürdükleri ilk akıl; Hz. İbrahim'in gördüğü yıldızlar, ay ve güneş; nefis, akıl ve zorunlu varlık; Nebî'nin miraçta görmüş olduğu dört nehir, dört temel unsur (anâsır-ı erbaa); yine onun semada görmüş olduğu peygamberler gökteki gezegenlerdir. [Buna göre] Âdem ay, Yûsuf zühre, İdris güneştir.¹⁶¹

Merdût bâtînî te'vîllere birçok sûfi ve kelâmcının görüşlerinde de rastlanır. Ancak bu iki zümre Bâtînîlerden farklıdır. Şöyle ki Bâtînîlerin zâhiri Râfîzîlik, bâtını mahz küfür/kâfirliktir. Oysa sûfiler ve kelâmcıların büyük çoğunluğu Râfîzî değildir. Bunlar sahâbeyi fıska ithâm eder, fakat tekfir cihetine gitmezler. Şii-Râfîzî Bâtînîler, "Biz her şeyi apaçık bir sicilde kaydettik" (Yâsîn 36/12) âyetindeki "İmâm" kelimesini Hz. Ali, "Ebû Leheb'in elleri kurusun, helak olsun. Nitekim oldu da!" (Mesed/Leheb 111/1) âyetindeki "Ebû Leheb'in elleri" ifadesini, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer; "Küfrün önderleriyle savaşın" (Tevbe 9/12) âyetinde sözü edilen kimseleri Talha ve Zübeyr;

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 124-125.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 126-127.

“Kur’ân’da lânetlenmiş ağaç” (İsrâ 17/60) ifadesindeki lânetlenmiş ağacı Ümeyye oğulları (Emevîler) şeklinde te’vîl ederler. Sûfi Bâtınîlere gelince, onlar da “Firavun’a git” (Nâziât 79/17) âyetindeki “firavun” kelimesinin kalp anlamında olduğunu; “Allah sizden bir düve kesmenizi emrediyor” (Bakara 2/67) âyetindeki “bakara” lafzının nefis anlamına geldiğini, Şii Bâtınîler ise bunun Hz. Âişe’yi sembolize ettiğini ileri sürerler. Ayrıca sûfi Bâtınîler ve filozoflar, Hz. Mûsâ’nın Allah’la konuşmasını faal akıldan ya da başka bir şeyden ona sudûr eden feyz olarak izâh ederler. Yine onlar, “İki çarığın ayaktan çıkarılması”nı (Tâ-hâ 20/12) dünya ve âhiretten vazgeçilmesi şeklinde telakki eder, Hz. Mûsâ’nın konuştuğu “ağaç”, Allah’ın hitâbına muhatap olduğu “kutsal vâdi” ve benzeri ifadeleri de keşf ve ilhâmın hâsıl olması sırasında kalpte beliren hâller şeklinde tefsir etmektedirler. *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserin sahibi (Gazzâlî) ve onun benzerleri işte bu yorum yöntemini benimseyenler arasında yer alır.

Filozof Bâtınîler ise melekleri ve şeytanları “nefsin kuvveleri” diye izâh ederler. Onlara göre insanlara âhirette vaad olunan nimetlere ilişkin ifadeler ölümden sonra nefsin tadacağı lezzet ve elemi anlatmak için sunulan sembolik örneklemeler olup bunlar haz alınan ve acı duyulan, bağımsız varlığa sahip olan şeylere karşılık gelmemektedir. Bu cümleden olarak müteahhir dönem sûfilerden de çok sayıda şey dile getirilmiştir. Halbuki onların söyledikleri şeyler kendi seleflerinden ve tasavvuf önderlerinden nakledilmemiştir. Yine seleflerinin ve ilim önderlerinin aksine geç dönem kelâmcılar tarafından da bu yönde pek çok şey dillendirilmiştir.¹⁶²

Müteahhir dönemdeki sûfiler -sapkınlıklarına ve câhilliklerine rağmen- İslâm ümmetinin selef âlimlerinden daha bilgili ve daha yetkin olduklarını düşünürler. Öyle ki bunlar iddialarını varlığın birleşmesi [vahdet-i vücûd] noktasına kadar götürmüşlerdir. Tıpkı *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserin sahibi İbnü’l-Arabî ve benzerlerinin yaptıkları gibi. Öte yandan, bu son devir sûfileri Allah’ı peygamberlerden daha iyi tanıdıklarını ve peygamberlerin mârifetullah konusunda kendilerine ait kandillerin ışığından faydalandıklarını iddia ederler. Bunlar Kur’ân’ı bâtil bâtinlerine uygun şekilde yorumlarlar. Sözelimi, “Böylece onlar günahları yüzünden [büyük bir tûfânda] boğuldular.” (Nûh 71/25) âyetini, “mârifetullah denizlerinde boğuldular” şeklinde te’vîl eder, azap kelimesinin tatlılık anlamındaki “azb” kökünden türemiş olduğunu ileri sürüp Nûh’un kendi kavmi hakkında söylediği sözlerin yergi üslûbuyla onları övme anlamına geldiğini ileri sürerler. Yine onlar, “İnkârcılar için kendilerini uyarıp uyarmaman fark etmez; onlar asla inanmazlar” (Bakara 2/6) meâlindeki âyeti, “Onlar zâhir ilmiyle inanmazlar” şeklinde, “Allah onların kalplerini mühürlemiştir” (Bakara 2/7) meâlindeki âyeti de, “Onlar Allah’tan başka bir şey tanımazlar” şeklinde izâh ederler.¹⁶³

İbn Teymiye bâtinî ve işârî te’vîlleri iki kategoride değerlendirir. Birincisi, hem delil hem medlûl düzeyinde hatalı te’vîller, ikincisi ise sadece delil düzeyinde hatalı te’vîllerdir. Birinci kategoride te’vîl mârifetiyle ortaya konulan mâna bizzât

¹⁶² İbn Teymiye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 127-128.

¹⁶³ İbn Teymiye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 128-129.

kendinde bâtıldır. Hâliyle bunun delili de bâtıldır. Çünkü burada bâtılın doğruluğunu gerekli kılacak bir delilin ortaya konulması söz konusu değildir. Bu tür te'viller Şîî, sûfî ve felsefî Bâtînîliğe özgüdür. İkinci kategorideki te'vilde mâna özü itibâriyle doğrudur. Bu tür te'viller sûfilere aittir. Ne var ki sûfiler ortaya koydukları mânayı Kur'ân ve Hadîste yer alan, fakat [kendilerince ortaya konulan mânadan] farklı bir mânayı ifade maksadıyla vârid olan birtakım lafızlarla temellendirmekte ve bu yolla ürettikleri mânaları işaretler (işârât) diye isimlendirmektedirler.⁵⁰ Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde bu tarz yorumlarla ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Özü itibâriyle bâtıl yorumlar ve mânalara gelince, bunları da dinin temel ilkeleri konusunda Müslümanlara muhâlefet eden Karmatîlerin ve filozofların görüşlerinde fazlasıyla bulmak mümkündür. İlk dönem Selef âlimlerini tanıyanlar, bu zümrelerce savunulan bütün görüşlerin Selef anlayışına ters düştüğünü ve bâtıl olduğunu bilir. Her kim namazın aklı başında herkese farz olduğunu ikrâr ederse, namazla ilgili nassı, "Bazı insanlardan namaz vecibesi düşmüştür" şeklinde yorumlayanın düpedüz yalan konuştuğunu anlar.

Özü itibâriyle doğru olan tasavvufî/işârî yorumlar ve mânalar Kur'ân ve Sünnet'in dolaylı delâletiyle doğru olabilir. Ancak işârî mânaya delâlet eden lafzın konumuna ilişkin iki durum söz konusudur: Bunlardan ilki, "Lafızdan bu işârî mâna kastedilmiştir" şeklinde bir iddiada bulunulmasıdır. Böyle bir iddia Allah'a iftiradır. Zira her kim, "Allah bir düve kesmenizi emrediyor" (Bakara 2/67) âyetindeki "bakara" (düve) kelimesinden nefsin, "Fıravuna git" (Nâziât 79/17) âyetindeki "fıravun" kelimesinden kalbin, "Peygamber'in yanında olanlar, onun safında yer alanlar" (Feth 48/29) âyetinde Hz. Ebû Bekr'in, "Onlar düşmanlara karşı şiddetlidirler" ifadesinde Hz. Ömer'in, "Birbirlerine karşı merhametlidirler" ifadesinde Hz. Osman'ın ve "Onları rükû ve secde ederken görürsün" ifadesinde Hz. Ali'nin kastedildiğini ileri sürerse, bilerek ya da bilmeyerek Allah adına yalan söylemiş olur.

Tasavvufî yorumda ortaya konulan mânanın lafzî delâlet türünden değil, i'tibar ve kıyâs kabilinden olması da mümkündür ki fıkıhçılar bunu "kıyâs", sûfiler "işaret" diye isimlendirir. İ'tibâr sahih ve bâtıl olmak üzere ikiye ayrılır. Her kim Allah'ın, "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir" (Vâkıa 56/79) âyetini işitir ve bu âyette kastedilen şeyin Levh-i Mahfûz ya da Mushaf olduğunu söyler ve "Nasıl ki kendisinde Kur'ân'ın harflerinin yazılı bulunduğu Levh-i Mahfûz'a ancak temiz olanlar dokunuyorsa, onun mâna ve mesajından da ancak muttakilerin temiz kalpleri nasiplenir" şeklinde bir kıyâs üretirse, bu sahih bir anlam ve sahih bir i'tibar olur. Nitekim selef âlimlerinden de bu yönde görüşler nakledilmiştir. Aynı şekilde her kim, "İçinde köpek ve cünüp kimse bulunan eve melekler girmez"¹⁶⁴ hadisinden hareketle, "Bir kimse de kibir ve haset gibi nefsi kirleten huylar bulunduğu sürece o kimsenin kalbine iman hakikatleri yerleşmez" şeklinde bir kıyâs/i'tibâr geliştirse, bu isâbetli bir kıyâstır. Çünkü Allah, "İşte onlar kalplerini Allah'ın temizlemek istemediği kimselerdir" (Mâide 5/41), "Yaşadıkları diyarda hiçbir hak-hukuk tanımaksızın

¹⁶⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, "Meğâzî", 12; "Libas", 88; "Tahâret", 89; Tirmizî, *es-Sünen*, "Edeb", 44; Nesâî, *es-Sünen*, "Tahâret", 167.

büyüklik taslayanlara âyetlerimi anlayıp kavrama imkânı vermeyeceğim. Kaldı ki böyleleri her türlü mucizeyi görseler dahi yine de imâna gelmezler. Onlar hidâyet yolunu görseler ona yönelmezler; ama dalâlet yolunu gördüklerinde derhal o yola koyulurlar. Böyle davranmaları, âyetlerimizi yalanlamış ve umursamamış olmalarındandır” (A’râf 7/146) buyurmuştur.¹⁶⁵

İbn Teymiyye’ye göre Kur’ân ve Sünnet’e ters düşen her anlam ve yorum bâtil olup bunun hiçbir doğruluk değeri yoktur. Kur’ân ve Sünnet’e uygun olan, ancak hitapta farklı bir anlam kastedilmesine rağmen sözün bu aslî anlamından farklı şekilde tefsir edilmesi yanlıştır. Bunun işaret, i’tibâr ve kıyâs yoluyla üretilen bir anlam olduğu belirtilse dahi yapılan iş yanlıştır. Zira bu tür anlam doğru olabileceği gibi bâtil da olabilir. Sözün özü, Kur’ân ve/veya Sünnet nassını sahâbe ve tâbiûndan farklı şekilde tefsir ve te’vîl eden kişi Allah’a iftira atmış, O’nun âyetleri konusunda ilhâda sapmış ve sözü bağlamından koparmak sûretiyle çarpıtmış olur ki bu da zındıklık ve ilhâd kapısını açmaktan başka bir şey değildir. Bunun İslâm dışı olduğu izâhtan varestedir.¹⁶⁶

İbn Teymiyye’nin bâtinî ve tasavvufî te’vîl konusunda “hem delil hem medlûlde hata yapanlar” ve “medlûlde değil delilde hata yapanlar” şeklinde kategorik bir ayırmada bulunması işârî-tasavvufî te’vîl ile felsefî ve kelâmî te’vîl arasına kalın bir çizgi çizmekle ilgilidir. Onun ilk grupta değerlendirdiği Cehmiyye, Mu’tezile, Mürcie gibi kelâm ekolleri kelâmî te’vîli, Şîi Bâtınîler ile İbnü’l-Arabî gibi sûfîler ise felsefî bâtinî te’vîli temsil etmektedirler. İkinci grupta, yani “medlûlde değil delilde hata yapanlar” kategorisinde değerlendirdiği Sünnî mutasavvıflar ise tasavvufî-işârî te’vîlin temsilcilerine denk düşmektedir.¹⁶⁷ Sonuç olarak, işârî yorumlarla ilgili makbûllük ve merdûtlük ölçütlerinin tâyin ve tespitinde İbn Teymiyye ve Selefî düşüncesi belirleyici rol oynamıştır. Selefîliğin köken itibâriyle Ehl-i Hadîs ekolünün gelişmiş ve sistemleşmiş şekli olduğu dikkate alındığında, sûfîlere ait yorumların sahih olup olmadıklarını belirleyen paradigmanın temelde Ehl-i Hadîs paradigması olduğu söylenebilir.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 129-130. Buna benzer bir yaklaşım Ebû İshak eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) tarafından da benimsenmiştir. Şâtîbî’ye göre zâhir Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde lisanî düzeyde bir anlamaya karşılık gelirken, bâtin, Allah’ın kelâmındaki murad ve maksadın kavranılmasını ifade eder. Bunun dışında bir zâhir-bâtin tanımlaması yapan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koymuş olduğunu, bu yüzden kendisine özgü zâhir-bâtin anlayışını mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirten Şâtîbî bâtin mânânın Arap dilindeki verilere uygun olması ve bu mânayı destekleyecek hâricî bir delil (nass) bulunması şartını da koşar. Bu bağlamda aktardığı örneklerde sûfîlerin bazı yorumlarının Kur’ânî bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin imkânına işaret etmekle birlikte, diğer bazı yorumlarını, meselâ, Tâ-hâ 20/12. âyette geçen “fahla’ na’leyk” (Nalinlerini çıkar) ifadesindeki “na’leyn” (iki nalin) kelimesine “iki âlem/dünya” şeklinde bir anlam yüklenmesini kabul edilebilir olmayan bir yorum olarak değerlendirir. Şâtîbî’ye göre bu ve benzeri yorumlar, Kur’ân’ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan selefî anlayışına muvâfık değildir. bk. *el-Muvâfakât fi Usûli’ş-Şerîa*, Beyrut 1997, III, 346-367.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII, 130-131.

¹⁶⁷ Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, s. 131.

Değerlendirme ve Sonuç

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadîs ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi -ki bu düşüncenin en temel karakteristiği sıkı muhafazakârlık ve gelenekçiliktir- klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. Bunu tespit hususunda İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risâlesindeki muhtevanın Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlerin bugün dahi Kur'ân ilimleri ve Tefsir usûlü alanında en temel kaynaklar olarak kullanılan *el-Burhân* ve *el-İtkân* adlı eserlerine nasıl yansıdığına bakmak kâfidir. Kaldı ki İbn Teymiyye'nin bu risâlede "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel/mûteber tefsir yöntemleri) diye sunduğu, "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân'ın Sünnet'le tefsiri" gibi kategorik tasnîfler geçmişte olduğu gibi bugün de temel bir tefsir kaidesi olarak tekrar edilmektedir. Yine bu kategorik tasnîfler bildik "rivâyet tefsiri" (me'sûr tefsir) tanımının da çerçevesini belirlemektedir.

Tasavvufi/işârî yorumun kabul şartları da büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *Risâle fi İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir* adlı risâlesindeki görüş ve değerlendirmelere dayanır. İşârî yorumla ilgili kabul şartları ile genel anlamda te'vîlin makbûl olma şartlarının büyük ölçüde örtüşmesi mânidârdır. Bu örtüşmenin odak noktasını gerek tasavvufi gerek kelâmî te'vîllerde nassın zâhirine uygunluk şartı oluşturur. Özellikle İbn Teymiyye'nin hem kelâm ve te'vîl metoduna, hem de nazarî irfan ve tasavvufa son derece mesafeli durması ve bu konuda eleştirel bir dil kullanması dikkate alındığında, Ehl-i Sünnet geleneğindeki beyânî epistemolojide te'vîlin kabul şartlarıyla ilgili olarak ince elenip sık dokunmasının da sistematik Selefiliğin nüfûzundan kaynaklandığı sonucuna ulaşılabilir. Yine re'ye dayalı Kur'ân yorumunun câiz olup olmadığına ilişkin klasik tartışmalar için de benzer bir tespitte bulunulabilir.

Bütün bunların yanında, çağdaş dönem İslâm dünyasında yaygın kabul gören içtimâî/hidâyetçi tefsir akımının özellikle Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi isimlerce temsil edilen yeni Selefilikten neş'et ettiği bilinmektedir. Sözün özü, klasik dönemlerden bugüne Ehl-i Sünnet geleneğindeki hâkim tefsir paradigması büyük ölçüde İbn Teymiyye ve Selefiliğe aittir. Gerçi İmâm Mâtürîdî, Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî gibi müfessirlerin dirâyet ağırlıklı tefsir/te'vîl anlayışı ile özellikle Osmanlılar döneminde Molla Fenârî'yle ön plana çıkıp daha sonraki birçok Osmanlı müfessirlerince de benimsenen dirâyet tefsiri ile işârî yorum tarzını harmanlama eğilimi de Sünnî tefsir geleneğinde güçlü bir damar olarak zikredilmelidir. Fakat bilhassa son yüzyıldan bu yana en canlı damar Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Mustafa Merâğî, Mevdûdî, Seyyid Kutub gibi isimlerce temsil edilen Selefî karakterli içtimâî/hidâyetçi tefsir eğilimidir.

İbn Teymiyye'nin Selefî tefsir anlayışındaki temel vurgu Kur'ân'ın ilk/aslî (özgün, nesnel) mânânın tespiti ve bu mânânın çarpıtılmamasıyla ilgilidir. Bu vurgu aynı zamanda "Kur'ân gerçekten ne söylüyor?" sorusunun cevabını arayıp bulmaktan çok, te'vîl adı altında mezhebî, siyâsî, felsefî ön kabulleri Kur'ân'a onaylatma tavrına

yönelik ciddî bir tenkittir. Kur'ân'ı herhangi bir ön kabule paralel biçimde konuşurmak, öncelikle ve özellikle onu tarihsel bağlamından koparmakla mümkün olur. Bağlamı koparmak ise çok kere Selef'ten gelen ve târihî anlam bilgisini muhtevi nakillere kayıtsız kalmakla olur. İbn Teymiyye'nin tefsirde Selef ve nakil vurgusu bu açıdan çok önemlidir. Arap dilindeki zâhir/râcih mânaya sadâkat vurgusu da keyfi anlam takdirlerinin önüne geçilmesi noktasında önemlidir. Ancak Selefî düşünce açısından salt Arapça bilgisine dayalı tefsir tarzı da problemlidir. Bunun içindir ki İbn Teymiyye Kur'ân'da kastedilen mânayı salt lafızdan hareketle tâyin etmekle ilgili olarak, "Bazı yorumcular Kur'ân vahyini alan ve onun ilk muhatabı olan Rasûlullah'ın beyânlarını dikkate almaksızın Kur'ân'ı salt Arapça konuşup anlaşılan herhangi bir kimsenin dil dağarına uygun mânalarla açıklama yoluna gitmişlerdir... Bu yorumcular salt lafza bağlı kalmışlar, Rasûlullah'ın beyânlarına ve âyetlerin siyâkına bakmaksızın Kur'ân elfazında kastedilmesi mümkün olmayan mânalara itibâr etmişlerdir."¹⁶⁸ demiştir.

Kur'ân'daki asıl mâna ve maksadın tâyininde Arap dili şüphesiz çok önemlidir; fakat dilin imkânları tek başına yeterli değildir. Çünkü Kur'ân'ı doğru anlayıp açıklamak dilbilgisini aşan bir iştir. Kaldı ki Kur'ân'ı en iyi anlayanlar Arap dilini iyi bilenler değildir. Fakîhler Kur'ân'ı Arap dilcilerinden daha iyi anlayıp yorumlayabilir.¹⁶⁹ Tefsirde Kur'ân'ın ifade tarzı ve üslûbuna da azami ölçüde dikkat edilmelidir. İbn Teymiyye'nin ifadesiyle, "lafız ancak söz sahibinin kullandığı dil, hitap tarzı ve âdeti bilindiği zaman anlam kazanır. Çünkü lafzın mânaya delâleti gelişigüzel değil, irâdî ve ihtiyarîdir. Söz sahibi, kullandığı lafzın belli bir mânaya karşılık gelmesini murâd eder. O mânayı belli bir lafızla ifade hususunda alışlagelen bir tarz/üslup ortaya koyduğunda, bu tarz/üslup onun âdetine dönüşür. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in lafızlarına ve onun o lafızlarla neyi kastettiğine değer atfeden kimse, onun hitâbındaki âdetini bilir, böylece başkalarının tespit edemediği murâd/maksat, o kimse tarafından açık ve anlaşılır hâle gelir."¹⁷⁰

Bu izâhattan anlaşılacağı üzere, Kur'ân tefsirinde Şârî'in Arapça kelimelere yüklediği anlamlar esas alınmalıdır. Çünkü Şârî birçok Arapça kelimeye dildeki anlam ve kullanımından farklı içerikler yüklemiştir. Bu anlam içeriklerinin bilgisine ise Hz. Peygamber ve Selef'ten gelen beyânlar aracılığıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve/veya sahâbeden menkûl açıklamaya dayalı mânaya itibâr etmeksizin Kur'ân'ı sırf dildeki anlam ve kullanıma göre te'vîl eden kimse ancak bidat ehline özgü bir te'vîl yapmış olur.¹⁷¹

Selefî tefsir anlayışına göre Kur'ân'daki bir kelimenin aslî mânası özellikle sahâbe neslinin o kelimededen anladığı mânadır. Kur'ân tefsirinde kelimelerin zaman içerisinde kazandıkları izâfî ve istilâhî anlamlara itibâr edilmemelidir. İbn Kayyim el-Cevziyye Kur'ân'daki kelimelere istilâhî anlamlar yüklenmesini bâtil (temelsiz, geçersiz) te'vîl olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kur'ân'daki bir kelimeyi nüzûl

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 191.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, III, 38; XVII, 222.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 77.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 243-244.

döneminde bilinen mânasından öte, sonraki dönemlerde ortaya çıkan ıstılahî mânaya hamletmek tamamen bâtil bir te'vîldir. Bu konuda birçok kimsenin ayağı kaymış, anlayışı şaşmıştır. Zira bu kimseler Kur'ân lafızlarını geç dönemlerin ıstılahlarında yer alan ve fakat nüzûl dönemindeki Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmayan mânalara hamletmişlerdir. Bu hususa dikkat etmek gerekir. Aksi halde te'vîl adı altında Allah ve rasûlüne yalan isnât etmek gibi çok tehlikeli bir durum ortaya çıkar. Nitekim kimileri *fe-lemmâ efele* (En'âm 6/76) ifadesini "hareket" olarak yorumlamış ve hareket etme vasfını ayın rab olmasının bâtilliğine delil kılmıştır. Halbuki Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde "üfûl" kelimesinin hareket anlamında kullanıldığı tek bir ifade bile yoktur. Yine kimileri Kur'ân'da Allah'a atıfla kullanılan "ehad" kelimesini "kendisinden bir şeyin ayrılıp bağımsız varlık kazanması kesinlikle söz konusu olmayan şey" diye te'vîl etmiş, ardından da, "Allah eğer arşın üzerinde olmuş olsaydı ehad vasfıyla muttasıf olmazdı." demişlerdir. Oysa "ehad" kelimesinin bu anlama geldiğini ne Araplar ne dilciler bilir. Arapların dilinde kelimenin bu mânada kullanıldığı tek bir örnek bile mevcut değildir. Bu mâna takdiri Cehmiyye, felâsife, Mu'tezile ve onların takipçilerine aittir.¹⁷²

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in te'vîlle ilgili eleştirilerinde yer yer ideolojik sâikler de etkili olmakla birlikte, temel saik Ehl-i Hadîs kökenli epistemolojik ve metodolojik ilkelerden ödün vermeme gayretidir. Bu hususu İbn Teymiyye'nin "Kur'ân ve Sünnet'e en uygun tefsir hangisidir?" sorusuna verdiği cevapla tespit etmek de mümkündür. Ona göre Müslümanların elindeki en müteber tefsir Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ıdır. Çünkü Taberî bu eserde Selef'ten gelen nakilleri senetli olarak zikretmiş ve bid'atlere yer vermemiştir. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman ve Kelbî gibi cerh edilmiş kimselerden nakilde bulunmama hususunda da titizlik göstermiştir.¹⁷³ Sa'lebî, Beğavî ve Vâhidî gibi müfessirlerin tefsirlerine gelince, bunlar birtakım problemleri rivâyetler ve bid'atlar içermekle birlikte sonuçta faydalı eserlerdir. İbn Atiyye ve Kurtubî'nin tefsirleri ise Kur'ân ve Sünnet açısından makbûl ve bid'atlerden uzak eserler kategorisindedir. Buna mukabil Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı baştan sona bid'atlarla doludur. Bütün bu eserler arasında en sağlam ve müteber tefsir Taberî'ye aittir.¹⁷⁴

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye *Câmiu'l-Beyân*'ın en müteber tefsir olduğunu söylerken Ehl-i Hadîs ve Selef düşüncesine sadâkati pekiştiren gerekçeler sıralamış, diğer Sünnî müfessirlere ait tefsirlerle ilgili değerlendirmesinde de yine aynı gerekçeleri dikkate almıştır. Buna mukabil Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına ilişkin değerlendirmesinde, topyekûn Cehmiyye ve Mu'tezile karşıtlığından dolayı

¹⁷² İbn Kayyim *el-Cevziyye, es-Savâiku'l-Mürsele*, Riyad 1998, I, 189-191.

¹⁷³ İbn Teymiyye'ye göre Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826), İshâk b. Râheveyh (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abd b. Humeyd (ö. 249/863), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Ebi Hatim (ö. 327/938) gibi âlimlere ait tefsirler de hemen tamamıyla sahâbe ve tâbiûn kavillerini muhtevî olması sebebiyle makbûl ve müteber tefsirler arasında yer alır. bk. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 190.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 208-209.

ideolojik davranmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ini, "İçinde her şey var, ama tefsir yok" sözüyle eleştirirken de benzer bir tavır takınmıştır.

Kaynakça

- el-Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb *el-Câmû' li-Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983.
- el-Begavî, Ebû Muhammed *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984.
- Birışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 285.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. İbn Muğire, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- Büyükkara, Mehmet Ali "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, sayı: 20, s. 206-208.
- _____, "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, 2009.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vdğr., İstanbul 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim *es-Savâiku'l-Mürsele*, Riyad 1998.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Devha 1399.
- ed-Dârimî Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt 1985.
- _____, *Nakzü Usmân b. Saîd ale'l-Merîsî (er-Red ale'l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2007.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr*, çev. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, / 28. IX/1-4, 28
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, Riyad 1993.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ullûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.
- _____, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmûd Bîcû, yy., 1993.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII.
- _____, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- Gürler, Kadir, "Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5.
- _____, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz İstanbul 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut, ts.,
- İbn Adî, Ebû Ahmed *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, ts.
- İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999.
- İbn Hanbel, Ahmed, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cîze 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951.
- _____, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000.
- _____, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992.
- _____, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad 1999.
- _____, *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991.
- _____, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, Kahire 2003.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, VIII/1, 110-111.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1993.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlât*, Humus 1388.
- Kılavuz, Ahmed Sâim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul, 1992, VI.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, 2000, III/3.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2002.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- el-Malatî, Ebü'l-Hüseyin *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993.
- Maşalı, M. Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, 2008/2, sy. XV.
- Na'nâa, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsîr*, Beyrut 1970.
- en-Nehhâs, Ebû Cafer, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Özerverli, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- _____, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011.
- _____, "Neo-Selefilik ve Kur'an: Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2.
- _____, "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm", *DİA*, İstanbul 2011, XL.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004.

- _____, *Acâibü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1985.
- Rızâ, Muhammed Reşîd, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999.
- _____, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406.
- _____, *el-Hilâfe*, Kahire 1994.
- es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut 2000.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'*, Kahire 1960.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- _____, *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Aliyye*, Halep 2002.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- et-Taberî, Ebî Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân (Tefsîru't-Taberî)*, Beyrut 1999.
- Tauber, E., "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before Wold War I", *The Moslem World*, 1989,LXXIX/2.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü Istilahâti'l-Funûn*, Beyrut 1996.
- Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002.
- Watt, M. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II.
- _____, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, İstanbul 1993, VIII.
- ez-Zehebî, Ebû Adillâh Şemseddîn, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, ts.
- _____, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire 1990.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988 .

Salafism In Tafsir Tradition*

Mustafa ÖZTÜRK**

Abstract

Salafi thinking, defended by significant Hadith scholar Ahmed b. Hanbel in IX. century and systematised by İbn Teymiyye and İbn Kayyim el-Cevziyye, has a important role in classical Sunni tafsir tradition. Salafism in Islamic tafsir tradition should be issued under three categories which are related but quite different from each other. First category is Ahl al-Hadith tradition which base systematic Salafism. This tradition, also named as Ashâb al-Hadith, Ahl al-Athar, Ahl al-Sunna al-Hâssa, is remembered with Ahmad b. Hanbal (d. 241/855). Second category is the religious tradition which is symbolised with İbn Taymiyya (d. 728/1328) and his famous students like İbn Kayyim el-Jawziyya (d. 751/1350) and Abu'l-Fidâ İbn Kathîr (d. 774/1373). Third category is new Salafism which is emerged in modern time and has a discourse of *islah-tajdid*.

Keywords: Salafism, Tafsir, Ahl al-Hadith, Ibn Taymiyya

Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü

Özet

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Seleflik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefliliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'dir. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Seleflik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki islah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefliktir.

Anahtar Kelimeler: Seleflik, Tefsir, Ehl-i Hadîs, İbn Teymiyye

* This paper is the English translation of the study titled "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mustafa ÖZTÜRK, "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 195-252.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Faculty of Divinity Academic Member, Çukurova University, e-mail: ozturkm@cu.edu.tr

Introduction

Salafism, within the Islamic tafsir tradition, is a topic that should be reviewed through three different categories that are related to one another. The first category is the Ahl al-Hadith movement that formed the basis of a systematic Salafism. The most significant name of this movement, which is also called Ashab al-Hadith, Ahl al-Hadith and Ahl al-Sunnah al-Hassa, is Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855). The Ahl al-Hadith movement, which became more dominant with the supports of Ishaq ibn Rakhawayah (d. 238/853), Imam al-Bukhari (d. 256/870) and Abu Said ad-Darimi (d. 280/894) in Hijri third century, were represented by Baghdad Hanbalism imams in the upcoming periods such as Abu Bakr al-Hallal (d. 311/923), Abu Muhammad al-Barbakhari (d. 329/941) and Ibn Battah al-Ukhbari (d. 387/997).

The second category in Salafism and tafsir is the religious ideology concept represented by Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and his well-known students such as Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751/1350) and Abu al-Fida Ibn Qasir (d. 774/1373). Salafism was particularly systematized by Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah. It is certain that systematic Salafism is based on Ahl al-Hadith movement represented by Ahmad ibn Hanbal and Hanbalism supporters. In addition, Ibn Taymiyyah were asked the following, and similar questions: "What are your thoughts on the Salafism sect/method in doctrines, and on other sects in later periods? Which one of them is on the right track? Are the methods of Ahl al-Hadith the most benevolent? Does Firqa al-najiyah mean Ahl al-Hadith?" He answered these as follows: "Ahl al-Hadith is the movement that is the most mature by intelligence, proper by comparison, suitable by ra'y, concrete and true by ideology, best for deduction, authorized for disputes, perfect for perception, appropriate for inspiration, precise for discretion and psychology, suitable for listening and talking, and beautiful for the state (of enjoyment-satisfaction) for Muslims/humanity. In conclusion, Ahl al-Hadith and Sunnah has the position, which is the same as that of Muslims against other religions, against other Islamic sects."¹

The main reference of Ahl al-Hadith, which was praised as such by Ibn Taymiyyah, is sahabah, tabi'un and taba al-tabi'in scholars named as "salaf as-salihin". Verses such as Al-Tawba 9/100, al-Anfal 8/75 and al-Hashr 59/10, and hadith narratives such as "The most benevolent generation is the Muslim generation to which I was sent as a prophet. The second most benevolent generation is the one that follows the first, and the other most benevolent generation are those that follow (sahabah, tabi'un, taba-i tabi'in)"² indicate to Ibn Taymiyyah that Salafism is the most benevolent after the prophets. According to him, "Knowing Salafism scholars ideas and practices about Islamic science, and religion is much more benevolent and useful than knowing the ideas and practices

¹ Abu al-Abbas Taqi ad-Din ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, Cairo, 1951, p.1-8.

² Muslim, "Fazail as-Sahabah", 210-215; Ibn Hanbal, *al-Musnad*, II, 328; V, 327; VI, 156.

of the following generations. It is necessary to know the ideas and practices of Salafism ulama about tafsir, usul ad-din, furu al-fiqh, zukhd, praying, ethics, jihad and other fields. As the Quran and Sunnah indicates, Salafism is more benevolent than all following generations. Therefore, following them is more benevolent than following the later generations, and knowing their ideas and discussions on Islamic science and religion is more benevolent than knowing that of later generations. The provisions of Salafism ulama are pure.”³

The third category regarding Salafism and tafsir is neo-Salafism that draws attention with its statement on reformation-renewal in the modern area. While searching for the reasons of defeat against the western world in the nineteenth century and seeking solutions to this defeat, many Muslim ideologists and scientists associated the crisis of depression/decline with the loss of religious essence in historical experiences and with the misunderstanding and misperception of religious works. Accordingly, various superstitions and innovations were included in Islam, the imitation-based ideology became more common among the ulama, personal beliefs and ideologies of scholars of fiqh and kalam and tafsir authorities became more significant, and Sufism and other movements made the public lazy, all of which caused the Islamic world to regress, and be defeated by Ahl al-Qufur. It is inevitable to adapt the basics of Islam and reform the Islamic ideology to turn the negative progress of the historical state into a positive one in Muslims’ favor.⁴

This reformation-renewal ideology supported by scholars such as Siddiq Hasan Khan (d. 1890), Muhammad Abduh (d. 1905), Muhammad Rashid Riza (d. 1935), Jamaladdin al-Qasimi (d. 1914) and Mahmud Shukri Alusi (d. 1924) was related to Salafism as it was parallel to Ibn Taymiyyah’s critical ideas and beliefs. Among the scholars who supported reformation and renewal in Islam, Rashid Riza has a particular place for ensuring that Salafism acquired dynamism. He often quoted from Salafism scholars such as Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah and Shavkani (d. 1250/1834) in *Manar*, updated the tafsir concept of classic Salafism, and assigned a social/sociological function to Quran tafsir through the concept of hidayah. The *Manar* tafsir which clearly reflected neo-Salafism tendencies of Rashid Riza left great traces on the Quran and tafsir concepts of Turkish Muslims along with Abd al-aziz Chavish (d. 1929), Muhammad Mustafa al-Maraghi (d. 1945), Ahmad Mustafa al-Maraghi (d. 1952), Ferid Wajdi (d. 1954) and Mahmud Shaltut (d. 1964).

A religious-political movement named Wahhabism, which has been associated with Muhammad ibn Abd al-Wahhab (d. 1206/1792), should be briefly mentioned in regard to Salafism. It is known that Muhammad ibn Abd al-Wahhab often referred to Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah in his works. Accordingly,

³ Taqi ad-Din ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatawa*, Beirut 2000, XIII, 13-14.

⁴ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’âncılık*, Ankara 2013, p. 19.

it should be stated that Wahhabism is used by non-Salafi people to refer to the Salafism movements. In regards to the Salafism - Wahhabism relationship, although it is possible to mention purification from innovation and superstitions, and about ensuring that the discourse of pure religious practice and life belonging to the first Muslim generations are adopted by the Muslims, there is an essential disagreement between Salafism and Wahhabism rather than an essential agreement. It is clear that Rashid Riza, one of the well-known names of modern Salafism, has Wahhabism-related inclinations⁵, but the ideology he represented was quite different from Wahhabism due to its reformist, modernist and eclectic characteristics. Although Wahhabism claimed that it rebuilt Islamic ethics and spirituality with its prior pure form, it lost the control of its religious reformation-renewal claim due to its excessive actions such as the absolute literalism in Sunnah and the demolition of graves for the purpose of removing innovations from Islam.⁶

The Salafism concept, which was transmitted to the twentieth century following the repute acquired after the Pan-Islamist movement became popular in the nineteenth century, was strictly adopted by the majority of people who did not like the term of Wahhabi and were the members of Saudi Ahl al-Hadith/Hanbalism tradition. Salafism, as a more esteemed concept was used as a replacement of Wahabiyyah to reflect the representatives of Ahl al-Hadith concept with the influential propaganda conducted in the second half of the twentieth century.⁷ In addition, as economic and social conditions became more severe after World War I, dependence on the Western world increased, and pressures on the freedom of religion and belief, Salafism started to become more strict and radical, and it showed itself as various political organizations. This period, which started with the movements of Ihwan al-Muslimin under the leadership of al-Banna (d. 1949) in Egypt and Jamaat al-Islami under the leadership of Abu al-A'la al-Mawdudi (d. 1979), turned Salafism into a religious ideology.⁸ Today, Salafism is on a radical path showing interest in the wording and style of Islam, rather than its essence and spirit, neglecting the ethical-moral dimensions many times, and reducing the level of historical experiences and accumulations to a level of innovation and innovation

⁵ *Al-Wahhabyyyun wa'l-Hijaz* (Cairo, 1344), which was written on Suud's kingdom proclamation in Hijaz and in the improvement and deepening of Wahhabism, indicated that this movement was suitable to Islam, and he supported Saudis in the struggle for power between Sharif Husein (d. 1931) and the Saudi family. On the other hand, Rashid Riza, who regarded the Saudi Kingdom as a state that would serve Islam and made efforts to prevent the growth of any conflicts between the Saudi Kingdom and other Islamic states, developed a discourse on Arabic nationalism in time, and his discourse style was considered by some researchers as Arabism and/or Pan-Arabism. see E. Tauber, "Rashid Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2,(1989), p. 272-286; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, trans. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, p. 241-242.

⁶ Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, p. 20-21.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye, Dinî Araştırmalar, 2004, 7, issue: 20, p. 206-208.

⁸ Mehmet Zeki İşcan, , *Selefilik İslâmi Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, p. 38 -49; "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık", p. 208-234.

patriotism. Furthermore, Salafism made great contributions to the development of a intolerant Muslim/Mohammedanism image that does not match with the general inclinations of modern Islamic societies, as this image drew too much attention in policy.⁹

In addition to these developments in the modern era, the concept of Salafism primarily reflects a religious ideology represented by Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyyah. One of the most significant characteristics of these two scholars is that they attempted to base their Ahl al-Hadith-related ideas and beliefs with multi-dimensional analyses and arguments, rather than advocating these with *ala al-matlub* style. However, the first representatives of Ahl al-Hadith advocated certain ideas conveyed from the sahabah and *tabi'un* period, but they did not make extensive efforts to base and rebuild these ideas on a concept. Therefore, their beliefs did not go beyond rebuttals and repetitions. Thus, the Salafism that is reflected in Ibn Taymiyyah's beliefs and ideas is particularly significant for the entire Ahl al-Hadith tradition.¹⁰ In addition, the same Salafism is also quite significant for the classic Sunni tradition.

The Nature and Function of Tafsir in Salafism

Salafi tafsir was almost completely formed by Ibn Taymiyyah. According to him, tafsir means revealing the meaning, which should be referred to as the first and original meaning, which was previously understood, and gaining information about this meaning. Revealing this first meaning is based on communication and language, and it consists of simple explanation activities that correspond to concepts such as statements and *tawzih*. The Prophet holistically explained the religion in terms of *usul*, lineage, clear issues, science and other practices. To be clearer, Allah explained everything in the Quran while the Prophet clarified all issues through the hadiths, which left nothing for us to explain.¹¹ The divine words, *li-tubayyina li an-nasi ma nuzzila ilayhim*, in surah An-Nahl 16/44 express that the Prophet explained the wording and meanings in the Qur'an to the *ashab*.¹² The Qur'an's meaning was explained within the *nuzul* environment. Thus, Muslims should be committed to the Prophet's statements rather than re-explaining and interpreting the Qur'an.

Ibn Taymiyyah aimed to determine a method that attempts to minimize the subjective personal actions and interventions in the Quran tafsir or totally abolish these because of his faith principle towards the Quran, Sunnah and Salaf belief, rejection toward philosophical *kalam* and *ta'wil* method, and efforts to protect pure

⁹ M. Ali Büyükkara, "Selefiligin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Seleflik)*, 2009, IX/3, p. 21-46.

¹⁰ M. Sait Özervarlı, *İbn Taymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, p. 63.

¹¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatawah*, VII, p. 71-72.

¹² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatawah*, XIII, p. 148.

Islam and essential meaning. According to the method named by Ibn Taymiyyah as “ahsanu turuk at-tafsir” (the best tafsir methods), the Quran should be explained with itself first. An issue that is mentioned in a concise way in one verse, is explained in another verse in the Qur’an. The Nabawi sunnah (hadith) should be considered as a second source for tafsir. Because the Prophet is the most authorized commentator and authority of hadith. Therefore, Imam Shafii (d. 204/820) made the following statement: “What is ordered by the Prophet constitutes what he understands from Quran.” This was expressed in the verses an-Nisa 4/105, an-Nahl 16/44 and 64. On the other hand, Sunnah was revealed to the Prophet like the Quran, and Sunnah was also read like the Quran. Imam Shafi and other great scholars have agreed upon this issue.

If tafsir information is not present in the Quran and Sunnah, sahabah words are considered. Members of the sahabah have an indisputable authority in tafsir as they witnessed the revelation of the Qur’an and directly heard the hadiths relating to the verses. In addition, the sahabah generation had a remarkable capability for understanding and performing true Islamic practices. The four caliphs and great scholars such as Ibn Masud and Ibn Abbas had these characteristics. If the details of tafsir cannot be found in the statements of the sahabah, the statements of tabi’un such as Mujahid ibn Jabr, who was educated by the sahabah glossators, are considered. The tabi’un scholars presented different ideas on verses, but these ideas essentially had the same meaning although they were conveyed using different wording. The following objections can be brought to the forefront in this context: “How can tabi’un statements be regarded as hujjat when their words are not hujjat on legal issues?” This objection is correct considering the following provision: “The statements of a tabi’un scholar does not mean to be hujjat for another tabi’un scholar who objects to his ideas.” However, it is not rational to question whether an issue-based agreement between tabi’un scholars is meant to be hujjat. In addition, when tabi’un scholars do not agree on an issue, the statements of a tabi’un scholar do not mean to be hujjat for another tabi’un scholar or for the following generations. The Qur’an, sunnah, general use of Arabic, or statements from the sahabah are used in this case. By regarding the Qur’anic tafsir based only on ra’y means that this tafsir approach is unlawful.¹³

According to Ibn Taymiyyah, the best tafsir method is to explain the Quran with itself, sunnah, sahabah ideas, and tabi’un opinions later under certain conditions. The main point in tafsir is the apparent meaning that is based on narration/narratives. However, what is meant by apparent is the clear elements of Salafism tradition. Tafsir based on salt ra’y is certainly unlawful. In addition, a ra’y based action does not mean tafsir. It is actually innovation and ta’wil that is no different than manipulation. From the perspective of Ibn Taymiyyah, tafsir is related to what the Quran ordered when it was revealed, what was understood

¹³ Taqi ad-Din ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatawa*, Riyadh 2000, XIII, 162-169.

from the Quran, and how orders were practiced. Accordingly, tafsir is the “me’sur tafsir” (narrative tafsir) that has been known and repeated for a long time. This corresponds to the following statement of Abu Nasr Abd ar-Rahim al-Kushayri (d. 514/1120): “Tefsir consists of obedience and firmament.” Therefore, it is fair to state that tafsir is related to narratives while ta’wil is associated with sagacity.¹⁴ In addition, the following statement can be made: While tafsir is simply a tawzih activity, ta’wil is effortful, risky and ominous just like making provisions, assumptions and particular decisions.

Ibn Taymiyyah, who believed that tafsir is formed with the narratives of salaf, criticized *at-Tafsir al-Qabir* by Fahraddin ar-Razi stating “This work is anything but tafsir.”¹⁵ However, according to Razi, meanings in the Quran are not limited with the explanations conveyed from the Prophet and salaf scholars. On the contrary, “The Quran is the essence/pioneer of all sciences (*anna al-qur’annah aslu al-ulumi kulliha*). The Kalam discipline is totally included in the Quran. The Fiqh discipline was totally formed out of the Quran. This is also valid for syntax and lexicology, ascetism/Sufism, afterlife khabars and ethics.”¹⁶

Ar-Razi, who regarded the Quran as the source of all sciences, made the following statement in the introduction of his tafsir in al-Fatiha: “Please be aware that I made the statement ‘With the meanings and guidance of this surah [al-Fatiha], it is possible to review ten thousand issues’ in certain times; but some jealous, ignorant, deviant and stubborn people regarded the message in my statement as impossible (...) When I started to organize/form this book, I proposed this introduction to point out that my afore-mentioned statement/claim is possible.”¹⁷ With his statement “I can review ten thousand issues with the surah al-Fatiha”, ar-Razi did not neglect to imply that the meanings and messages of this period are not limited, and reaching beyond the topics and borders in this period is not possible for humans. Ar-Razi’s statement indicates that surah al-Fatiha includes limitless issues and infinite borders. Therefore, the statement ‘This surah includes ten thousand issues’ was formulated in accordance with the capabilities of those who heard this statement.”¹⁸

The infiniteness here is related to the fact that the Quran consists of Allah’s words, divine titles, actions and reflections for the mortal world are limitless. This infiniteness indicates that meanings in the Quran cannot be associated with the

¹⁴ Ebü’l-Fazl Celeleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2002, II, 1190.

¹⁵ Certain researchers associated this statement with Tajuddin as-Subki (d. 771/1370) (see Fathullah Hulaif, *Fahrudin ar-Razi*, Iskandariyyah, 1976, p. 41-42). However, this relation is wrong. Because this statement was made not by Tajuddin as-Subki, but by his father Abu al-Hasan Taqi ad-Din Ali ibn Abdilqafi as-Subki. See Abu as-Safa Salahuddin as-Safadi, *al-Vafi bi al-Vafayat*, edit. Ahmad al-Arnaut-Turki Mustafa, Beirut 2000, IV, 179.

¹⁶ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir (Ma’fatih al-Ghayb)*, Beirut 2004, II, 107.

¹⁷ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, I, 15.

¹⁸ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, I, 20-21.

meanings only understood in a certain period. In addition, the basic purpose of all Islamic sciences is that the servant can reach Allah.¹⁹ Thus, people should know Allah before anything. The most basic science in this regard is certainly the discipline of kalam. The value of a science is determined by the scientists of that science. Kalam is the most basic and significant science as it is related to knowing Allah's identity, titles and actions. Accordingly, tafsir is secondary not primary, and nominal not collective. Furthermore, it is not a science. Instead, it is the action of providing information on different issues. According to ar-Razi's statements in *Ajaib al-Quran*, tafsir is related to religious sciences, essentials, or other issues. What a tafsir authority does is related to researching the meanings in Allah's kalam. Therefore, tafsir is secondary when compared to the science of knowing Allah (kalam). However, a hadith authority examines the authenticity of the narratives regarding the Prophets' statements. However, this discipline is secondary, too, when compared to the discipline of confirming the Prophet's prophecy. In conclusion, these science branches are used to explain the method/kalam discipline.²⁰

One of the most irreplaceable elements of kalam discipline is definitely the method of ta'wil that is strictly related to ra'y and intelligence. Ar-Razi related ta'wil to intelligence facts while explaining certain verses. For example, in al-Fajr 89/27, he regarded his interpretation on the term "mutmainnah" as "the ta'wil suiting the intelligence motives" (ta'wil an mutabik an li al-hakaik al-akliyyah).²¹ He also referred in his work entitled *Lubab al-Isharat*. This reference indicates the source of the aforementioned ta'wil. Accordingly, ar-Razi's work serves as a summary of *al-Isharat wa't-Tanbihat* by Avicenna (d. 428/1037) which contains Ishraqi themes rather than an Aristotelian character.

While explaining certain verses, ar-Razi stated "What is assigned to intelligence as follows" (hazz al-akli, hazz al-bahsi al-akli, hazz al-akli min haza), and he used the same ta'wil method in his explanations starting with these statements.²² One of the comments reflecting ar-Razi's Ishraqi inclination is found where al-Gazali referred Mishqat al-Anvar, in which a theosophic and hermetical theology was

¹⁹ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, I, 88.

²⁰ Fahraddin ar-Razi, *Ajaib al-Quraan*, edit. Sayyid al-Jamili, Beirut 1985, p. 32-33.

²¹ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, XXXI, 160.

²² For example, he made the following statement after saying "Intelligence's share from this issue is this/that" about the explanation of surah Ibrahim 14/49-50: "Spirit is a shining gem that is from the divine world and cannot be understood by humanly intelligence. The body is like the shirt of the spirit. All pains and sorrows of spirit are caused by this body. Thus, the body holds the spirit tightly and causes troubles for this spirit. Feelings of lust, greed and anger are assigned to the spirit by the body. The shine of the spirit is hidden as the body is physical, blurry and dark. The body is the reason for fears and putrefaction. Thus, the body seems like a shirt made of tar." Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, XIX, p. 152.

developed considering the verse surah al-Nur 24/35, (Tafsir of al-Nur 24/35). Ar-Razi refers to Ibn Sina in the tafsir of this work.²³

After these details about Fahraddin ar-Razi and his tafsir, Ibn Taymiyyah's views on the question of "What is tafsir not?" indicate that tafsir is not an activity within which personal ideas and beliefs can be presented as hujjat, for any Muslims that aim to understand and explain the Quran as understood from Ibn Taymiyyah's views in regards to the context of "ahsanu turuk at-tafsir". On the contrary, tafsir is an action that requires consideration or following a statement that is present in the Qur'an, the sunnah, statements from the sahabah or tabi'un remarks. This requirement indicates that tafsir is not the discovery of meaning. Instead, it is the specification of meaning that has been present since the time of revelations. Thus, what a tafsir authority does is conveyance. Therefore, "a tafsir authority is a conveyor while a ta'wil authority is a researcher" (*fa al-mufassiru nakilun wa'l-muavvilu mustanbitun*).²⁴

In this regard, it is fair to state that narration is definitely more significant and prioritized than intelligence in Salafi epistemology. However, the narration can only function within the limits defined with religious works. Intelligence serves like a subject without object in this epistemological system. The function of intelligence is to present a result that was found earlier, and to show the correctness and certainty of this result. It is not possible to have anything more perfect than those in the past. All facts have been formed in the past. Truth cannot be searched in the present and future. Thus, in the case of a religious issue, either religious works or Salafi works should be used. Ra'y or jurisprudence is not needed as there is a religious work for any issues that Muslims need or would need. In Salafiyyah, religious works and narration has the privilege of religious exemption. Narration is the absolute guide, as a divine and Mubarak information source. The dominance only belongs to narration, and people should be committed only to it. Making religious works a topic of objection, opposition, criticism and ta'wil is absolutely unlawful.²⁵

Ibn Taymiyyah's views in regard to "ahsanu turuki at-tafsir" are important in that they are significant and determinant for many issues ranging from tafsir sources to the well-known concept of "narrative tafsir" (ma'sur tafsir or tafsir as-salaf) in the present time. In addition, *al-Itkan* by al-Suyuti (d. 911/1505) started chapter 78 on the conditions and manners for being a tafsir authority with the summary of Ibn Taymiyyah's views under the "ahsanu turuki at-tafsir" title, and reviewed the other issues under this title with Ibn Taymiyyah's ideas in the booklet entitled *Mukaddimat at-Tafsir*.²⁶ Contemporary authors such as Muhammad

²³ Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, XXIII, 194-204.

²⁴ Abu Abdillah Badraddin az-Zarkashi, *al-Burkhan fi Ulum al-Quran*, Beirut, n.d., II, 166.

²⁵ Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (2010), 2010, VIII/1, p. 110-111.

²⁶ Suyuti, *al-Itkan*, II, 1197-1204.

Husein az-Zahabi and Zurkani considered Ibn Taymiyyah's views and defined the "ma'sur tafsir" (tafsir bi'r-rivayah) concept in accordance with the "ahsanu turuki at-tafsir" method. This definition indicates that ma'sur tafsir reflects the explanation method based on the Quran's statements, and narratives regarding the Prophet, sahabah and tabi'un.²⁷

This definition, adopted by the majority of tafsir authorities in Turkey²⁸ is based on Ibn Taymiyyah's ideology, thus on Salafism. In addition, the article "tafsir of Quran with Quran" is problematic both in the method formulated under the title "ahsanu turuki at-tafsir" by Ibn Taymiyyah and the definition of "ma'sur tafsir" developed using this method because this definition is related to an explanation style that is based on narration (ma'sur), present independently from ra'y and jurisprudence, and thus not open to subjectivity. However, the issue of interpretation between the verses is generally related to the sagacity of the interpreter. Sagacity makes the sect, kalam-based pre-admissions and subjectivities inevitable. Ibn Taymiyyah, who was the source for the definition of Ma'sur tafsir, is definitely aware of the situation, however what he meant by "the tafsir of the Quran with the Quran" is related to a paradigmatic context that refers to more extensive issues such as the description of Islam and religious provisions, rather than the efforts to understand and explain the Quran on a technical level.

To be clearer, Ibn Taymiyyah adopted a religious description based on religious works and Salafi authority, and he followed the Ahl al-Hadith movement that does not allow ra'y and ta'wil in the use of religious works. According to the belief in this movement, Allah (Quran), the Prophet (Sunnah) and the sahabah explained and clarified the issues that may be needed by all Muslims throughout history. This movement also indicates that the Quran (divine statement) is clear and understandable. Thus, religious works should not be subject to arbitrary comments. As Allah's orders were truly understood when verses were revealed, what Muslims should do is to learn the meanings (sama) through narration and follow these. Despite the simple and explicit tafsir conveyed from Salaf to us, efforts to provide new provisions by making assumptions from religious works through ta'wil are nothing but innovation.

The fact that Ibn Taymiyyah referred to Imam al-Shafi'i regarding the paradigmatic role assigned to Sunnah and stated that Sunnah is revealed like the Quran through narration is interesting and significant. Ibn Taymiyyah used al-Shafi'i's sunnah concept as a reference for "the best tafsir methods", which indicates that he adopted the idea that religion is actually based on religious works and thus all provisions related to life events should absolutely be based on a religious work

²⁷ Muhammad Husein az-Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, Beirut n.d., I, 105; Muhammad Abd al-azim az-Zurkani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut 1988, II, 12.

²⁸ See: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989, p. 228; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, p. 228; Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 285.

or even the Quran as a single source. This idea was formulated by Imam Shafi'i as follows: "What ummah states [comparison, jurisprudence and research] explains Sunnah, and what Sunnah reflects explains the Quran".²⁹ We believe that what Ibn Taymiyyah attempted to reflect within the context of "ahsanu turuki at-tafsir" is like the explanation of this statement that is thought to be made by al-Shafi'i.

Al-Shafi'i reduced the number of religious works to one (the Quran) with the idea that "Sunnah is equal to the Quran" for advocating Sunnah, and Ibn Taymiyyah claimed "The truest and most reliable method for tafsir is the one that is performed using the Quran", which served for the Quran-based inclination that is not related to narratives in the modern era in general, or with the Sunnah and traditions in particular, and that implies that Islam should be learned from the Quran as the most reliable and concrete source and also from the translation of the Quran.

This is, without a doubt, an irony. Another irony here is that the inclination of "Perceiving the Quran as a written text that is completely consistent from the beginning to the end", which has drawn attention in the modern era, is often related to the statement of Ibn Taymiyyah "Tafsir of the Quran with the Quran". While mentioning the tafsir of the Quran with the Quran, Ibn Taymiyyah attempted to imply that considering only grammar and ra'y with an approach that is independent from narration and Salafi authority for understanding Islam and religious works is not lawful, however his method in this regard is used today as a means that serves for the unmethodical method of reading, understanding, and interpreting the Quran as a written text is particularly and personally revealed. This misconception is significantly based on imposing negligence towards the traditional tafsir accumulation, as a principle, in the jurisprudent and guidance-based method led by Muhammad Abduh and Rashid Riza.

Another irony is relating the religious ideology of Abduh and Rashid Riza³⁰, who presented severe criticism towards the tradition in the introduction of *Manar* tafsir, with Salafism. The emphasis on Salafism in this ideology is similar to the motto, "Dear Ataturk, we follow your path", which is used in several cases by Kemalist and secular people. The Salafism emphasis of Abduh and Rashid Riza serves as a means for being based upon a concrete basis against the accusations

²⁹ Zarkashi, *al-Burkhan*, I, 6; Suyuti, *al-Itkân*, II, 1025.

³⁰ Muhammad Abduh and Rashid Riza certainly stated that it is necessary to be competent in Arabic, methodology and narration, and they even mentioned the afore-mentioned ideas of Ibn Taymiyyah. However, they stated that the traditional tafsir literature is a great obstacle before understanding the Quran and they also mentioned that every Muslim who strictly follows the Quran and consider the verses can easily understand the divine kalam (see Muhammad Rashid Riza, *Tafsir al-Manar*, Beirut 1999, I, 9-15). It is actually not necessary to be a tafsir authority to understand Allah's basic orders towards humanity. If this is the essential purpose of understanding the Quran, which indeed it is, Abduh's statement is correct, but his words on existential perception were technically associated with tafsir, which often resulted in the general acceptance of a misunderstanding that it is lawful to make arbitrary and random comments on the traditional scientific accumulation without referring to anything.

such as derivativeness, non-belongingness, and rootlessness that may arise from opposing people and for forming an economical legitimacy for the supported ideology. However, the organization of practical life is enacted upon modern ideology, consciousness and paradigms. In addition, adaptation of the basics is implied in modern Salafi reformation, and the traditions are still followed, while referring the Islamic consideration and devotion, but modern and modernizing paradigms are followed in regard to the targets of the present and future. This implication reflects the will of using Ibn Taymiyyah's critical language and style, and forming a concrete reference for views rather than a commitment to the classical Salafi paradigm.

Additionally, the path led by Abduh and Rashid was significant for the generalization of the inclination to perceive the Quran as a text that was thematically and systematically written considering the possible readers' perceptual issues. However, tradition implied that the perception of, "The Quran is like a single verse; because Allah's kalam is the one and only" is not correct.³¹ Certain scholars stated that efforts to relate all verses and sunnah to one another are pointless, and while providing reasons for this statement, they implied that the Quran text was not thematically or systematically consistent, as verses were revealed over twenty three years and these verses were gradually revealed due to different reasons and events in time.³²

The Issue of Tafsir Rootlessness

In *al-Itkan*, Ahmad Ibn Hanbal, the symbol name of Salafism, made the following well-known statement: "Three things are groundless: Tafsir, malahim and maghazi"^{33,34} Although Hatib al-Baghdadi (d. 463/1071) related this statement to the weak tafsir, malahim and maghazi works, and the incompetency of tafsirs by certain tafsir authorities such as Qalbî and Mukatil ibn Suleiman,³⁵ the main message of the statement by Ibn Hanbal is related to the imputation problems in tafsir narratives. The following statement by Ibn Taymiyyah confirms this evidence:

"As known to all, the majority of tafsir-related narratives are like the narratives related to malahim and maghazi. Therefore, Imam Ahmad ibn Hanbal said: "There is no imputation for the narratives on malahim and maghazi." The narratives in this field are conveyed without any evidence or imputation. Furthermore, most of these narratives are mursal just like the narratives conveyed by certain maghazi authors

³¹ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 17.

³² Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013, p. 13-14.

³³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII. 154; Suyuti, *al-Itkan*, II, 1202.

³⁴ Suyuti, *al-Itkan*, II, 1202.

³⁵ Abu Bakr Hatib al-Baghdadi, *al-Jami' li-Ahlaki ar-Rawi*, Riyadh 1983, II, 162.

such as Urwa ibn Zubair, Sha'bi Zuhri, Musa ibn Uqbah, Ibn Ishaq, and their followers, Yahya ibn Said al-Amawi, Valid ibn Muslim and Waqidi."³⁶

Although tafsir is essentially narrative-based, it is not performed with care, as done in hadith narration or the criteria regarding the certainty of hadiths are not applied carefully to the tafsir narratives. Therefore, the tafsir-related texts have a narration tradition different to that of the hadiths, all of which are related to the source of religious provisions and adila al-shariyyah. In other words, the Quran and Sunnah share the first two positions in the hierarchy of religious evidence. Ibn Hanbal's views indicate that true/concrete tafsir texts can only be understood from the Quran, Sunnah and Salaf. Accordingly, hadith works are new religious provisional sources. The fact that a hadith is a religious element makes the processes of verification obligatory to ensure certainty. This obligation is directed towards presenting canon provisions on hadiths. However, tafsir narratives are not religious works. Instead, they are historical documents that investigate the essential meanings of the Quran and provides information about what the sahabah and tabi'un understood from the verses.

In the investigation of tafsir narratives, the care shown in the hadith works is not shown in these narratives, which may arise from the afore-mentioned statement. However, it is not fair to state that tafsir-related narratives have not undergone any criticisms regarding imputation/certainty. It is a well-known fact that tafsir narratives from certain sahabah members were subject to criticism with regards to the care shown. For example, a couple of different explanations on each verse were conveyed from Ibn Abbas. Due to the complexity of narratives and differences in explanations on these narratives, Imam Shafi'i stated that there are only approximately 100 narratives on tafsir from Ibn Abbas. According to the evaluations of critics regarding the narratives of Ibn Abbas, Muawiyah ibn Salih, who was preferred by tafsir authorities such as Tabari and Ibn Abi Hatim, is the most reliable source. Scholars such as Kais ibn Muslim al-Qufi, Ibn Ishaq and Suddi al-Qabir are more or less reliable, too. However, sources such as Dahhaq ibn Muzahim, Atiyah al-Awfi, Mukatil ibn Suleiman and particularly Muhammad ibn Saib al-Qalbi are not reliable.³⁷

In a period when imputation is regarded as a religious warranty or basic guarantee factor, Muqatil's failure to present the narratives in his works with concrete documents and occasional contradictions drew criticisms, and he was regarded as "kazzab", "matruk al-hadith" and "mahjur al-kawl"³⁸, which arises from the fact that he remained unresponsive to the dominant scientific inclination of the previous era. The "tahammul al-ilm" concept of the era required that the discipline that one aims to study should be in the course circle of the lecturers of

³⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 154-155.

³⁷ Al-Suyuti, *al-Itkan*, II, 1230-1233; Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, I, 71-75.

³⁸ Abu Adillah Shamsaddin Zahabi, *Tarih al-Islam*, Beirut 1991, IX, 640-641.

that discipline, thus the right to narrative should be obtained, and educational activities should be performed based on this scientific tradition. It is clear that Muqatil did not follow these principles but conveyed narratives from unheard scholars, thus he was accused of interpreting the Quran arbitrarily. In addition, his tafsir was thought to be equal to Muhammad ibn Said al-Qalbi's (d. 146/763) tafsir, which was severely criticized as "Full of lies; even taking a look at this work is not lawful" and referred to as Tafsir al-Qur'an, Tafsir al-Qalbi with the manuscripts still present today, and according to the belief, this tafsir was not to be read and thus terminated by burying in the ground.³⁹ Ahmad ibn Hanbal said "I do not like conveying a hadith from Muqatil"⁴⁰, and he stated that his tafsir is almost full of lies.⁴¹ Imam Shafi'i, however, made a complimentary statement "In regards to the tafsir discipline, people are like the students of Muqatil."⁴²

To sum up, Muqatil was mainly criticized by Ahl al-Hadith, which arose from the fact that he reflected his tafsir knowledge in accordance with the common scientific approach of the era and in a style that does not suit the conveyance/narration tradition of the era, and that he adopted a style that was opposed to the dominant approach. He conveyed the information on the Quran tafsir without an imputation, which caused discussions on the authenticity of his tafsir. Ibn Hanbal's well-known statement, "Three things are groundless: tafsir, malahim and maghazi."⁴³ can be regarded as a general form of the afore-mentioned criticism regarding the tafsir of Muqatil. In addition, as mentioned before, Ibn Hanbal meant the tafsir narratives are generally deprived of true and contiguous imputation series while saying "The tafsir has no grounds".

The Issue of Israiliyyah in Tafsir

Israiliyyah is an issue that is related to many disciplines such as hadith, fiqh, fitan and malahim. The information and khabar that has been transmitted into Islamic tafsir and hadith sources from other religions and cultures such as Judaism, Christianity and Zoroastrianism is called as "Israiliyyah." The information and narration details regarded as Israeli (Israel-related) in the studies on this issue consist of the prophets sent to Israeli people, warnings of these prophets to the sinners and related divine punishments, statements and behaviors of the ascetic people, and the spiritual grace of these people. According to certain Western scholars, Israiliyyah also covers fitan and malahim-related issues such as the

³⁹ Abu Muhammad Ibn Abi Hatim, *Kitab al-Jarh wa't-Ta'dil*, Beirut, n.d., VIII, 354.

⁴⁰ Ibn Abi Hatim, *al-Jarh wa't-Ta'dil*, VIII, 355; Zahabi, *Tarih al-Islam*, IX, 641.

⁴¹ Abu al-Fida Ismail al-Ajluni, *Kashf al-Haifa*, Beirut 2001, II, 370.

⁴² Zahabi, *Tarih al-Islam*, IX, 642, Ibn Adi stated that most of the hadiths narrated by Muqatil are true, and many well-known narrators conveyed narratives from him. Abu Ahmad Ibn Adi, *al-Qamil fi Duafai ar-Rijal*, Beirut, n.d., VIII, 192.

⁴³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 154; Al-Suyuti, *al-Itkan*, II, 1202.

prophets, caliphs, administrators, downfall of the sultanates, mahdi belief and judgment day signs. However, as tafsir books are the works in which Israiliyyah is often mentioned, the discussions in this discipline have been largely conducted on tafsir. These discussions focus on the issues of whether the Israeli information and narratives in Islamic sources are false and included in mutadawil divine texts, and whether a Israiliyyah narrative is reliable, along with the narratives from the tabi'un generation members such as Qa'b al-Ahbar (d. 32/653) and Wahb ibn Munabbih (d. 114/732).

The significant role in the adverse conceptualization of the term Israiliyyah belongs to Ibn Taymiyyah and his student, Ibn Qasir. In *Majmuat ar-Rasail*, Ibn Taymiyyah discussed whether certain letters were revealed to Adam along with religious teachings, and stated that narratives indicating that Adam was provided religious books and leaflets were groundless. He also mentioned that even though a narrative ground is found in Ahl al-Hadith tradition, the Quran and hadiths do not have the evidence that could be verified. Therefore, these khabars are from the Israeli hadiths and statements (*al-ahadis al-Israiliyyah*) which it is not obligatory to rely upon, and it is not lawful to confirm these without hujjat because the Prophet said: "Neither confirm nor refute the narratives conveyed to you by Ahl al-Kitab".⁴⁴ However, Israiliyyah provisions are not regarded as certain when there is an imputation absence. In addition, an Israeli khabar known to be true can be regarded to be from the istishhad context.⁴⁵

Ibn Taymiyyah sets a clearer frame in *Mukaddimat at-Tafsir*. He says "Israeli hadiths are mentioned as istishhad, not in terms of theology", and he states that these can be evaluated in three categories. (1) Israiliyyah which we know to be true for reflecting the religious works we have; (2) Israiliyyah which we know to be false for contradicting with the religious works we have; (3) Israiliyyah which is not regarded positively or negatively in the religious works we have. The third group Israiliyyah is neither believed, nor regarded as false. The authorized provisions are valid for the conveyance of these narratives, but most of them still have no useful religious contents. To be clearer, there are no benefits for the mortal and eternal actions of the people in determining and assigning the issues that are left uncertain such as the names and number of Ashab al-Qaif, color of their dogs, the tree species which Moses' stick was made of, and the names of the birds revived by Allah for Abraham.⁴⁶

After Ibn Taymiyyah, Ibn Qasir both consolidated the adverse approach in Israiliyyah and made it more technical and systematical.⁴⁷ In the introduction to his tafsir, Ibn Qasir conveyed the statements of Ibn Taymiyyah in *Mukaddimat at-*

⁴⁴ Taqi ad-Din ibn Taymiyyah, *Majmuat ar-Rasail wa'l-Masail*, Beirut 1992, III, 383.

⁴⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmuat ar-Rasail*, III, 451.

⁴⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 163-164.

⁴⁷ For a broader evaluation, see Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002, p. 170-174.

Tafsir as they are, and he made the following statement regarding the Salaf narratives that the letter “qaf” in the beginning of the surah Qaf is a mountain named “Mount Qaf” that surrounds the world:

“According to a narrative, certain Salaf scholars stated that the letter qaf indicates a mountain that surrounded the whole globe and was named “Mount Qaf”. It appears that this is a superstition obtained from the Israeli people, but Allah knows best. The people who conveyed this superstition believe that it is lawful to convey the Israeli khabars, which cannot be confirmed and refuted, from Ahl al-kitab. The author of this study believes that, this and similar khabars are just made up by certain atheists among Israeli people. They abuse people’s beliefs with these khabars. Although the Prophet [who passed away as recently as yesterday] and many great scholars and hadith authorities still live, consider what sorts of tricks the atheists from Israel have done against the people from their ummah in such a long time, considering the fact that even certain Muslims still made up certain hadiths despite the guidance of the Prophet and scholars who are still alive. Additionally, hadith authorities who are also critics within the Israeli people are too few. These Israeli people would drink alcohol, and the scholars among them distort the meanings in the religious texts (falsification) and alter Allah’s books and verses (tabdil). Yes, Shari [Rasulallah] stated “You can narrate from the Israeli people; there is no harm in that”, but he assigned the authority to the elements regarded as acceptable by intelligence. Regarding the issues that are believed to be impossible and superstition, and accepted to be false by the dominant belief, the authority-related provision is not valid. Therefore, many tafsir authorities in the early periods and certain scholars from the next generations conveyed certain stories from the texts of Ahl al-kitab for the tafsir of the Quran. However, these tafsir authorities do not need the khabars/narratives of Ahl al-Kitab for the tafsir of Quran.”⁴⁸

Ibn Qasir, who stated that he would present narratives on a variety of topics ranging from the creation of sky and earth, to creatures, from the creation of Adam to anecdotes of other prophets, and from the Prophet’s attitudes on fitan and malahim in the introduction of *al-Bidayah wa-n-Nihayah* in parallel to the attitudes in Tafsir, and who mentioned that he would perform narration on the condition that it suited the Quran and Sunnah and as long as Shari’I permitted, made the brief statement about the issues that are not to be confirmed and refuted, presented broadly and truly in Israeli narratives but regarded as short and/or impossible in our religious works: “We will still convey these narratives even if doing so would bring no goods to us; and while doing so, we will aim to include a [different] motive not because we need or find them reliable. The source to be relied upon and accepted is the Quran and the Prophet’s true sunnah.”⁴⁹

⁴⁸ Abu al-Fida Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur’an al-Azim*, Beirut 1983, IV, 221.

⁴⁹ Abu al-Fida Ibn Qasir, *al-Bidayah wa-n-Nihayah*, Al-Jiza 1998, I, 5-6.

These statements indicate that the mature but adverse usage of the term, *Israiliyyah*, belongs to Ibn Qasir. These views reflecting the ideology of Ibn Taymiyyah and Ibn Qasir, were also adopted by Shah Waliyallah ad-Dahlawi (d. 1176/1762). Ad-Dahlawi, who is renowned for his reform-based ideas, emphasis of the Quran and Sunnah-related intelligence, attitudes against innovation, commitment to Ibn Taymiyyah's ideology and staying closed to the ideas of Muhyiddin Ibn al-Arabi (d. 638/1240) with the opinions such as *vahdat al-vujud* and *alam al-misal*, and combined these two different beliefs in his own, reviewed the issue of *Israiliyyah* in relation to the details of the the Quran anecdotes and implied that tafsir authorities should provide details as much as needed in his work *al-Fawz al-Qabir*. Ad-Dahlawi stated that Israeli people's efforts to determine and clarify the issue that the animal they should sacrifice is a cow or ox are unnecessary actions, and furthermore, he stated "Narrating from Israeli people is a fraud in Islam". He also implied that the hadith, "Neither confirm nor refute Ahl al-kitab", is a main principle. According to ad-Dahlawi, this main principle requires the following: (1) Narration from Ahl al-kitab is not performed when there is a prophetic statement regarding an anecdote briefly referred to by the Quran. (2) In regard to necessity, narration from ahl al-kitab can be performed as much as needed.⁵⁰

The conservative attitude regarding *Israiliyyah* was also adopted by Siddiq Hasan Khan al-Kannawji (d. 1307/1890). Siddiq Hasan Khan was one of the leaders of the Ahl al-hadith movement that had an institutional structure in the Indian subcontinent in the nineteenth century, who aimed to solve the problems of the Muslims considering the Quran and Sunnah in relation to Shah Waliyallah's ideas but started to be more inclined to regard *fiqh* sects and Sufism as innovation and superstition sources. In addition, he paid attention to avoid *Israiliyyah* in his tafsir entitled *Fath al-Bayan* in which he often presented narratives from *Tafsir al-Qur'an al-Azim* by Ibn Qasir.

The opposite movement of *Israiliyyah*, which is formed within the Salafi ideology, can be found in the tafsir entitled *Ruh al-Maani* by Shihabuddin Al-Alusi (d. 1270/1854). Alusi, who adopted an ideology that is similar to that of Ibn Taymiyyah regarding the verses on *Kalam*, used certain Israeli narratives for certain verses or preferred interpretation stating that these narratives are Israeli, as can be seen in Haroot-Maroot anecdote, which is contradictory according to certain researchers⁵¹, and he also strictly criticized Israeli narratives that do not match the *ismat al-anbiyah* ideology. Accordingly, criticisms in this regard continued and became stronger in the modern Salafism movement, and an anti-*Israiliyyah* discourse was proposed by many tafsir authorities such as Muhammad Abduh,

⁵⁰ Shah Waliyallah ad-Dahlawi, *al-Fawz al-Qabir*, trans. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980, p. 105-107.

⁵¹ Remzi Na'na, *al-Israiliyyah ve Asaruha fi Kutub at-Tafsir*, Beirut 1970, p. 347.

Jamaladdin al-Qasimi, Rashid Riza and Ahmad Mustafa al-Maraghi. For example, in *Mahasin at-Ta'wil*, Qasimi stated the following:

“To sum up, the divine books of Jews and Christians are like their own ideas. These books cannot be thoroughly trusted. Because these books provided nothing but lies, contradictions, and confusions between truth and superstitions. Divine texts of Ahl al-Kitab are like the anecdotal books of our culture. There are citations of the Quran and Sunnah in these books, but there are also the ideas conveyed from the ummah who presented false beliefs and ideas.”⁵²

Regarding the criteria of Israiliyyah evaluation in the Salafism tradition, one of the main criteria in this regard in the classic periods or the first criterion is related to certainty in narration. As known to all, narratives, tafsir in general and Israiliyyah in particular, are regarded to be problematic for certainty. The tafsir narratives associated with Ibn Abbas reflects the issues in this field. Due to the contradictions in the tafsir narratives of Ibn Abbas, the works regarding certain narratives were separately determined, works of Muawiyah ibn Salah-Ali ibn Abi Talha were found to be most reliable, and works of Muhammad ibn Said al-Qalbi were found to be the weakest and problematic.⁵³ The statement by Ibn Hanbal, “Three things are groundless: Tafsir, malahim and maghazi” was mentioned in certain sources regarding the issue of whether narration from Ahl al-Kitab is lawful, and how narratives from Ahl al-Kitab in the early periods should be reviewed⁵⁴, which indicates that the idea of certainty/authenticity had a key role in the scientific approach of Ahl al-Hadith.

On the other hand, the reasoning methods and styles of Salafi scholars such as Ibn Taymiyyah and Ibn Qasir, match with the scientific ideology of Ahl al-Hadith movement. According to Ahl al-Hadith movement, Islamic science suggests narration in general or means hadith with the types such as marfu, mawquf or maqtu in particular. Thus, the authenticity of Islamic science is related to the concrete status of the narration series rather than the content. In other words, an imputation should not have any issues and narrators within that imputation should be regarded as reliable to ensure that a narration process/narrative on the Quran tafsir is regarded as true and reliable. Accordingly, it is difficult to certify most of the narratives in tafsir books in regards to imputation and narrators.

The negative attitude of Ibn Taymiyyah regarding Israiliyyah was influenced by the Ahl al-Hadith ideology followed, and certain great events such as the Mongol occupation and Crusades. Ibn Taymiyyah's concerns about these two great events are not only political, but also religious and scientific. He referred to Rashid ad-din, a Mongol vizier and historian, in one of his fatwas, and stated that they aimed to distort Islam by promoting Jewish, philosophy and Rafisism. He also implied that

⁵² Jamaladdin al-Qasimi, *Tafsir al-Qasimi (Mahasin at-Ta'wil)*, Cairo 2003, I, 53.

⁵³ Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, I, 53-55.

⁵⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwa*, XIII, 154; Suyuti, *al-Itkan*, II, 1202.

Mamluks would be terminated if they would not strictly protect and follow shariah against the laws of Genghis Khan. Another point that indicates that Ibn Taymiyyah paid importance to protect the Islamic world against external threats and preserve their religious identity is that he often preached fatwas warning Muslims as Christian traditions and cultures that started to emerge in Damascus following the Crusades which influenced Muslims more or less. Ibn Taymiyyah, who evaluated knowledge with actions as he regarded the scientific actions as a social counseling mission rather than a personal effort, provided personal works against the belief/ideology crisis created or to be created by the Crusades and against the Christian discourse suggesting the regionality of the Prophet's acts. For example, he wrote a broad work entitled *al-Jawab as-Sahih li-man Baddala Din al-Masih* which was a refutation against the work associated to Sayda Piskoposu Pavlus. Moreover, he wrote a work entitled *Sarim al-Maslul ala Shatimi ar-Rasul* with the awareness that protecting the personality and place of the Prophet in Islam, and making efforts to avoid blemishing his name, is equal to protecting Islam.⁵⁵ However, the content of this work indicates that Ibn Taymiyyah often cited from Kitab al-Muqaddas to form a ground for his ideas as also seen in Rashid Riza's discourse against Israiliyyah, and he used these citations as evidences within bashar an-nubuwwah.⁵⁶

It is fair to state that the conflicts, issues and combats between Muslims, Jewish people and Christians had a key role in the negative attitudes of Ibn Taymiyyah and Ibn Qasir regarding the Israiliyyah issue, and this assumption can be confirmed with the following statement of Ibn Qasir for the question "Is Zabih Ishaq or Ismael?":

"Some scientific scholars stated that Zabih is Ishaq. This belief was also conveyed by certain Salafi scholars and even sahabah members. However, the Quran and sunnah reflects a different evidence. The author believes that this belief was conveyed from Qitabi (Jewish) scholars and accepted as correct, even if it lacks evidences."⁵⁷

As can be seen, Ibn Qasir stated the belief that Ibrahim's son, who was to be sacrificed was Ishaq, was based on Ahl al-kitab ideology and had no evidence. However, this belief was conveyed as the idea of ulama for centuries. Nahhas (d. 338/950) stated that the majority of the scholars regarded the person to be sacrificed as "Ishaq" and mentioned Abbas ibn Abd al-muttalib, Abdullah ibn Abbas, Abdullah ibn Mas'ud, Jabir ibn Abdillah, Ali (r.a.), 'Umar (r.a.), and Abdullah ibn Omar from sahabah, and Said ibn Jubair, Mujahid, Iqrimah, Qatadah, Ata, Zuhri, Suddi, Alkamah, Sha'bi, Masruk, Malik ibn Anas, Qa'b al-Ahbar, Qasim ibn Abi Bazzah, Abdullah ibn Abi Huzail and Muqatil from tabi'un and taba al-tabiin as the

⁵⁵ Özzerlarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, p. 35-38.

⁵⁶ Taqi ad-din ibn Taymiyyah, *al-Jawab as-Sahih li-man Baddala Din al-Masih*, Riyadh 1999, V, 5-318.

⁵⁷ Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur'an*, IV, 14.

people who also adopted this belief;⁵⁸ in addition, Tabari (d. 310/923) insisted that Zabih was Ishaq.⁵⁹

As can be understood from his preference regarding the Zabih issue, Ibn Qasir considered the narrative information on acceptance and rejection coming from Jewish scholars and failure to be based on concrete evidence as the determinant criteria, but he did not hesitate to present his ideas that are parallel to the statements which were considered to contradict the ismat al-anbiyah idea and thus were rejected by Sunni tafsir authorities such as Fahraddin ar-Razi. To provide a relevant example, according to the explanation of the surah al-Sad 38/33-34 in early-period tafsir sources, Suleiman forgot to pray while his interest was in noble horses and explained the situation as “My interest in horses prevented me from mentioning (praying to) Allah” (*inni ahbattu hubb al-hayri an zikri rabbi*), and then he decapitated these horses and cut their legs (*fa-tafika mashan bi's-suki wa'l-a'nak*). This claim was not regarded to be true by Tabari with the statement “A Prophet would not torture animal and kill his own animals for no reason...”,⁶⁰ and Fahraddin ar-Razi also strictly rejected this claim. However, Ibn Qasir found the afore-mentioned statement preferred by many Salaf scholars to be true and referred to the historical event that the Prophet Muhammad missed the afternoon prayer in the Battle of Handaq.⁶¹

As can be understood from this example, the main criteria in accepting an Israiliyyah narrative for Ibn Qasir are that the content of the relevant narrative has an equivalent in the Islamic shariah, and a certain narrative should confirm that the hadith or sunnah in the narrative belongs to the Prophet. If such a narrative is present, this narrative is hujjat in regards to accepting or rejecting the Israeli narrative. Otherwise, the aforementioned narrative can be rejected. For example, Ibn Qasir, who stated that tafsir authorities conveyed many Israiliyyah narratives on the anecdote regarding Dawud, two opponents, ninety-nine sheep/women, implied that there is no certain khabar belonging to the Prophet. He also mentioned “Ibn Abi Hatim narrated a hadith but the imputation of this hadith is problematic” and added: “As there is no hadith with concrete imputations, the most correct action to take is to read and understand what the Quran orders and assign the meanings in these verses and the rest to Allah.”⁶²

Regarding the modern era, Israiliyyah is regarded as a great problem by the tafsir authorities of this era. This perception and understanding is similar to the opposite ideology of Salafi against Salafiyyah, and a severe distortion of self-confidence can also be realized. The Islamic world was under the multi-

⁵⁸ Abu Jafar an-Nahhas, *I'rab al-Qur'an*, Beirut 1988, III, 431-432.

⁵⁹ Abi Ja'far at-Tabari, *Jami al-Bayan (Tafsir at-Tabari)*, Beirut 1999, X, 514-515.

⁶⁰ Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, XI, 579.

⁶¹ Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur'an*, IV, 33-34.

⁶² Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur'an*, IV, 31.

dimensional influence of the Western world in the nineteenth century and had to protect itself against the actions that had military, political, ideological and cultural dimensions. Many Muslim scholars and philosophers who adopted the renovation and reformation ideology in this period made efforts to remove the superstitions and wrong beliefs in Islam in order to show a reaction to the occupation and colonization of many Muslim countries by Western countries, and to the strong reflection of Western ideologies and beliefs on the Islamic world. They also attempted to strictly follow the idea that Islam should be learned from the Quran as the purest and truest source with the assistance and indications of intelligence. On the other hand, many contemporary Muslim researchers tried to reflect what Islam is with a defending style against the claims and accusations in the orientalist studies.

The argument against the Israiliyyah discourse in the modern era is Salafism, which was particularly represented by Rashid Riza. However, the main reasons of negative attitudes against Israiliyyah are quite different than the classical Salafism (Ibn Taymiyyah and Ibn Qasir Salafism). In other words, the anti-Israiliyyah attitude of the classical Salafism is related to the issue of certainty. Moreover, the opposing reasons that are regarded to be against Islamic shariah and intelligence can be mentioned. However, the issue of certainty is more important and prioritized than these reasons. In addition, if a narrative is true and correct in terms of certainty, its content cannot be against shariah and intelligence. According to Ahl al-Hadith and Salafi paradigm, if a narrative was confirmed to belong to the Prophet and sahabah, its content cannot be considered against shariah. Otherwise, the Prophet and sahabah would have acted against the Islamic shariah, which is impossible. To sum up, according to Ahl al-Hadith and classical Salafism, true narratives that are regarded to be certain, in relation to imputations, cannot have content that is against shariah; if such content is present, then these narratives cannot be accepted as true. This provision is also largely valid for irrationality.

The main reason of the anti-Israiliyyah attitude of neo-Salafism is related to the issue of significance rather than certainty. The purpose in the issue of significance is that Israiliyyah has a limitless amount of innovation and superstitions, and contents that are irrational. Considering the fact that this Salafism was regarded as "Salafi rationalism", the intelligence criteria of the modern-day anti-Israiliyyah approach was accepted to be significant, thus it was used as one of the most basic criteria of rationalism in determining the value of Israiliyyah-type narratives. This is related to the fact that metaphysical issues have been examined with a critical approach following the Illumination in the Western world, the Islamic world have had people who supported this approach due to cultural interaction, and efforts have been made to form a concrete defense line against criticisms presented against Islam through Israiliyyah. Rashid Riza's following statements reflects the aforementioned issue:

“If the Quran had not mentioned about the miracles confirming Jesus and Moses, European liberal scholars would adopt Islam at a greater rate, more commonly and faster. Because Islam was built on basic principles such as suitability to science and humanly characteristics, ensuring that people’s souls are purified and development is maintained is in favor of the public. The miracle indicating that Islam is a revelation from Allah is that first Quran and then the Prophet was ummi. This miracle can be realized through intelligence, senses and will. Regarding the Kawni supernatural actions (miracles), there are certain suspicions regarding these, and many ta’wils on their narration, authenticity and significance were generated. In addition, similar incidents are reported by many people, anywhere and anytime. The number of narratives/stories assigned to the Indian and Muslim scholars is higher than that of the anecdotes regarding the miracles and saints mentioned in the Torah and the Bible. One of the main reasons why the modern scientists drifted away from Islam is these kawni supernatural acts.”⁶³

The emphasis of Rashid Riza on intelligence and science in this passage was also adopted by Indian Muslim modernists, represented by Sayyid Ahmad Khan and his students. The intelligence mentioned here is close to the naturalist, rationalist, logical and positivist system. According to the criteria of this intelligence, which becomes absolute through experiments, observation and modern science, Islam should be free of religious superstitions, innovations and Israiliyyah. However, the intelligence mentioned in Quran is beyond the modern rational intelligence. It reflects the mawhub intelligence that believes in the metaphysical elements (ghaib) and, more importantly, acts in accordance to faith. Therefore, according to a narrative, the phrase *wa-ma ya’qiluha illa al-alimun* at the end of al-Anqabut 29/43 was explained by the Prophet as follows: “The person who knows Allah by intelligence, obeys Allah and avoids from opposing Allah”.⁶⁴ In addition, Al-Hajj 22/46, al-A’raf 7/170, al-Muhammad 47/24 and al-Qâf 50/37 indicate that the humanly actions of understanding, thinking and knowing is referred through the term of “qalp (heart)” It is clear that the terms fuad, sadr, lub, nuha in Quran and hadiths were used to mean qalp. Accordingly, it is also understood that intelligence also has an emotional characteristic. However, the intelligence mentioned by Rashid Riza in the afore-mentioned passage seems to reflect a rational intelligence serving the Western naturalist philosophy, rather than a spiritual intelligence.

Rashid Riza, who was quite meticulous in regards to Israiliyyah, believed that one of the greatest obstacles before understanding the Quran correctly is Israiliyyah. According to him, Israiliyyah cannot be trusted and presented as evidence in any case. Rashid Riza rejected Israiliyyah and accused Jewish narrators such as Qa’b al-Ahbar and Wahb ibn Munabbah of distorting Islam with severe statements. He even created fictions that can be regarded as a conspiracy theory,

⁶³ Rashid Riza, *al-Wahy al-Muhammadi*, Beirut 1406, p. 105; Id, *Tafsir al-Manar*, XI, 145.

⁶⁴ Abu Muhammad Ibn Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, Beirut 2001, III, 319.

and anti-Arabic approaches came to prominence in these fictions. For example, he stated the following in the tafsir of al-A'raf 7/107:

“Although there are narratives indicating that Wahb ibn Munabbah was fond of praying, my personal idea on him is completely adverse. According to the the author, Wahb had a deep love for the Persian society of which he was a member. However, Persian people have made efforts to set tricks for Islam and Arabic people, and to present false beliefs and superstitions to the Arabic society through narratives and Shia... I believe Israeli Qa'b al-Ahbar is like Wahb ibn Munabbah. These people from the tabi'un generation proposed many narratives on strange topics without any concrete or rational evidence or grounds. The societies of these two never hesitate to organize malevolent plans for the Muslim Arabs who conquered the Persian land and sent the Jewish people to exile to Hijaz. Furthermore, the person who killed the second caliph ('Umar [r.a.]) was a Persian who was sent/assigned by a secret organization of the society of these scholars. The killers of Uthman, the third caliph, are the people who were tricked by a Jewish named Abdullah ibn Sabah. All political complexities in the early-period of the Islamic world and narrative-based lies are based on the Sabaiyyah organization and Persian resistance movements.”⁶⁵

Although Rashid Riza had an intolerant attitude toward Israiliyyah, he referred to the Old Testament in the explanations of many verses, compared the narratives of Muslim tafsir authorities to the information in Old Testament and preferred this information to those in Islamic sources,⁶⁶ which was regarded to be a surprising inconsistency by Zahabi.⁶⁷ In addition, the most significant issue in Rashid Riza's critical statements is that an ethnical sensitivity criticizing Israeli and Persian people for advocating Arabic society, which was deemed equal to Islam and Muslim characteristics, was added to the religious sensitivity reflected in regard to the context of anti-Israiliyyah. The ethnicity emphasis here is the reflection of nationalism and national state ideology that became dominant in the early twentieth century. Another indication of this reflection is that Rashid Riza supported Saudi and Wahhabi movements in al-Wahhabiyyun wa'l-Hijaz and proposed in the discussions on caliphate that caliphate be taken from the Ottoman Empire and İstanbul and assigned to a place such as Mosul where Arabs, Turks and Kurds live together.⁶⁸

⁶⁵ Rashid Riza, *Tafsir al-Manar*, IX, 39.

⁶⁶ Mustafa Öztürk, “Neo-Seleflük ve Kur'ân: Reşid Rızâ'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2, 99-100.

⁶⁷ Muhammad Husein az-Zahabi, *al-Israiliyyah fi't-Tafsir wa'l-Hadith*, Cairo 1990, p. 181-190.

⁶⁸ Muhammed Rashid Riza, *al-Hilafa*, Cairo 1994, p. 85-86.

The Issue of Tafsir with Ra'y (Dirayah Tafsir?)

According to the basic belief in Ahl al-Hadith and Salaf ideology, the Quran tafsir that is based on only ra'y is not lawful. This ideology is related to the religious description. In other words, according to Ahmad ibn Hanbal, Islam consists of the religious works that have been truly conveyed from the Quran, Sunnah, the sahabah, and the Salafi scholars such as tabi'un and taba al-tabi'un. There is no place for ra'y and comparison in Islam.⁶⁹ According to Abu Muhammad al-Barbahari, who was one of the significant representatives of Ahl al-Hadith movement in the Hijri third and fourth centuries, Islam consists of commitment to narration and imitation. Ra'y and comparison in Islam is not appropriate. What is suitable and appropriate is to follow what the religious works indicate, and to avoid performing explanations independently from the evidence based on narration. To sum up, following the hadiths and religious works is a must in Islam. Intelligence is not a criterion. In addition, intelligence cannot grasp what certain hadiths aim to reflect. In other words, intelligence cannot grasp the essential meanings of the following hadiths: "Servants' hearts are between the two fingers of Allah", "Allah descends upon the sky of the world; Allah descends on Arafah day, and Allah will do the same in the Judgment day", "Allah put his divine foot on jahannam", "Allah created Adam with a divine form". Thus, it should be accepted in advance that the statements in these hadiths are the truth, and personal ideas should not be used or considered here.⁷⁰

Regarding the issue of ra'y, Ibn Taymiyyah's ideas match with Ibn Hanbal and Barbahari because tafsir based on pure ra'y is unlawful according to him. However, while mentioning ra'y, Ibn Taymiyyah reflects on intelligence, rather than acting in accordance with the Quran and Sunnah, and rational evidence searches of kalam authorities, philosophers and Batinis. According to Ibn Taymiyyah, there cannot be a problem and conflict between true intelligence and narration. The most significant work reflecting Ibn Taymiyyah's ideological methodology is entitled as *Mawafakatu Sahiha al-Mankul li-Sarih al-Ma'kul*, which is interesting. The main idea supported in this work is that both intelligence and narration can be regarded as free of problems and conflicts on the condition that both are true against the approach of considering intelligence, and assigning the narration to second position in the conflict between intelligence and narration, which was transformed into a basic rule by Fahraddin ar-Razi and his followers. According to Ibn Taymiyyah, when intelligence and narration conflicts, the correctness of narration should be examined first, and in the event of a conflict between these two with proved correctness, intelligence-based information should be considered in regard to the error, mistake or deficiency. Only intelligence-based data that has imaginary facts and that are based on uncertain evidence can conflict with the true narratives. If

⁶⁹ M. Montgomery Watt, *Islâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. E. Rûhi Fiğlalı, Ankara 1981, p. 366.

⁷⁰ Ibn Abi Ya'la, *Tabakat al-Hanabilah*, Riyadh 1999, III, 37-38, 45, 55, 58, 66-67, 70.

there is a conflict between intelligence and narration, either the intelligence-related issues are not based on true evidence, or narratives are related to issues that are not in the Quran and sunnah or weak khabar.⁷¹

Ibn Taymiyyah, who believed that intelligence would not drift away from the current path when acted in the light of the Quran and Sunnah, implied intelligence, in regards to the Quran, Sunnah and these two sources, as an alternative to the philosophical kalam ideology. According to him, religion and religious orders should be based upon religious works. Because Allah reported the provisions that are included in *zarurah ad-diniyyah* and reflected the intelligence-related indicators that would prove these, or act as a supplement. These indicators in religious works were understood and practiced by the *sahabah* and *tabi'un*, thus a revelation-based intelligence method based on revelation was formed. The Salaf scholars who followed them did not need any other intelligence aspects.⁷²

According to Ibn Taymiyyah, the Quran includes intelligence evidence clearly. In addition, his examples and explanations regarding the correctness of the prophets and demonstration of titles are in the intelligence evidence group. In addition, the intelligence-related evidence in religious works are more concrete than the intelligence methods, indicators or kalam authorities, as regarding the issue of indicators and intelligence, rather than the religious works, has conflicts. Performing a differentiation between the intelligence-narration and creating an intelligence-based *usul ad-din* is not correct. Religious works do not enable mentioning about a conflict between intelligence and narration. The issues that should be obligatorily believed can only be based on canon or divine evidence. Canon evidence are based on revelations but also supported by intelligence. Thus, they are both narration and intelligence-related. Therefore, there is no place for a differentiation between intelligence and narration evidences that are independent from one another in Islam. In addition, there is no agreement on the intelligence-related evidence. A point that may be grounded with intelligence may not be done so by another person, or an issue that is accepted to be based on intelligence may not be accepted so by another person. Thus, there are too many conflicts regarding the intelligence-related evidence and information. Therefore, it is not correct to assign intelligence as superior to narration.⁷³

In Ahl al-Hadith and Salafi ideology, the Quran tafsir based on intelligence and *ra'y* was not accepted to be lawful, which is supported with the warnings in the narratives assigned to the Prophet. The narratives conveyed by the hadith authorities such as Abu Dawud (d. 275/889) and al-Tirmidhi (d. 279/892) are as follows: "Whoever express an idea about the Quran without scientific evidence

⁷¹ Taqi ad-din Ibn Taymiyyah, *Dar'u Taaruz al-Aql wa'n-Naql*, Riyadh 1991, I, 155-156.

⁷² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwa*, XVI, 259-260.

⁷³ Ibn Taymiyyah, *Dar'u Taaruz al-Akl wa'n-Naql*, I, 20-38, 170-200; Id, *Majmu al-Fatwa*, XVI, 244-246, 255-258; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, p. 82-97.

would prepare their place in Jahannam" (*man qala fi al-qur'ani bi-ghayri ilmin falyatabawwahu' mak'adahu mina'n-nar*) and/or "Whoever talks about Allah's book with their own ra'y would make a great mistake even if their statements/comments are true" (*man qala fi kitabillahi azzah wa jalla bi-ra'yihi fa-asabah faqad ahtahah*).⁷⁴

These two narratives did not include the phrase, "man fassara". Instead, the words were selected with care and the phrase, "man qala", was used. Because tafsir is based on samah and narration rather than ra'y. As Quran presented certain orders to its addressees, tafsir is the explanation of what has been stated, which can only be performed through narratives. The activity that is essentially based on ra'y and reflects the formation of personal ideas is ta'wil, instead of tafsir. However, the concepts of tafsir and a'wil are interchangeably used today, and formation of Quran researchers' ideologies is named tafsir.

It should be noted that tafsir and ta'wil are interchangeably used not only in the present time, but also in the early periods. For example, al-Tabari (d. 310/923) is known to interchangeably use tafsir and ta'wil. Regarding the verses, Tabari conveyed the current narratives with imputation first, and then he performed selection among the explanations based on the narratives. Accordingly, Jami al-Bayan by Tabari combined tafsir and ta'wil and interchangeably used these concepts. On the other hand, it is certain that the concept, "tafsir with ra'y", was used in the classical periods. However, we believe that the concepts such as "tafsir with ra'y" and "ra'y tafsir" are not appropriate because tafsir is based on narratives. If tafsir and ta'wil are used interchangeably, the possibility of separating the Quran's messages from other messages presented through citation, or separating the first and essential meaning of Quran from the meanings assigned to it later is nullified, which would cause a serious issue such as proposing the personal ideas under the title of "As per the Quran" which is often the case today.

Therefore, certain tafsir authorities believed that "tafsir with ra'y is definitely lawful". For example, Qurtubah (d. 671/1273) said: "Some scholars stated that tafsir is based on samah (narration) and they indicated surah al-Nisah 4/49, but this idea is problematic". Qurtubah also made the following statement:

"It cannot be possible that the prohibited provision in the hadiths associated with the Prophet regarding the Quran tafsir means "One should talk about Quran only through narration" because sahabah members read Quran but they had different ideas on its tafsir. Their ideas on Quran tafsir are not completely heard from the Prophet. Moreover, he wrote a work entitled the Prophet prayed for Abdullah ibn Abbas as follows: "My Allah, let him have a deep knowledge and

⁷⁴ Abu Dawud, "Science", 5; Ad-Tirmidhi, "Tafsir", 1.

perception of religion, and teach him ta'wil." If ta'wil was based on hearing like tanzil, then this prayer for Ibn Abbas would be meaningless."⁷⁵

These statements indicate two significant points. The first is that Qurtubah used tafsir and ta'wil interchangeably and/or considered tafsir ad ta'wil as equal. It should be noted again that ta'wil is based on ra'y, but the concept, "tafsir with ra'y", is not appropriate for ta'wil because this would cause the idea that there is no difference regarding hujjiyah between the meaning the sahabah understood from the revelation period and the meaning generated by any Muslim tafsir authority from the following periods through ta'wil on the Quran. Another inevitable result of such an ideology is that any contemporary Quran interpreters would regard their own ta'wil as equal to those of sahabah and tabi'un generation in terms of hujjiyat, which is often seen today.

Regarding the methods, the place and hujjat value of sahabah and tabi'un members in the hierarchy of religious evidences can be discussed;⁷⁶ but the hujjat value and authority of the explanations that have been safely and truly conveyed to us from the sahabah and tabi'un ulama and of the statements that reflect the general meanings in the verses cannot be discussed. If tafsir aims to explain what Allah orders in the Quran's verses, the ideas and works of the first Muslim generations, particularly the sahabah, are irreplaceable resources for determining the divine orders. However, it is a fact that sahabah members did not explain every verse, and not all of their explanations are based on the statements of the Prophet. The second most significant point in the statements of Qurtubah absolutely refers to this issue. Qurtubah says: "Sahabah members had disagreements regarding the tafsir. In addition, their ideas on tafsir are not completely heard from the Prophet", which is a correct statement.

It is certain that the method of presenting personal provisions that are based on revelation/religious works in regards to the limited meanings in ra'y or fiqh, and that do not oppose religious works was used by the Prophet and the sahabah generation. In addition, a narrative, "I use my own ra'y about the issues that were not revealed", was conveyed from the Prophet, and the Prophet answered as "ra'y" to a sahabah question of whether the location of the encampment was determined through Allah's orders or ra'y in the Battle of Badir.⁷⁷ On the other hand, many sahabah members made statements such as "I tell this with my own ra'y".⁷⁸ Imam al-Haramayn al-Juwayni (d. 478/1085) stated that the sahabah, tabi'un and following generations agreed on practicing with ra'y, and that nine-tenth of their

⁷⁵ Abu Abdillah Muhammad al-Qurtubah, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, Beirut 1988, I, 26.

⁷⁶ For method discussions on this issue, see Abu Zaid Ubaydallah ad-Dabusi, *Taqwim al-Adilla fi Usul al-Fiqh*, Beirut 2007, p. 256-259; Abu Ya'la al-Farra, *al-Uddah fi Usul al-Fiqh*, Riyadh 1993, IV, 1178-1197.

⁷⁷ Ibn Hisham, *as-Sirat an-Nabawiyyah*, Beirut 1411, III, 167-168.

⁷⁸ See: Ibn Hanbal, *al-Musnad*, IV, 279; Ad-Darimi, "Faraiz", 26.

fatwa and kazai provisions were not related to the clear meanings of verses and hadiths, which were based on their ra'y.⁷⁹

Considering the fact that ra'y was used in the sahabah period and many verses were explained and interpreted through ra'y as can be seen in Ibn Abbas case, it is fair to state that the concept named as narrative tafsir (ma'sur tafsir) is largely the sagacity of the sahabah generation. Therefore, sahabah members' explanations based on sagacity were transformed into a narrative tafsir in regard to the marfu context by default. In addition, Haqim an-Nisaburi (d. 405/1015) stated that sahabah tafsir has the same position with marfu hadith.⁸⁰ This is related to the religious and scientific ideology of Ahl al-Hadith in generally, and to holistically regarding the sahabah generation as adil and siqha. Ibn Taymiyyah had a great role in evaluating the sahabah members' ra'y and sagacity-based explanations in the marfu category by default, and in excluding these explanations from ra'y. Ibn Taymiyyah actually aimed to remove ra'y from tafsir. In regard to the religious ideology of Ahl al-Hadith, and he assigned the authority of the Quran, the Prophet, sahabah and tabi'un to the gap arising from ra'y. According to Ibn Taymiyyah, the Prophet taught the wordings and meanings of the Quran to his ashab as indicated by the verse An-Nahl 16/44. Sahabah members learned the tafsir methods from the Prophet, and tabi'un learned the same from the sahabah despite proposing ideas on different religious concepts such as istinbat and istidlal. The sahabah members had disagreements on tafsir, but the number of disagreement topics among them is limited. In addition, they do not contradict; instead, their ideas vary.⁸¹

Therefore, Ibn Taymiyyah mentioned Quran tafsir with the Quran under the title "ahsanu turuk at-tafsir" first, and tafsir with sunnah, and tafsir with sahabah ideas later.⁸² In addition, he stated that the Prophet interpreted the Quran completely and considered the tafsir by the Prophet as equal to that of the sahabah. In addition, Ibn Taymiyyah aimed to prove his thesis, "Muslims need to understand and perceive the clear, understandable and explained meaning of the Quran rather than interpreting it" by stating "The Prophet interpreted the Quran totally" and nullifying ra'y and sagacity method for the tafsir authorities, but he also made a statement under ahsanu turuk at-tafsir title "If you cannot find tafsir in the Quran and sunnah"⁸³ and partially denied that the Prophet did not totally interpret the Quran, thus made his own thesis problematic, in regards to consistency. Moreover, Ibn Taymiyyah did not recognize any means or ideological fields rather than explaining the Quran with the Quran, and commitment to an explanation based on the marwiyyah from the Prophet and sahabah in the work

⁷⁹ Abu al-Maali Ruknuddin *al-Juwayni, al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Dawha 1399, II, 768-771.

⁸⁰ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 157.

⁸¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 148-149.

⁸² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 162.

⁸³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 164.

Muqaddimat at-Tafsir. He also made efforts to perform interpretation in *Dar'u Taaruz al-Aql wa'n-Naql* independently from many narratives.

Regarding the analysis of the narratives reporting that tafsir with ra'y is prohibited, two narratives come to forefront as stated before. The first is the following narrative conveyed by the hadith authorities such as Abu Dawud (d. 275/888), Tirmidhi (d. 279/892), Nasai (d. 303/915), Abu Ya'la (d. 307/919), Tabarani (d. 360/971) from the sahabah member Jundub ibn Abdullah al-Bajali (d. 70/689): "Whoever talks about Allah's book with their own ra'y would make a great mistake even if their statements/comments are true." The second is related to the narrative conveyed by the hadith authorities such as Ibn Abi Shaybah (d. 235/849), Ahmad ibn (d. 241/855), ad-Tirmidhi and Nasai from the sahabah member Abdullah ibn Abbas (d. 68/687): "Whoever expresses an idea about the Quran without scientific evidence would prepare their place in Jahannam" .⁸⁴

These narratives are interesting in regards to certain aspects: The first is related to the evidence that the phrase in the first narrative, "man qala fi al-qur'ani bi-ghayri ilm", corresponds to the phrase in the second narrative "man qala fi al-qur'ani bi-ra'yih". In other words, the correspondent of the phrase, "bi-ghayri ilmin", in the first narrative is the wording, "bi-ra'yih", in the second narrative. "Bi-ghayri ilmin" actually means "bi-ra'yih". In addition, the wording "bi-ghayri ilm" does not mean "ignorant". Instead, the ignorance mentioned here implies presenting ideas on the interpretation of the Quran independently from narration (hadith, khabar, works, narratives). We know that the concept of "science (ilm)" means hadith/khabar/works in Ahl al-Hadith terminology. For example, Abu Haysamah Zuhair ibn Harb (d. 234/849), a hadith expert, used the term of ilm as equal to hadith in *Kitab al-Ilm*, and he stated that hadith knowledge is superior to ra'y and comparison. In *Jamiu Bayan al-Ilm* by Ibn Abdilbar an-Namari (d. 463/1071) and *Taqyid al-Ilm* by Hatib al-Baghdadi (d. 463/1071), both of which are related to writing hadiths, the concept of ilm was used interchangeably with hadith.

On the other hand, in *al-Jami as-Sahih* by Bukhari (d. 256/870), the methods of learning and teaching hadith information were mentioned under the title "Kitab al-Ilm" In the work with same title by Muslim (d. 261/875), the short section with the title "Kitab al-Ilm" implies that the true Islamic scholars are Ahl al-Hadith. As understood from the subtitle-named "Prohibiting ittibah for the scholars of Quran and making them avoid these", methods such as ra'y and ta'wil are not suitable for Quran tafsir, and the paths to follow include adopting the clear messages of religious works such as Ahl al-Hadith, avoiding ta'wil, and presenting the faith and

⁸⁴ For more details and evaluations regarding the different variants and resources of the narratives, see Kadir Gürler, "Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5, 18-29.

commitment as those “who have a deep knowledge in science” mentioned in the surah Al-Imran 3/7. This attitude was believed to belong to Ahl al-Hadith.⁸⁵

In addition, it is well-known that the concepts and terms in the Islamic literature such as *talab al-ilm*, *tahammul al-ilm*, *taqyid al-ilm*, *ar-rihlah fi talab al-ilmh* were used for the methods of learning, teaching and conveying hadith. Accordingly, the wording “bi-ghari ilmin” in the narrative suggests presenting personal ideas independently from the narratives in the Quran’s tafsir. The concepts of ilm and ra’y in the relevant narratives reflect two different inclinations and epistemological paradigms related to the sources of religious considerations and epistemological paradigms in the anti-context of Ahl al-Hadith (Ashab al-Hadith) and Ah lar-Ra’y (Asha bar-Ra’y). The opposition between Ahl al-Hadith and Ah lar-Ray can be reflected with the differentiation of narration-intelligence (narrative-sagacity). Ibn Abdilbarr made the following relevant statement under the title “The person who performs ta’wil on the Quran without knowing Sunnah and presents ideas on the Quran”: “After attempting to abandon Sunnah and perform ta’wil on the Quran as contrary to the explanations in the sunnah, Ahl al-Bid’at stunned both themselves and others. We trust Allah against such extreme actions”⁸⁶.

The fact that the term of “ra’y” receives contents as “the ideas/beliefs that refer to no basics or the Quran and Sunnah, and that are based on the pure data of intelligence” in classical sources indicates that the prohibition of expressing ra’y-based ideas on the Quran is actually related to consolidating Ahl al-Hadith paradigm. In addition, Abu Baqr Ibn al-Anbari (d. 328/940) stated the following about Jundub narrative:

“Certain scientific scholars (Ahl al-Hadith) assigned the meaning of intention/ambition to the concept of ra’y and explained the hadith as follows: ‘Whoever express ideas on the Quran reflects their ambitions and intentions without referring to the great Salafi scholars, they would make a great mistake even if their statements/comments are true. Because a person acting like that would assign an idea/claim to the Quran without knowing the relevant ideas of hadith-narration authorities.’”⁸⁷

In conclusion, the concept of ra’y in that narrative reflects the inclinations to reach beyond Ahl al-Hadith and Salafism in particular, and Ahl al-Sunnah in general, and to form ideas outside of these traditions. Qurtubah’s following statement on how the prohibition on explaining and interpreting the Quran with ra’y supports the afore-mentioned statement:

⁸⁵ For the details and evaluations in regard to using the concept of “ilm” as hadith before Ahl al-Hadith, see Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (unpublished doctoral thesis), Ankara 2002, p. 132-141.

⁸⁶ Abu Omar Ibn Abdilbarr, *Jamiu Bayan al-Ilm wa Fazlih*, Beirut, n.d., II, 1199.

⁸⁷ Qurtubah, *al-Jami’*, I, 26.

“The prohibition on tafsir with ra’y is assigned to one of the following forms: The first is that the person who interprets the Quran with ra’y may have a certain idea and an interest and inclination toward this idea. Accordingly, that person performs ta’wil on the Quran according to the personal intentions and ambitions, thus aims to present the personal ideas and intentions before the confirmation of the Quran. However, the meaning obtained in this way has no correspondence in the Quran. The only correspondence is the ideology and approach in the minds of the interpreters. These ta’wil-based actions are occasionally based on knowledge and performed deliberately just like some groups that make efforts to base their own innovative ideologies with the verses in the Quran. The authorities of this discipline know very well that the meaning they suggested was not aimed for in the verse they presented as evidence. However, the main purpose here is to confuse the opposition, so this misinterpretation is deliberately preferred. These arbitrary interpretations are occasionally performed unconsciously. In other words, the verse may have different meanings, which direct the interpreters’ minds toward meanings which suit their own purposes and targets. Thus, they prefer these meanings, considering their own ra’y and desires. Therefore, they also explain the Quran in accordance to their own ra’y... Wrong interpretations occasionally can be related to a true intention. The interpreters know that the meaning they are looking for is not included in the Quran, but they still search for evidence. Just like referring al-Taha 20/24 “Go to Pharaoh; because he lost control” that is related to inviting people with malevolent intentions to Islam, the inviter says, “Allah indicated galb in this verse” and implies galb is meant with the name Pharaoh... Such interpretations are used by preachers from time to time; however, they observe true intentions of beautifying this statement and promoting religious sensitivity among the congregation. These interpretations are illicit and unlawful as they have no linguistic correspondence. Similar interpretations are occasionally formed by Batinis (Batiniyyah), but this group has certain malevolent intentions such as tricking people and inviting them to their superstitious sects. In conclusion, Batinis reduce the rate of the Quran to the level of a book that confirms their own wrong ta’wil-based actions, and although they know their statements and actions have no correspondence in the Quran, they still abuse the Quran for the ideologies and concepts in their sects.”⁸⁸

The narratives that prohibit explaining and interpreting the Quran with ra’y are reflections of the discussions of whether the disagreements between Ahl al-Hadith and Ahl ar-Ra’y, and relevant interpretations that are independent from narration should be included in the tafsir category. Therefore, it is fair to mention about the possibility that the statements of salaf ulama that suggest acting carefully in regards to ra’y and Quran tafsir are assigned to the Prophet and considered as a marfu hadith. Moreover, Ibn Abi Shaybah conveyed the narrative, “Whoever expresses an idea about the Quran without scientific evidence would prepare their place in

⁸⁸ Qurtubah, *al-Jami'*, I, 26-27.

Jahannam”, as the statement of Ibn Abbas rather than the Prophet. Certain sources indicate that Ibn Abbas stated the following as a response to a question: “I express what I know; I avoid talking about an issue I do not know”. Considering this narrative, it is fair to state that ra’y based speaking prohibition can be regarded as an invitation of the salaf ulama to be cautious. In addition, according to another evaluation, these narratives which have severe accusations such as labeling the use of ra’y in Quran tafsir as a sacrilege in certain variants were created to refute the movement known as ra’y that is adopted by the dogmatic people who used intelligence with narratives along with the issue of whether the Prophet would present such as accusation against those who believed in him.⁸⁹ As it is certain that there is no concept as Quran tafsir with ra’y in the period of the Prophet, it is easily understood that this statement is invalid with anachronism. In conclusion, it is not be hard to realize that this narrative was a result of the plans of a group to be superior to another by using the authority of the Prophet or abusing his authority.⁹⁰

Considering the anachronistic content, the authors believe it is possible to detect that these narratives are the statements formed as hadiths to provide a ground to the Quran and the tafsir concept of Ahl al-Hadith and to control Ahl ar-Ra’y. Because in both narratives, the Prophet mentions the technical tafsir of the Quran and the issue of tafsir methods. Accordingly, the Quran was a topic of tafsir activity, and different methods and approaches were formed, thus the Prophet took an action and mentioned about the narratives and sagacity in tafsir. It is an undeniable fact that the Quran was not an information and interpretation object during the revelation period. On the contrary, it was perceived and practiced by the Prophet and sahabah members as the orders sent by Allah. In regards to this fact, thinking that the Prophet mentioned a technical tafsir activity and informed the sahabah members about the method of this activity and warned them against the misuse is as anachronistic as stating “The Prophet ordered this/that while watching television”.

Another issue that is similar to the problem seen in the narratives reflecting that Ra’y based Quran interpretation was prohibited can also be found in the narrative that the Prophet warned Aisha (r.a.) about the people who were committed to the cognates of Quran.⁹¹ In addition, although the characteristics of being a cognate have not been conveyed to us until the present time, it can also be found in the narrative that the Prophet warned Aisha (r.a.) about the people who were using similar words to Aisha (r.a.) becoming popular, which evokes different beliefs. The

⁸⁹ Gürler, “Kur’ân’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, p. 45

⁹⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler”, *İslâmîyât*, 2000, III/ 3, 125-126. It is remarkable that these narratives were interpreted as “If true” by certain scholars such as Bayhaki (d. 470/1077) and Mawardi (d. 450/1058) with caution or as “This hadith is problematic (*fi haz al-hadisi nazar*). See Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 161-162.

⁹¹ For the narrative, see al-Bukhari, *as-Sahih*, “Tafsir”, 3; Muslim, *al-Jami as-Sahih* “Ilm”, 1; Abu Dawud, *as-Sunan*, “Sunnah”, 2.

authors of this study are of the opinion that this narrative emerged as the anti-approach to the “anti-ta’wil” ideology of Salafi scholars. This is definitely a possibility, but also a strong possibility. Due to neither the Quran nor the Prophet’s hadiths have no true information about which verses are cognate and/or which topics reflect the identity of being cognate. Therefore, each sect evaluated the verses in their own kalam systems as specific, and the verses in the kalam systems of the opposing sects as cognate. Fahraddin ar-Razi honestly confessed this fact in the explanation of Ali ‘Imran 3/7 as follows:

“Members of each sect regard the verses suiting their own beliefs (kalami approached) as specific and consider the verses fitting the ideologies of their opponents as cognate. For example, a Mu’tazilah member states that the verse “whoever wills - let him believe; and whoever wills - let him disbelieve” (al-Kahf 18/29) is specific, and the verse “And you do not will except that Allah wills - Lord of the worlds” (at-Taqwir 81/29) is cognate. Sunni adopts an opposite ideology in this topic.

It should be known that each group (sub-sect) in the world names the verses that suit their beliefs as specific, and considers the verses suiting the ideas of the opponents as cognate. It is not possible to witness the presence of a group that does not adopt this attitude.

As is clear from these statements, the main rule/principle that is valid for the majority of the people (Muslims) is as follows: Verses suiting certain individuals’ sect are named as specific by those individuals, and verses that are in accordance with the beliefs of the opponent individuals are named as cognate.”⁹²

These critical statements of ar-Razi indicate that it is not possible to mention about a common rule that is obligatory for all sects in the issue of which verses are specific and which are cognate. On the contrary, each sect has different rules in regards to the kalam system. Therefore, the following question should be asked: Who was meant by the Prophet when he made Aisha (r.a.) avoid the people who are committed to the cognates of Quran? The kalam-based conflicts of the past suggest that the Prophet meant Ash’aris according to Mu’tazilah, Mu’tazilah according to Ash’aris, Jahmiyyah and Ahl ar-Ra’y according to Ahl al-Hadith, and Ahl al-Hadith and Hashwiyyah according to Ahl ar-Ra’y. The authors believe the Prophet did not mean anybody because he did not make such a statement “When you see the people following the cognates, keep away from them”, or at least he did not make this statement for Muslims. Furthermore, the concepts of “cognate” and “ta’wil” in Ali ‘Imran 3/7 reflected the attitudes of some Christians from Najran who discussed with the Prophet about the theological identity of Jesus.⁹³

⁹² Fahraddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Qabir*, VII, 146, 152.

⁹³ Ibn Sa’d, *at-Tabakat al-Qubra*, Beirut, n.d., I, 357-358; Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, III, 162-164; Abu Muhammad al-Baghawi, *Ma’alim at-Tanzil*, Beirut 1995, I, 276.

It should be noted that ra'y tafsir and/or tafsir with ra'y are not appropriate concepts, and the term, ta'wil, should be used in place of ra'y tafsir. In addition, evidence indicates that Imam Maturidi's (d. 333/944) statement "Tafsir is performed by the sahabah" and the function assigned to the sahabah generation by Ibn Taymiyyah under the title "ahsanu turuk at-tafsir" largely matched. However, the proposal, "Tafsir is performed by the sahabah", seems to be open to discussion. This is due to no narratives regarding the explanation of all verses were conveyed from the sahabah, and sahabah members were not the authorized people in this regard. Thus, conveying Ibn Mas'ud's statement "I swear I know the addressee of each verse and where each verse was revealed" or implying that Ibn Abbas was regarded as "Tarjuman al-Qur'an"⁹⁴ does not mean that all sahabah members were tafsir authorities. Moreover, Ibn Taymiyyah who conveyed these details related to Ibn Mas'ud and Ibn Abbas made statements similar to the following: "Scholars and significant characters of the sahabah", "If the statements of sahabah do not contain narration-based information about Quran tafsir, then..." Thus, the hypothesis "Tafsir is performed by the sahabah" should be understood as follows rather than "Sahabah are the most authorized people who explained Quran thoroughly":

The authority of the tafsir information conveyed by sahabah members cannot be discussed as the information in these narratives reflect the essential and historical meaning of the Quran. In addition, comments of Quran researchers based on their own experiences are not the same. These comments can be true or false. Thus, the explanations that are conveyed from the Salafism followers should be named as tafsir while the other interpretations should be regarded as ta'wil, and these two categories should be interchangeably used. On the other hand, although majority of the comments made by the sahabah and tabi'un ulama are based on ra'y, the explanations/statements of the first Muslim generation should not technically regarded as ta'wil due to being close to the environment of revelation, familiarity with Quran's language, and living in a period before the emergence of sectarian issues. However, as seen in Ahl al-Hadith and Salafism paradigm, efforts to provide the evidence as seen in Ahl al-Hadith and Salafism paradigm, should be made.

Although tafsir is based on hadith and narratives, the emergence of scientific, ideological and political movements in the history of Islamic ideology resulted in the common belief that "tafsir with ra'y" formed a separate discipline and ra'y-based tafsir is lawful. The political conflicts that came to prominence following the first Hijri century, the sectarian conflicts that emerged later, and theological discussions resulted in using the Quran as a basic reference text and evolution of tafsir activities from narration and narratives to ra'y and dirayah. M. Husein az-Zahabi regarded this period as the fifth stage of tafsir development and mentioned the Abbasid period as the date. In this period starting from the Abbasid era and

⁹⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatawah*, XIII, 163.

reaching the present time, tafsir became an activity in which the conveyable narratives from Salaf were not the only source and intelligence also had a role. Many issues that almost had no relationship with the Quran were included in the books named "tafsir", thus tafsir became an activity of understanding and explaining the Quran, and a different concept than tafsir as the result of this activity. Zahabi stated the following in regard to the progress of this development:

"[During the Abbasid period] the disciplines of dictionaries, grammar and syntax were codified, conflicts regarding the fiqh issues turned into movements, and kalam-based issues emerged. Moreover, the concept of sectarian fanaticism emerged in the Abbasid era, and Islamic sub-sects started to spread and promote their own ideas. In addition, many philosophical books were acquired by Islamic culture through translation. These different scientific branches and relevant topics were included in tafsir discipline and even exceeded the status of tafsir. Accordingly, the role and function of intelligence in tafsir became more dominant than narration. Moreover, intelligence was not totally independent from the narration material such as asbab al-nuzul, but it became the most significant characteristic of tafsir books."⁹⁵

The Issue of Ta'wil

Another issue that should be separately reviewed in the context of Salafism and tafsir is ta'wil. Ta'wil, which was conceptualized as "associating wording in the religious works with a possible meaning different than its essential meaning based on evidence" or "Associating a wording with a secondary meaning other than its initial/apparent meaning", has been discussed as a methodological issue of understanding and interpreting in regard to cognate titles. Ibn Taymiyyah, who implied that assigning the identity of "tafsir" to ta'wil concept which is often mentioned in the Quran is inappropriate and stated that innovations of the Islamic ideology emerged from misunderstanding and misinterpreting the Quran, pointed out the principle of "One should avoid performing ta'wil and falsification of the Quran and follow Salafism" whenever possible.

According to this principle, assigning certain Batini and Sufism-related meanings to the verses while disregarding the statements of the Prophet and Salaf and producing pure intelligence-based interpretations for providing a basis for a certain idea with the sectarian motives, is nothing but ta'wil and ta'wil patriotism that is equal to falsification. It is certain that ta'wil has a quite negative content in this regard. However, the meaning and use of ta'wil in the Quran is completely different. To be clearer, ta'wil in the Quran is suggested to be the truth reflected with kalam or the result of an activity or statement rather than "associating a statement with its secondary meaning instead of its initial and essential meaning".

⁹⁵ Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufasssirun*, I, 101.

Kalam (statement) has two types, either as constitutive kalam or notification-based kalam. The ta'wil of the constitutive kalam/statement reflecting orders means fulfilling what was ordered. The statement of Aisha (r.a.) "Sunnah is the ta'wil of the orders in the Quran" means the same. Similarly, the statement of Aisha (r.a.) "The Prophet performed taawwul on the Quran while praying" suggests the prayer of the Prophet as "Subhanakallahummah..." as per the order in an-Nasr 110/3: "Then exalt [Him] with praise of your Lord" (*fa-sabbih bi-hamdi rabbik*). If kalam/statement is constitutive, the meaning of ta'wil in this regard is the continuous existence of the action/situation reported in that kalam/statement. For example, the meaning of ta'wil in al-A'raf 7/53 is the occurrence of the actions such as the judgment day, divine interrogation, and punishment. In al-Yusuf 12/101, the meaning of "ta'wil al-ahadis" is the occurrence of dreams in the mortal world.⁹⁶

According to Ibn Taymiyyah, whose explanation on the meaning and use of Ta'wil in Quran is appropriate, ta'wil was generally used as "tafsir" by the tafsir authorities. For example, al-Tabari used these terms interchangeably. Additionally, the statement of Mujahid, a tafsir authority, that he knows the ta'wil of the cognates in regard to Ali 'Imran 3/7 indicated the meaning of "tafsir". It is possible that he considered interpreting or explaining the cognates as the same action with ta'wil before the presence of Allah. The fact is that there is an agreement between the meaning and use of ta'wil concept because this term is occasionally used as indicated in the Quran and in accordance to the methodologies of Salaf scholars and scholars of fiqh, methodologists and kalam authorities in the following periods. The main reason for the agreement in the use of Ta'wil concept is the belief that the meaning assigned by everybody to this concept is the same in the Quran.⁹⁷

The definition of ta'wil as "association of kalam with the secondary meaning rather than the initial and essential meaning, due to a relevant evidence" belongs to the individuals who were interested in the disciplines such as fiqh, kalam and methods in the following periods. Ta'wil was not used with this meaning in the traditions of Salaf ulama. Salaf scholars used ta'wil interchangeably with tafsir as Tabari did or in the context as "the truth indicated by kalam itself" which suited the Quran. As expressed before, if statements are constitutive as per this use, ta'wil means fulfilling the order presented in that statement, and if the statements are notification-based, ta'wil meant the occurrence of what was announced.⁹⁸

According to what Ibn Taymiyyah specified, scholars of fiqh and kalam authorities in the following periods believed that the concept of ta'wil in Ali 'Imran 3/7 was used in regard to the meaning in their methodologies, and they divided the cognates into two groups regarding the ta'wil. One group stated that ta'wil of the cognates can only be known by Allah, but the other group adopted the idea that

⁹⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, III, 30-31, XIII, 124; Id, *Nakz al-Mantiq*, p. 57.

⁹⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 127-128.

⁹⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XVII, 195-216, XIII, 128-129.

people authorized in Islamic science were included in this context; but both groups made mistakes in the end.⁹⁹ Because the ta'wil in Ali 'Imran 3/7 means the real nature of the cognates rather than understanding and interpreting a statement. Thus, the interest in the ta'wil of cognate verses reflects the claim of assigning the meaning in these verses or having the final word in this regard (fasl al-hitab). Certain people such as Huyay ibn Ahtab from the Jewish community came to Medina, interpreted huruf al-mukatta'a with regard to jumul, and attempted to determine the durations of lives of Muslims and/or a group of Christians from Najran stated that Allah is one of the three hypostases considering the wordings in the Quran such as *inna, nahnu* (we), all of which correspond to the "interest in the ta'wil of cognates" indicated in Ali 'Imran 3/7.¹⁰⁰

To sum up, the ta'wil decried in the verses related to the attempt to determine the real nature of the factors in these religious works, rather than the inability to know the meaning in the cognate religious works. In this respect, devotion is needed to follow the phrase *wa-ma ya'lamu ta'wilahu illallah* in the verse. Moreover, the ideas of the sahabah and jumhur al-tabiin indicate that devotion is necessary here. Accordingly, knowing the ta'wil of the cognate verses is only specific to Allah. However, this does not mean that verses in this regard cannot be interpreted and explained by the people because Allah made no statement like "Humans cannot know the tafsir of the cognates". On the contrary, Allah ordered in surah Sad 38/29 as follows: [This is] a blessed Book which We have revealed to you, [O Muhammad], that they might reflect upon its verses and that those of understanding would be reminded. Similarly, Allah ordered in surah-Muhammad 47/24 as follows: "Then do they not reflect upon the Qur'an, or are there locks upon [their] hearts?"

The reflection in these verses are toward all verses with specific and cognate aspects. Moreover, reflection and consideration cannot be possible for kalam, the meaning and message of which cannot be understood. Allah criticized those, who are interested in the ta'wil of the cognates for creating instigation of Ali 'Imran 3/7, but those who tried to understand the meanings of the Quran considering the specific and cognate verses as ordered by Allah were not criticized. Instead, they were praised by Allah.¹⁰¹ Furthermore, nobody from sahabah or tabi'un prevented any verses in the Quran from tafsir; nobody among them said "This is a cognate verse with unknown meaning", and similarly, none of the great Salafi scholars stated "There are verses with unknown meanings in the Quran. Neither the Prophet nor anyone from any Islamic discipline understood these".¹⁰²

⁹⁹ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 57-58.

¹⁰⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 123.

¹⁰¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 123.

¹⁰² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 136-138.

The issue of the presence of verses with unknown meanings was created by certain parties in the following periods. These people talked offensively about divine names and titles, destiny and similar issues, and asked the following strange question: "Is it possible for the Quran to include verses with unknown meanings?" A group of Hashwiyyah members who strictly followed the apparent meanings of verses believed that the Quran has verses with unknown meanings in regard to the idea that Allah may test the servants however he wishes, but other groups adopted the opposite belief for the purpose of providing basis to their own opinions with ta'wils that are equal to falsification. According to Ibn Taymiyyah, people who claim that those with a scientific background know the ta'wil of the cognates definitely make a mistake. The concept of ta'wil as reflected by deviant sects such as Batiniyyah-Qaramitah, Jahmiyyah-Mu'tazilah, Mutafalsifah is nothing but Quran interpretations that are equal to falsification.¹⁰³

The anti-ta'wil approach of Ibn Taymiyyah is related to the interpretation of verses on Allah's titles and conditions of the eternal world by Batiniyyah-Ismailiyyah, Ihvan al-Safa and other Islamic philosophers, Mu'tazili-Jahmi and Ash'ari kalam authorities to a degree. According to the ideology of Ibn Taymiyyah, all of Allah's titles are eternal. The absence of these titles is impossible. In addition, titles are not the concepts that reflect the facts which are independent from Allah's presence. The subjects or objects that are obliged to be present are not only the people or titles, but also the qualified individuals who hold the kamal titles. Therefore, titles cannot be regarded separately from the subjects/objects. As it is not possible to consider the existence of a subject with no qualifications in the external world, rejecting the titles carry the risk of rejecting the presence of the subject in a logical sense.¹⁰⁴ However, ta'wil of the titles would direct individuals to different concepts other than those related to Allah, as directly reported by the religious works, thus this activity can be regarded as falsification. Moreover, a comparison or embodiment that would require ta'wil for the titles in the religious works is not the case because although certain titles are used to reflect both the divine and humanly characteristics, this only takes place in a wording-based context, and the content/ta'wil of the words used for the divine titles is completely different than that of humans. This finding is also valid for the qualifications such as the divine residence (in skies) and revelation which are claimed to evoke anthropomorphism.¹⁰⁵ Thus, the Salaf ulama stated that Allah's names and titles should be believed as how they are reflected in the religious works. According to this concept, how Allah qualified and named himself should be accepted as so, without any additions or extractions and without interpreting the divine names and titles as opposite to their apparent meanings. In addition, Allah's names and titles should not be regarded similar to those of creatures (comparison). In conclusion,

¹⁰³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 128.

¹⁰⁴ Ibn Taymiyyah, *Dar'u Taaruz al-Akl wa'n-Nakl*, III, 292-294.

¹⁰⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, III, 5-6.

the Salaf ulama did not perform ta'wil on the verses related to titles, and they did not adopt the idea of comparison. If the opposite would be the case, narratives would certainly reflect the state to the next generations.¹⁰⁶

As no risk of comparison for the "kalam" and "basar" titles that are associated with Allah in the verses was mentioned by the kalam authorities, "divine residence" and "revelation" should not be regarded separately from the general title concept of the Islamic theology because accepting some of the titles while rejecting others due to the idea of fictitious comparison would be a contradiction. On the other hand, metaphysical elements such as Allah's titles and eternal world can only be defined as reported in the religious works, and the true nature of these can only be known by Allah. From a humanly point of view, the khabars and depictions regarding the eternal world can be understood only through the names and titles used in the mortal world. It is clear that a limited understanding toward the eternal world depicted with the linguistic forms used in the mortal world does not mean that both worlds are the same.¹⁰⁷

The main principle regarding the titles is based on the statement of Imam Malīq "The divine residence is obvious but its nature is unknown" or "The divine residence is not an unknown case, but its nature is not within the limits of intelligence." This statement is a sufficient answer to the possible questions regarding the khabar-based titles such as revelation, maji', yad and wajh.¹⁰⁸ In conclusion, ta'wil that is made specific to Allah by Allah is the true nature of Allah's presence and titles as reflected by Imam Malīk's statement "The nature (of divine residence) is unknown." Therefore, the following is the best response to be

¹⁰⁶ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 2-3.

¹⁰⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, III, 30-31.

¹⁰⁸ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 3. According to Nasr Hamid Abu Zaid, this statement by Malīk ibn Anas has more than one contradiction at different degrees. "The contradiction at the first degree is as follows: Any maruf subjects/objects must have been perceived through senses, intelligence or muhayyilah, thus their nature cannot be unknown in any case. The subjects/objects with an unknown nature cannot be maruf as nature is the concept that determines the content or characteristics of anything. The contradiction at the second degree is as follows: Divine residence is religious data that can be clarified only from the context. This context reflects the sentence at least, then the meaning and continuation of the sentence, and the total text in the end. Accordingly, the statement "The divine residence is maruf" contains the meaning in the minds reflected by the statement and there is no relationship with this statement and the Quran. The contradiction at the third degree is that mentioning divine residence is adversely regarded as innovation while the Quran mentioned about it as a divine action (...) It is certain that the literal meaning of this statement is "obvious" (divine residence is maruf). Mu'tazilah ta'wil is regarded as "false" (its nature is not known), and the process is totally considered as innovation (each innovation is an indication and each indication will result in Jahannam). A captivating effect takes place when "maruf", and the "unknown" and "innovation" concepts are preached with a rising rhythm. Therefore, the Muslim public and relatively educated sections are incited against ta'wil and in favor of tafsir. Nasr Hamid Abu Zaid, "Tarihite ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, 28.

given to a question like "What is the true nature of Allah's titles?": "This is the truth specific to Allah (ta'wil)."¹⁰⁹

While accepting that comparison and embodiment is not included in Islamic theology, Ibn Taymiyyah reminded that Ahl al-Sunnah kalam authorities made efforts to perform ta'wil on the khabari titles such as skies, divine residence and yad for the purpose of imposing no prejudice to tanzih, and he strictly opposed to these efforts. On the other hand, he regarded the statements on the blessings of the eternal world described in the religious works as cognate, and he indicated that they might suggest different meanings. With this attitude, Ibn Taymiyyah seems to act overreactive in his first idea.¹¹⁰

Moreover, Ibn Taymiyyah regarded the statement and comments of the Salaf in general and himself in particular, as a result of a tafsir activity that is equal to tadabbur and tafakkur in the Quran, but he considers the statements of certain sub-sects such as Mu'tazilah, Murji'ah or Jahmiyya in a general sense as ta'wil in the sense of the meaning in Ali-'Imran 3/7. Thus, he accuses these sub-sects of being interested in the ta'wil of the cognates, which can only be grasped by Allah. However, adopting the idea that divine titles should be interpreted in a way to praise Allah's glory within the limits of Arabic, and stating that the words in regard to these titles have true meanings-Ibn Taymiyyah, states that Salaf aims to reflect this-¹¹¹ does not mean assigning the true meanings and nature of the titles.

However, Ibn Taymiyyah regards the statements of Ahl al-Hadith and Salafi-Hanbali scholars as "true tafsir" and considers the statements of Jahmiyyah and Mu'tazilah as ta'wil in regard to presenting the final word. It is fair to state that this evaluation is reactionary, and this reactions arises from the anti Jahmiyyah-Mu'tazilah approach. Additionally, Ibn Taymiyyah mentioned in a confession-based manner that Ahmad Ibn Hanbal and other Salaf ulama stated that no verse in the Quran have incomprehensible characteristics, and these scholars rejected the ta'wil of the Jahmiyya¹¹². He confessed that he had an ideological attitude in this regard. When heard that "Ahl al-Hadith performs imitation. Its members are not the people of religious works and deduction", he said "No, this is not true! Because Ahl al-Hadith had a reputation and deduced as Allah ordered following the religious principles, reputation and tadabbur. No Salaf or Sunnah Imams rejected this. However, religious works, reputation and deduction are the common wordings. Ahl al-Hadith rejected the superstitious works and deductions in the

¹⁰⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, p. 139.

¹¹⁰ M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 406.

¹¹¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 131.

¹¹² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 131.

context of kalam authorities"¹¹³. He also clearly mentioned the ideological attitude in favor of Ahl al-Hadith or Salafism-Hanbalism.¹¹⁴

Reasons for the Anti-Ta'wil Approach

The anti-ta'wil approach of Salafism is not under the context of an absolute discourse as people believe. To be clearer, the negative attitudes of Salafi scholars generally arise from the opposition to Jahmiyya. As known to all, Jahmiyya is the name of the sub-sect associated with Abu Muhris Jahm ibn Safwan (d. 128/745). According to the members of this sub-sect who are believed to be the pioneers of the interest in the cognates' ta'wil in the history of Islamic ideology, intelligence may contradict with narration, and the process of ta'wil should be performed on narration in accordance with intelligence. In this regard, the process of ta'wil should be performed on the khabari titles such as divine residence, revelation, yad and wajh which enables an anthropomorphic Allah depiction in relation to apparent meaning associated with Allah in the religious works. Moreover, Allah does not stay or descend upon anywhere (revelation). Therefore, the meaning of divine residence is the authority of Allah over the skies. In addition, divine descending suggests the revelation of Allah's mercy or orders. On the other hand, Allah cannot be regarded as an object, as Allah is free from all forms a mind can grasp. The title of kalam cannot be assigned to Allah either. Allah did not talk in the past and will not do so in the future because an organ is needed to talk. Allah's conversation with Moses must have taken place with the reflection of divine words from a creature reaching the ears of Moses. Moreover, it is not possible to see Allah in the mortal and eternal world. Allah can only be seen with the divine actions. The verse "Vision perceives Him not, but He perceives [all] vision; and He is the Subtle, the Acquainted" (al-An'am 6/103) is clear evidence that Allah cannot be seen.¹¹⁵

Jahmiyya interpreted religious works, especially those related to khabari titles, based on intelligence and language for the purpose of exonerating Allah, and it distorted the conservative structure in the theological field that continued to exist since the Prophetic era, which evoked severe criticisms from the Salafi scholars.¹¹⁶ The works such as *ar-Rad ala al-Jahmiyya wa'z-Zanadika* by Ahmad ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyya* and *ar-Rad ala al-Marisi* (*Nakz al-Imam Abi Said Osman ibn Said ala al-Marisiyyi al-Jahmiyyi al-Anid fima'ftarah alallahi mina at-Tawhid*) by Abu Said ad

¹¹³ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 47.

¹¹⁴ For a broader consideration of Ibn Taymiyyah's ideological attitude regarding tafsir, ta'wil and metaphors, see M. Emin Maşalı "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları" *Bilimnâme*, 2008/2, issue, XV, p. 123-146.

¹¹⁵ For broader details on Jahm ibn Safwan and Jahmiyya, see Abu al-Husein al-Malati, *at-Tanbih wa'r-Rad ala Ahl al-Ahwa wa'l-Bida'*, Cairo 1993, p. 97-99; Abu al-Fath ash-Shahristani, *al-Milal wa'n-Nihal*, Beirut 1996, I, 97-99; Watt, *Formation Period of Islamic Ideology*, p. 178-185; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, 233-234; Id, "Jahmiyya", *DİA*, VII, 236-237.

¹¹⁶ Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 236.

Darimi (d. 280/894), *ar-Rad ala al-Jahmiyya* by Ibn Abi Hatim ar-Razi (d. 327/938) and *Ijtima al-Juyushi al-Islamiyyah ala Gazwi al-Muattila wa'l-Jahmiyya* by Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) are the results of these severe criticisms. However, certain people such as Abdullah ibn Mubarak, Salam ibn Abi Muti', Abd al-wahhab al-Warrak, Yazid ibn Kharun and Harijah ibn Mus'ab severely criticized and regarded the Jahmiyya followers as "Non-believers", "Atheists", "The most malevolent members of Ahl al-bidat", and Ibrahim ibn Abi Nuaym said "If I had the authority, Jahmiyya followers would be buried in the Muslims' graveyard",¹¹⁷ which indicates that the anti-ta'wil approach of the scholars of Ahl al-Hadith or Salafiyyah arose from the opposition to Jahmiyya. Ibn Qutayba's (d. 276/889) "Ashab al-hadith" -this title is the technical equivalent of Salafiyyah in fiqh- presented a statement as those who do not associate the religious issue with juristic preference, comparison or intelligence-based activities, books of mutakaddimun philosophers or kalam authorities of the following periods"¹¹⁸, which indicates that anti-ta'wil approach of Salafiyyah arose from the general Jahmiyya concepts.

It should be noted that Jahmiyya, which was referred with a great hatred by Ibn Hanbal, Abu Said ad-Darimi, Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya, is a concept that covers the entire Ahl ar-Ray movement, rather than serving as a term that reflects a certain sub-sect or the followers of Jahm ibn Safwan, which pays importance to intelligence, instead of khabar and religious works, in understanding-interpreting certain sectarian or religious texts from movements such as Mu'tazilah, Murji'ah or even Hanafism. In addition, according to the narrative of al-Bukhari (d. 256/870) from Yazid ibn Kharun, Imam Abu Hanifa's favorite student was Muhammad ibn Hasan ash-Shaybani who was a Jahmiyya follower.¹¹⁹ We learned from the works of the opposing scholars such as Abu Said ad-Darimi, Bishr ibn Gias al-Marisi (d. 218/833), who presented parallel ideas to those of Jahm ibn Safwan, was both Jahmi and Murji'ah.¹²⁰

As these evidences indicate, Jahmi and/or Jahmiyya is a concept used by the Salafi scholars to decry Ahl ar-Ray and possibly indicated as an "enemy of Islam", or "traitor", which was first used by M. Watt.¹²¹ In addition, Jahmiyya did not have any significant individuals other than Jahm ibn Safwan and Bishr ibn Gias al-Marisi, who were believed to have had the same ideology and influenced Mu'tazilah in general, Murji'ah in the issue of faith, Jabriyya in the issue of will, and Ash'ariyya to a certain degree, which indicates that the concept of Jahmiyya indicated the groups other than Ahl al-Hadith rather than reflecting the name of a

¹¹⁷ Ahmad ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyyah wa'z-Zanadikah*, Riyadh 2003, p. 11-12, [Publisher's introduction].

¹¹⁸ Abu Muhammad Ibn Qutayba, *Ta'wilu Muhtalaf al-Hadith*, Beirut 1993, p. 83.

¹¹⁹ See: Abu Abdillah al-Bukhari, *Supporting the Divine Kalam in the light of Hadith al-Sharif (Halku Ef'ali al-Ibad)*, trs. Yusuf Özbek, Istanbul 1992, p. 24.

¹²⁰ For more information about Bishr al-Marisi and his ideas, see Ahmed Säim Kılavuz, "Bishr ibn Giyâs", *DİA*, VI, p. 220-221.

¹²¹ Watt, *Formation Period of Islamic Ideology*, p. 182-183.

specific sub-sect. Abu Bakr al-Humaydi (d. 219/834), the master of al-Bukhari, stated "We say 'Allah resided in the skies'. Whoever says anything other than this about the divine residence would be Jahmi",¹²² while Ibn Taymiyya said "The issue of Mihna in Halifa Ma'mun era was an instigation of Jahmiyya"¹²³, which confirms that Jahmiyya actually meant the people opposing Ahl al-Hadith.

It should be noted again that Salafiyyah's rejection of the ta'wil of the religious works on the divine names and titles was not an absolute rejection. However, certain scholars such as Imam al-Ghazali (d. 505/1111) stated that Ibn Hanbal referred to the apparent meanings of the religious works and supported the idea that the practice of ta'wil should not be performed on cognates.¹²⁴ However, this is not correct because scholars like Bayhaki (d. 458/1066) and Ibn Taymiyyah stated that Ibn Hanbal only rejected the ta'wil of Jahmiyya and Mu'tazila¹²⁵, which is the correct aspect of the issue. The fact that *ar-Rad ala al-Jahmiyyah wa'z-Zanadikah* was written to reject the sub-sects which neglected the explanations of the Prophet and randomly interpreted the Quran without paying attention to the connections between the verses, which clarifies the anti-ta'wil approach of Ibn Hanbal.¹²⁶ Moreover, Ibn Hanbal stated that certain verses in the Quran had metaphors, and he added as a response to the claim of Zanadiqa that an-Nisa 4/56 has contradiction¹²⁷ that the Quran has amm, khas and many terms with multiple meanings, and the real meanings in these terms can only be found by the authorities of Islamic science.¹²⁸

Imam Ghazali, who stated in *Faysal at-Tafrika* "According to what I heard from the Hanbali authorities in Baghdad", mentioned that Ibn Hanbal performed the process of ta'wil on three hadiths: "Hajar al-Aswad is the right hand of Allah on the earth", "Muslims' hearts are between the two fingers of Allah", "I can feel the breath of Allah around Yemen".¹²⁹ In addition, Ibn Hanbal performed the same

¹²² Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 5-6.

¹²³ Ibn Taymiyyah, *Nakz al-Mantiq*, p. 20.

¹²⁴ Abu Hamid al-Ghazzali, *Ihyau Ulum ad-Din*, Beirut 1982, I, 103-104.

¹²⁵ See: Bayhaqi, *Kitab al-Asma' wa's-Sifat*, Beirut 1984, p. 304; Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 131.

¹²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmad ibn Hanbal", *DIA*, II, 83.

¹²⁷ According to what Ibn Hanbal conveyed, Zanadiqa's claim of contradiction in An-Nisa 4/56 with the meaning "Indeed, those who disbelieve in Our verses - We will drive them into a Fire. Every time their skins are roasted through We will replace them with other skins so they may taste punishment. Indeed, Allah is ever Exalted in Might and Wisdom." is as follows: "How come will Allah replace the sinful skins of the non-believers with other skins? We can only understand the following from this verse: The divine statement *baddalnahum juludan ghayraha* meant the skins that committed no sins will be tortured". Ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyyah*, p. 60.

¹²⁸ Ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyyah*, p. 60.

¹²⁹ Abu Hamid al-Ghazzali, *Faysal at-Tafrika*, edit. Mahmûd Bicû, y., 1993, p. 41-43. Ibn Taymiyyah stated the following in regard to the narrative conveyed by Ghazzali: "Regarding the information on the ta'wil of three hadiths Ghazzali conveyed from the Hanbali followers, this story was made up in the name of Ibn Hanbal. Because nobody narrated anything like that from Ibn Hanbal, and it is unknown whether there is anybody who conveyed such narrative from his ashab. Hanbali, who was

toward the khabari titles in certain verses. For example, he understood and interpreted the concept of “maiyyah (unity)” from a metaphorical aspect in the verses reflecting that Allah is with the prophets in particular and Muslims in general, and he assigned meanings such as the divine help, divine knowledge or observance to the concept in question.¹³⁰ On the other hand, Ibn Qasir (d. 774/1373), a Salafi tafsir authority, narrated that Ibn Hanbal read these two couplets in the tafsir of the concept of maiyyah in al-Hadid 57/4:

“Even if you spend all of your life alone, do not say

“I was alone”;

Instead, say, “There has always been an observer for me.”

Do not think that Allah does not observe you even for a moment.

Do not consider what you hid as hidden.”¹³¹

Regarding certain verses that were related to the metaphysical world and thus impossible to know what they mean, Ibn Hanbal performed interpretation in a sense to neglect the secondary meanings. For example, he made the following statement against the objections of the non-believers who stated that there was a contradiction about the time intervals such as a thousand or fifty thousand years in al-Haj 22/47, al-Sajdah 32/5 and al-Ma’arij 70/4:

“The intention in expressing a thousand years in al-Haj 22/47 is the days when Allah created the skies and earth, each of which is like a thousand years. The meaning of a thousand years in al-Sajdah 32/5 is as follows: Djibril descended upon the Prophet (p.b.u.h.) in a thousand years and rises to the sky once again. Descendance from the sky to earth indicates five hundred years while rising to sky means another five hundred years. The total is a thousand years. Regarding the fifty thousand years mentioned in al-Ma’arij 70/4, Allah orders the following: If anyone other than Allah would undertake the responsibility of settling the accounts of servants, that would take fifty thousand years. However, Allah can do it as quickly as half of a mortal day.”¹³²

As evidences indicate, Ibn Hanbal performs the action of ta’wil here, and he ridicules the eternal world while doing so. It is clear that Ibn Hanbal’s anti-ta’wil ideology has a limited meaning with the ta’wil of Jahmiyya, and regarded as equal to Zanadiqa, which can be understood from the name and content of the work rather than the absolute context of ta’wil. On the other hand, although there is a general belief that Ibn Hanbal strictly followed the religious works and thus

referred by Ghazzali, is an unknown person whose statements are also unknown in regard to being a correct information source”. Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, V, 197.

¹³⁰ Ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyya*, p. 92-93, 158-159.

¹³¹ Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur’an*, IV, 304.

¹³² Ibn Hanbal, *ar-Rad ala al-Jahmiyyah*, p. 70-71.

rejected the kalam method, it is known that he discussed with the Mu'tazila members and used evidence that can be regarded as kalami. Moreover, in *ar-Rad ala al-Jahmiyya wa'z-Zanadiqa*, he used the method of "researching the possibilities" that has often been used in kalam discipline. In addition, although Ibn Hanbal considered discussing the issues which were not explained by the Prophet and ashab as innovation, it seems that he abandoned this principle due to certain incidents he personally experienced. Regarding the Halq al-Quran issue, which was one of the most significant discussion issues in his era, he adopted the idea that the Quran is not a creature, which was not clearly included in Quran and Sunnah, which is a clear example in this regard.¹³³

The statement that Ibn Hanbal opposed the ta'wil of Jahmiyya rather than the concept of ta'wil is also valid for Abu Said Osman ibn Said ad-Darimi (d. 280/894), an early period Salafiyyah follower. In addition, it was noted that Ibn Taymiyyah opposed the ta'wil of Jahmiyyah in the works of Hanbal and other great Salafiyyah scholars, who certainly included ad-Darimi.¹³⁴ Ad-Darimi stated in *ar-Rad ala al-Jahmiyyah* and *ar-Rad ala al-Marisi* that khabari titles should be associated with Allah without performing ta'wil. According to this belief, ta'wil is not the method of avoiding comparison. In addition, according to ad-Darimi, ta'wil of Jahmiyya followers who are certainly non-believers according to the indicators in the Quran and Sunnah, and who should be asked to forswear and be killed if they do not do so¹³⁵ is nothing but sacrilege in regard to religious works. For example, considering the concept of "yad" that is associated with Allah in the Quran as "blessing", "wajh" as "favor, beneficence, virtue", and Allah's descending upon the earth as "the revelation of divine orders and mercy" is under this context. Darimi: "If the meaning of 'blessing' is assigned to the concept of "yad", the question 'Did Allah create Adam with two blessings?' should be asked in regard to Sad 38/75. According to ad-Darimi, the question "Are only two blessings, among many, of Allah are open or broad?" in regard to the verse "Allah's both hands are open".¹³⁶ When the terms such as blessing or livelihood are associated with the concept of yad, the verse reflecting that the whole universe will be in Allah's hands on judgment day (Zumar 39/67) should be assigned the following strange meaning: "The whole universe will be the living source of Allah that day, and the skies will be in a rolled position in Allah's living source".¹³⁷

According to ad-Darimi, these are the interpretations that have no imputation and that totally mean sacrilege. Allah has hands, face, eyes, feet and fingers in reality. Moreover, Allah is not an eternal and limitless creature that cannot be

¹³³ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2002, p. 46.

¹³⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 131.

¹³⁵ Abu Said Osman ibn Said ad-Darimi, *ar-Rad al al-Jahmiyyah*, Kuwait 1985, p. 171-182.

¹³⁶ Abu Said Osman ibn Said ad-Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi (ar-Rad ala al-Marisi)*, edit. Mansur ibn Abd al-aziz as-Simari, Riyadh 1999, p. 122.

¹³⁷ Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi*, p. 73, 90.

sensed through senses as claimed by Jahmiyya; instead, it is a limited creature that can be understood with the senses because the Quran indicates that Allah talked to Moses without any messengers and that Allah will talk to Muslims who will see Allah in the eternal world (Nisa 4/164; Ali 'Imran 3/77; Al-Kiyamah 75/22). Regardless of the conditions, "seeing" and "talking" is the clearest manner of comprehending a subject or object with senses. The creature that cannot be realized with senses exists not physically but spiritually in the intelligence, which does not reflect a physically-existent creature. However, Allah orders that everything will be destroyed except His Face (al-Qasas 28/88). This indicates that he is also present physically. Anything that exists physically should have a border and certain titles according to intelligence. The verses which indicate that Allah is in the skies, is able to mortify or stone humans, and all elegant words reach to Allah (at-Taha 20/5, al-Mulk 67/16-17; al-Fatir 35/10), and the hadiths suggesting that Allah is in the sky is the evidence that suggests the divine presence has borders.¹³⁸

Ad-Darimi, who mentioned these statements under the titles such as "Bounds and Skies", "Ayniyyah wa'l-Makan", expressed the following strange statements in regard to Allah's residence in sky: "Except erratic Marisi and his followers, Muslims and non-believers agreed upon the belief that Allah resides in the sky and they assigned such a border to Allah. Even the children who are not old enough to be held responsible for their actions knew Allah as so. When children are in trouble, they raise their hands to Allah and pray to Allah believing that Allah is in the sky, not anywhere else. Everybody knows Allah and where Allah is better than Jahmiyya."¹³⁹

Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), Ibn Abi Shaybah (d. 235/849) and Abu Ubaid Qasim ibn Sallam (d. 224/838), was severely criticized by certain scholars such as Muhammad Zahid al-Qawsari (d. 1952) because he determined a boundary and direction to Allah stating that Allah has limitations, and he was even thought to have accepted Allah as an object.¹⁴⁰ Although ad-Darimi repeated the "bilaqaiif" principle of Salaf while stating that Allah does not look like creatures while determining the borders and limits for Allah, it is fair to state that this contradicts with the idea that a title that is not found as a wording in the religious works cannot be assigned to Allah.¹⁴¹ It should be noted that ad-Darimi used constrained ta'wils to justify his own ideas. For example, Bishr al-Marisi interpreted the phrase of *fa-innaka bi-a'yunina* in at-Tur 52/48 as "You are under our protection and surveillance" as a dedication to Ibn Abbas. Accordingly, ad-Darimi claimed that the statement of Ibn Abbas justified himself, not Marisi, in regards to the statement

¹³⁸ Ad-Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi*, p. 57-59, 274-280.

¹³⁹ Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi*, p. 62.

¹⁴⁰ Muhammad Zahid al-Qawsari, *Makalah*, Humus 1388, p. 354-371.

¹⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ad-Darimi, Osman ibn Said", *DİA*, VIII, 497.

“Defining anybody under the context of protection and surveillance can be possible for those who have eyes.”¹⁴²

The evidence that the anti-ta’wil concept of Salafism meant the anti-Murji’ah and Mu’tazila movement under the name of Jahmiyya, is positioned upon a truer and more concrete basis with the attitude of Ibn Taymiyyah regarding the metaphors. Ibn Taymiyyah, who opposed metaphors, stating that the differentiation between the literal and metaphorical meaning in Arabic was not present in the early periods, but created by certain sub-sects like Mu’tazila after the Hijri third century. He suggested that the Salaf ulama do not mention about the differentiation between the literal meanings and metaphors,¹⁴³ and considered no risk in using ra’y and jurisprudence in his fatwas. This indicates that Ibn Taymiyyah’s anti-ta’wil and metaphor approach was ideological. The following passage justifies this evaluation:

“The Interpretation method based on Ra’y and language is specific to ahl al-bidat. Therefore, Ibn Hanbal stated “People made the most mistakes in ta’wil and comparison issue.” In addition, innovative sub-sects such as Murji’ah, Rafizah and others explained the Quran in regards to their subjective beliefs and linguistic ta’wils they formed, and they neglected what the sahabah, tabi’un and great Islamic ulama stated. Moreover, these sub-sects did not accept Sunnah, the practices of Salaf or the ideas conveyed from them as a basis. These sub-sects only use the data of intelligence and language. They also disregard the narrative tafsirs, Hadiths and Salaf’s words, and they used the kalam books formed by the leaders of Arabic language and literature and the pioneers of their own movements. This is an interpretation method also adopted by the deviant people because they use the philosophical, linguistic and literary books and totally ignore tafsir, hadiths and narratives. They neglect the religious works on the prophets because these works have no scientific value for them. To sum up, they interpret the Quran in accordance to their beliefs. They ignore the statements of the Prophet and ashab in these actions.”¹⁴⁴

These statements indicate that Ibn Taymiyyah did not absolutely oppose ra’y, opinions, deduction, ta’wil and metaphors. Instead, he used these when needed. He opposed to the afore-mentioned concepts which belonged to the “others”. Therefore, tafsir, ta’wil and the deductions of Ahl al-Hadith and/or Salafi-Hanbali scholars are correct, but the tafsir and ta’wils of the others such as the sub-sects of Jahmiyya, Mu’tazila and Murji’ah are generally superstitious, or at least invalid and false. The interpretations of Ahl al-Hadith should be named as “tafsir” as a statement of differentiation between the truth and superstition, or authenticity and

¹⁴² Darimi, *Nakzu Usman ibn Said ala al-Marisi*, p. 537.

¹⁴³ Taqi ad-din Ibn Taymiyyah, *Kitab al-Iman*, Beirut 1983, p. 79-80.

¹⁴⁴ Ibn Taymiyyah, *Kitab al-Iman*, p. 107.

falseness, but the interpretations of the others should be named as “ta’wil” in regard to falsification, which is performed by Ibn Taymiyyah.

Ibn Qasir had the same approach with his master Ibn Taymiyyah in rejecting ta’wil and metaphors but using metaphoric ta’wils when needed. To be clearer, Ibn Qasir stated that no ta’wil action should be performed for the tafsir of the verses on Allah’s khabari and actual titles (*mutashabih as-sifat*) and the verse on the divine residence in the sky (*al-A’raf 7/54*), and ideas of Salaf scholars such as Maliq, Awzai Sawri, Lais ibn Sa’d, Shafi’i, Ahmad ibn Hanbal and Ishaq ibn Rahawayh who rejected comparison and denying of Allah’s titles. He adopted the ta’wil approach of following Ahl al-Sunnah kalam authorities regarding the khabari titles, and he interpreted the phrase of “two hands” in *al-Maidah 5/64* as the “abundance of divine blessing and beneficence”.¹⁴⁵

The Tafsir Value of Ishari-Sufi Interpretation

Various concepts and terms such as indication, reputation, fact, *latifah* and secrets were used to reflect the Sufis’ ideas and comments on verses, and the concept of *ishari tafsir* has been commonly used recently, and in the latest periods. The authors believe that the concept of *ishari tafsir* is problematic in terms of both meaning and use. The relevant concepts and terms are used carelessly as the concepts of “*ra’y tafsir*” or “*tafsir with ra’y*”. In other words, Zurkani reviewed the comments of Sufis towards the Quran under the “*ishari tafsir*” (*at-tafsirat al-ishari*) title in *Manahil al-Irfan* but he defined this interpretation style as “Performing ta’wil differently from the apparent meaning in the Quran while providing the intended aspects and enabling compilation due to the secret indication seen by the Suluq and Sufism members” (*huwa ta’wil al-qur’ani bi-ghayri zahirihi li-isharatin hafiyyatin tazharu li-arbab as-suluki wa’t-tasawuf wa yumkin al-jam’u baynaha wa bayna az-zahiri al-muradi ayzan*).¹⁴⁶ This definition indicates that “*ishari tafsir*” is actually ta’wil instead of being tafsir. Therefore, Zurkani kept on using the definition of “*ishari tafsir*”, and he even regarded the extreme comments of Batinis as *tafsir al-batiniyyat al-malahidati*. While performing this evaluation, he mentioned the following remark referring the classic *Ulum al-Qur’an* sources: “It was stated that Sufis’ ideas and comments on the Quran were not tafsir”.¹⁴⁷

These kind of careless actions in the use of terms and concepts can also be seen in the works of other contemporary authors. For example, Zahabi conceptualized Sufis’ Quran interpretations as “*tafsir as-Sufiyyah*”, and he used the phrase “*at-tafsir as-sufi an-nazari*” (*nazari Sufi tafsir*) regarding the reckless interpretations of *wahdad al-vujud* partisans such as Muhyiddin Ibn al-Arabi (d. 638/1240) and Abd

¹⁴⁵ Ibn Qasir, *Tafsir al-Qur’an*, II, 75, 220, 499; Mustafa Öztürk, “Tafsir al-Qur’an al-Azim”, *DIA*, XL, 296.

¹⁴⁶ Zurkani, *Manahil al-Irfan*, II, 78.

¹⁴⁷ Zurkani, *Manahil al-Irfan*, II, 79.

ar-razzak al-Qashani (d. 736/1335).¹⁴⁸ Many Quran and tafsir researchers in Turkey repeated these concepts, which must have arisen from the statement “galat al-meshur is better than lugat al-fash”. However, the ulama of the past were meticulous in selecting concepts and terms. For example, Zarkashi (d. 794/1392) said “It is stated that Sufis’ statements as Quran tafsir are actually not tafsir. These statements must be the spiritual facts and trance/wajd states realized and experienced by the Sufis while reading and listening to the Quran”.¹⁴⁹ Al-Suyuti stated (d. 911/1505) in a truer and more careful manner “Sufis’ ideas and interpretations on the Quran are not tafsir” (wa-amma kalam as-sufiyyati fi al-Qur’an fa-laysa bi-tafsir).¹⁵⁰

As the concepts of hakaik, lataif and kashf indicate, Sufis’ interpretations of the Quran have characteristics that are different to those of the tafsir. The authors are of the opinion that the most convenient qualification regarding these interpretations is “tasawwuf al-irfani ta’wil”.¹⁵¹ Ta’wil of Sufis is the result of the wisdom-based ideology and comparison that are under the context of “i’tibar”. The concept of i’tibar that was formed from the bases of *abr/ubur*, which meant “to pass, advance” in Arabic, means understanding an element by considering the characteristics of a similar concept to obtain a result by performing an intellectual transition between two elements in the terminology of logic.¹⁵² Sufis used i’tibar as a wisdom-based comparison, and therefore the possibility of transition from the apparent meaning, as seen in the statement “Similar concepts reflect one another” and/or “Similar concepts recall one another”, to batin (deep meaning).

According to the wisdom-based epistemology, in addition to the apparent/clear (zahr) meanings of the words, wordings and sentences in the Quran, there are deep meanings that expand by the degree of the competency of Sufis. Achieving these deep meanings requires open information sources such as discovery and inspiration in addition to the accumulation of knowledge, consideration ability and moral maturity. The verses suggesting reading the Quran with consideration and tadabbur among the legitimate evidences regarding the indicators and/or deep meanings of Sufis are significant. Abu Nasr as-Sarraj (d. 378/988) said in regard to al-Muhammad 47/24: “Allah is in contact with the Prophet and enables the people who purify themselves and practice with what they know to be informed about a discipline they do not know. This is the discipline of semiotics”.¹⁵³ Among the legitimacy-related evidences of Sufi interpretations, the narratives indicating that

¹⁴⁸ Zahabi, *at-Tafsir wa’l-Mufasssirin*, II, 236-241.

¹⁴⁹ Zarkashi, *al-Burkhan*, II, 170.

¹⁵⁰ Suyuti, *al-Itkan*, II, 1218.

¹⁵¹ For the conceptualization of wisdom-based ta’wil, see Mustafa Öztürk, *Studies of Tafsir History*, Ankara 2011, p. 57-61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trans. Burhan Köroğlu et al., İstanbul 1999, p. 353-406.

¹⁵² For the concept of I’tibar (reputation), see Tahanawi, *Kashshafu Istilahat al-Funun*, Beirut 1996, I, 227; Abu al-Baka al-Kafawi, *al-Kulliyah*, Beirut 1993, p. 147-148.

¹⁵³ Abu Nasr as-Sarraj, *al-Luma’*, Cairo 1960, p. 147-148.

the Quran has four different meaning dimensions which are zahr, batn, had and matla/muttalah are significant.¹⁵⁴

According to many sources, Abu al Hasan al-Wahidi (d. 468/1076) criticized *Hakikat at-Tafsir* by the well-known Sufi Abu Abd ar-rahman as-Suleimi (d. 402/1021) as “If Suleimi believes that this work is under the context of tafsir, he has performed sacrilege” because Suleimi compiled different ideas and interpretations of Sufism followers on the verses in the work entitled “Tafsir Facts”, majority of which are Sufi aphorisms. Regarding the ishari-deep meanings, which emerge in the spiritual worlds of the Sufism followers and which are achieved through i’tibar, as “tafsir” means making false statements about the meanings and purposes in Allah’s verses or blemishing Allah’s statements. In addition, calling Sufism followers’ aphorism-based interpretations as tafsir has the same meaning with “What Allah aimed to reflect is the meaning, is the interpretation of this or that Sufi”, which means making false statements about the Quran and taking a step toward sacrilege.

Wahidi’s perception towards the nature of the Quran tafsir is in parallel with the ideology of the Ahl al-Hadith in regards to the commitment to the apparent meaning of wordings, particularly with emphasis on the sahabah and Salaf ulama.¹⁵⁵ Ibn as-Salah (d. 643/1245), who is one of the compiler of a basic Sunni hadith work, has the same ideology with Wahidi in this regard, which supports this evidence. Ibn as-Salah states the following after mentioning the criticism of Wahidi: “To me, a reliable Sufi can perform interpretation [similar to those mentioned in the work of Sulaimi] but if he does not state that these are tafsir and adopt this interpretation style as a method of explaining a word in the Quran, he would not be a non-believer. If he did so, he would have adopted the ta’wil style of Batinis. Sufis’ interpretations in regards to having concepts consist of the expression the meanings/mafhum in Quran with their similar aspects/concepts. Because similar concepts reflect one another, and/or similar concepts recall one another. This is how Sufism followers understood at-Tawbah 9/123 “O you who have believed, fight those adjacent to you of the disbelievers and let them find in you harshness. And know that Allah is with the righteous” as ‘We were held responsible for fighting against our essences and thus the non-believers around us’. However, one would wish that Sufis would not have acted as gently in the interpretations. Because these interpretations cause misunderstandings and confusions.”¹⁵⁶

As it is clear, Ibn as-Salah agrees with Wahidi on the issue of what is tafsir and

¹⁵⁴ Suyuti, *Ta’yid al-Hakikat al-Aliyyah*, Aleppo 2002, p. 17; Id, *al-Itkan*, II, 1219-1221.

¹⁵⁵ Despite the emphasis on narration and Salaf in tafsir, Wahidi was particularly criticized by Salafism scholars such as Ibn Taymiyyah, which may sound strange at first. However, considering the fact that Muqatil ibn Suleiman was used as the basic tafsir source by Salabi, who was also used as so by Wahidi, it is understood that this is a paradigmatic criticism, rather than being particular to individuals.

¹⁵⁶ Ibn as-Salah, *Fatawa wa Masailu Ibn as-Salah*, Beirut 1986, II, 196-197.

how it should be. To be clearer, Ibn as-Salah states that Sufis' Quran interpretations are not tafsir, but, as opposed to Wahidi, he noted that these interpretations should be evaluated more moderately and in a more tolerant manner. This approach of Ibn as-Salah can be regarded as the effort to form a legitimate basis for Sufi interpretation tradition within the Sunni-kalami paradigm. This approach is actually a part and reflection of the efforts of Qalabazi (d. 380/990), Qushayri (d. 465/1072) and Ghazzali (d. 505/1111) to add Sufism to the context of Ahl al-Sunnah with the consecutive efforts and to remove the connection between Shia wisdom and Sufism. As known to all, Qalabazi adapted Sufism to the theological approach of Ahl al-Sunnah in *at-Ta'arruf*, Qushayri defined the basics and concepts of Sufism *ar-Risala* in accordance with the same theological approach, and Ghazzali banished the anti-truth-shariah approach in *Ihya al-Ulum ad-Din* and ensured an agreement between Sufism and fiqh in a paradigmatic sense. As a result of these efforts, the Sufis' Quran interpretations are not included in the category of tafsir, and a total rejection-based approach is not adopted. On the contrary, these are regarded as a wisdom-based variety and richness in the Quran interpretations. However, interpretations of Sufis such as Muhyiddin Ibn al-Arabi, Abd ar-razzak al-Qashani were regarded as rejected in deep ta'wil category by many sub-sects, particularly the extremist Shia sub-sects such as Ismailiyya and Qarmatiyya.

The categorical differentiation between the appropriate ishari interpretations and rejected deep ta'wil was justified by Taftazani (d. 793/1390) as follows: "The people with rejectionist approach were named as Batini. Because they claimed that the apparent meanings of religious works are regarded as nullified, and only Muallim (Imam) knows a couple of deep, hidden meanings. The main purpose of their claims is to totally abrogate shariah. However, certain people with true Islamic knowledge adopted the idea that religious works are to be interpreted in accordance with the apparent meanings, but they also accepted the presence of certain hidden indicators that are toward the suluq individuals and understood the apparent meanings."¹⁵⁷

Certain researchers in the contemporary era mentioned certain conditions regarding the acceptability of ishari interpretation. Accordingly, ishari interpretation should not oppose the apparent meaning of the Qur'an, the claim that the essential purpose is to reflect deep-ishari meaning/interpretation should not be proposed, a canon and intelligence-based opponent should not be present, and a canon witness supporting ishari interpretation should be present.¹⁵⁸ These conditions serve to adapt Sufi-ishari interpretation style to Sunni statement system in a controlled manner, and totally abandon and exclude the Batinism-based ta'wil style. Due to the different inclinations in Sufism tradition, more specific differentiations were made regarding the appropriateness and inconvenience of

¹⁵⁷ Suyuti, *al-Itkan*, II, 405.

¹⁵⁸ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara, p. 21.

ishari interpretations. According to the author, the ishari interpretations that do not contradict with the apparent meanings of the Quran and general canon and theological principles of the Quran were categorized as “appropriate ishari tafsir”, while the interpretations that do not suit the interpretations were categorized as “speculative Sufi tafsir”. In other words, Sufis’ Quran interpretations were divided into two as fayzi-ishari sufi tafsir and speculative sufi tafsir in regard to the practice-speculation based Sufi differentiation. Therefore, a definite border was to be drawn to the ishari interpretation in terms of appropriateness and inconvenience. According to the evaluation of M. Husein Zahabi, ishari Sufi tafsir (interpretation) is appropriate with the idea that it is based on Sufis’ spiritual asceticism. The speculative Sufi tafsir is inconvenient due to the belief that it is based on the arbitrary ideas and speculations of Sufis or philosophers. For example, the ishari interpretations in Tustari and Sulaimi’s works are generally acceptable. However, many interpretations of Sufis such as Muhyiddin Ibn al-Arabi and Abd ar-razzak al-Khashani, who were rather interested in Sufism philosophy, are not acceptable.¹⁵⁹

The conditions and categorical differentiations regarding the Sufi-ishari interpretations were mostly performed by Ibn Taymiyyah. According to Ibn Taymiyyah, who answered the question of whether the ishari interpretation “The Quran has apparent and hidden meanings” -a statement among the most basic legitimacy evidences of ishari interpretation- in the paper on deep and apparent meanings in the Quran (*Risala fi Ilm al-Batin wa’z-Zahir*) is a hadith, and whether Wahidi’s criticism toward Sulaimi’s *Hakaik at-Tafsir* was true, the belief that “the Quran has apparent and hidden meanings” is a false hadith conveyed by no-one from the Islamic ideology. Such a narrative is not included in hadith books. However, the following mawquf or mursal statement was narrated from Hasan al-Basri (d. 110/728): “Each verse has an apparent, a hidden meaning and a matla/muttalah.” For the concepts such as apparent and hidden meanings, scholars of apparent and hidden meanings became common for many people, but the context of these concepts included not only true concepts but also the wrong elements.¹⁶⁰ If the purpose in the studies of hidden meanings is a type of science that has been hidden from the majority or a certain group of people, then either the hidden meanings against the apparent meanings or the hidden meanings that do not contradict with the apparent meanings can be suggested.¹⁶¹ The first of these is superstitions. Whoever claims that they have knowledge of hidden meanings that contradict the apparent meanings, or of such a hidden meaning would make a great mistake. Those who make such a claim are rejectionist-nonbeliever or ignorant people who have lost the correct path.

The deep meanings that do not contradict with the apparent meanings are at the

¹⁵⁹ Zahabi, *at-Tafsir wa’l-Mufasssirun*, II, 241-246; Ateş, *Ishari Tafsir Movement*, p. 19-21.

¹⁶⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 124-125.

¹⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, XIII, 126-127.

degree of presenting ideas in accordance with apparent meanings. These ideas can be true or false. Hidden meanings are regarded as correct as long as they do not contradict the apparent meanings, and are not known as false in relation to the apparent meanings. It would be rejected if it is known as superstitious. If hidden meanings are known as neither correct nor wrong, neither a positive nor negative statement is made. The example of hidden meaning that is against the apparent meaning accepted by many people can be found in the claims made by Batini Qarmatis, Nusairis and similar movements, and the philosophers, fanatic Sufis and kalam authorities. The most malevolent one of these movements is Qarmatis. They mention that the Quran and Islam has a hidden meaning that is against the apparent meaning, and they make claims similar to the following: "The prayer that is obligatory is not a canon prayer or such prayer is obligatory for the ordinary people. Regarding the chosen ones, their prayers consist of knowing our secrets. Fasting does not reveal our secrets. Pilgrimage is a voyage performed to visit our esteemed masters." They state that the jannah of the selected people is to benefit from the pleasures in this world, while the jahannam is to follow the orders of shariah and severe canon obligations. According to their claims, Dabbat a-Arz will emerge from the earth upon Allah's order, scholars who talk with Islamic science anytime and anywhere, Israfil that will blow the trumpet, the scholar who reflect science to the essences for reviving, the active intelligence used by the creatures (mawjudah) in their moves, "Kalam", the first intelligence regarded as the first creator by the philosophers, the stars, moon and sun seen by Ibrahim; nafs, intelligence and obligatory creature; four rivers seen by the Prophet during miraj, four basic elements (anasir ar-arbaah); and the prophets seen by the Prophet in the sky are the planets. Accordingly, Adam is the moon, Yusuf is the star, and Idris is the sun.

The inconvenient batini ta'wils can be found in the ideas of many Sufi and kalam authorities. But these two groups are different than Batinis. In other words, the apparent meaning for Batinis is Rafisism, while the hidden meaning is pure sacrilege. However, most of the Sufis and kalam authorities are not Rafizi. They accuse the sahabah members of committing great sins but do not regard them as non-believers. Shia-Rafizi Batinis regard the Imam in the verse "all things We have enumerated in a clear register." (Surah Ya-sin 36/12) as Ali (r.a.), regarded Abu Lahab in the verse "May the hands of Abu Lahab be ruined, and ruined is he!" (Surah al-Masad/Lahab 111/1) as Abu Bakr and 'Umar (r.a.) Ömer; regarded the people in the verse "...then fight the leaders of disbelief" (at-Tawbah 9/12) as Talha and Zubair; regarded the accursed tree in the verse "Accursed tree in Quran" (al-Isra 17/60) as Umayyah people (Umayyad). Sufi Batinis regarded the pharaoh in the verse "Go to Pharaoh" (an-Naziat 79/17) as qalp, regarded the "baqara" in the verse "Indeed, Allah commands you to slaughter a cow" (Bakara 2/67) as the essence, while Shia Batinis claim that this symbolizes Aisha (r.a.). Moreover, Sufi Batinis and philosophers explain the conversation between Moses and Allah as the wisdom that has been transmitted to him through the active intelligence or another element

that guided him. They also regard "Indeed, I am your Lord, so remove your sandals" (at-Taha 20/12) as abandoning the mortal and eternal world. They interpret the tree Moses talked to, the divine valley where he was addressed by Allah and similar statements as the states emerging in qalp while exploration and inspiration took place. The author of *Mishkat al-Anwar* (Ghazzali) and those with similar ideologies are among the people who adopted this interpretation method.

The philosopher Batinis regards the angels and demons as "forces of the essence". According to them, the statements regarding the things promised to people in the eternal world are symbolic statements proposed to reflect pleasure and sorrow, the essence will be experienced after death, and these statements do not correspond with the elements of an independent presence. Many statements from the Sufis have been reflected from the following periods. However, their statements were not conveyed from their own Salafs or Sufism pioneers. In addition, contrary to their salaf and science leaders, many relevant statements were made by the late kalam authorities.¹⁶²

Sufis in the following period believe that the Islam ummah are more knowledgeable and competent than the salaf scholars despite their malevolent and ignorant actions. In addition, they raised their claims to the level of uniting existence [vahdet-i vücûd]. Just like Ibn al-Arabi, the author of *Fusus al-Hiqam*, and those with similar approaches did. On the other hand, Sufis of this latest period claim that they know Allah better than the prophets and that prophets benefited from their knowledge in marifatullah. They interpret the Quran in accordance with the superstitious generations. For example, they regard the verse "Because of their sins they were drowned." (Surah Nuh 71/25) as "they were drowned in the marifatullah sea" and claim that the term, azap (wrath), arose from the base "azb" meaning sweetness. They state that Noah's statement on his own nation meant praising with a critical style. They also interpret the verse "Indeed, those who disbelieve - it is all the same for them whether you warn them or do not warn them - they will not believe." (al-Baqarah 2/6) as "They do not believe with the apparent science" and they regard the verse "Allah has set a seal upon their hearts" (al-Baqarah 2/7) as "They do not know anything other than Allah".¹⁶³

Ibn Taymiyyah assessed batini and ishari ta'wils under two categories. The first is the erroneous ta'wils at evidence and madlul level, and the second is the erroneous ta'wil based on evidences. The meaning proposed with ta'wil capacity in the first category is indeed superstitious. Therefore, its evidence is superstitious, too. Presenting evidence that would necessitate the correctness of superstitions is not the case here. This type of ta'wils is specific to Shia, Sufi and philosophical Batinism. The meaning of the ta'wil in the second category is essentially correct. These ta'wils belong to Sufis. However, Sufis use certain wordings to reflect a

¹⁶² Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 127-128.

¹⁶³ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 128-129.

meaning that is the Quran and hadiths but indicate a different context to form a basis for the meaning they formed, and they name the meanings in this regard as the indicators (*isharat*).⁵⁰ It is possible to find many examples related to these interpretations in *Hakaik at-Tafsir* by Abu Abd ar-rahman. The superstitious interpretations and meanings can be easily found in the ideas of Qarmatis and philosophers who oppose to Muslims in regards to the basic principles of Islam. Those who know the salaf scholars of the first period are aware of the fact that all ideas advocated by these groups contradicted with Salaf ideology and were superstitious. Whoever accepts that prayer is obligatory for any people with a sound mind would understand that those who interpret the religious work on prayer as "Certain people are exempt from prayer" clearly lie.

The correct Sufi/ishari interpretations and meanings can be true with the Quran and indirect Sunnah indication. However, there are two cases regarding the position of wording that indicated the ishari meaning. The first is making the following claim: "This ishari meaning was meant in the wording". Such a claim means besmirching Allah. Whoever claims that the term of "baqara (cow)" in "Indeed, Allah commands you to slaughter a cow" (al-Baqarah 2/67) meant essence, the term of pharaoh in the verse "Go to Pharaoh" (an-Naziat 79/17) meant qalb, Abu Baqr was meant in the verse "and those with him are forceful against the disbelievers, merciful among themselves." (al-Fath 48/29), 'Umar (r.a.) was meant in the verse "and those with him are forceful against the disbelievers", Osman (r.a.) was meant in the verse "merciful among themselves", and Ali (r.a.) was meant in the verse "You see them bowing and prostrating [in prayer]", they would have lied in the name of Allah deliberately or accidentally.

It is possible that the meaning proposed in the Sufi interpretation has *i'tibar* and comparison characteristics, which is named as "comparison" by the scholars of fiqh and "indication" by the Sufis. *I'tibar* is divided into two as true and superstitious. Whoever hears the verse "None touch it, except the purified." (al-Vaqi'ah 56/79), state what was mentioned in this verse is Lawh al-Mahfuz or Quran, and produce a comparison as "the Quran's meanings and messages can only be grasped by those with pure hearts just like those who can touch the Lawh al-Mahfuz where Quran letters are written", this becomes a true meaning and *i'tibar*. In addition, similar views were conveyed from Salaf scholars. Similarly, considering the hadith "Angels do not visit the houses where there is a dog or a junub individual"¹⁶⁴, the following would be an appropriate comparison: "As long as a person has habits that would foul the essence such as pride and jealousy, that person cannot grasp the truth of faith". In this regard, Allah ordered as follows: "Those are the ones for whom Allah does not intend to purify their hearts." (al-Ma'idah 5/41), "I will turn away from My signs those who are arrogant upon the earth without right. and if they should see every sign, they will not believe in it. And if they see the way of consciousness, they will not adopt it as a way; but if they see the

¹⁶⁴ al-Bukhari, *as-Sahih*, "Maghazi", 12; "Libas", 88; "Taharat", 89; at-Tirmidhi, *as-Sunan*, "Edeb", 44; Nasai, *as-Sunan*, "Taharat", 167.

way of error, they will adopt it as a way. That is because they have denied Our signs and they were heedless of them." (al-A'raf 7/146).¹⁶⁵

According to Ibn Taymiyyah, every meaning and interpretation that contradicts with the Quran and Sunnah are superstitious and have no truth value. It is wrong to interpret a statement, which suits the Quran and Sunnah but has a different meaning in the manner of addressing, differently than its essential meanings. Even if it is stated that this is a meaning formed through *i'tibar* and comparison, it is wrong. Because such a meaning can be true or superstitious. To sum up, those who interpret and perform the action of *ta'wil* on the religious works of the Quran and/or Sunnah differently than the *sahabah* and *tabi'un* would besmirch Allah, adopt a rejectionist approach and distort the facts, which is nothing but disbelieving and opening the doors of rejectionism. It is unquestionable that this is not Islamic.¹⁶⁶

The categorical differentiation of Ibn Taymiyyah in regards to hidden and Sufi *ta'wil* as "those who make mistakes in both evidence and meanings" and "those who make mistakes in evidence rather than meanings" is related to the strict border between the *ishari-Sufi ta'wil* and philosophical-kalami *ta'wil*. The kalam authorities such as Jahmiyya, Mu'tazila and Murji'ah represent kalami *ta'wil* while the Shia Batinis and Sufis such as Ibn al-Arabi represent philosophical Batini *ta'wil*. Regarding the Sunni Sufis evaluated in the second group "those who make mistakes in evidences rather than meanings", these Sufis correspond to the representatives of Sufi-Ishari *ta'wil*.¹⁶⁷ In conclusion, Ibn Taymiyyah and the Salafi ideology played a key role in assigning and determining the criteria of appropriateness and inconvenience regarding the *ishari* interpretation. Considering the fact that Salafism is the developed and systematized form of Ahl al-Hadith movement, it is fair to state that the paradigm determining whether the Sufi interpretations are true or not, is basically an Ahl al-Hadith paradigm.

¹⁶⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 129-130. A similar approach was adopted by Abu Ishaq ash-Shatibi (d. 790/1388). According to Shatibi, apparent meanings indicate a linguistical understanding within the limits of Arabic, and hidden meanings suggest understanding and grasping the divine intention in verses. He also mentions that those who differentiate between the apparent and hidden meanings would provide a new *tafsir* method, and they should definitely provide a concrete basis to their specific concept of apparent and hidden meanings. He also implies the condition of suiting Arabic data and the presence of external data (religious work) that would support this meaning. He notes in some of his examples that certain Sufi interpretations enable Muslims to evaluate the Quran consistently as a whole, but he regards certain interpretations, such as the term "*na'lain* (two clogs)" interpreted as "two worlds" in the phrase "*fahla na'laik*" in al-Taha 20/12, as unacceptable. According to Shatibi, this and similar interpretations do not have the understanding of Salafism followers who are the first addressee of the Quran and who understand and interpret it in the best way. See *al-Muwafakat fi Usul ash-Sharia*, Beirut 1997, III, 346-367.

¹⁶⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 130-131.

¹⁶⁷ Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", p. 131.

Discussion and Conclusion

The Salafi ideology, supported by Ahmad ibn Hanbal and made a systematical movement upon the orders of Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya, the most basic characteristic of which is extreme conservatism and traditionalism, has a determinant role regarding the classical Sunni tafsir tradition. For determining this evidence, it is sufficient to see how the content of *Mukaddimat at-Tafsir* by Ibn Taymiyyah is reflected to *al-Burkhan* and *al-Itkan* by Zarkashi and Suyuti, which are used as the most basic sources of Quran sciences and Tafsir. Moreover, the categorical classifications by Ibn Taymiyyah, which is presented as “ahsanu turuk at-tafsir (the best/most appropriate tafsir methods)” and means “Quran tafsir with the Quran and Quran tafsir with Sunnah” are still used as tafsir principles. These categorical classifications also determine the frame of “narrative tafsir (ma’sur tafsir)”.

The conditions for accepting the Sufi/ishari interpretations are largely based on the beliefs and evaluations of Ibn Taymiyyah in *Risalah fi ilm al-Batin wa’z-Zahir*. The conditions for accepting the ishari interpretation and ta’wil largely match, which is interesting evidence. The focus of this match is formed by the condition of suiting the apparent meaning of religious works in Sufi and kalam ta’wil. Ibn Taymiyyah remained significantly distant to kalam and ta’wil method, speculative wisdom and Sufism, and he used a critic approach in this regard, which indicates that he meticulously investigated the acceptance conditions for ta’wil in the statement epistemology in Ahl al-Sunnah tradition because of the effect of systematic Salafism. A similar assumption can be made for the classical discussions of whether a ra’y-based Quran interpretation is lawful.

In addition, the social/hidayah-based tafsir movement which is commonly accepted in the modern Islamic world, arose from Salafism represented by certain people such as Muhammad Abduh and Rashid Riza. To sum up, the dominant tafsir paradigm in the Ahl al-Sunnah tradition largely belongs to Ibn Taymiyyah and Salafism. The inclination of certain tafsir authorities such as Imam Maturidi, Fahraddin ar-Razi and Bayzawi to combine the sagacity tafsir/ta’wil that became clearly visible with Molla Fanari in the Ottoman era and adopted by many Ottoman tafsir authorities later with ishari interpretation style, is mentioned as a strong Sunni tafsir aspect. However, since the latest century, the most dynamic aspect that has been represented by certain scholars such as Muhammad Abduh, Rashid Riza, Mustafa Maraghi, Mawdudi, and Sayyid Kutubis has a Salafi social/hidayah-based tafsir inclination.

The basic emphasis in Ibn Taymiyyah’s Salafi tafsir concept is related to detecting the initial/essential meaning in the Quran and maintaining this meaning as it is. This emphasis is a serious criticism toward the approach of presenting sectarian, political and philosophical premises for the approval of the Quran under the concept of ta’wil rather than answering the following question: “What does

Quran essentially order?" Making the Quran a divine book that is in parallel to any premise is possible by removing the historical context of the divine book. To remove the historical context, one should neglect the narratives of Salafis with historical meanings. Ibn Taymiyyah's emphasis of Salaf and narration in tafsir is thus critical. The emphasis on the commitment to apparent/valuable meaning in Arabic is important for preventing the arbitrary considerations toward meanings. However, the tafsir style based on pure Arabic is problematic for the Salafi ideology. Therefore, Ibn Taymiyyah stated the following in regards to determining the meaning in the Quran considering the pure wording: "Certain interpreters aimed to explain the Quran verses in a way to be understood by a person who speaks pure Arabic while neglecting the statements of the Prophet who received the verses and became the first addressee of Quran... These interpreters were committed to pure wordings, and they considered the meanings that could not have been in Quran without paying attention to Prophet's advice, verses' indications and expression styles."¹⁶⁸

Arabic is without doubt significant for determining the main meaning and purpose in Quran, but the linguistic characteristics are not solely adequate. This is due to correctly understanding and explaining Quran is more than what can linguistics grasp. Moreover, those who understand the Quran the best are not those who speak Arabic the best. Scholars of fiqh can understand and interpret the Quran better than Arabic linguists.¹⁶⁹ The maximum amount of attention should be paid to the expression style of the Quran in tafsir. Ibn Taymiyyah made the following statement: "Wording can become meaningful only if the language, addressing style and habits of the speaker is known. Because the indication of wording to meaning is not random, but voluntary and cautionary. The speaker aims for their wording to correspond to a certain meaning. When the speaker presents an ordinary style in regards to expressions with a certain wording, this style becomes a habit of this. Thus, whoever pays attention to Prophet's wordings and what he meant with these wordings knows the details in his statements. Thus, the intention that could not be found by somebody else can be understood easily by those people."¹⁷⁰

As this explanation indicates, the meanings Shari assigned to Arabic terms should be regarded in Quran tafsir. Because Shari assigned much content, which are different than the meanings and use in Arabic, to many Arabic words. The details of these meanings can be achieved through the statements from the Prophet and Salaf statements. Therefore, whoever performs ta'wil on Quran just by considering the Arabic meanings and use without paying attention to the meanings

¹⁶⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 191.

¹⁶⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, III, 38; XVII, 222.

¹⁷⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, VII, 77.

in Prophet and/or sahabah statements conducts a ta'wil process specific to innovation followers.¹⁷¹

According to Salafi tafsir ideology, the essential meaning of a word in the Quran is limited to what the sahabah generation understood from that word. The theoretical and terminological aspects gained by the words in time should be disregarded in Quran tafsir. Ibn Qayyim al-Jawziyya regarded assigning terminological meanings to the words in Quran as superstitious (groundless, invalid) ta'wil. According to him, associating a word in the Quran with a special term, rather than the meaning known in the revelation period, that emerged in the following periods, is a completely superstitious ta'wil. Many people had confused ideologies and problematic approaches with this issue. These people associated the wordings in the Quran with the meanings that are in the terminologies of late periods but have no correspondence in Arabic in the revelation period. This aspect should be considered carefully. Otherwise, they could make a great mistake such as accusing Allah and the Messenger of lying under the name of ta'wil. Certain people interpreted the phrase *fa-lamma afala* (An'am 6/76) as "movement" and presented the ability to move as in a superstitious regard. However, there is not a single statement where the term "uful" is used to mean movement in the period when the Quran was revealed. Moreover, some scholars regarded the term "ahad" used in the Quran to refer Allah as "the element from which it is impossible to separate and gain an independent presence", and they stated the following: "If Allah was really over the sky, he would not have had the ahad title and characteristics." However, neither Arabs nor the linguists know that the term "ahad" has this meaning. In Arabic, there is not a single example where this term has the afore-mentioned meaning. The judgment regarding this meaning belongs to Jahmiyya, falasifah, Mu'tazila and their followers.¹⁷²

Ideological motives occasionally affect the criticisms of Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim regarding ta'wil, but the basic motive here is the efforts to avoid sacrificing the epistemological and methodological principles based on Ahl al-Hadith. This statement can be found with the answer of Ibn Taymiyyah for the following question: "What is the most suitable tafsir of the Quran and Sunnah?" According to Ibn Taymiyyah, the most reliable tafsir for Muslims is *Jami al-Bayan* by al-Tabari. Al-Tabari conveyed the narratives from Salafi scholars with imputations and presented no innovations. In addition, he made efforts to avoid conveying narratives from refuted scholars such as Muqatil ibn Suleiman and Qalbi.¹⁷³ The

¹⁷¹ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, VII, 243-244.

¹⁷² Ibn Qayyim al-Jawziyya, *as-Sawaik al-Mursala*, Riyadh 1998, I, 189-191.

¹⁷³ According to Ibn Taymiyyah, almost all of tafsirs of scholars such as Sufian ibn Uyayna (d. 198/814), Abd ar-razzak ibn Hammam (d. 211/826), Ishaq ibn Rakhawayah (d. 238/853), Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), Abd ibn Humaid (d. 249/863), Baqi ibn Makhlad (d. 276/889), Ibn al-Munzir (d. 318/930) and Ibn Abi Hatim (d. 327/938) contain the ideas and practices of sahabah and tabi'un, and they are among the appropriate and valid tafsirs. See *Majmu al-Fatwah*, XIII, 190.

tafsirs of certain scholars such as Sa'labi, Baghawi and Wahidi are useful although they have certain problematic narratives and innovations. The tafsir of Ibn Atiyya and Qurtubah are suitable for the Quran and Sunnah, and they do not include innovation. However, *al-Kashshaf* by Zamahshari completely includes innovations. The most concrete and reliable tafsir among these works belongs to al-Tabari.¹⁷⁴

It is clear that Ibn Taymiyyah presented reasons consolidating the commitment to Ahl al-Hadith and Salaf ideology, while stating that *Jami al-Bayan* is the most reliable tafsir, and he considered the same reasons while evaluating the tafsirs of other Sunni tafsir authorities. However, in his evaluation toward *al-Kashshaf* by Zamahshari, he acted ideologically due to his anti-approach toward Jahmiyya and Mu'tazila. He had a similar attitude while criticizing *at-Tafsir al-Qabir* by Fahraddin ar-Razi stating "It has anything but tafsir".

References

- el-Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb, *el-Câmî' li-Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983.
- el-Begavî, Ebû Muhammed, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984.
- Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 285.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. İbn Muğire, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, trans. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- Büyükkara, Mehmet Ali "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, issue: 20, p. 206-208.
- _____, "Selefilik'in Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marife: Bilimsel Birikim (Seleflik)*, 2009.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trans. Burhan Köroğlu vdğr., İstanbul 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim *es-Savâiku'l-Mürsele*, Riyad 1998.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Devha 1399.
- ed-Dârîmî Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt 1985.

¹⁷⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII, 208-209.

- _____, *Nakzü Usmân b. Sâid ale'l-Merîsî (er-Red ale'l-Merîsî)*, edit. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2007.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr*, trans. M. Sofuoğlu, İstanbul 1980.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vîli' Sorunsalı", trans. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX/1-4, / 28. IX/1-4, 28
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Riyad 1993.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.
- _____, *Faysalu't-Tefrika*, edit. Mahmûd Bîcû, yy., 1993.
- Gölçük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII.
- _____, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- Gürler, Kadir, "Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, III/5.
- _____, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (unpublished doctoral thesis), Ankara 2002.
- Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, trans. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz İstanbul 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut, n.d.,
- İbn Adî, Ebû Ahmed *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut, n.d.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, n.d.
- İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999.
- İbn Hanbel, Ahmed, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cîze 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillah, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, n.d.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951.
- _____, *Mecmâu'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000.
- _____, *Mecmâatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992.

- _____, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, Riyad 1999.
- _____, *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991.
- _____, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, Kahire 2003.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, VIII/1, 110-111.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1993.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlât*, Humus 1388.
- Kılavuz, Ahmed Sâim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul, 1992, VI.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, 2000, III/3.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2002.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- el-Malatî, Ebü'l-Hüseyn *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993.
- Maşalı, M. Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, 2008/2, issue. XV.
- Na'nâa, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsîr*, Beyrut 1970.
- en-Nehhâs, Ebû Cafer, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Özerverli, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- _____, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara 2013.
- _____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011.
- _____, "Neo-Selefilik ve Kur'an: Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IV/2.
- _____, "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm", *DİA*, İstanbul 2011, XL.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004.
- _____, *Acâibü'l-Kur'ân*, edit. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1985.

- Rızâ, Muhammed Reşîd, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999.
- _____, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406.
- _____, *el-Hilâfe*, Kahire 1994.
- es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, edit. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut 2000.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'*, Kahire 1960.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- _____, *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Aliyye*, Halep 2002.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- et-Taberî, Ebî Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân (Tefsîru't-Taberî)*, Beyrut 1999.
- Tauber, E., "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before Wold War I", *The Moslem World*, 1989,LXXIX/2.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfî Istilahâti'l-Funûn*, Beyrut 1996.
- Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002.
- Watt, M. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II.
- _____, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, İstanbul 1993, VIII.
- ez-Zehabî, Ebû Adillâh Şemseddîn, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, n.d.
- _____, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire 1990.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, n.d.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

السلفية في عُرف التفسير الإسلامي *

أ. د. مصطفى أوزترك

جامعة جو كوروا - كلية الإلهيات: ozturkm@cu.edu.tr

الخلاصة:

إن الفكر السلفي الذي دافع عنه رمز مدرسة أهل الحديث في القرن الثالث أحمد بن حنبل، التي وصلت من بعده إلى هيكل منهجي بجهود ابن تيمية وابن قيم الجوزية ذي مكانة حاسمة في تراث التفسير السني. والسلفية - في عُرف التفسير الإسلامي - موضوع ينبغي تناوله على ثلاثة أصناف مرتبطة ببعضها، وبنفس الوقت مختلفة عن بعضها تماماً.

أولها: مدرسة أهل الحديث التي كوَّنت البنية التحتية للسلفية المنهجية. ورمز هذه المدرسة التي تُذكر بأسماء مختلفة: «أصحاب الحديث - أهل الحديث - أهل السنة الخاصة» هو أحمد بن حنبل رحمه الله (ت: ٢٤١هـ/ ٨٥٥م).

وثاني تلك المدارس: هو تيار الفكر الديني المتمثل بابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) الذي عاش في النصف الثاني للقرن السابع، وتلاميذه المشهورين كابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، وأبي الفداء ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م).

وأما الصنف الثالث في الفكر السلفي والتفسير فهو السلفية الحديثة التي تصدَّرت بخطاب التجديد والإصلاح في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: السلفية، تفسير، أهل الحديث، ابن تيمية

Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü

Özet

Hicrî III. (IX.) asırda Ehl-i Hadis ekolünün sembol ismi Ahmed b. Hanbel tarafından savunulan, daha sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gayretleriyle sistematik yapıya kavuşan Selef düşüncesi klasik dönem Sünnî tefsir geleneğinde belirleyici konuma sahiptir. İslam tefsir geleneğinde Seleflik, birbiriyle bağlantılı ve aynı zamanda birbirinden oldukça farklı üç kategoride ele alınması gereken bir konudur. İlk kategori, sistematik Selefliğe alt yapı oluşturan Ehl-i Hadis ekolüdür. Ashâb-ı Hadîs, Ehl-i Eser, Ehl-i Sünnet-i Hâssa gibi farklı isimlerle de anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dir. İkinci kategori, hicrî VII. asrın ikinci yarısında yetişen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur talebelerince temsil edilen dinî düşünce çizgisidir. Seleflik ve tefsir konusunda üçüncü kategori, modern dönemdeki islah-tecdit söylemiyle ön plana çıkan yeni Selefliktir

Anahtar Kelimeler: Seleflik, Tefsir, Ehl-i Hadîs, İbn Teymiyye

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى أوزترك، السلفية في عُرف التفسير الإسلامي، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٩٥-٢٥٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Salafism In Tafsir Tradition

Abstract

Salafi thinking, defended by significant Hadith scholar Ahmed b. Hanbel in IX. century and systematised by Ibn Teymiyye and Ibn Kayyim el-Cevziyye, has a important role in classical Sunni tafsir tradition. Salafism in Islamic tafsir tradition should be issued under three categories which are related but quite different from each other. First category is Ahl al-Hadith tradition which base systematic Salafism. This tradition, also named as Ashâb al-Hadith, Ahl al-Athar, Ahl al-Sunna al-Hâssa, is remembered with Ahmad b. Hanbal (d. 241/855). Second category is the religious tradition which is symbolised with Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and his famous students like Ibn Kayyim el-Jawziyya (d. 751/1350) and Abu'l-Fidâ Ibn Kathîr (d. 774/1373). Third category is new Salafism which is emerged in modern time and has a discourse of *islah-tajdid*.

Keywords: Salafism, Tafsir, Ahl al-Hadith, Ibn Taymiyya

السلفية - في عُرف التفسير الإسلامي - موضوع ينبغي تناوله على ثلاثة أصناف، مرتبطة ببعضها، وبنفس الوقت مختلفة عن بعضها تماماً.

أولها: مدرسة أهل الحديث التي كوَّنت البنية التحتية للسلفية المنهجية. ورمز هذه المدرسة - التي تُذكر بأسماء مختلفة: «أصحاب الحديث - أهل الحديث - أهل السنة الخاصة» - هو أحمد بن حنبل رحمه الله (ت: ٢٤١هـ / ٨٥٥م).

ونالت هذه المدرسة في القرن الثالث الهجري قوة ونفوذاً بجهود العلماء؛ كأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ / ٨٥٣م)، والإمام البخاري (ت: ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، وأبي سعيد الدارمي (٢٨٠هـ / ٨٩٤م). ومع مرور الزمن صار مركزها بغداد، وتمثَّلت بعلمائها الحنابلة، كأبي بكر الخلال (٣١١هـ / ٩٧١م)، وأبي محمد البرهاري (٣٢٩هـ / ٩٤١م)، وابن بطة العكبري (٣٨٧هـ / ٩٩٧م).

وثاني تلك المدارس: هو تيار الفكر الديني المتمثل بابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، وتلاميذه المشهورين كابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، وأبي الفداء بن كثير (ت: ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م). وأصفي الطابع المنهجي على السلفية بالخصوص على يدي كل من ابن تيمية وابن القيم.

ولا شك أن السلفية المنهجية تستند إلى مدرسة أهل الحديث المتمثلة بأحمد بن حنبل والحنابلة.

وأما مرجع مدرسة أهل الحديث الأول فهو ما يسمى بالسلف الصالح المتمثل بعلماء الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

ووفقاً لابن تيمية - الذي يرى أن السلف خير الناس بعد الأنبياء انطلاقةً من رواية الحديث الوارد أن: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (صحابه، تابعون، تابعو التابعين)»^(١)، والآيات (١٠٠)

(١) صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ص ٢١٠-٢١٥، ومسند، ابن حنبل (٢/٣٢٨)، (٥/٣٢٧)، (٦/١٥٦).

من سورة التوبة و(٧٥) من سورة الأنفال والآية العاشرة من سورة الحشر -؛ إن معرفة آراء علماء السلف حول الدين والعلم ومعرفة أعمالهم أنفع وأفضل بكثير من معرفة آراء الأجيال التي بعدهم وأعمالها^(٢).

وأما الصنف الثالث في الفكر السلفي والتفسير فهو السلفية الحديثة التي تصدرت بخطاب التجديد والإصلاح في العصر الحديث.

ففي القرن التاسع عشر وعند النظر في تراجع العالم الإسلامي أمام الغرب والبحث عن وسائل العلاج؛ علّل عدد من رجال الفكر والعلم المسلمين أزمة «الانحطاط والانقراض» في سياق التجربة التاريخية بفقدان أصل الدين وهويته، وتفسير النصوص الدينية وتطبيقها بشكل خاطئ.

ومن المدافعين عن هذا الفكر التجديدي الإصلاحية صديق حسن خان (ت: ١٨٩٠م)، ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضا (ت: ١٩٣٥م)، وجمال الدين القاسمي (ت: ١٩١٤م)، ومحمد شكري الألوسي (ت: ١٩٢٤م). وقد ارتبط اسم هؤلاء بالسلفية لأن أفكارهم وآراءهم ظهرت متوافقة مع فكر ابن تيمية.

وظيفة التفسير وماهيته في المدرسة السلفية:

تعرف السلفية بأنها مدرسة فكر ديني نظمت من قبل ابن تيمية. ويعود إليه بقدر كبير أسلوب فهم هذه المدرسة في علم التفسير. وعلى ما يفهم من كتابه «مقدمة التفسير» يكون التفسير برأيه عبارة عن استخراج المعاني الأصلية والأولية للقرآن الكريم، أو هو معرفة معلومات حول هذه المعاني.

وأما استخراج هذا المعنى الأصلي والأول فهو في الأساس يعتمد على النقل واللغة، وهو عبارة عن شرح بشكل سهل يقابل الكلمات كالتوضيح والبيان.

ومن ناحية أخرى بيّن النبي ﷺ كل الدين بأصوله وفروعه وظاهره وباطنه وبشكله العلمي والعملية. وبشكل أوضح؛ إن الله سبحانه قد بين في القرآن ورسول الله قد شرح في حديثه كل شيء بحيث لم يدع شيئاً محتاجاً للإيضاح^(٣). وتبين الآية الرابعة والأربعون من سورة النحل ﴿لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ أن النبي قد بين كلاً من ألفاظ القرآن ومعانيه لأصحابه^(٤).

ويتبنى ابن تيمية تصوراً دينياً يستند إلى أفضلية النص والسلف ويتبع منهج أهل الحديث في عدم جواز التأويل والرأي سواء في التعامل مع النصوص أم الدين.

(٢) مجموع الفتاوى، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، بيروت ٢٠٠٠، (١٣/١٣ - ١٤).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/٧١ - ٧٢).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٤٨).

من الأساسيات المتعارف عليها في هذه المدرسة أن الله سبحانه - في القرآن الكريم - والنبي - في السنة - والصحابة لم يتركوا لأي من أجيال المسلمين التي تمر على مدى التاريخ أمراً سيحتاجونه إلا وتحديثوا عنه وأوضحوه. ووفقاً لهذه المدرسة يكون نص القرآن الكريم ذا ماهية مفهومة وهو في غاية الوضوح؛ ولذا ينبغي أن لا نتعب النص بجعله تابعاً لتأويلات شخصية. ولأن مراد الله سبحانه قد فهم بشكل صحيح في الوسط الذي نزل فيه الوحي فإن الواجب على المسلمين أن يسمعوا إلى المعنى الموضح والمفهوم في ذلك الوسط بطريق النقل ويتبعوه. والاستنتاج من النص بطريق التأويل والعمل على صياغة أحكام جديدة - رغم وجود التفسير السهل المجرد الصريح المنقول إلينا عن السلف - بدعة.

وسواء كان بدافع الولاء للقرآن والسنة واعتقاد السلف في موضوعات الدين أم بدافع رد منهج التأويل والكلام الفلسفي في فهم النصوص أم كان ذلك من اجتهاده في الحفاظ على الإسلام الصافي ومعناه الأصلي فإن ابن تيمية قد عمل على تحديد أصول تهدف للتقليل بأقصى قدر من تدخل الشخص وتصرفه في تفسير القرآن بل وتهدف لتفادي ذلك تماماً.

وحسب وصف ابن تيمية في «أحسن طرق التفسير»؛ إنه ينبغي أن يفسر القرآن بالقرآن أولاً؛ لأن حكماً ذكر في القرآن مجملًا في موضع ما ربما يوضح في موضع آخر. وأما المصدر الثاني في تفسير القرآن فينبغي مراجعة السنة النبوي (الحديث)؛ لأن رسول الله أعظم شارح ومفسر للقرآن. ولأجل هذا قال الإمام الشافعي «كل شيء قضاه رسول الله هو من فهمه للقرآن»، وبهذا الخصوص إن الآيات ١٠٥ من سورة النساء و٤٤ و٦٤ من سورة النحل تبين ذلك.

وعندما لا يوجد تفسير في الكتاب والسنة يُرجع إلى أقوال الصحابة. فالصحابة لهم المكانة التي لا تناقش في مجال التفسير؛ لأنهم كانوا شهداء على نزول القرآن الكريم وعارفين بالأحاديث المتعلقة بالآيات.

وقد تميز جيل الصحابة بفهم وفقه ممتاز، مع كونهم ذوي عمل صالح وعلم صحيح نافع، وخصوصاً كبار الصحابة وعلمائهم كالخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس فهم حائزون لهذه الصفات. وعندما لا يوجد تفسير ضمن أقوال الصحابة يطلب ذلك ضمن أقوال التابعين كمجاهد بن جبر، ممن نشؤوا في كنف مفسري الصحابة. وعند وقوع اختلاف بين علماء التابعين يكون قول التابعي ليس بحجة على غيره من التابعين ولا على من بعدهم من الأجيال. وفي مثل هذه الحالة يبحث عن ذلك في لغة القرآن أو السنة أو الاستعمال الشائع في لغة العرب أو أقوال الصحابة. وأما تفسير القرآن بالرأي المطلق فهو حرام^(٥).

باختصار؛ إن أفضل طريقة للتفسير برأي ابن تيمية هي تفسير القرآن بالقرآن أولاً ثم بالسنة ثم بآراء الصحابة ومن بعد ذلك بأقوال التابعين ولكن مقيدة ببعض الشروط.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٦٩/١٣-١٦٢).

الأصل في التفسير هو المعنى الظاهري الذي يستند إلى اللغة والرواية (النقل). لكن المقصود هنا بالظاهر هو الظاهر في عرف السلف. أما تفسير القرآن بالرأي المطلق فهو حرام قطعاً. علاوة على ذلك، فالعمل المستند إلى الرأي ليس تفسيراً، بل هو بدعة صريحة وهو - بنفس الوقت - تأويل لا فرق بينه وبين التحريف. وعند النظر من وجهة نظر ابن تيمية نجد التفسير علماً متعلقاً بما بينه القرآن في المحيط الذي نزل فيه، وبتحديد كيفية فهمه وتطبيق أحكامه. فبهذا المعنى يكون التفسير مساوياً لتعريف المصطلح المعروف دوماً والمكرر «التفسير بالمأثور». وهذا يوافق عبارة أبي النصر عبد الرحمن القشيري (ت: ٥١٤ هـ) «التفسير هو الاتباع والسماع». ولهذا من الممكن أن يقال: التفسير متعلق بالرواية، والتأويل متعلق بالدراية^(٦).

والآراء التي ذكرها ابن تيمية في «أحسن طرق التفسير» مهمة جداً، فقد ظلت حاسمة في موضوعات عدة حتى نشأة التفسير بالرواية - التفسير بالمأثور أو تفسير السلف - المشهور في زماننا. وهكذا فالعلماء كالزركشي والسيوطي (ت: ٩١١) بدؤوا حديثهم عن الموضوعات المتعلقة بمصادر التفسير الأساسية وشروط المفسر وأدابه وملخصين الآراء التي ذكرها ابن تيمية تحت عنوان «أحسن طرق التفسير»، وتناولوا الموضوعات الأخرى التي ذكرها ابن تيمية تحت العنوان نفسه في سياق الآراء التي ذكرها في رسالته «مقدمة التفسير»^(٧). والمؤلفون المعاصرون أيضاً كمحمد حسين الذهبي والزرقاني جعلوا آراء ابن تيمية أساساً، وقد عرفوا - على وجه الخصوص - مفهوم التفسير بالمأثور «التفسير بالرواية» بشكل متواز مع الأصول التي ذكرها ابن تيمية في منهجه «أحسن طرق التفسير». وحسب هذا التعريف؛ إن التفسير بالمأثور هو شرح القرآن نفسه بنفسه والتفسير الذي يستند إلى الروايات الواردة عن النبي والصحابة والتابعين^(٨).

مسألة عدم وجود أصول للتفسير:

نقل السيوطي في الإتيقان^(٩) عن رمز الفكر السلفي وأهل الحديث أحمد بن حنبل رحمه الله قولاً مشهوراً: «ثلاثة لا أصل لها: التفسير والملاحم والمغازي»^(١٠). وإن كان الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣ هـ) حمل هذا القول على ضعف مجموعة من كتب التفسير والمغازي والملاحم ككتاب الكلبي (ت: ١٤٦ هـ) ومقاتل بن سليمان^(١١)، ولكن المقصد الأصلي في قول ابن حنبل متعلق بمشكلات الإسناد التي في روايات التفسير. وقول ابن تيمية التالي يشير إلى هذا: «وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُتَقُولَ فِي التَّفْسِيرِ أَكْثَرُهُ كَالْمُنْقُولِ فِي الْمَغَازِي وَالْمَلَّاحِمِ؛ وَهَذَا قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ:

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدرالدين الزركشي، بيروت، د.ت.، (١٥٦/٢ - ١٦١)، والإتيقان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين السيوطي، بيروت ٢٠٠٢، (١١٩٠/٢).

(٧) الإتيقان، السيوطي، (١١٩٧/٢ - ١٢٠٤).

(٨) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، بيروت، د.ت.، (١٠٥/١)، ومناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، بيروت ١٩٨٨، (١٢/٢).

(٩) الإتيقان، السيوطي (١٢٠٢/٢).

(١٠) الإتيقان، السيوطي (١٢٠٢/٢)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٥٤/١٣).

(١١) الجامع لأخلاق الراوي، أبو بكر الخطيب البغدادي، رياض ١٩٨٣، (١٦٢/٢).

ثَلَاثَةُ أُمُورٍ لَيْسَ لَهَا إِسْنَادٌ: التَّسْيِيرُ وَالْمَلَا حِمُّ وَالْمُعَازِي. وَيُرْوَى: لَيْسَ لَهَا أَصْلٌ أَيْ إِسْنَادٌ؛ لِأَنَّ الْغَالِبَ عَلَيْهَا الْمُرَاسِيلُ مِثْلُ مَا يَذْكُرُهُ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَالشَّعْبِيُّ وَالزُّهْرِيُّ وَمُوسَى بْنُ عُقْبَةَ وَابْنُ إِسْحَاقَ وَمَنْ بَعَدَهُمْ كَيْحَيِّ بْنِ سَعِيدِ الْأُمَوِيِّ وَالْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَالْوَاقِدِيِّ وَنَحْوِهِمْ فِي الْمُعَازِي»^(١٢).

رغم أن التفسير علم يعتمد في الأصل على الرواية، لكن المقاييس المتعلقة بثبوت الأحاديث والصرامة في ذلك لم تطبق بعناية على رواياته. وعلى هذا؛ إن اختصاص مرويات التفسير بمنهج نقل مختلف عن الحديث أمر متعلق بموضوع الأدلة الشرعية ومصدر الأحكام الدينية. فالقرآن والسنة ينالان المكانين الأوّلين في ترتيب الأدلة الدينية. وأما إذا نظرنا من جهة ابن حنبل فسنجد أنه يفهم من الدين القرآن والسنة والآثار الصحيحة / الثابتة المنقولة عن السلف. وحسب هذا فالحديث نصّ: أي مصدر الحكم الشرعي. وكون الحديث نصّاً يجعل التحقق من ثبوته واجباً قبل كل شيء. وهذا الوجوب معطوف على أن الحكم الشرعي سيبني على الحديث. مع أن روايات التفسير ليست نصّاً، وإنما هي بصفة وثائق تاريخية تعطينا معلومات، تحدد المعاني الأصلية لنصوص القرآن أو تفيدنا بما فهمه الصحابة والتابعون من الآيات.

وإن لم يكن تدقيق - كما في مجال الحديث - عند إيراد روايات التفسير فهو - على الأقل - لهذا السبب من ناحية. ومع هذا لا يمكن أيضاً القول: إن الروايات المتعلقة بالتفسير لم تكن خاضعة لأي نقد من جهة السند والثبوت.

ومن المعروف خضوع روايات التفسير الواردة عن بعض الصحابة للنقد، وإن لم يكن بمقدار الدقة التي نراها في مجال الحديث. فمثلاً: قد روي عن ابن عباس شرح أو عدة شروح لكل آية. والإمام الشافعي قد قال بثبوت نحو مئة رواية متعلقة بالتفسير عن ابن عباس، سواء كان ذلك لاختلاط الروايات أم لاختلاف التفاسير التي في الروايات الواردة. وحسب تقييم النقاد للروايات الواردة عن ابن عباس إن أقوى طريق عنه هو الطريق الذي اختاره المفسرون كالطبري وابن أبي حاتم وهو طريق معاوية بن صالح. وطرق كل من قيس بن مسلم الكوفي وابن إسحاق والسدي الكبير مقبولة لا بأس بها. ومقابل هذا؛ إن طرق كل من الضحاك بن مزاحم وعطية العوفي ومقاتل بن سليمان ومحمد بن السائب الكلبي - خاصةً - غير موثوقة^(١٣).

وفي عصر يعتبر فيه الإسناد أمان العلم وضمانه الأساس انتقد علماء الحديث مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ هـ)^(١٤)، وجرحوه بألفاظ مختلفة كـ «كذاب» و«متروك الحديث» و«مهجور القول»؛ لأنه لم يقدم مادة الرواية التي هي موضوع كتبه بأسانيد قوية، ولأنه أحياناً نقل بأسانيد متناقضة. وانتقدهم إياه في باب التفسير متعلق بعدم تقيده بالمنهج العلمي القائم في عصره. وكان منهج ذلك العصر «تحمّل العلم» يوجب دراسة العلم المطلوب تحصيله وفق منهجه، وأن ينال حق الرواية بحضور حلقات الدرس لعلمائه المتقنين.

(١٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٥٥-١٥٤).

(١٣) التفسير والمفسرون، الذهبي (١/٧١-٧٥)، والسيوطي، الإتيقان (٢/١٢٣٠-١٢٣٣).

(١٤) تاريخ الإسلام، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، بيروت ١٩٩١، (٩/٦٤٠-٦٤١).

ومن المؤكد أن مقاتلاً روى عن من لم يسمعه غير مراعاة تلك الأسس. وبهذا تعرض للاتهام بتفسير القرآن بشكل عشوائي للاتهام. حتى قيل إن تفسيره معادلٌ لتفسير محمد بن السائب الكلبي وأنه يجب أن يُستأصل ويدفن في التراب فلا يُقرأ أصلاً. وقد تعرض لانتقادات شديدة كقول بعضهم: «مليء بالأكاذيب من أوله إلى آخره، بل مجرد إلقاء النظر إليه لا يجوز». وهذا التفسير الذي وصلت نسخته المخطوطة إلينا يذكر في المصادر بأسماء مختلفة مثل: «تفسير القرآن» و«تفسير الكلبي»^(١٥).

وأما ابن حنبل فقد قال: «لا يعجبني أن أروي أي حديث عن مقاتل صاحب التفسير»^(١٦)، وقال: «إن تفسيره من أوله إلى آخره تقريباً كذب»^(١٧). ومقابل كل هذا قال الإمام الشافعي قولاً مادحاً مثل: «الناس عيال في التفسير على مقاتل»^(١٨).

مسألة الإسرائيليات في التفسير:

الإسرائيليات مسألة مهمة متعلقة بمجالات مختلفة كالتفسير والحديث والفقه والملاحم والفتن. يعبر عن المعلومات التي دخلت مصادر التفسير والحديث الإسلامية من اليهودية والنصرانية والمجوسية والأديان الأخرى والثقافات بـ «الإسرائيليات». المعلومات والروايات التي تعرف بالإسرائيليات تدور - عموماً - حول مواعظ الأنبياء المرسلين إلى بني إسرائيل والعقوبات الإلهية وتصرفات الزهاد وكلامهم والبركات المعنوية التي صاروا مظهرها لها. وحسب كلام بعض الباحثين الغربيين فالإسرائيليات تشمل الموضوعات المتعلقة بالفتن والملاحم كشؤون الأنبياء والخلفاء والحكام وسقوط السلطنات وعقيدة المهدي. ولكن لورود هذه الإسرائيليات بكثرة في كتب التفسير فقد صارت النقاشات حولها على قدر كبير في مجال التفسير. وتركزت النقاشات بشأن الإسرائيليات في التفسير حول جواز نقلها، وإلى جانب هذا حول بعض المسائل ككون تلك الروايات الإسرائيلية المروية في المصادر الإسلامية موضوعة أو غير موضوعة وعن احتلالها مكاناً في النصوص المقدسة المتداولة، وخصوصاً حول توثيق بعض الأسماء من جيل التابعين ككعب الأبحار (ت: ٣٢ هـ) ووهب بن منبه (ت: ١١٤ هـ) وتوثيق رواياتهم.

ويعود الدور الحاسم في اصطلاح كلمة الإسرائيليات بالمعنى السلبي لابن تيمية وتلميذه ابن كثير. ويذكر ابن تيمية في كتابه «مجموعه الرسائل» - عند نقاشه مسألة نزول أو عدم نزول حروف على آدم عليه السلام وإعطائه أو عدم إعطائه صُحفاً - أن الروايات عن إنزال كتاب وصحف على آدم عليه السلام لا أصل لها، وأنها - وإن كان لها أصل نقل في تراث أهل الكتاب - ليس في القرآن وصحيح الحديث ما يثبت صحتها.

(١٥) كتاب الجرح والتعديل، أبو محمد ابن أبي حاتم، بيروت، د.ت.، ٨/ (٣٥٤).

(١٦) كتاب الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٨/ ٣٥٥)، وتاريخ الإسلام، ذهبي (٩/ ٦٤١).

(١٧) كشف الخفاء، أبو الفداء إسماعيل العجلوني، بيروت ٢٠٠١، ٢/ (٣٧٠).

(١٨) تاريخ الإسلام، الذهبي (٩/ ٦٤٢). وقد قال ابن عدي (ت: ٣٦٥): «إن الأحاديث التي نقلها مقاتل أكثرها صحيح، وعدد كبير من الرواة الثقات والمعروفين رَوَوْا عنه». الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي، بيروت، د.ت.، ٨/ (١٩٢).

ولهذا فلا يجوز تصديقها فهي أحاديث وأقوال إسرائيلية لا ينبغي الإيمان بها دون حجة؛ لأن النبي ﷺ قد قال: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم»^(١٩). ومن ناحية أخرى إذا كانت الإسرائيليات دون سند فلا يثبت الحكم بها. ومقابل هذا من الممكن أن يذكر خبر إسرائيلي على سبيل الاستشهاد إذا كان صحيحاً^(٢٠).

ويرسم ابن تيمية في رسالته «مقدمة التفسير» إطاراً أوضح؛ إذ يقول: «تذكر الآثار الإسرائيلية في الاستشهاد لا في الاعتقاد»، ويقول: إنه من الممكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة أقسام: أولها: ما نعرف صحته من الإسرائيليات بشهادة النصوص التي بأيدينا له، ثانيها: ما نعرف كذبه وانعدام أصله بمناقضته للنصوص التي بأيدينا، ثالثها: ما لم نتحدث النصوص التي بأيدينا حوله لا بنفي ولا بإثبات. وهذا النوع الثالث من الإسرائيليات لا يصدق لكنه لا يكذب أيضاً. ويسري على نقل هذا النوع حكم الجواز ولكن ليس في نقل معظمها من حيث المحتوى فائدة دينية مطلقاً. وبشكل أوضح، فليس في تحديد وتعيين الأشياء التي تركت مبهمَةً في القرآن الكريم كعدد أصحاب الكهف وأسمائهم، ولون كلهم، ومن أية شجرة كانت عصا موسى عليه السلام، وأسما الطيور التي أحياها الله لإبراهيم عليه السلام أي فائدة لا لدنياهم ولا لأخراهم^(٢١).

ومن بعد ابن تيمية، أحكم ابن كثير المنهج السلبي في موضوع الإسرائيليات وجعله بشكل أكثر تقنية ومنهجية^(٢٢). وفي مقدمة تفسيره نقل ابن كثير عبارات ابن تيمية التي في مقدمة التفسير بذاتها، وقال - عن الروايات الواردة عن السلف عن كون المقصد من حرف قاف في بداية سورة «ق» جبلاً يحيط بالكرة الأرضية من كل جهة - ما يلي:

«وقد رُوي عن بعض السلف أنهم قالوا: ق، جبل مُحِيطٌ بجميع الأرض، يقال له جبل قاف! وكأنّ هذا - والله أعلم - من خرافات بني إسرائيل التي أخذها عنهم بعضُ الناس، لِمَا رأى من جواز الرواية عنهم مما لا يصدق ولا يُكذَّب. وعندني أن هذا وأمثاله وأشباهه من اختلاق بعض زنادقتهم، يَلْبَسُونَ به على الناس أمرَ دينهم... وقد أكثر كثير من السلف من المفسرين، وكذا طائفة كثيرة من الخلف، من الحكاية عن كتب أهل الكتاب في تفسير القرآن المجيد، وليس بهم احتياج إلى أخبارهم»^(٢٣).

وفي ضوء هذه العبارات من الممكن أن نقول: إن الاستخدام الأكثر نضجاً والأكثر سلبية لكلمة الإسرائيليات من الناحية الاصطلاحية يعود لابن كثير. وقد تبنّى هذه الآراء - التي تعكس فكر ابن تيمية وابن كثير - في العصور المتأخرة شاه ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦ هـ). وقد استمر صديق حسن خان القنوجي (ت: ١٣٠٧ هـ) من بعد ولي الله الدهلوي على هذا الموقف المتحفظ في موضوع الإسرائيليات. وفي القرن التاسع

(١٩) تقي الدين ابن تيمية، مجموعات الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٩٢، (٣/٣٨٣).

(٢٠) ابن تيمية، مجموعات الرسائل (٣/٤٥١).

(٢١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٦٣-١٦٤).

(٢٢) انظر لأكثر الملاحظات: Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara 2013, s. 165-219.

(٢٣) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، بيروت ١٩٨٣، (٤/٢٢١).

عشر الميلاي سعت مدرسة أهل الحديث - التي ظهرت حركةً فكريةً وصلت إلى حالة الهيكلية المؤسسية في شبه القارة الهندية - إلى جلب الحلول لمشكلات المسلمين على منهج شاه ولي الله الدهلوي متخذة القرآن والسنة أساساً، لكنها مع الزمن نزعت لرؤية المذاهب الفقهية والتصوّف مصدرًا للخرافات والبدع. واهتم القنوجي أحد رواد هذه المدرسة، بأن لا يفسح المجال للإسرائيليات في تفسيره «فتح البيان» الذي نقل فيه من تفسير ابن كثير «تفسير القرآن العظيم».

وترى الإسرائيليات من قبل مفسري المسلمين في العصر الحديث مشكلةً هامة. هذا الفهم والإدراك - مع تشابهه بتناقض الإسرائيليات التي في الفكر السلفي التقليدي - يعكس تفتت الثقة بالنفس. كما هو معروف، فقد انفتح العالم الإسلامي وخصوصاً في القرن التاسع عشر الميلادي على التأثير الغربي ذي الأبعاد الكثيرة، وصار في حالة الدفاع عن نفسه وحماتها مقابل الصدمات ذات الأبعاد العسكرية والسياسية والثقافية والفكرية. وفي هذه المدة اعتنق عدد من رجال العلم والدين - الذي تبناوا فكر الإصلاح والتجديد - فكرة وجوب اجتثاث الاعتقادات الخاطئة والخرافات المتنوعة التي أتفق على دخولها إلى دين الإسلام من ناحية، ومن ناحية أخرى وجوب تعلم الإسلام بطريق العقل من أصفى وأصح مصدر وهو القرآن وذلك لمواجهة استعمار الدول الغربية واحتلالها لقسم كبير من العالم الإسلامي، ومواجهة تيارات الفكر الغربي حيث بدأ صداها يتردد بشكل قوي.

ويبدو رشيد رضا ممثلاً للخطاب السلفي الحديث المواجه للإسرائيليات في هذا العصر. لكن المسوغات الأساسية - في وجهة النظر السلفية لهذه السلفية - تجاه الإسرائيليات مختلفة تماماً عن نظيرتها لدى السلفية التقليدية (سلفية ابن تيمية وابن كثير). فمعاداة الإسرائيليات في السلفية التقليدية متعلقة في الأساس بمشكلة ثبوتها. إلى جانب هذا من الممكن التحدث عن تعارضها مع شريعة الإسلام أو مع العقل كواحد من المسوغات. لكن مبرر مشكلة الثبوت هو الأهم من بين هذه المسوغات وله الأولوية. وبقي أن الرواية إذا كان صحيحة وقوية من حيث الثبوت فلا يمكن الحديث عن تعارضها مع الشريعة والعقل؛ لأن أهل الحديث والأنموذجات السلفية يرون أنه لا يتصوّر تعارض محتوى رواية مع الشريعة بعد التأكد من ثبوتها عن النبي أو الصحابة. وإلا فينبغي الإيذان أن النبي والصحابة قالوا بما يخالف شريعة الإسلام وهذا غير ممكن. باختصار، يرى أهل الحديث والسلفية التقليدية عدم وجود محتوى مخالف للشريعة في الروايات الصحيحة الثابتة من حيث السند. فإن كان ثمة ففي تلك الحال تكون الروايات غير صحيحة. وهذا الحكم سارٍ بمقياس كبير على المخالفة للعقل.

مسألة التفسير بالرأي:

وفقاً للرأي المعروف في الفكر السلفي وعند أهل الحديث إن تفسير القرآن المستند للرأي المحض حرام. وهذا مرتبط بتصوّر الدين أصلاً. فيرى أحمد بن حنبل أن الدين هو عبارة عن القرآن والسنة والآثار الثابتة عن علماء السلف كالصحابة والتابعين وتابعي التابعين. ولا مكان للرأي والقياس في الدين^(٢٤). ويرى أحد ممثلي

مدرسة أهل الحديث في القرنين الثالث والرابع في بغداد، وهو أبو محمد البرهاري، أن الدين هو الولاء للنقل والتقليد (اتباع السلف). ومراجعة الرأي والقياس في المجال الديني مردود. وأما المقبول والمعتبر فهو اتخاذ ظاهر النصوص أساساً، وعدم محاولة الإيضاح دون دليل مستند للنقل. باختصار، اتباع الحديث والأثر في مسائل الدين شرط. وليس العقل معياراً. وبقي أن ما يرد شرحه في بعض الأحاديث لا يفقهه العقل حقاً. فمثلاً لا يكفي العقل ليفقه المعنى والمقصد الحقيقي للأحاديث ككل، مثل: «القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن»، «ينزل الله إلى سماء الدنيا، ينزل يوم عرفة وينزل يوم القيامة»، «يضع الله رجله في جهنم»، «خلق الله آدم على صورته». ولهذا يجب أن يُسلم ويُصدق حقيقة هذه التعبيرات التي في الأحاديث، ويجب أن لا يُطلب لشرحها بالآراء الشخصية^(٢٥).

ورأي ابن تيمية كراي - باعتباره أساساً في مسألة الرأي - كراي ابن حنبل والبرهاري، فهو يرى أيضاً أن التفسير بالرأي المحض حرام. لكن ابن تيمية إذ يقول الرأي لا يقصد الرأي الذي عمل في ضوء القرآن والسنة، وإنما يشير إلى أساليب العقل والدليل العقلي اللذين هما عند جماعات أخرى كالمكلمين والفلاسفة والباطنيين؛ لأنه يرى أن الصدام والإشكال بين صريح العقل وصحيح النقل لا يمكن أن يكون مطروحاً. واسم كتاب ابن تيمية «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» ذو مغزى مهم بشأن منهجيته الفكرية؛ لأن الفكرة الأساسية التي دافع عنها في هذا الكتاب هي أن الصدام غير مطروح إذا لم تكن شبهة في صحة كل من الدليل العقلي والنقلي. وذلك رداً على منهج فخر الدين الرازي ومن تبعه الذين قالوا: إن العقل والنقل إذا تصادما يتخذ العقل أساساً ويؤول النقل، وجعلوا ذلك قاعدة.

فإذا صار العقل مقابلاً للنقل فيرى ابن تيمية أنه ينبغي البحث عن صحة النقل، فإذا صار صدام بين المعلومات العقلية والدليل النقلي بعد التحقق من صحة وقطعية الأخير، تناسب المعلومات العقلية بالأولية من جهة احتمال الخطأ والزلل والنقصان. فلا يمكن أن يصطدم بالنقل الثابت إلا المعطيات العقلية المستندة إلى المفاهيم المغلقة والمبهمة، أو المعلومات المتحصلة بالخيال والشبه. إذا كان ثمة تصادم بين العقل والنقل فإما أن المسائل المبحوثة لا تستند إلى الاستدلالات الصريحة الواضحة، أو أن النقول مستندة إلى - ما عدا القرآن والسنة الصحيحة - الأخبار الموضوعية والضعيفة^(٢٦).

ويؤكد ابن تيمية - الذي يؤمن أن العقل لن يضل عن الطريق القويم ما تحرك في ضوء الكتاب والسنة - على البديل عن الفكر الكلامي الفلسفي وهو الكتاب والسنة والتعقل في إطار هذين المصدرين. ويرى أن الدين والأحكام كلها يجب أن تستند إلى النصوص؛ لأن الله قد أظهر الاستدلالات العقلية التي تقوي وتثبت الأحكام الداخلة في الضرورة الدينية، كما قد أعلمنا عن طريق الوحي بتلك الأحكام. وقد فهمت هذه الاستدلالات

(٢٥) طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، رياض ١٩٩٩، (٣/٣٧-٣٨، ٤٥، ٥٥، ٥٨، ٦٧-٦٦، ٧٠).

(٢٦) درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية، الرياض ١٩٩١، (١/١٥٦-١٥٥).

التي لها موضع في النصوص وطبقت من قبل الصحابة والتابعين، وهكذا كَوَّنَ منهج عقلي مستند إلى الوحي. ولم يشعر علماء السلف الذين تبعوهم بالحاجة إلى عقلية أخرى^(٢٧).

ويرى ابن تيمية أن القرآن يعطي بوضوح مكاناً للأدلة العقلية، فما أوضحه القرآن وقدمه من أمثلة - مثل التوحيد وإثبات الصفات، وصدق الأنبياء - هو من قبيل الأدلة العقلية. علاوة على هذا فالأدلة العقلية التي في النصوص لها أساس أقوى من الاستدلالات ومنهج المتكلمين العقلي؛ لأنه في موضوع الدلالة تكون دلالة العقل موضع اختلاف وظن أكثر من دلالة النصوص. والذهاب إلى التفريق بين العقل والنقل في موضوع الأدلة الدينية وتكوين «أصول الدين» مستندة إلى لعقل ليس صواباً. وقبل كل شيء النصوص لا تسمح باصطدام العقل والنقل. والأمور التي ينبغي الإيمان بها وجوباً في الدين لا يمكن أن تستند إلا إلى الأدلة ذات المصدر الشرعي (الإلهي). الأدلة الشرعية تعتمد على الوحي ولكنها بنفس الوقت مدعومة بالعقل، ولذا فهي الأدلة العقلية والنقلية. ولهذا السبب ليس في الدين مكان للتفريق بين الدليل العقلي والنقلي. وبقي أنه ليس ثمة اتفاق على الأدلة العقلية، فمن الممكن أن يأتي أحد إلى أمر - أصل له آخر بالعقل - فلا يستطيع تأصيله عقلاً. ومن الممكن أيضاً أن يرد أحدهم شيئاً رآه آخر مستنداً إلى العقل. ولهذا فموضوع العلم العقلي والدليل العقلي موضع اختلاف لا يحصى. ولهذا السبب لا يصح جعل العقل حكماً مقدماً على النقل^(٢٨).

مسألة التأويل:

وتتميز مدرسة السلفية بمجاهة التأويل. ففي كتب أصول الفقه وعلم الكلام اصطلاح على كلمة «التأويل» بمعنى: «حمل لفظ وارد في النصوص عن معناه الأصلي إلى أحد المعاني المحتملة استناداً إلى الدليل» أو «نقل لفظ من معنى راجح ظاهر إلى معنى مرجوح استناداً إلى دليل»، وقد كثرت الجدال قديماً حول التأويل باعتباره مشكلة أسلوب في فهم وتفسير النصوص، وخصوصاً في سياق الصفات المتشابهة. ويقول ابن تيمية: إن ظهور البدع في تاريخ الفكر الإسلامي كان من الفهم الخطأ والتفسير للقرآن، وبلغت النظر إلى عدم صواب حمل كلمة «التأويل» الواردة عدة مرات في القرآن على معنى التفسير. وفي كل فرصة لفت الانتباه - فوراً - إلى مبدأ: «ينبغي الابتعاد عن تحريف كتاب الله وتأويله، وينبغي اتباع طريق السلف».

ووفقاً لهذا المبدأ؛ إن ترك تفسير النبي والسلف جانباً، وتحميل فئة من الفهوم التصوفية والباطنية، وإنتاج تفسيرات مستندة إلى العقل وحده لتأصيل رأي محدد بدوافع مذهبية ليس إلا تأويلاً مساوياً للتحريف. ولا شك أن التأويل بهذا المعنى سلبي جداً، في حين أن معنى التأويل واستخدامه في القرآن الكريم مختلف تماماً. وبشكل أوضح، إن «التأويل» في القرآن ليس بمعنى: «حمل كلام عن المعنى الأول والأصلي في اللغة إلى معنى

(٢٧) مجموع الفتاوى (١٦/٢٥٩ - ٢٦٠).

(٢٨) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (١/٢٠ - ٣٨، ١٧٠ - ٢٠٠)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٦/٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٥٥ - ٢٥٨)، و

.M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlara Eleştirisi, İstanbul 2008, s. 82-97

ثانٍ لدليل متعلق بذات النَّصِّ، وإنما استخدم بمعانٍ مثل: «حقيقة ما يعنيه الكلام وذاته» و«نتيجة شيء». الكلام نوعان: إنشائي وإخباري. وتأويل الكلام الإنشائي تنفيذ الأمر، والتأويل الوارد في قول السيدة عائشة رضي الله عنها: «السنة تأويل القرآن» هو بهذا المعنى. وقولها أيضاً «كان النبي يتأول القرآن بركوعه وسجوده»، يعني دعاء النبي بقوله: «سبحانك اللهم... إلخ الحديث» بناء على الآية الثالثة من سورة النصر: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾. وأما إذا كان الكلام إخبارياً فالمقصد من تأويله وقوعه بالفعل. فمثلاً: المقصود من التأويل المذكور في الآية (٥٣) من سورة الأعراف هو وقوع الأشياء التي أخبر الله عنها في القرآن مثل القيامة والحساب والجزاء الخ. والمقصود من ﴿تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ المذكور في الآية ١٠١ من سورة يوسف: وقوع الأشياء المرئية - في المنام - في عالم الواقع^(٢٩).

ابن تيمية - المصيب للغاية في هذا التوضيح المتعلق بمعنى كلمة «التأويل» التي في القرآن واستخدامها - يرى أن كلمة «التأويل» في اصطلاح المفسرين استخدمت عموماً بمعنى «التفسير». فمثلاً: استخدم الطبري هذه الكلمة على أنها مرادفة لكلمة «التفسير».

وأيضاً المقصود من قول التابعي المفسر مجاهد عن إمكان علمه بتأويل المتشابه المتعلق بالآية السابعة من سورة آل عمران قُصد به معنى «التفسير». من المحتمل أن مجاهداً ظنَّ أن تفسير المتشابه وإيضاحه هو نفس التأويل الداخل في علم الله وحده. فالحقيقة أنه ثمة اشتراك في استخدام كلمة «التأويل» ومعناها؛ لأنها تستخدم أحياناً بمعناها الذي في القرآن، وأحياناً بما عند السلف، وأحياناً بما يوافق اصطلاحات الفقهاء والأصوليين والمتكلمين المتأخرين. وأما سبب هذا الاشتراك في استخدام التأويل فهو ظنَّ كل منهم أن المعنى الذي حمله للكلمة هو المعنى المقصود في القرآن^(٣٠).

وتعريف التأويل على أنه «حمل لفظ وارد في النصوص عن معناه الأول والأصلي إلى معنى ثانٍ استناداً إلى دليل متعلق بذات النص» يعود إلى المشتغلين بالعلوم (كالفقه والكلام) في العصور المتأخرة. ولم يستخدم «التأويل» في عرف السلف بهذا المعنى قطعاً. لقد استخدم علماء السلف التأويل إما بمعنى مترادف مع كلمة التفسير كما قال الطبري، وإما بمعنى «حقيقة ما يعنيه الكلام وذاته» متوافقاً مع استخدامه في القرآن الكريم. ففي حال كان الكلام إنشائياً وفقاً لهذا الاستخدام كما يبين من قبل يكون التأويل تنفيذاً للأمر المعني في الكلام، وفي حال كان خبرياً فيعني وقوع الشيء المخبر عنه^(٣١).

وحسب تحديد ابن تيمية فإن الفقهاء والمتكلمين في العصور المتأخرة ظنوا أن مصطلح التأويل استخدم في الآية السابعة من سورة آل عمران بالمعنى الذي في اصطلاحاتهم الشخصية، وافترقوا في موضوع تأويل

(٢٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣٠-٣١)، (١٣/ ١٢٤).

(٣٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٢٧-١٢٨).

(٣١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٧/ ١٩٥-٢١٦)، (١٣/ ١٢٨-١٢٩).

المتشابه إلى فريقين. فاعتنق فريق فكرة دخول الأشخاص الأَكْفَاء في هذا المجال، في حين رأى الفريق الآخر أن معرفته لله وحده سبحانه. لكن كلا من المجموعتين في النهاية أخطأوا^(٣٢). فالتأويل المذكور في الآية السابعة من سورة آل عمران هو - فوق كونه فهم الكلام وتفسيره - هو بمعنى الماهية الحقيقية للمتشابه. ولذلك فلا اشتغال بتأويل الآيات المتشابهة يشير إلى ادعاء تحديد المعنى المقصود في الآيات المذكورة بشكل قطعي أو ادعاء فصل الخطاب. ويوافق «الانشغال بتأويل المتشابهات» المذموم في الآية المذكورة عمل حَيِّي بن أخطب من اليهود الذين جاؤوا إلى المدينة وفسروا الحروف المقطعة وفق حساب الجمل، وعملوا على تحديد عمر لأمة الإسلام وفق ذلك. ومثل ذلك قول نصارى نجران: إن الله أحد الأفانيم الثلاثة مستنبطين ذلك من ألفاظ كـ«نحن» و«إنا» مما في القرآن^(٣٣).

إذا كان ينبغي الاختصار فإن التأويل المذموم في الآية المذكورة ليس متعلقاً بعدم إمكان معرفة المعنى الذي في النصوص المتشابهة وإنما هو متعلق بطريقة النهوض لتحديد وتعيين الماهية الحقيقية للأمر المذكورة في تلك النصوص. وبهذا الاعتبار: ينبغي الوقوف بعد جملة ﴿وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وكذلك آراء الصحابة وجمهور التابعين تشير إلى الوقوف في هذا الموضع. ووفقاً لهذا؛ إن معرفة تأويل هذه الآيات المتشابهة خاصٌّ بالله سبحانه. لكن هذه الحال لا تعني أن هذه الآيات لن تفسر وتوضح من قِبَل الناس لأن الله سبحانه لم يقل «لن يستطيع الناس معرفة المتشابهات» مثلاً، بل قال في سورة ص الآية ٢٩ ﴿كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، وقريب من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ في سورة محمد الآية ٢٤.

وهذا التدبر الموصى به في هذه الآيات متعلق بالآيات كلها محكمها ومتشابهها. وبقي أن نقول: إنه لا يمكن الحديث عن التدبر والتفكر في كلام لا يُعقل معناه ورسالته. وفي الحقيقة؛ إن الله سبحانه وتعالى ذم في الآية المذكورة الذين يشتغلون بتأويل المتشابهات لمحض الفتنة، أما الذين يعملون على التفكير وفهم أوامر الله من خلال الآيات المتشابهة والمحكمة فهؤلاء لم يُذموا أصلاً، بل قد مدحهم الله سبحانه^(٣٤). أيضاً: لم يمنع أيٌّ من الصحابة تفسير أيِّ آية في كتاب الله، وبعد فلم يقل أحدٌ منهم «هذه الآية متشابهة لا يعرف معناها»، وكذلك لم يقل أيٌّ من علماء السلف الكبار: إن «في القرآن آيات لا يعرف معناها، وهذا النوع لا يستطيع أحد أن يفهمه لا رسول الله ولا أهل العلم والإيمان»^(٣٥).

ومسألة وجود آيات في القرآن الكريم لا يعرف معناها مسألة محدثة من قبل بعض الفرق في العصور المتأخرة. فلقد تحدث هؤلاء عن الآيات المتعلقة بأسماء الله وصفاته والقدر والموضوعات المشابهة وجاؤوا بسؤال أو مشكلة عجيبة كقولهم: «هل من الممكن أن يحوي القرآن معاني غير مفهومة؟»، رأت مجموعة متعلقة

(٣٢) نقض المنطق، تقي الدين ابن تيمية، القاهرة ١٩٥١، ص ٥٧-٥٨.

(٣٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٣).

(٣٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٣).

(٣٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٣٦-١٣٨).

جداً بظواهر الآيات (الحشوية) - بناء على فكرة أن الله من الممكن أن يمتحن عباده بما يشاء - إمكان وجود آيات لا يعرف معناها في القرآن الكريم، وتبنت بعض الفرق الأخرى الرأي المعاكس ليؤسسوا آراء لهم بتأويلات مساوية للتحريف. ويرى ابن تيمية أن المدافعين عن ادعاء أن «أهل العلم يعلمون تأويل المتشابهات» هم على ادعاء خطأ بالتأكيد. والحقيقة أن هذا الشيء الذي سمته الفرق الضالة كالباطنية القرامطة والمعتزلة (الجهمية) والمتفلسفة - التي دافعت عن هذا الادعاء - ليس إلا تأويلات خاطئة للقرآن الكريم متساوية مع التحريف^(٣٦).

وبقدر المفهوم فإن معادة ابن تيمية متعلّقة بطريقة تأويل كل من المعتزلة الجهمية وفلاسفة الإسلام الآخرين كإخوان الصفا، وعند الباطنية الإسماعيلية وبمقياس واحد عند متكلمي الأشاعرة. ووفق فهم ابن تيمية فإن صفات الله سبحانه المتعلقة به كلها قديمة، وعدمها غير ممكن، والصفات أيضاً ليست مفاهيم تشير إلى حقائق غير مرتبطة أو منفصلة عن ذات الله سبحانه. وأصلاً إن واجب الوجود ليس ذاتاً وحدها أو صفات، بل ذاتاً متّصفة بصفات الكمال. ولذا لا يمكن أن يُتصور صفات منفصلة عن الذات، فرد الصفات يحمل خطر إنكار الذات، لعدم إمكان التفكير في وجود ذات لا صفات لها في العالم الخارجي^(٣٧). إضافة إلى هذا فإن تأويل الصفات يحمل نوعاً من التحريف؛ لأنه جرّ إلى الأفهام غير المعلومات التي أعطيت في النصوص عن الله. وبقي أنه ليس في الصفات المذكورة في النصوص تشبيه أو تجسيم يستدعي التأويل؛ لأنه وإن استخدمت بعض الكلمات نفسها لصفات الإنسان وبعض صفات الله، إلا أن هذه المماثلة على المستوى اللفظي تماماً. ومحتوى تلك الكلمات مختلف تماماً عن المتعلق بالإنسان. هذا التقرير الإجمالي يشمل أيضاً الصفات التي يكثر الادعاء حول إيجادها بالتجسيم كصفتي الاستواء والنزول^(٣٨).

يعارض ابن تيمية - مع كونه غير مقرّب بوجود تشبيه وتجسيم في العقيدة الإسلامية - بشكل عنيد جهود متكلمي أهل السنة من ناحية، مذكراً بأن عملهم على تأويل الصفات الخبرية كالعرش والاستواء واليد كان بقصد عدم الإخلال بالتنزيه كي لا يقعوا في التهلكة. ولكنه من ناحية أخرى يقرّ أن ما ذكر عن نيعم الآخرة المذكور في النصوص يشير إلى احتمال محيي ذلك بمعنى آخر. بموقفه هذا يرى ابن تيمية في رأيه الأول ارتكاسياً (متصرفاً برده فعل) مغالياً^(٣٩).

يحكم ابن تيمية على تفسير الفرق كالمعتزلة والمرجئة أو بمعنى أعم كالجهمية بأنه تأويل بالمعنى الذي في الآية السابعة من سورة آل عمران، ويتهمهم بأنهم يشتغلون بتأويل المتشابه الذي اختص الله سبحانه نفسه بعلمه، في حين يرى أن تفسير السلف عموماً - وتفسيره خصوصاً - وإيضاحاتهم منتجاً حصيلة تفسير متكافئ مع التدبر والتّفكر في آيات القرآن. إذ إن تبني فكرة وجوب شرح صفات الله - بما يليق بعظمة الله بحدود لغة

(٣٦) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢٨/١٣).

(٣٧) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٣/٢٩٢ - ٢٩٤).

(٣٨) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/٥ - ٦).

(٣٩) M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX. 406

العرب وإمكاناتها -، والقول بوجود معانٍ صحيحة لهذه الكلمات بشأن الصفات - وقد صرح ابن تيمية أن السلف يقولون ذلك -^(٤٠) لا يعني ادعاء تعيين ماهية الصفات والمعنى الحقيقي لها.

غير أن ابن تيمية يرى تفسير أهل الحديث وعلماء السلف الحنابلة بشأن الصفات هو التفسير الصحيح المطلق، ومقابل هذا يحكم على تأويلات الجهمية والمعتزلة خصوصاً بأنها بمعنى التأويل. ومن الممكن أن يقال: إن هذا الحكم ردة فعل «ارتكاسية»، وإن ردة الفعل هذه تصدر عن معاداته المعتزلة والجهمية. فقال ذلك مع قوله: إن تعبير الإمام أحمد بن حنبل وعلماء السلف الآخرين عن عدم وجود أية آية في القرآن لا تفهم من حيث المعنى، وقوله إن هذا - في الحقيقة - كان ردّاً على تأويلات الجهمية ومنعاً لها^(٤١)، كأنها اعتراف ابن تيمية من ناحية أنه تقلد موقفاً عقائدياً في هذا الموضوع.

مبررات معادة التأويل:

معادة التأويل في الفكر السلفي ليست معادة المعنى المطلق. وبوضوح أكثر المواقف السلبية لعلماء السلفية من موضوع التأويل تنبع في الأصل من مخالفتهم للجهمية. والجهمية هو اسم الفرقة المنسوبة لأبي محرز جهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ). ووفقاً لأتباع هذه الفرقة التي تعتبر رائدة الانشغال بتأويل المتشابه في تاريخ الفكر الإسلامي: إن العقل من الممكن أن يتعارض مع النقل، وفي هذه الحالة ينبغي تأويل النقل بما يوافق العقل. في هذا الإطار، ينبغي - مثلاً - تأويل الصفات الخبرية - كالاتواء والنزول واليد والوجه - التي تعطي إمكان تصور لإله مجسم باعتبار المعنى الظاهري الذي أضيف إلى الله سبحانه في النص. إضافة لا يمكن الحديث عن نزوله إلى مكان ما كما لا يمكن الحديث عن شغله حيزاً من مكان ما. إذاً فالمقصود من الاستواء أن الله سبحانه حاكم على العرش، والمقصود من نزوله سبحانه إلى وجه الأرض هو نزول رحمته أو نزول أمره.

ومن ناحية أخرى فإنه لا يمكن أن يقال عن الله «شيء»؛ لأن الله سبحانه وتعالى منزّه عن كل صورة تتمثل في الذهن. لا يمكن أن تنسب صفة الكلام لله سبحانه وتعالى أيضاً؛ لأنه سبحانه لا يتحدث في المستقبل كما أنه لم يتحدث في الماضي، لأن في الكلام احتياجاً إلى عضو. وكلام الله مع سيدنا موسى يجب أن يقع على شكل خلق الله سبحانه لصوت في موجود ما، وإيصاله هذا الصوت إلى أذن موسى عليه السلام. ومن ناحية أخرى، رؤية الله في الدنيا والآخرة غير ممكنة. فهو يُرى بأفعاله فحسب. وأوضح دليل على عدم إمكان ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (سورة الأنعام: ١٠٣)^(٤٢).

إن تفسير الجهمية النصوص - وخاصة تلك المتعلقة بالصفات الخبرية - كان على أساس اللغة والعقل

(٤٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٣١).

(٤١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٣١).

(٤٢) لمعلومات أكثر عن جهم بن صفوان والجهمية انظر: التنبيه والرد على أهل الهوى والبدع، أبو الحسين المظني، القاهرة ١٩٩٣، ص ٩٧-٩٩، والمثل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، بيروت ١٩٩٦، (١/ ٩٩-٩٧)، و. Serafettin Gölçük, "Cehm b. و. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII. 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 236-237

بمقصد تنزيه الله، - وتبعاً لذلك - إفسادهم للهيكل المتحفظ المستمر من زمن النبي في مجال العقيدة أعطى المجال لردّات فعل شديدة بين علماء السلفية. ومن منتجات ردة الفعل هذه بعض الكتب والآثار وعلى رأسها كتاب الإمام أحمد بن حنبل «الرد على الجهمية والزنادقة»، وكتاب أبي سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ) «الرد على الجهمية»، وكتابه «الرد على المريسي؛ نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد»، وكتاب ابن أبي حاتم الرّازي (ت: ٣٢٧هـ) «الرد على الجهمية»، وكتاب ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية».

وذكر علماء السلفية كابن حنبل وأبي سعيد الدارمي وابن تيمية وابن قيم الجوزية «للجهمية» هو تسمية جامعة للمعتزلة والمرجئة أكثر من كونها تعبيراً عن فرقة معينة أي أتباع جهم بن صفوان. بل يشمل مذاهب عدّة كالحنفية وأهل الرأي ممن يجمعون في تفسير النصوص الدينية وشرحها الاستدلال العقلي زيادة على الآثار والأخبار. فحسب رواية البخاري عن يزيد بن هارون (ت: ٢٥٦هـ): إن محمداً بن الحسن الشيباني - تلميذ الإمام أبي حنيفة المشهور - جهمي^(٤٣). وحسب ما عرفنا من كتب المعارضين له كأبي سعيد الدارمي فإن بشر بن غياث المريسي (ت: ٢١٨هـ) - المدافع عن أفكار وآراء متوازية مع فكر جهم بن صفوان - جهمي ومرجئ وحفني أيضاً^(٤٤).

وفي هذه المسألة ينبغي التصريح مرة أخرى أن رد السلفية لتأويل النصوص المتعلقة بأسماء الله سبحانه وصفاته ليس ردّاً بالمعنى المطلق. رغم أن بعض العلماء كالإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) تحدّثوا عن حمل الإمام أحمد النصوص على معانيها الظاهرة ورأيه بوجوب ترك تأويل المتشابه أصلاً^(٤٥). لكن هذا ليس صحيحاً؛ لأن العلماء كالبيهقي (ت: ٤٥٨هـ) وابن تيمية صرحوا أن الإمام أحمد يردّ تأويلات المعتزلة والجهمية فقط^(٤٦)، وهذا هو التقرير الصحيح. فكتابة الإمام أحمد لكتابه المسمى «الرد على الجهمية والزنادقة»، للرد على الفرق التي تفسر القرآن بشكل عشوائي متجاهلة لتفسير النبي ودون الانتباه إلى الارتباط بين الآيات، يوضّح سبب معارضته لمنهج التأويل^(٤٧). وبقي أن الإمام أحمد وضح أن بعض الآيات في القرآن الكريم جاءت بمعنى مجازي. وقال أيضاً - في جوابه عن ادعاء الزنادقة بوجود تناقض في الآية ٥٦ من سورة النساء - بوجود عام وخاص، وكلمات ذات معاني متعدّدة في القرآن الكريم، وأن أرباب العلم الحقيقيين فحسب يمكنهم معرفة المعاني التي في مثل هذه الكلمات^(٤٨).

Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âlî'l- (٤٣) İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24

(٤٤) لمعلومات أكثر عن بشر المريسي وآرائه انظر: Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 220-221.

(٤٥) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزالي، بيروت ١٩٨٢، (١/١٠٣ - ١٠٤).

(٤٦) كتاب الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٠٤، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٣/١٣١).

(٤٧) Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II. 83.

(٤٨) الرد على الجهمية، ابن حنبل ص ٦٠.

وتحدث الإمام الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة» أنه سمع الثقات من أئمة الحنابلة في بغداد يقولون: إن الإمام أحمد أول أحاديث النبي التالية: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وقوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وقوله: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»^(٤٩). إلى جانب كل هذا فإن الإمام أحمد أول الصفات الخبرية التي في بعض الآيات، فمثلاً: فهم «المعينة» الواردة في الآيات التي تحكي عن كون الله سبحانه مع الأنبياء خاصة ومع المؤمنين عامة بأنها معية مجازية. وفي هذا الإطار حمل ذلك المفهوم معاني؛ فمرة حملة معنى مساعدة الله، وأحياناً حملة معنى علم الله سبحانه ورؤيته ومراقبته^(٥٠).

والإقرار بدخول معادة المعتزلة والمرجئة - خاصة - تحت اسم معارضة الجهمية عند السلفية يثبت بشكل أقوى موقف ابن تيمية خاصة في موضوع المجاز؛ لأن التفرقة بين المجاز والحقيقة في لغة العرب أحدث من بعض الفرق كالمعتزلة بعد القرن الثالث الهجري. وعارض ابن تيمية المجاز انطلاقاً من بعض الحجج كعدم وجود تفرقة كهذا في العصور الأولى وعدم حديث علماء السلف عن التفرقة بين الحقيقة والمجاز، ولم ير ابن تيمية^(٥١) - وخصوصاً في فتاواه - بأساً من استعمال الاجتهاد والرأي. هذه الحال تشير إلى أن معارضة ابن تيمية للمجاز والتأويل ذات أصل عقائدي. فالفقرة التي في الأسفل تبرر تقريرنا هذا بما يكفي:

«واعتمدوا على رأيهم وعلى ما تأولوه بفهمهم اللغّة، وهذه طريقة أهل البدع؛ ولهذا كان الإمام أحمد يقول: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس. ولهذا نجد المعتزلة والمرجئة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم وما تأولوه من اللغّة؛ ولهذا نجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين؛ فلا يعتمدون لا على السنة ولا على إجماع السلف وآثارهم؛ وإنما يعتمدون على العقل واللغّة ومجدّهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث؛ وآثار السلف وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وصعتها رؤوسهم وهذه طريقة الملاحدة أيضاً؛ إنما يأخذون ما في كتب الفلّسفة وكتب الأدب واللغّة وأما كتب القرآن والحديث والآثار؛ فلا يلتفتون إليها. هؤلاء يعرضون عن نصوص الأنبياء إذ هي عندهم لا تُفيد العلم وأولئك يتأولون القرآن برأيهم وفهمهم بلا آثار عن النبي ﷺ وأصحابه»^(٥٢).

بحسب ما يفهم من هذه العبارات؛ إن ابن تيمية لا يعارض الرأي والنظر والاستدلال والتأويل والمجاز بالمعنى المطلق، بل يستخدم ذلك عند الحاجة ففي الحقيقة إن المجاز والتأويل والرأي والاستدلال الذي عارضه هو المجاز والتأويل والرأي والاستدلال «الأخر» أو مجاز الآخرين وتأويلهم ورأيهم واستدلالهم. ولهذا فتفسير أهل الحديث وعلماء الحنابلة السلفية وتأويلهم واستدلالهم صحيحة، وتفسير الآخرين كفر الجهمية

(٤٩) فيصل التفرقة، أبو حامد محمد الغزالي، ناشر: محمود بييجو ١٩٩٣، ص ٤١-٤٣.

(٥٠) الرد على الجهمية، ابن حنبل ص ٩٢-٩٣، ١٥٨-١٥٩.

(٥١) كتاب الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣، ص ٧٩-٨٠.

(٥٢) كتاب الإيمان، ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣، ص ١٠٧.

والمعتزلة والمرجئة وتأويلاتهم باطلة غالباً، أو على الأقل معلولة ومردودة. وتعبيراً عن التفرقة بين الحق والباطل أو القبول والردّ (الذم) ينبغي أن يسمى شرح أهل الحديث «تفسيراً» وشروح الآخرين «تأويلاً» وعلى هذا كأن ابن تيمية هكذا ساهم.

وفي مسألة رد المجاز والتأويل من حيث المبدأ واستخدامها عندما يأتي موضعها قد تبني ابن كثير موقفاً مشابهاً لشيخه ابن تيمية. وبوضوح أكثر؛ إن ابن كثير في تفسير الآيات المتعلقة بصفات الله تعالى الفعلية والخبرية عبر عن وجوب عدم التأويل مطلقاً. في مثل تفسيره الآية ٥٤ من سورة الأعراف المتعلقة بالاستواء على العرش، وأنه ينبغي اتخاذ أقوال علماء السلف - كمالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه - التي ترد التأويل والتعطيل أساساً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى في تفسير بعض الآيات الأخرى المتعلقة بالصفات الخبرية تبني منهج متكلمي أهل السنة في التأويل، وفي هذا الإطار فسر تعبير ﴿يَدَاهُ﴾ الوارد في الآية ٦٤ من سورة المائدة بأنه لطف الله وبركة إحسانه^(٥٣).

قيمة التفسير الإشاري التصوّفي:

في العصور المتقدمة (التقليدية) استخدمت مصطلحات وكلمات متنوّعة للتعبير عن شروح الصوفية وآرائهم المتعلقة بآيات القرآن الكريم، مثل «الإشارة والعبارة والسر واللطفية والحقيقة». وفي العصر الحديث انتشر مفهوم «التفسير الإشاري». وقد توثّق في العصور القديمة والحديثة على مجموعة من الشروط في مسألة قبول التفسير الإشاري مثل عدم مخالفته للمعنى الظاهر للقرآن، وأن لا يدعى وجود معنى باطني أو إشاري للمقصود الأصلي، وأن لا يكون له معارض شرعي أو عقلي، وأن يوجد شاهد شرعي مساعد للتفسير الإشاري^(٥٤). وبقدر ما استطعنا أن نتأكد، فقد وجدنا أن هذه الشروط وضعت أول مرة من قبل ابن تيمية.

ففي رسالته المتعلقة بعلم الظاهر والباطن «رسالة في علم الباطن والظاهر» حاول ابن تيمية أن يعطي الجواب عن أسئلة مثل: كم كان نصيب أبي عبد الرحمن السلمي (ت: ٤٠٢ هـ) من الحق إذ انتقده الواحدي (ت: ٤٦٨ هـ) - لحديثه عن وجود قول «للقرآن ظاهر وباطن» في كتابه «حقائق التفسير» -؟ وهذا القول أحد الأدلة الأساسية في مشروعية التفسير الإشاري، فقال ابن تيمية: إن هذا القول من باب الحديث الموضوع، وإنه لم ينقله أحد من أهل العلم. وليس في كتب الحديث رواية كهذه أيضاً. ومع هذا فقد نقل قول عن الحسن البصري (ت: ١١٠ هـ) مرسلأً أو موقوفاً «لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلّع ومطلّع»، وانتشرت تعبيرات، كعلم الظاهر والباطن وأهل الظاهر وأهل الباطن عند كثير من الناس. لكن دخلت أشياء خطأ في مجال هذه التعبيرات^(٥٥).

(٥٣) تفسير القرآن، ابن كثير (٢/٧٥، ٢٢٠، ٤٩٩).

(٥٤) انظر: Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 21.

(٥٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٢٤-١٢٥).

يلاحظ ابن تيمية أن التأويلات الإشارية والباطنية على نوعين، أولهما: التأويلات الخطأ من ناحية الدليل والمدلول، وثانيهما: التأويلات الخطأ من حيث الدليل فقط. التأويل في النوع الأول المستنبط بالمعرفة هو بذاته باطل، ولذلك فدليله باطل أيضاً؛ لأنه ليس ثمة دليل يوجب صحة الباطل. هذا النوع من التأويلات تعود للشيعة والصوفية والباطنية الفلسفية. والمعنى الذي في النوع الثاني هو صحيح باعتبار جوهره، وهذا النوع من التأويلات عائد للصوفية، أي: إن الصوفية يؤصلون لمعان أخرى بألفاظ وردت في القرآن والسنة للتعبير عن معانٍ أخرى، والمعاني التي أنتجوها بهذه الطريقة سميت بالإشارات^(٥٦). ووجود أمثلة كثيرة متعلقة بهذا النوع من التفسير في كتاب أبي عبد الرحمن السلمى «حقائق التفسير» ممكن. وإذا جئنا إلى المعاني والتفسيرات الباطلة باعتبار جوهرها نجدها أيضاً بكثرة في آراء الفلاسفة والقرامطة المخالفين للمسلمين في أصول الدين. ومن عرف علماء السلف في العصر الأول يعلم أن الآراء التي تدافع عنها هذه الزمر مخالفة لمنهج السلف. فكل عاقل يقر بفرضية الصلاة، يُفهم أن من يقول «بعض الناس تسقط عنهم فرضية الصلاة» يكذب كذباً صريحاً.

المعاني والتأويلات الإشارية الصوفية التي هي صحيحة بجوهرها من الممكن أن تكون دلالة غير مباشرة للقرآن والسنة. لكن هنا موضع للحديث عن حالتين متعلقتين بموقع اللفظ الذي يدل على المعنى الإشاري، أولهما: ادعاء «أن المقصود من هذا اللفظ المعنى الإشاري»، فادعاء كهذا هو افتراء على الله؛ لأنه من زعم المقصود من البقرة الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ في الآية ٦٧ من سورة البقرة هو النفس، وأن المقصود من فرعون في الآية ١٧ من سورة النازعات: ﴿أَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ هو القلب، وأن المقصود من ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ في الآية ٢٩ من سورة الفتح هو سيدنا أبو بكر، وأن المقصود من ﴿أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ سيدنا عمر، وأن المقصود من ﴿رَحْمَةً بَيْنَهُمْ﴾ سيدنا عثمان، وأن المقصود من ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ هو سيدنا عثمان، من فعل ذلك عامداً أو غير عامداً فقد كذب على الله.

فالتفسير الصوفي ليس من نوع الدلالة اللفظية للمعنى المذكور، من الممكن من قبيل القياس والاعتبار، فالفقهائ يسمون هذا القياس والصوفية يسمونه الإشارة، ويقسم الاعتبار إلى قسمين: صحيح وباطل. فمن سمع قول الله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ وقال إن المقصود هو المصحف واللوح المحفوظ، فإن قاس على ذلك فقال: «كما أنه لا يمس حروف القرآن في اللوح المحفوظ إلا المطهرون فكذلك ليس هناك نصيب من رسالة القرآن ومعانيه إلا لأصحاب القلوب المطهرة» يكون هذا الاعتبار صحيحاً، والمعنى صحيح. وكذلك وردت آراء بهذا المعنى عن علماء السلف. وكذلك إذا استنتج أحدهم قائلاً - انطلاقاً من حديث: «لا يدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو جنب»^(٥٧) - ما دامت الأمراض التي تندس النفس كالخسد والكبر عند أحد فلن تستقر حائق الإيمان في قلبه؛ لأن الله سبحانه يقول: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهَرْ قُلُوبَهُمْ﴾ الآية ٤١ من سورة المائدة، وقوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا

(٥٦) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٢٤-١٢٥).

(٥٧) البخاري: في المغازي، ١٢، واللباس، ٨٨، والطهارة، ٨٩، والأدب، ٤٤، والنسائي: في الطهارة، ١٦٧.

كُلِّ آيَةٍ لَا يُؤْمَنُ بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٦٦﴾ [الأعراف: ١٤٦].^(٥٨)

وابن تيمية إذ يفرق تفريقاً قاطعاً بين التأويل التصوفي الإشاري، والتأويل الباطني فيقول: «هؤلاء أخطؤوا في الدليل والمدلول»، ويقول: «هؤلاء إنما أخطؤوا في الدليل لا في المدلول»، فهو بهذا يرسم خطأً عريضاً بين التأويل الكلامي الفلسفي والتأويل الإشاري التصوفي. في الصنف الأول: يمثل التأويل الكلامي مدارس الكلام التي ذكرها كالمرجئة والمعتزلة والجهمية. وأما الصوفية كابن عربي والشيعية الباطنية فيمثلون التصنيف الثاني. وأما متصوفو أهل السنة الذين صنفهم من الذين «أخطؤوا في الدليل لا في المدلول» فهم يمثلون التأويل الصوفي الإشاري. وأخيراً؛ فإن منهج ابن تيمية السلفي لعب دوراً حاسماً في تقرير مقاييس القبول والرد بشأن التفسير الإشاري. إذا أخذ بالاعتبار أن السلفية باعتبار أصلها هي الشكل المتطور والمنظم لمدرسة أهل الحديث فمن الممكن أن يقال: إن الأنموذج الحاسم في تعيين صحة تفسيرات الصوفية هو في الأساس أنموذج أهل الحديث.

التقييم العام والنتيجة:

إن الفكر السلفي - الذي دافع عنه رمز مدرسة أهل الحديث في القرن الثالث أحمد بن حنبل، تلك المدرسة التي وصلت من بعد إلى هيكل منهجي بجهود ابن تيمية وابن قيم الجوزية - ذو مكانة حاسمة في تراث التفسير السني، ومن سمات هذا الفكر الأساسي المحافظة والتقليد.

يكفي النظر إلى الكتب التي تعتبر حتى يومنا هذا في مجال أصول التفسير المصادر الرئيسة المستخدمة ككتاب البرهان للزركشي والإتقان للسيوطي لمعرفة كيف انعكس محتوى رسالة ابن تيمية «مقدمة التفسير». وبقي أن نقول: إن ما قدمه ابن تيمية في رسالته «أحسن طرق التفسير» مثل تفسير القرآن بالقرآن ثم تفسير القرآن بالسنة يكرر حتى الآن قاعدةً أساسية في التفسير حتى يومنا هذا كما كان في المصنفات السابقة ذا دور

(٥٨) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢٩/١٣ - ١٣٠).

وقد تبنى أبو إسحاق الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) منهجاً يشبه هذا، فإذا تحدثنا عن «باطن» بديل عن الفهم بالمستوى اللغوي في حدود ظاهر لغة العرب وإمكاناتها؛ فإن ذلك يعني فقه المقصد والمراد الذي في كلام الله سبحانه. وقد بين الشاطبي أن من عمل بعيداً عن هذا تعريفاً لـ «الظاهر والباطن» يكون قد أظهر طريقة جديدة في التفسير، وعليه فيجب عليه أن يؤصل لمنهج «الظاهر والباطن» الخاص به بدليل قوي بصورة قاطعة. واشترط أن يكون المعنى الباطني مناسباً للمعطيات التي في لغة العرب، وأن يوجد دليل خارجي يؤيد هذا المعنى. وفي هذا السياق، فإنه في الأمثلة التي نقلها مع إشارته إلى إمكان الحكم على بعض تفسيرات الصوفية ضمن الكلية القرآنية «الوحدة القرآنية»، قد حكم على بعض التفسيرات بأنها مما لا يمكن أن يقبل، مثل تحميل بعضهم لعبارة ﴿فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ﴾ - الواردة في سورة طه الآية ٢٠ - معنى «اخلع كلا العالمين». فبرى الشاطبي أن هذا التفسير وما شابهه غير موافق لمنهج السلف الذين كانوا أول من خوطب بالقرآن، وخير من فهمه وفسره. راجع الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بيروت ١٩٩٧، (٣/ ٣٤٦ - ٣٦٧).

حاسم. وتحدد هذه المصنفات الأساسية أيضاً إطار تعريف التفسير بالمأثور «تفسير الرواية» الذي عرفناه.

أيضاً؛ فإن شروط قبول التفسير الإشاري التصوفي بقسم كبير منها أيضاً تستند إلى الأحكام والآراء المذكورة في كتاب ابن تيمية «رسالة في علم الباطن والظاهر». وتداخل شروط قبول التأويل بجزء كبير منها مع شروط قبول التفسير الإشاري ذو مغزى. هذا التداخل يكون نقطة تركيز وهي سواء في التأويلات التصوفية أم الكلامية، المناسبة لظاهر النص. خصوصاً إذا أخذ في الاعتبار منهج ابن تيمية في التأويل والكلام ووقوفه متحفظاً إلى أقصى درجة من التصوف والعرفان النظري، وحديثه بلهجة ناقدة لهذا الموضوع، ومن الممكن أن يقال: إن نخل شروط قبول التأويل في نظرية المعرفة البيانية في تراث أهل السنة ونسجها بدقة ينبع من نفوذ السلفية المنهجية. ومن الممكن أن يُقرّر تقرير مشابه بشأن النقاشات التقليدية المتعلقة بجواز تفسير القرآن استناداً للرأي.

إلى جانب هذا يعرف أن نشوء تيار التفسير الاجتماعي - الذي رأى قبولاً وانتشاراً في العالم الإسلامي في العصر الحديث والذي يمثله محمد عبده ومحمد رشيد رضا - قد نشأ من السلفية. خلاصة الكلام، إن أنموذج التفسير الحاكم في تراث أهل السنة من العصور القديمة وحتى يومنا هذا هو بمعظمه يعود لابن تيمية والسلفية. رغم أنه يجب أن يذكر طريق قوي في عرف التفسير السني، وهو الذي يعمل بمنهج التأويل والتفسير والذي تغلب عليه الدراية منهج المفسرين كالإمام الماتريدي وفخر الدين الرازي والبيضاوي وهو المنهج الذي عمل فيه خصوصاً في زمن العثمانيين والذي تصدر بهذا الملا فناري، ومن بعده تُبني من عدد من المفسرين العثمانيين، متخذين اتجاهاً يجمع بين طريقة التفسير الإشاري وتفسير الدراية. فلهم مكان قوي في تراث التفسير السني. لكن أشهر ويريد من أوردته التفسير وخصوصاً منذ مئة سنة وحتى الآن هو تيار التفسير الاجتماعي، ذي الهوية السلفية، الذي يتمثل بشخصيات كمحمد عبده ورشيد رضا ومصطفى المراغي والمودودي وسيد قطب.

لكن لهجة ابن تيمية الأساسية في منهجه في التفسير السلفي متعلقة بتقرير المعنى الأصلي للقرآن الكريم، وعدم تأويله وتحريفه. وبنفس الوقت فهذه اللهجة زيادة على كونها البحث عن جواب السؤال: «ماذا يقول القرآن حقيقة؟» ورؤية الجواب، هي نقد جدي لطريقة دفع الآراء الفلسفية والسياسية والمذهبية تحت اسم التأويل لتصديقها من القرآن الكريم. وإنطاق القرآن الكريم بشكل مواز لرأي مسبق ممكن بقطعه عن سياقه التاريخي. ونزعه من السياق يكون بعدم التقيد بالنقول التي تحتوي معاني تاريخية وبها جاء عن السلف. وتأكيد ابن تيمية على السلف والنقل مهم جداً، التأكيد على الولاء الراجح للظاهر مهم جداً في مسألة تقديمه على المعاني الاعتبارية. ولكن - وفقاً للفكر السلفي - التفسير المستند لعلم العربية وحده فيه مشكلة أيضاً. ولأجل هذا قال ابن تيمية عن تعيين المعنى المقصود في القرآن الكريم من اللفظ وحده، قال: ذهب بعض المفسرين للمعاني المناسبة للحصيلة اللغوية لأي شخص يتكلم ويفهم مجرد العربية، تاركين بيان رسول الله المخاطب الأول من

وحي القرآن، وهؤلاء المفسرون بقوا مرتبطين باللفظ المجرد فذكروا معاني لا يمكن أن تكون مقصودة في لفظ القرآن الكريم، دون النظر إلى سياق الآيات وإلى بيان رسول الله (ص).

لتحديد المعنى والمقصد الأصلي في القرآن الكريم لا بد من مراجعة لغة العرب، إلا أن إمكانيات اللغة لا تكفي وحدها؛ لأن فهم القرآن بشكل صحيح وتوضيحه أمر يتعدى مسألة قواعد اللغة. وبقي أن نقول: إن أفضل من يفهم القرآن ليس الذين يعرفون العربية بشكل جيد، بل الفقهاء يستطيعون أن يفهموا القرآن ويفسروه أفضل من علماء العربية (١٠٠). وفي التفسير يجب الانتباه إلى أقصى حد إلى أسلوب القرآن وطريقة تعبيره. وبتعبير ابن تيمية «لا ينال اللفظ معنى إلا إذا عرفت اللغة التي استخدمها صاحبه، وطريقة خطابه وعادته؛ لأن دلالة اللفظ على المعنى ليست عشوائية بل إرادية واختيارية. فصاحب الكلام يريد أن يستخدم لفظاً بمعنى معين. عندما يضع أسلوباً أو طريقة تعرف عنه بشأن التعبير عن معنى بلفظ معين فهذا الأسلوب أو هذه الطريقة تتحول إلى عادة له. ولهذا السبب من يقدر ألفاظ النبي وما يقصده من الألفاظ يعرف عادته في الخطاب. وهكذا يصبح المقصود والمراد الذي لا يستطيع أن يقرره الآخرون واضحاً ومفهوماً بالنسبة له» (١٠١).

وبناء على ما فهم من هذا الشرح، فإنه ينبغي اتخاذ المعاني التي حملها الشارع للكلمات العربية أساساً في تفسير القرآن؛ لأن الشارع سبحانه حمل العديد من الكلمات في اللغة العربية محتوى مختلفاً عن المعنى والاستخدام الذي في اللغة. وأما معرفة محتوى المعنى هذا فمن الممكن أن يوصل إليه بواسطة الشروح التي جاءت عن النبي وعن السلف؛ ولهذا فإن من أول القرآن تبعاً للمعنى والاستخدام الذي في اللغة العربية وحدها دون اعتبار المعنى المستند إلى الشرح المستند إلى المنقول عن النبي وعن الصحابة فإنه يكون قد أول تأويلاً عائداً خاصاً بأهل البدعة (١٠٢).

وحسب مفهوم التفسير السلفي؛ إن المعنى الأصلي لكلمة في القرآن الكريم هو المعنى الذي فهمه جيل الصحابة خصوصاً من تلك الكلمة. ويجب أن لا تعتبر المعاني الاصطلاحية التي نالتها الكلمات مع الزمن. وقد قرر ابن قيم الجوزية أن تحميل المعاني الاصطلاحية للكلمات في القرآن الكريم باطل (لا أصل له)، فيرى أن حمل كلمة من القرآن عن معناها المعروف في عصر النزول إلى معنى ظهر في العصور التي بعدها هو تأويل باطل تماماً. وفي هذا الموضوع زلت قدم الكثيرين وضلوا عن المنهج. إذ إن هؤلاء حملوا ألفاظ القرآن على معان أخذت مكانها في اصطلاحات العصور المتأخرة ولم يكن لها مقابل قط في اللغة العربية في عصر النزول. فينبغي الانتباه في هذه المسألة. وإلا فستحصل حالة خطيرة تشبه إسناد الكذب على الله ورسوله باسم التأويل. فقد فسر

(٥٩) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/ ١٩١).

(٦٠) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣٨)، (١٧/ ٢٢٢).

(٦١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٧٧).

(٦٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧/ ٢٤٣ - ٢٤٤).

بعضهم تعبير ﴿فَلَمَّا أَقْلَ﴾ في الآية ٧٦ من سورة الأنعام بمعنى «الحركة» وجعلوا كون القمر يتحرك دليلاً على بطلان ربوبيته. مع أنه لا توجد في عصر نزول القرآن ولا عبارة واحدة استخدمت كلمة «الأقول» بمعنى «الحركة». أيضاً أولوا كلمة الأحد المستخدمة في القرآن بإسنادها إلى الله على أنها بمعنى «ما لا يمكن أن يفصل شيء منه عن ذاته ولا يصير كائناً جديداً»، ومن وراء ذلك قالوا: لو كان الله على عرشه لما كان متصفاً بصفة الأحد. في حين لا يعرف لا العرب ولا علماء اللغة مجيء كلمة الأحد بهذا المعنى. لا يوجد ولا مثال واحد لاستخدام هذه الكلمة في لغة العرب بهذا المعنى. وتقدير هذا المعنى عائد للجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن تبعهم^(٦٣).

إن الدافع الأصلي في انتقادات ابن تيمية وابن القيم بشأن التأويل هو حرصهم على عدم النزول عن المبادئ المنهجية والمعرفية التي تعود لأهل الحديث، مع كونهم متأثرين بدوافع عقديّة. وهذه مسألة من الممكن تقريرها بما أجاب به ابن تيمية عن سؤال: «أي تفسير هو الأنسب للقرآن والسنة؟» فيرى ابن تيمية أن أكثر تفسير معتبر في يد المسلمين هو تفسير الطبري «جامع البيان»؛ لأن الطبري ذكر فيه النقول المعتمدة بإسناد من السلف، ولم يعط مجالاً للبدع. أيضاً، وقد أبدى صرامة في النقل عن الأشخاص المجروحين ك مقاتل بن سليمان والكلبي^(٦٤). فإذا جئنا إلى بعض التفاسير، كتفسير الثعلبي والبغوي والواحدي فإن هذه التفاسير مفيدة مع احتوائها على مجموعة من الروايات المشكّلة والبدع. وأما تفسير ابن عطية والقرطبي فإنها من ناحية القرآن والسنة مقبولان، وهما من الكتب البعيدة عن البدع. ومقابل هذا فإن تفسير الكشاف للزمخشري «مليء بالبدع من أوله إلى آخره». وأقوى تفسير وأشده اعتباراً بين كل هذه الكتب هو تفسير الطبري^(٦٥).

وكما يرى فإن ابن تيمية إذ يقول: إن أشد التفاسير اعتباراً هو «جامع البيان» سرد المبررات التي تعزز ولاء لفكر السلف وأهل الحديث. وأخذ بعين الاعتبار نفس المبررات في تقويمه لكتب التفسير العائدة لمفسري أهل السنة الآخرين. مقابل هذا فإنه في تقويمه للكشاف للزمخشري سلك سلوكاً عقائدياً، لمعاداته للمعتزلة والجهمية. وكذلك فقد تلبّس بحال مشابهة إذ انتقد التفسير الكبير للرازي فقال: «فيه كل شيء ولكن ليس فيه تفسير» انتهى.

المصادر والمراجع العربية:

- الإتيان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين السيوطي، بيروت ٢٠٠٢.
- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد الغزالي، بيروت ١٩٨٢.
- الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، بيروت ١٩٨٤.

(٦٣) الصواعق المرسلة، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، رياض ١٩٩٨، (١/١٨٩-١٩١).

(٦٤) فهذه التفاسير تعد من الكتب المفضلة والمحترمة أيضاً بسبب أن يُذكر فيها كلام الصحابة والتابعين: مثل تفسير سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ (ت: ١٩٨) وعبد الرزاق (ت: ٢١١) وإسحاق بن راهويه (ت: ٢٣٨) وتفسير الإمام أحمد (ت: ٢٤١) وعبد بن حميد (ت: ٢٤٩) وبقي بن مخلد (ت: ٢٧٦) وأبن المنذر (ت: ٣١٨) وأبن أبي حاتم (ت: ٣٢٧). مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/١٩٠).

(٦٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (١٣/١٩٠).

- الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، بيروت ١٩٨٣.
- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، بيروت، د.ت.
- تاريخ الإسلام، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، بيروت ١٩٩١.
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، بيروت ١٩٨٣.
- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، بيروت، د.ت.
- تقي الدين ابن تيمية، مجموعات الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٩٢.
- التنبيه والرد على أهل الهوى والبدع، أبو الحسين الملطي، القاهرة ١٩٩٣.
- الجامع لأخلاق الراوي، أبو بكر الخطيب البغدادي، الرياض ١٩٨٣.
- الجرح والتعديل، أبو محمد ابن أبي حاتم، بيروت، د.ت.
- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية، الرياض ١٩٩١.
- الصواعق المرسلة، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، الرياض ١٩٩٨.
- طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى، الرياض ١٩٩٩.
- فيصل التفرقة، أبو حامد محمد الغزالي، ناشر: محمود بيجو، ١٩٩٣.
- الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله ابن عدي، بيروت، د.ت.
- كشف الخفاء، ابو الفداء إسماعيل العجلوني، بيروت ٢٠٠١.
- مجموع الفتاوى، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، بيروت ٢٠٠٠.
- الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني، بيروت ١٩٩٦.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، بيروت ١٩٨٨.
- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بيروت ١٩٩٧.
- نقض المنطق، تقي الدين ابن تيمية، القاهرة ١٩٥١.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âlî'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999, XX.
- M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008.
- Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara 2013.
- Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
- Şerafettin Gölçük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII.
- _____, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 2010.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989.

Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri

Süleyman ULUDAĞ*

Özet

Selefilerin tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefin tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştı. Bundan sonra selef âlimleri, sûfilere eleştirmeye başlamışlardır. Bu nedenle bazı âlimler “İslâm’da zühd var ama tasavvuf yoktur”, demiş, bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu makalede Selefilikle tasavvufun târihî süreçteki ilişkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Tasavvuf, Sufi, Zühd

History of Relationships Between Salafism and Sufism

Abstract

Value of Sufism for Salafies varies according to development of Sufism and types of it in different periods. In the former periods due to there is not a institutionalized Sufism, rejection of Sufism by Salafies is not possible. Sufism Movement had started in the second half of the VIII. Century, and pervaded in the IX. Century. After that time Salafi scholars become to criticize Sufies. For that reason, some scholars have claimed that “Asceticism is allowed but not Sufism in Islam”. Such scholars ground their claims on the perception of asceticism is not criticized but accepted; although, Sufism has been a big controversy. In that article, relationships of Sufism with Salafism will be debated.

Keywords: Salafiyya, Mysticism, Sufi, Zuhd.

Giriş

Ümmetin 70 kûsûr fırkaya ayrılacağından bahseden hadiste, bunlardan sadece birinin kurtuluşa ereceği, bunun da “Hz. Peygamber ve Sahâbe’nin yolundan yürüyenler” olduğu belirtilir.¹ Bu hadisin sıhhati tartışmalı olsa da, tarihî bir gelişimi yansıttığından başka, birçok âlimin hidâyet-dalâlet, helâk-necât meselesine bakışını etkilemiş olması bakımından önem taşır. Ayrıca bu hadise dayanarak her fırka ve mezhep, kurtuluşa eren fırkanın (fırka-i nâciye) kendisi olduğunu, diğerlerinin ise mahv ve helâk olduklarını iddia etmiştir.

Selef mezhebinde olanlar her vesileyle Hz. Peygamber’in ve Sahâbe’nin, hattâ Tâbiîn ve Etbau’t-Tâbiîn’in yolunda olduklarını vurguladıklarından, bu yola “selef

* Prof. Dr., Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi, e-posta: suleymenuludag1940@gmail.com

¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Sünnet”, 1; Tirmizî, *es-Sünen*, “İmân”, 18; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Fiten”, 17; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 309.

mezhebi" denilmiştir. Bu yolu tutanlara "*Eseriyye*" denilmesinin sebebi de nakle ve rivâyetlere olan bağlılıklarıdır. Bunlar bazen kendilerini *Ehl-i Hadîs* olarak da tarif ederler.

Cehmiyye ve Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını ve bazı âyetleri farklı ve yeni bir şekilde te'vîl ettiklerinden, onlara "*Nüfât-Muattıla*" denilmiştir. Bu tür yeni yorumları reddedip nas ve lâfızların zâhirî mânalarına bağlı kaldıklarından selef yolunu tutanlara "*İsbâtiyye-Sifâtiyye*" adı da verilmiştir. Bütün bunlar, Selefiyye dediğimiz zümrenin Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde, daha kapsamlı bir ifadeyle en hayırlı nesiller sayılan ilk üç nesil döneminde yaşanmış olan dinî-İslâmî hayata ne kadar sıkı bir şekilde bağlı olduklarını, dinle ilgili yeni tefsir, izah ve tahlillere çoğu zaman bid'at veya dalâlet, hattâ bazen da tahrif ve küfür deyip karşı çıktıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu mezhebin gelenekçi (traditionalist) yönü dikkate alınınca, bunların İslâm'daki yeni gelişmelere, yorumlara, fikrî akımlara, bu arada zühd ve tasavvuf hareketine nasıl bakacaklarını tahmin etmek zor değildir.

İmâm Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail'e (ö. 324/936) nisbet edilen Eş'ariyye ve Muhammed b. Muhammed'e (ö. 333/944) nisbet edilen Mâtürîdiyye mezhepleri ortaya çıkıp kelâm mezhebi niteliğine bürünmeden evvel İslâm geleneğine bağlı bulunan ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat denilen mezhebe mensup olan bütün Müslümanlar Selef mezhebi üzere idiler. Aslında İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî de Selef mezhebinden olduklarını ifade etmekteydiler. Bu bakımdan genel anlamda Selef mezhebi deyimi Mâtürîdilik ve Eş'arîler de dâhil olmak üzere bütün Ehl-i Sünnet'i, özel anlamda ise sözü edilen iki mezhep teşekkül etmeden evvelki gelenekçi Müslümanlar ile daha sonra Selef veya Ehl-i Hadîs adı altında varlıklarını bugüne kadar devam ettiren, hiçbir zaman kendilerini Eş'arî veya Mâtürîdî saymayan zümreleri de kapsar. Tıpkı Selef (çoğulu Eslâf) gibi sünnet de âdete ve geleneğe işaret eder. Bu bakımdan Selefler, kendilerini "*Ehl-i Sünnet*" olarak da tanımlarlar.

Selef'e Göre Tasavvuf

Eğer tasavvuf İslâm'ın amel, ibadet, tâat, takva, ahlâk ve edep boyutunun yanı sıra Allah Rasulü'nün vahiy alırken yaşadığı mânevî haller, Rabb'ına ibadet veya duâ ederken veyahut sahâbesine vaaz ve nasihat ederken yaşadığı derin ve yoğun hisler ve vecd (coşku) halleri ve bütün bunların cemâatine farklı şekillerde ve derecede yansımaları kastediliyorsa söz konusu hususların İslâm'ın özünü ve rûhunu teşkil ettiği açıktır. Zira tasavvuf, müminin Rabbi ile kurduğu rûhî ve derûnî ilişki (irtibat, ittisâl) anlamında İslâm'daki mânevî hayatın adıdır. Baştan beri İslâm'da adı konulmamış bir tasavvuf vardır. Tasavvuf, söz konusu mânevî ve rûhânî hayata sonradan verilen isimden ibarettir. Daha evvel bu husus ihsân, takvâ, zühd, ihlas, huşû', Allah korkusu, Allah sevgisi gibi kelimelerle ifade ediliyordu. Tasavvuf gibi diğer İslâmî ilimlere de tefsir, kırâat, hadis, fıkıh ve kelâm gibi isimler sonradan verilmişti. Kur'ân ve sünnette iç içe ve bir arada bulunan çeşitli mesele ve

mevzulara ait bilgilerin zamanla farklılaşmaları, ayrışmaları ve bir ilim dalı haline gelmeleri tabii bir gelişmenin kaçınılmaz sonucudur.

Selef'e Göre Tasavvufun Değeri

Selef mezhebinde olanların tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefin tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. İslâm'ın özü ve rûhu diye tarif ettiğimiz Kur'ân ve Peygamber'in hayatındaki tasavvuf, yani derin ve yoğun mânevî hayat zâten bütün müminler tarafından cân-ı gönülden benimsendiğinden bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ancak Abdullah b. Amr, Ebû'd-Derdâ, Abdullah b. Ömer ve Ebû Zer el-Gıfârî gibi ibadet ve zühd hayatında aşırı giden bazı müminlerin Hz. Peygamber tarafından uyarıldığı ve dinde aşırılığın tasvip edilmediği bilinmektedir. Aşırı temâyüllere sahip bu nevî müminler, sonraki dönemlerde de nisbeten daha sıkça görülmüştür. Bununla beraber bütün İslâmî kesimlerde âbidler, nâsikler, kurrâ ve zâhidler yani takvâ sahibi sâlih müminler ve dindarlar daima saygı görmüşlerdir.

Selef ya da Ehl-i Sünnet adı verilen ilk dindar Müslüman âlimler ilk zamanlarda Cehm b. Safvan'a (ö. 128/745) nisbet edilen Cehmiyeve Mu'tezile'nin bid'at olarak gördükleri görüşlerine reddiyeler yazmışlardır. İbn Saîd el-Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. 355/965), Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile mezheplerine reddiyeler yazan, dolayısıyla Eş'arîliğe ve Matürîdilîliğe zemin hazırlayan selef âlimleridir.

Ali Sâmi en-Neşşâr ile Ammâr et-Tâlibî tarafından yayınlanan Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855-856) *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Ebû Abdillâh el-Buhârî'nin (ö.256/870) *Halku ef'âli'l-İbâd*, İbn Kuteybe'nin (ö.240/855) *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'c-Cehmiyye ve'l-müşebbihe*, Dârimî'nin (ö.255/869) *er-Redd ale'l-Cehmiyye er-Red ale'l-Merîsî* isimli eserleri bahsedilen bid'at mezheplerini red için kaleme alınmıştı.² Bu dönemde selef âlimleri, zâhid ve sûfilere hedef alan tenkitler yapmamışlar, reddiyeler yazmamışlardır. Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî'yi eleştirmesi zühd ve tasavvuf konusundaki görüşlerinden dolayı değil, kelâmla meşgul olması sebebiyle idi. Ebû Zürrâ (ö. 281/894) ise onun tasavvufî fikirlerini eleştirmişti.³ Sâlimiyye fırkasının önderi sayılan Ebû Abdullâh el-Basrî (ö.369/979) ile Muhammed b. Fâdil el-Belhî (ö. 319/931) aynı sebepten dolayı tenkit edilmişlerdi, sûfi oldukları için değil.

Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştır. Bundan sonra selef âlimleri, özellikle fıkıhçılar, sûfilere eleştirmeye başladılar. Nasîruddin et- Tûsî (ö. 672/1274), kâfir ve zındık olmakla suçlanan sûfiler hakkında bilgi verir ve sûfilere haksızlık yapıldığını belirtir.⁴ Zındık

² bk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1970.

³ ez-Zehabî, Ebû Abdillâh b. Osmân, *Siyerüa'lâmi'n-nübelâ*, XIII,311.

⁴ et-Tûsî Ebu Nasr es-Serrâc, *el-Lüm'a*, Kahire 1960, s.492-515.

ve mühlid olduğu gerekçesiyle Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/921) idam edilmiştir.⁵

Bu dönemde Selefilere başka bir kısım fıkıh ve kelâm âlimleri de bazı mutasavvıfları eleştirmişlerdir.

“İslâm’da zühd var ama tasavvuf yoktur”, diyenler bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürerler. Bu görüşte doğruluk payı vardır. Zira Ehl-i Sünnet ve Selefilere başka Mu’tezile, Hâricîler ve Şîa’da zühd kavramına sahip çıkmıştır. Fakat tıpkı tasavvufun aşırı şekilleri gibi zühdün aşırı şekilleri de daima eleştirilmiştir. Nitekim mutasavvıfları kıyasıya eleştiren İbnü’l-Cevzî (ö. 514/ 1120), *Telbîsu İblîs*’in (Kahire, 1368, s. 145-155) 9. bölümünü zâhid ve âbidlerin eleştirisine ayırmıştır.⁶ Diğer yandan aynı zât, Ebû Nuaym’ın (ö.228/843) *Hilyetü’l-Evliyâ’* sını *Sıfatü’s-Safoe* isimli eserinde kısaltmış ve daha faydalı hale getirmiştir. Çizgi dışı/marjinal (heretik, râfizî) mutasavvıflar gibi aynı durumdaki zâhidler ve zühd de daima eleştirilmiştir. Bununla beraber Selefilere zühdü kabul ve zâhidlere medh-ü senâ ederken genellikle tasavvufa ve sûfilere mesafeli durmayı tercih ederler. İlk iki aşırıda zühd, tasavvufun özünü içeriyordu. Sonradan bu öz geliştirdi, ibadete ve zühde dayanan tevhit, keşf ve mârifet ağırlıklı bir hareket haline gelince tasavvuf adını aldı. Ve bu sefer de zühd tasavvufun başlangıcı ve parçası haline geldi. “Tasavvuf zühdden fazla bir şeydir, zühd tasavvufun başlangıcıdır”, diyenler bunu kastederler. (İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1368, 155, 159). Bununla beraber tasavvuftan bağımsız olarak zühde Selefilere, Mu’tezile, Hâricîler, Şîiler ve fakihler üstün bir dinî değer olarak daima rağbet göstermişlerdir.

14 asırlık bir târihî bulunan Selefiyye mezhebi mütecânis ve yekpâre bir mezhep değildir, birçok kolları ve şekilleri mevcuttur.⁷ Dolayısıyla zaman ve mekân itibarıyla çeşitli coğrafyalarda ve toplumlarda selef mezhebinin çeşitli şekilleri ortaya çıkmıştır.

Tasavvufa bakış itibarıyla selefilere iki kısımdır. Bir kısmı tasavvufu ikiye ayırır. Mütedil olan kısmını kabul eder, aşırı (gâli) kısmını reddederler. İbn Teymiye ve sâdık izleyicisi İbn Kayyim bu kısma dâhildirler. Hattâ bunların kendilerine özgü bir tasavvufu da mevcuttur. Özel anlamda bunlara da sûfi denilebilir. Diğer kısmı “Şûilerin de mutasavvıfların da mütedili olmaz, hepsi aşırı ve çizgi dışıdır” derler ve

⁵ Suçlanan ve cezalandırılan sûfiler için bk. Şa’rânî, Ebü’l-Mevâhib b. Alî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Kahire 1954, I, 5-17.

⁶ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kahire 1368, s.145-155.

⁷ Gazzâlî, *İlcâmu’l-avâm an ilmi’l-kelem*, isimli eserinde selefin yedi esasından bahseder. Takdis, imân-tasdik, aczi itirâf, sukût, tasarruftan kaçınmak, keff ve mârifet ehline teslim. Bu esaslar selefi tanımlamaya yeter ama bu esasların farklı yorumlanmasından selef hareketinin birçok şubeleri ortaya çıkmıştır. Selefilere Hanbelilerden, İbn Teymiye ve izleyicilerinden, Muhammed b. Abdülvehhâb’dan ibaret görmemek gerekir. Mehmed Birgivi ile izleyicileri Kadızâdeliler de bu grupta görmek lazımdır. eş-Şebâb, en-Nusra ve el-Kâide gibi militan grupları esas alarak Selefiyye’yi değerlendirmek yanlış ve sakıncalıdır. Kahire 1309, I, 42.

tasavvufu kökten reddederler. İhsan İlâhî Zâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdir*'da⁸, Abdurrahman Vekîl, *el-Fikru's-sûfî fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*'te⁹, Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*'ta¹⁰, et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-dîn ve'l-felsefe, Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*¹¹, Takiyyuddîn el-Hilâlî *el-Hediyyetü'l-hâdiyye ile't-Tarikâti't-Ticâniyye* isimli eserlerinde bu görüşü savunmuşlardır. Müsteşriklerin önemli bir kısmı da bu görüştedir. Bu bakımdan Seleflerin tasavvuf hakkındaki eleştirel yaklaşımları farklılık göstermektedir. Tasavvufun en önemli konularından olan keşf/ilhâm ile kerâmeti Seleflerin kabul ettiklerini özellikle belirtmek gerekir.

Abdülkadir Mahmud *el-Felsefetu's-sûfiyye* (Kahire, 1966) isimli eserinde tasavvuf hareketini üç ana kısma ayırır¹²:

Birinci kısım: Selefî Tasavvuf

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) Kerrâmiyye (Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/868), Sâlimiyye (Ebû Abdullah b. Sâlim (ö. 297/909) ile başlar ve İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve İmâm Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile devam eder ve Abdullah Ensârî (ö. 481/1088) ile son noktasına ulaşır. İbn Teymiye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1330) de selef tasavvufunun önemli sîmâlarıdır. İbnü'l-Âkil (ö. 513/1119) ve Abdülkâdir-i Geylânî (ö.481/1089) de Hanbelîdir, dolayısıyla Selefidir.

Daha evvel İslâm dininin "rûhu ve cevheri" diye tarif ettiğimiz tasavvufu bunlarda görmek mümkündür. Bununla beraber Selefî Sûfiler diğer sûfilerden epey farklıdır.¹³

İkinci kısım: Sünnî Tasavvuf

Zeynel Âbidîn (ö. 94/712), Ca'fer es-Sâdık (ö. 141/765), Süfyân es- Sevrî (ö.161/778), İbrahim b. Edhem (ö. 161/ 778), Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801) ve Hâris el- Muhâsibî (ö. 243/857) ile başlar, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/ 909) ile devam eder, İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) ile zirveye ulaşır, Şâzeliye tarikatında ve Muhammed İkbâl'de (ö.1938) varlığını sürdürür.

Üçüncü kısım: Felsefî Tasavvuf

Zunnûn el-Mısırî (ö. 245/859) ve Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 261/874), Hallâc (ö.309/922), Hâkimet-Tirmizî (ö.320/932), Şiblî (ö.957/ 1550) ve Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ile başlar, Sühreverdî (ö. 587/ 1191), Halebî (ö.578/1191), Sadruddin Şirâzî (ö. 1050 1641) ile devam eder, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 957/ 1550), İbnü'l-Fârîz (ö. 632/ 1295), Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/ 1273), İbn Seb'în (ö.669/1270), eş-Şüsterî (ö. 1019/

⁸ bk. İhsan İlâhî Zâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdir*, Lahor 1986.

⁹ bk.Abdurrahman Vekîl, *el-Fikru's-sûfî fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*, Kuveyt 1984.

¹⁰ bk.Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, Darü's-Selefiyye, 1983; Muhammed F. Şafaka,

et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-dîn ve'l-felsefe, Kahire 1975.

¹¹ bk.Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Beyrut 1960.

¹² bk.Abdülkadir Mahmûd, *el-Felsefetu's-sûfiyye*, Kahire 1966.

¹³ Bu konuda bk. Abdülkadir Mahmûd, *age*. s.78-148, Ali Sâmi en-Neşşâr, *el-Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 285-313;III, 105-216; Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer, İstanbul 2006, s.113-134.

1610) ve Abdülkerîm el-Cilî (ö. 832/ 1428) ile son noktaya ulaşır. İrân'da İrfânîlik adı verilen tasavvuf, felsefî tasavvufun İrân versiyonudur.

Selefler, felsefî tasavvufu genellikle İslâm dışı kabul ederler, Sünnî tasavvufa bakışları ise mütedil ve yumuşak olmakla beraber bunu da eleştirmekten geri durmazlar. Bazıları bunu da reddeder. Tabîdir ki, selef tasavvufunda tarîkat ve tekke yoktur, terbiye şeyhi mevcut olmadığından şeyh-mürîd ve tarîkat âyinleri, ritüelleri de mevcut değildir. Esasen selefler bu tür şeylere de karşıdırlar.

Sühreverdî Halebî zındık olduğu gerekçesiyle idam edilmişti. Selefler, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr, el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*¹⁴ ve *Meâricu'l-Kuds* gibi eserlerindeki bilgileri felsefî bilgiler olarak kabul eder ve reddederler. Onlara göre Gazzâlî'yi İbn Sînâ'nın (ö. 428/ 1037) *eş-Şifa* isimli eseri hasta etmiştir.¹⁵ Selefler İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân (ö.536/1142), İbn Seb'in (ö.669/1279), eş-Şüşterî, İbn Dehhâk (ö. 661/1214), İbn Kasî (ö. 546/1151), İbn Sudkîn, Abdülkerim Cilî, İbn Fârız, Sadreddîn Konevî (ö. 597/ 1200) gibi vahdet-i vücûd ehli ve taraftarı mutasavvıfları mühlid ve zındık saymışlardır. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) *Telbîsü İblis*'te (*Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ*) ve diğer eserlerinde VI/XII. asra kadar olan tasavvufu ve mutasavvıfları eleştirmiştir. Başta İbn Teymiyye ve talebesi ve izleyicisi İbn Kayyim olmak üzere Alâeddîn Buhârî (ö. 841/1437), Bikâî (ö. 885/1480) ve Ali el- Kârî (ö. 1014/1650) gibi tasavvuf tenkitçileri eleştirilerini vahdet-i vücûd ehli, özellikle de İbnü'l-Arabî üzerinde yoğunlaştırmışlardır.¹⁶

İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624) öncesi Nakşibendiyye meşâyihî de dâhil olmak üzere vahdet-i vücûd fikrinin geniş ölçüde bütün tarîkat ehli arasında yayılması ve kabul görmesi sonraki seleflerin mutasavvıfları ve tarîkat mensuplarını İslâm dışı bir hareket olarak görmelerini kolaylaştırmıştır. Bu gün selef ile sûfiler arasında gördüğümüz ihtilâfın ve çatışma noktalarının böyle bir târihî mâhiyeti mevcuttur.

Selefilere Göre Sûfiliğin ve Sûfilerin Kusuru

Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi radikal selefler sûfiliği de sûfileri de baştan sona hata ve kusur olarak görür ve reddederler. Mütedil ve mâkûl olan selefler ise radikal selefler gibi tasavvufun bir kısmını reddeder, ancak onlardan farklı olmak üzere diğer bir kısmını kabul ve müdafaa ederler. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Hallâc ve benzeri sûfileri reddederken genellikle ilk sûfileri kabul eder, ama İbnü'l-Arabî, İbn Fârız, İbn Seb'in, İbn Berracân ve İbn Dehkân gibi *Vahdet-i Vücûd*'u

¹⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr; el-Madnûn el-kebîr; el-Madnûn es-sağîr*, Kahire 1309.

¹⁵ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 114-218.

¹⁶ bk. Alâeddîn Buhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294; Ali el- Kârî, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1294, s. 52-116; Bikâî, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî*, Kahire 1980; a. mlf. *Tahzîru'l-ibâd*, Kahire 1980; Abdurrahman Vekîl, *Mesrau't-tasavvuf* adıyla yayımlamış ve eleştirilerinin dozunu artırmıştır. İsmail Fenni (Ertuğrul) bütün bu eleştirileri cevaplayarak Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi savunmuştur.

benimseyen mutasavvıfları şiddetle reddederler. Bir kısım kelâm ve fıkıh âlimleri de bu hususta selefler gibi düşünürler. İbn Haldûn bunlardan biridir.¹⁷

Burada hata ve kusur dediğimiz husus, selefler tarafından genellikle ilhâd, küfür, zındıklık, bazen de dalâlet ve bid'at şeklinde algılanır. Şimdi bu tür hata ve kusurlardan bazılarını kısaca bakalım:

1. Kabir ziyareti ve ölülerin ruhlarından istimdâd. Ünlü sûfi Ma'rûf Kerhî'den bahsedilirken, onun kabri, tecrübe edilmiş bir tiryâk/devâdır denilir.¹⁸ Duâsı makbûldür, kabri ile derdi olanlar devâ ve şifâ bulur, denilir.¹⁹ İbret almak veya kabirdeki ölüye duâ etmek maksadıyla kabirlerin ziyâretini câiz gören Selefler, kabirlerde ve türbelerde bulunan ve evliyâ/ermiş olduğuna inanılan ölülerin ruhlarından istimdâtta bulunmayı, onlardan meded ummayı ve Allah katında onları vasıta, vesîle ve şefâatçi kılmayı aslâ câiz görmezler. Kimi bunu, putları aracı kılma gibi küfür ve şirk; kimi de büyük günah olarak görür.²⁰

2. Ölülerin ruhlarından meded/yardım istemeye karşı olan Selefler, evliyânın (ermişlerin) ya da herhangi bir müslümanın kabri üzerine türbe ve bina inşâ edilmesini veya kabirlerin mermer taşlarla görkemli hale getirilmesini, türbelerdeki mermer ve ahşap sandukaların kumaşlarla süslenmesini hiçbir şekilde câiz görmezler, bunların mutlaka yıkılması ve ortadan kaldırılması gerektiğine inanırlar.²¹ Onlara göre Müslümanların kabirleri Medine'deki Bâkî Kabristanı gibi olmalıdır. Fıkıh âlimleri de sade olmayan kabirleri mekrûh görürler.

3. Selefler yatırların bulunduğu yerlerde, türbe ve dergâhlarda ibadeti, kurban kesmeyi ve sadaka vermeyi de câiz görmezler. Çünkü buraların herhangi bir yerden farklılığı ve fazileti yoktur. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini benimseyen Suûdîler de, Mekke ve Medine'deki ziyaret yerlerini yıkmışlardır. Birgîvî'nin ve Kadızâdelilerin görüşleri de böyledir. Bu sebeple bunlara "Hüddâmü'l-Meâbid", yani "ibadethâneleri yıkanlar" adı verilmiştir.

Sûfi, şeyh ve derviş olmayan pek çok mümin ziyaret yerlerine (mezar) gider, duâ eder, yatırı vesile edinerek Allah'tan yardım ister. Ancak buna daha fazla önem veren ve bunu savunan mutasavvıflar, tarîkat ehli ve özellikle Şiilerdir. Sûfiler gibi Şiiler de "Atebât-ı mukaddese" ve "Atebât-ı âliye" dedikleri ziyaretgâhlara kudsiyet atfederler.²²

4. Sûfilerin tamamı, bir tür dinî musikî anlamına gelen semâ'a ve ilâhîlere, özellikle zikir meclislerinde önem verirler. Dindışı (profan) musikiye nisbeten ılımlı

¹⁷ İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958, s. 70; *İbn Haldûn'un Fetvâsı*, s. 110, *Mukaddime*, Tunus 1984, s. 584-97.

¹⁸ es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 84.

¹⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 60.

²⁰ İbn Teymiyye, *et-Teveşsül ve'l-vesîle*, Kahire 1374, s. 17, 23.

²¹ bk. Tirmizî, *es-Sünen*, "Cenâiz", 56; Müslim, *es-Sahîh*, "Cenâiz", 94

²² İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, Kahire 1961, I, 201-242.

yaklaşan selefler, sûfîlerin semâina (deverân, raks) karşıdırlar.²³ Semânın bir ibadet olmadığını söylerler.

5. Selefler, sûfîlerin şathiyelerine saçma, hezeyan, zırva (tammât, türrehât) der ve reddederler. Hallâc'ın "Ene'l-hak" demesini küfür sayarlar. "Ene'l-hak" sözünün fenânın ve tevhîdin en yüksek seviyesi sayılmasını abes ve anlamsız görürler. Bununla beraber Ebü'l-Vefâ ibn Akîl (ö. 513/1119) ve Abdullah Ensârî gibi bu konuda daha ılımlı görüşlere sahip selefler de vardır.

6. Riyâzet, mücâhede, halvet, erbaîn, çile. Selefler, mutasavvıfların riyâzet ve mücâhede, yani çile/erbaîn, nefse hâkim olmak için çileli bir hayat yaşama, bazı tekkelerde ve zaviyelerden inşâ edilen küçük, daracık ve karanlık hücrelerde (çilehâne) kırk günü kendini ibadete verme ve bunun sonunda nefsi terbiye edip mânevî bir temizliğe erme usullerini bid'at ve dalâlet olarak görür ve reddederler. Onlara göre tasavvuftaki çileli hayat, şeriata aykırı olduğu gibi akla ve fıtrata da muhâliftir.

7. Şeyhe kayıtsız ve şartsız teslim olmak ve onu körü körüne taklit etmek. Selefler, tasavvuf kitaplarında geçen "*tasavvuf itirâzı terk etmektir*", "*şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*"; "*şeyhine niçin diyen mürîd iflâh bulmaz*"; "*mürîd şeyhini âmâ birini uçurumun kenarında yeden kişiyi izlediği gibi izlemeli*"; "*şeyhin önünde mürîd, gassâlin önündeki cenaze gibi olmalı*"; "*mürîd şeyhin hatasını kendi isabetli görüşüne tercih etmelidir*" gibi ifadeleri bahis konusu ederek mutasavvıflara yüklenirler. Bu ifadelerin şeriata da akla da aykırı olduğunu ısrarla söylerler.

8. Selefler, mutasavvıfların Ricâlu'l-gayb/gayb erenleri, üçler, yediler, kırklar, kutub ve gavs konusundaki inançlarını bâtil ve hurâfe sayıp reddederler. (Hükümet-i sofiye)

9. Cihâd, emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker. Tebliğ ve dâvet konusunda da selefler sûfîleri eleştirirler. Onlara göre mutasavvıflar cihâddan, daha çok nefis mücadelesini anlamışlar, en büyük düşman olarak nefsi gördüklerinden²⁴ nefse karşı savaşmayı büyük, cepheye kâfirlere karşı savaşmayı küçük cihâd olarak görmüşlerdir. Seleflere göre mutasavvıflar açıklıkla bedenlerini zayıflatarak, evlenmeyerek de Müslüman nüfusun azalmasına sebep olarak savaş imkân ve kabiliyetlerini zayıflatmışlardır. Bazen müslim-gayr-i müslim farkı gözetmemeleri Müslüman toplumdaki cihâd rûhunu ve hevesini söndürmüştür.

10. Selefler, mutasavvıfların bazı menkıbelerini ve kerametlerini, kehânet ve falcılık derecesine varan gelecekle ilgili olarak verdikleri bir kısım haberleri akla ve

²³ İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-resâilü'l-kübrâ*, Beyrut 1972, II, 293. İbn Kayyim'a göre ibadethâne haline getirilen türbelerin ve ziyâretgâhların yıkılmaları icap eder. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, Kahire 1961, I, 242-285; a. mlf. *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut 1983, I, 516-542.

²⁴ bk. Aclûnî, *age*, I, 143. Selefler şöyle bir karşılaştırma yaparlar. Haçlılar Kudüs'ü işgal ettikten sonra Gazzâlî 12 sene daha yaşadığı halde eserlerinde bu işgalden bahsetmedi. Buna karşı İbn Teymiyye Şam civarında Moğollar'a karşı verilen ve kazanılan savaşa katıldı. Abdülkadir Cezâîrî ve Şeyh/İmam Şâmil gibi sûfî eğilimli, büyük komutanların XIX. Yüzyılda verdikleri mücadeleyi burada hatırlatmak gerekir. Senûsiler de hem sufi, hem de Selefidir.

şeriatı aykırı görür ve reddederler. Bununla beraber Selefler keşfi de kerâmeti de esas itibarıyla kabul ederler.

11. Selefler ilhâmı ve kerâmeti kabul eder, bunu savunur ve İslâm'ın bir esası olarak görürler. Bu hususu bilhassa İbn Teymiyye'de ve İbn Kayyim'de açık olarak görmek mümkündür.²⁵ Fakat bir kerâmetin veya keşf ile hâsıl olan bilginin makbûl olması için bunun Kur'an ve sahih hadislerle muhâlif olmaması gerekir. Sûfilerin menâkıb kitaplarındaki kerâmet ve keşiflerin önemli bir kısmı bu ölçüye uymaz, onlar hayâl ürünü bir takım hurâfelerden ibarettir.

12. Selefler bazen mutasavvıfları zâlim ve zorba sultanların, devlet adamlarının, emperyalistler ve diktatörlerin işbirlikçileri olarak görmüşler, onlar tarafından kullanıldıklarını söylemişlerdir. Moğol İstilâsı'nda, Haçlı Seferleri sırasında ve Müslüman ülkelerin sömürgeleştirilmeleri dönemlerinde bunun örnekleri görülmüştür.

XX. asrın ikinci yarısında petro-dolarlarla zenginleşen Arap Yarımadası'ndaki Selefler, pek çok vakıf ve dernek kurarak topladıkları paralarla Afrika başta olmak üzere çeşitli ülkelerde İslâm'ı tebliğ ve halkı İslâm'a dâvet faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bunların en meşhuru *Râbitatu'l-âlemi'l-İslâmî* idi. Medine'deki İslâm Üniversitesi, Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi ve Riyad'daki Muhammed b. Abdülvehhâb Üniversitesi de, Selefliği yaymak için pek çok Müslüman diyarından gelen talebeleri almış, bunların maddî ihtiyaçlarını karşılamış, onları selef akîdesi üzerine yetiştirip ülkelere göndermişti. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin (SSCB) ortadan kalkmasından sonra selef mezhebi Balkanlar'da, Kafkasya'da, Kazan'da ve Orta Asya'da yayılmaya başlamıştı. Bu bölgelerde Selefler tarikat mensuplarıyla çatışmakla kalmamışlar, Hanefî-Mâtürîdîliğin gelenekleriyle de ihtilâfa düşmüşlerdir. Zira Selefler, en hoşgörülü bakışla bile tarikat mensuplarını, dervişleri ve meşâyihî dalâlet ve bid'at ehli olarak görürler. Onları müşrik ve kâfir olarak görmeleri de nâdir görülen hususlardan değildi.

2012'de başlayan Arap Baharı'nda özellikle Mısır'daki Selefler mücadeleyi ve cihâdî bir yana bırakarak ABD ve AB'nin etkisinde bulunan Körfez ülkelerinin telkinleri istikametinde hareket etmişlerdir.

Her şeye rağmen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat çerçevesinde görülmeleri gereken Seleflerin İslâm toplumlarına olan olumlu katkılarının göz ardı edilmemesi, bunların içinde mütedil, mâkûl, hoşgörülü, bilgili ve deneyimli şahsiyetlerin bulunduğu da bilinmesi lâzımdır.

Aslında yegâne ihtilâf, Seleflerle Selefî olmayanlar veya Seleflerle sûfiler arasında yaşanmamıştır. Selefî olmayan Sünnîlerle sûfilerin kendi aralarında da pek çok fay hatları ve ihtilâf noktaları mevcuttur. Selefler de kendi içlerinde homojen binyapı değildir. Onlar da çeşitli gruplara bölünmüş olup, aralarındaki ihtilâflar da az değildir.

²⁵ İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve's-şeytân*, Kahire 1378, s.31-34, 73-88.

Kaynakça

- Abdurrahman Abdülhâlik, *el-Fikru's-sûfi fi da'vil-kitâbve's-sünne*, Kuveyt 1984.
- Abdurrahman Vekîl, *Hâzihî's-Sûfiyye*, Beyrut 1979.
- Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetü's-sûfiyye*, Kahire 1966.
- Aleaddîn Buhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali el-Karî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali Sâmi en-Neşşâr vdğr. , *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1970.
- Bikâî, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî ve tahzîru'l-ibâd min ehli'l-ilhâd*, Kahire 1980.
- Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm*, Kahire 1309.
- _____, *el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*, Kahire 1309.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1939.
- İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil fi tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958.
- _____, *Mukaddime*, Tunus 1984.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *Telbîsü İblîs (Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ)*, Kahire 1368.
- _____, *İgâsetu'l-lehfân*, Kahire 1961.
- _____, *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut 1983.
- _____, *İctimâü'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ azvi'l-Muattılave'l-Cehmiyye*, Kahire, ts
- İbn Teymiyye, *et-Tuhfetü'l-Irakıyye fi'l-a'mâli'l-kalbiyye*, (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), Kahire, IV, I-165.
- _____, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir* (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), I.
- _____, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, Beyrut 1983.
- _____, *Mecmûatü'r-resâili'l-kübrâ*, Beyrut 1972.
- _____, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve's-şeytân*, Kahire 1387.
- _____, *en-Nübüvvât*, Matbaatü'l-Feyyâz, 2005.
- _____, *et-Tevesşül ve'l-vesîle*, Kahire 1374.
- İhsan İlâhî Zâhir, *et-Tasavvuf, el-menşe ve'l-masâdır*, Lahor 1986.
- İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul 1928.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1960.
- Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer. İstanbul 2006.
- Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1327.
- Muhammed, F.Ş., *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, 1970.
- Serrâc, EbûNasr et-Tûsî, *el-Lüm'a*, Kahire 1960.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib b. Ali, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 1954.
- et-Tıblâvî, Mahmûd Sa'd, *et-Tasavvuf fi türâsi İbn Teymiyye*, Kahire 1984.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, Beyrut 1978.

History of Relationships Between Salafism and Sufism *

Süleyman ULUDAĞ**

Abstract

The value that Salafis have cultivated from Sufism varies depending on the development of mysticism, and the different shapes it receives in various periods. As Sufism's name is not present within the initial periods of the Sufi movement, it is not in question whether Salafism adopts or opposes Sufi mysticism. The Sufi movement began to emerge since the second half of the II/VIII century, and had become widespread in the III/IX century and from then on, the Salafi scholars began to criticize the Sufis. Therefore, some scholars say, "there is asceticism but no mysticism in Islam", which is suggested as the reason why asceticism (zuhd) is accepted and not criticized, whereas Sufism is discussed a subject of debate. In this article, the historical relationship between mysticism with Salafism will be discussed.

Keywords: Salafiyya, Salafism, Mysticism, Sufism, Asceticism, Zuhd

Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri

Özet

Seleflerin tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefin tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştı. Bundan sonra selef âlimleri, sûfileri eleştirmeye başlamışlardır. Bu nedenle bazı âlimler "İslâm'da zühd var ama tasavvuf yoktur", demiş, bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu makalede Selefîlikle tasavvufun târihî süreçteki ilişkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefîyye, Tasavvuf, Sufi, Zühd

* This paper is the English translation of the study titled "Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Süleyman ULUDAĞ, "Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 253-262.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Uludag University, Faculty of Divinity, Emeritus Faculty Member, e-mail: suleymenuludag1940@gmail.com

Introduction

The hadith which mentions that the ummah will be divided into more than 70 sub-sects, also indicates that only one of them will reach salvation, the one which is "walking the path of the Prophet and his companions".¹ Although the authenticity of this hadith is controversial, it is important as it has influenced scholars on their views on the issues of guidance-error and ruin-salvation, other than merely reflecting its historical development. Furthermore, based on this hadith, each sect and denomination have claimed to be the path that reaches salvation (the sect of salvation), and others were destroyed and ruined.

Followers of the Salafi sect said at every opportunity that they are on the path of the Prophet and his companions, and even on the path of Tabi' al-Tabi'in (the first three generations from the time of the Prophet). This path was referred to as the "Salafi Sect." Those who hold this path are called "followers of the Work" (*Eseriyye*) because of their commitment to the conveyor and the narrations. They sometimes identify themselves as the *Ahl al-Hadith*.

Due to their new and different interpretations of the names of Allah and some verses of the Qur'an, Jahmiyya and Mu'tazila were referred to as the "Nufat-Muattes". "Ithbatiyya-Sifatiyah" is another name given to those who hold the path of the Salaf, because they reject such new interpretations and adhere to the apparent meaning of the principles and the wording. All these which we call the Salafiyyah, and how firmly they are connected to the period of the Prophet and his companions, in a more comprehensive expression - the first three generations - which is considered the most auspicious generations with a religious-Islamic lifestyle, mostly views new interpretations, explanations and analysis as innovations or heresy and, for that matter, it is important to note that they sometimes opposed this as falsification or blasphemy. When the traditionalist aspect of this sect is taken into consideration, it is not difficult to predict how they view new developments, interpretations and intellectual currents in Islam, including the movements of asceticism and mysticism.

Being attributed to Abu al Hasan Ali ibn Ismail (d. 324/936) and Muhammad ibn Muhammad (d. 333/944), respectively, before the sects of Ash'arism and Maturidiyya came to existence and assumed the duty of qalam, all Muslims who accorded with the tradition of Islam and undertook the principle of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah were followers of the path of the Salaf. In fact, Imam Al-Ash'ari and Imam Abu Mansur al-Maturidi also declared themselves as the followers of the Salafi understanding. In this respect, the term Salafism includes Maturidites, Ash'arites, and all Ahl al-Sunnah, and more specifically, the traditional Muslims that lived before these two aforementioned groups and the subsequent groups who lived among Salafi or Ahl al-Hadith communities but never identified themselves

¹ Abu Dawud, *es-Sünen*, "Sünnet",1; ;Tirmidhi, *es-Sünen*, "Îmân",18; İbnMâce, *es-Sünen*, "Fiten",17; Al-'Ajluni, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 309.

as Ash'arites or Maturidites. Like the Salaf (plural As-Laf), the sunnah also refers to traditions and customs. In this respect, Salafis define themselves also as "Ahl as-Sunna".

Mysticism According to Salafi Scholars

If the spiritual state, as well as the deeds, worshipping, submission, taqwa, morals and decency, in addition to receiving the revelation of Allah, worship or praying to the Lord, or preaching to his companions, and the profound and intense sensations and ecstasy (enthusiasm) in different ways and the degree of reflection of all of them in their communities are meant, it is clear that these points constitute the essence and spirit of Islam. Sufism is the name of the spiritual life in Islam in the sense of a relationship (contact, joining) that is established between the Lord the believer. There has been an unnamed mysticism in Islam from the beginning. Sufism is the name that is subsequently given to this spiritual and ethereal life in question. In earlier periods, this ideology used to be defined using a certain terminology, including the terms *ihsan*, *taqwa*, *zuhd*, *ikhlas*, *hushu*, fear of Allah, and love of Allah. Just as Sufism, the names *tafseer*, *qira'at*, *hadith*, *fiqh*, and *qalam* were attributed to the other Islamic sciences in later periods. The differentiation, disintegration, and transformation into scientific branches of issues and questions that are closely related with the Qur'an and sunnah seen in times, are inevitable results of this natural process.

The Value of Sufism According to the Salaf

The value that the Salafis have cultivated from Sufism varies depending on its development and different shapes it has taken in various periods. As Sufism's name is not present in the initial periods of the Sufi movement, it is not in question whether Salafism adopts or opposes Sufi mysticism. There is no dispute regarding the Qur'an, which we identify as the essence and soul of Islam, and mysticism, the intensively deep and spiritual experience, seen in the life of the Prophet, as both are embraced by all believers from the bottom of their hearts. However, it is known that some believers such as Abdullah ibn Amr, Abu Darda, Abdullah ibn 'Umar and Abu Dhar al-Ghifari, who took worshipping and asceticism to extremes, were warned by the Prophet and extremism is not allowed by the religion. More believers with extremist tendencies were seen in the following periods. Besides, *abid*, *nasiq*, *qurra*, and *zahid* Muslims, *salih* believers who lived with *taqwa*, and faithful Muslims were always respected in Islamic communities.

In early periods, the first devotional Muslim scholars, who are called Salaf or Ahl al-Sunnah, authored refutations against innovative ideas of Jahmiyah and Mu'tazila, which are attributed to Jahm bin Safwan (d. 128/745). Ibn Said al-Qullab (d. 240/854), Haris Al-Muhasibi (d. 243/857), and Abu al-Abbas al-Qalanisi (d.

355/965), are among the scholars of the Salaf who authored refutations against Jahmiyya, Qadariyya, and Mu'tazila and provided a basis for Ash'arism and Maturidism.

Ahmad ibn Hanbal's (d.241/855-856) *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, which was published by Ali Sami Nashshar and Ammar at-Talibi, Abu 'Abd Allah al-Bukhari's (d.256/870) *Halku ef'âli'l-Îbâd*, Ibn Qutaybah's (d.240/855) *el-Îhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'c-Cehmiyye ve'l-müşebbihe*, and Al-Darimi's (d.255/869) *er-Redd ale'l-Cehmiyye er-Red ale'l-Merîsî* were authored as refutations of the aforementioned sects of bid'ah.² During this period, Salafi scholars did not criticize zahid and sufi scholars and did not author any refutation against them. Ahmad ibn Hanbal's criticism against Haris Al-Muhasibi was not based on his ideas about zuhd and mysticism, but his engagement in qalam studies. Abu Zur'a (d. 281/894), on the other hand, criticized his ideas of mysticism.³ Abu Abdallah al-Basri (d.369/979), who is regarded as the leader of Salimiyya sub-sect, and Muhammad ibn al-Fadhl Al-Balkhi (d. 319/931) were criticized for the same reason, not because they were followers of Sufism.

The Sufi movement began to emerge in the second half of the II/VIII century, and became widespread in the III/IX century. After that, Salafi scholars, particularly those engaged in fiqh studies, started to criticize Sufi Muslims. Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274) gives information about Sufi scholars, who were blamed for being disbelievers and zindiq, while suggesting that Sufi Muslims were unjustly treated.⁴ Husayn ibn Mansur Al-Hallaj (d. 309/921) were executed for being zindiq and mulhid.⁵

In this period, scholars of fiqh and qalam, other than Salafis, also criticized some followers of Sufism.

Those supporting the idea that "there is asceticism but no mysticism in Islam" suggest that as the reason that asceticism is accepted and not criticized, whereas Sufism remains to be a subject of debate. This suggestion is partly true. Accordingly, besides Ahl al-Sunnah and the Salafis, Mu'tazila, Kharijites, and Shiah also claimed the concept of zuhd. However, just as the extreme ends of Sufism (mysticism), the extreme ends of zuhd were often criticized. Accordingly, Ibn al-Jawzi (d. 514/1120) dedicated the 9th chapter of his *Telbîsu İblîs* (Cairo, 1368, p. 145-155) to the criticism against zahid and abid Muslims.⁶ In another work titled as *Sifatü's-Safve*, the same scholar summarized Abu Nuaym's (d.228/843) *Hilyetü'l-Evliyâ* and transformed it into a more referable resource. Just as the out of

² See. 'Ali Sami Nashshar et al. *Akâidü's-Selef*, Alexandria 1970.

³ Al-Dhahabi, Abu 'Abdullah ibn 'Uthman, *Siyerü'lâmi'n-nübelâ*, XIII,311.

⁴ al-Tusi Abu Nasr al-Sarraj, *el-Lüm'a*, Cairo 1960, p. 492-515.

⁵ For accused and punished Sufi scholars, see: Shaarani, Abu'l-Mawahib ibn Ali, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Cairo 1954, I, 5-17.

⁶ Ibn al-Jawzi, *Telbîsu iblis*, Cairo 1368, p.145-155.

line/marginal (heretical, rafidhi) Sufi scholars were, zahid Muslims and zuhd as a concept were also perpetually criticized. However, while embracing the concept of zuhd and praising zahid Muslims, Salafi scholars in general chose to be aloof from Sufism and Sufi scholars. In the first two periods, zuhd was inclusive of the essence of Sufism (mysticism). In later periods, this essence grew into a tawhid, kashf, and zuhd oriented movement based on worshipping and zuhd, then named Sufism. This time, zuhd turned into the beginning and an essential part of Sufism. Those suggesting that "Sufism (mysticism) is more than zuhd; zuhd is the starting point of Sufism" indeed refers to this aforementioned opinion. (Ibn al-Jawzi, *Telbîsü İblîs*, Cairo 1368, 155, 159). Moreover, independently of Sufism, followers of Salafism, Mu'tazila, Kharijites, Shiah, and scholars of fiqh always praised the concept of zuhd as a sentimental value of religion.

Salafism, as a 14-century-old religious sect, is not a homogeneous and monolithic ideology, it has a number of branches and forms.⁷ Therefore, different forms of Salafism emerged in different times, places, geographies, and societies.

In terms of their understanding of mysticism (Sufism), Salafi Muslims can be divided into two sections. The first section divides mysticism in two categories. They accept its conservative side, but deny the extreme (ghali) ends. Ibn Taymiyyah and his loyal follower Ibn Qayyim are considered in this section. Even they have peculiar ways of mysticism. In specific, they can also be named as Sufi. The other section claims that "Neither Shiites nor Sufis can be conservative. They are all extreme and out-of-line". They deny mysticism radically. Ehsan Elahi Zaheer in *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdir*⁸, Abd al-Rahman al-Wakil in *el-Fikru's-sûfi fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*⁹, Muhammad F. Shafaqa in *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*¹⁰ and *et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, and Nadir al-Nasri in *et-Tasavvufu'l-İslâmî*¹¹, Takiyyuddîn el-Hilâlî in *el-Hediyetü'l-hâdiyye ile't-Tarikâtî't-Ticâniyye* defend this opinion. A significant part of orientalists are also of this opinion. In this respect, critical approaches of Salafi scholars against mysticism may differ. It should

⁷ Al-Ghazali, mentions seven fundamental principles of the Salaf in his *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm*. These are iman-tasdiq, ajz and i'tiraf, suqut, avoiding tasarruf, and leaving qeff and marifat to the qualified. These principles suffice enough to define the Salaf, but the interpretation of them resulted in emergence of many branches under them. Salafi Muslims should not be considered as inclusive of only Ibn Taymiyyah and his followers, and Muhammad ibn Abd al-Wahhab. Muhammad Birgivi and his followers Kadızadelis should also be considered as members of this group. It is unjust and prejudicial to evaluate Salafism only based on militant groups, such as al-Shabaab, al-Nusra, and al-Qaeda. Cairo 1309, I, 42.

⁸ See. Ehsan Elahi Zaheer, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdir*, Lahor 1986.

⁹ See. Abd al-Rahman al-Wakil, *el-Fikru's-sûfi fi'd-dâri'l-kitâb ve sünnet*, Kuwait 1984.

¹⁰ See. Muhammad F. Shafaqa, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, al-Dar al-Salafiyya, 1983; Muhammad F. Shafaqa, *et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-din ve'l-felsefe*, Cairo 1975.

¹¹ See. Nadir al-Nasri, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Beirut 1960.

especially be noted that Salafis admit the existence of inspired miracles, which is a significant matter for Sufism.

In *el-Felsefetu's-sûfiyye* (Cairo, 1966), Abd Al-Qadir Mahmud divides the movement of Sufism into three categories¹²:

First category: Salafi Sufism

This branch of Sufism starts with Muqatil ibn Sulayman (d. 150/767) Qarramiyya (Muhammad ibn Qarram (d. 255/868), Salimiyya (Abu Abdullah ibn. Salim (d. 297/909), develops with Imam Malik (d. 179/795) and Imam Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), and ends with Abdullah Ansari (d. 481/1088). Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and Ibn Qayyim (d. 751/1330) are also outstanding figures of Salafi Sufism. As they are members of Hanbalism, Ibn al-Aqil (d. 513/1119) and Abdul Qadir Gilani (d.481/1089) are also regarded as followers of Salafism.

It is possible to see indications of Sufism, which we previously defined as the “soul and gem” of Islam, within this movement. However, followers of Salafi Sufism are significantly different from the other Sufis.¹³

Second category: Sunni Sufism

This understanding begins with Zayn al-Abidin (d. 94/712), Ja'far al-Sadiq (d. 141/765), Sufyan ath-Thawri (d.161/778), Ibrahim ibn Adham (d. 161/ 778), Jabir ibn Hayyan (d. 200/815), Rabi'a al-'Adawiyya (d. 185/801) and Haris Al-Muhasibi (d. 243/857), develops with Junayd al-Baghdadi (ö. 297/ 909), reaches its peak with Imam al-Ghazali (d. 505/1111), and subsists in the Shadhili Tariqa and the ideology of Muhammad Iqbal (ö.1938).

Third category: Philosophical Sufism

Begins with Dhul-Nun al-Misri (d. 245/859) and Bayazid Bastami (d. 261/874), Al-Hallaj (d.309/922), Al-Hakim al-Tirmidhi (d.320/932), Shibli (d.957/ 1550) and Farid ud-Din Attar (d. 618/1221), develops with Suhrawardi (d. 587/ 1191), Al-Halabi (ö.578/1191), Sadr al-Din al-Shirazi (d. 1050/1641), and takes its final shape with Ibn Arabi (d. 957/ 1550), Ibn al-Farid (d. 632/ 1295), Jalal ad-Din Muhammad Rumi (d. 672/ 1273), Ibn Sab'in (d.669/1270), Al-Sustari (d. 1019/ 1610) and Abd al-Karim al-Jili (d. 832/ 1428). The branch of Sufism that lives in Iran is named Irfaniyya and represents the Iranian version of Philosophical Sufism.

Most Salafi Muslims consider Philosophical Sufism as outside of Islam, while they do not stay away from criticizing, despite relatively moderate and soft approaches toward Sunni Sufism. Some even deny this philosophy. Naturally,

¹² See. Abd Al-Qadir Mahmud, *el-Felsefetu's-sûfiyye*, Cairo 1966.

¹³ See. Abd Al-Qadir Mahmud, *ibid.* p. 78-148, 'Ali Sami Nashshar, *el-Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, Cairo 1977, I, 285-313;III, 105-216; Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, trans. Osman Türer, İstanbul 2006, p. 113-134.

there is neither denomination or monastery in Salafi Sufism, nor religious rituals or ceremonies between sheikhs and disciples, as they do not have spiritual masters. Salafi Muslims essentially go against these kind of practices.

Suhrawardi Halabi was executed for being stigmatized as a *zindiq*. Salafi Muslims consider the information provided in al-Ghazali's major works, such as *Miškâtü'l-envâr*, *el-Madnûn el-kebîr*, *el-Madnûn es-sağîr*¹⁴, and *Meâricu'l-Kuds*, as philosophical and deny them. According to them, al-Ghazali was poisoned by Ibn Sina's (d. 428/ 1037) *eş-Şifa*.¹⁵ Salafi Muslims also considered some Sufis, who support and follow the idea of unity of existence, such as Ibn Arabi, Ibn Barrajan (d.536/1142), Ibn Sab'in (d.669/1279), Al-Sustari, Ibn al-Dahhak (d. 661/1214), Ibn Qasi (d. 546/1151), Ibn Sudkin, Abdul Karim Al-Jili, Ibn al-Farid, Sadr al-Din al-Qunawi (d. 597/ 1200) as *mulhid* (heretic) and *zindiq*. Ibn al-Jawzi (d. 597/1200) criticized Sufism and Sufi scholars who lived until the 9th/12th century in *Telbîsü İblis'te (Nakdû'l-ilm ve'l-ulemâ)* and his other works. Ibn Taymiyyah and his disciple and follower Ibn Qayyim being in the forefront, Ala'uddin al-Bukhari (d. 841/1437), Al-Biqa'i (d. 885/1480), Ali al-Qari (d. 1014/1650) and similar other critics of Sufism intensified their criticism against followers of the unity of existence, particularly Ibn Arabi.¹⁶

Including Sheikhs of Naqshbandiyah before Imam Rabbani (d. 1034/1624), the ideology of the unity of existence spread and gained wide recognition among the disciples of denominations and this development facilitated ideas that regard the subsequent Salafi Sufis and disciples as members of a non-Islamic movement. Today's disputes and conflicts between Salafi and Sufi scholars are outcomes of the aforementioned historical background.

Faults of Sufism and Sufis According to Salafis

As mentioned above, radical Salafis deny both Sufism and Sufi Muslims and regard them as mistakes and faults in every aspect. Conservative and rational Salafis, on the other hand, deny some aspects of Sufism, just as radical ones do, but differently, as they accept and defend certain aspects. While denying some Sufi scholar, such as al-Hallaj and similar others, Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim accept legitimacy of the first Sufi scholars. However, they radically deny the defenders of the Unity of Existence ideology, such as Ibn Arabi, Ibn al-Farid, Ibn Sab'in, Ibn

¹⁴ Al-Ghazali, *Miškâtü'l-envâr; el-Madnûn el-kebîr; el-Madnûn es-sağîr*, Cairo 1309.

¹⁵ Ibn Taymiyyah, *en-Nübüvvât*, 114-218.

¹⁶ See. `Ala' al-Din al-Bukhari, *Vahdetü'l-vücûd*, Istanbul 1294; Ali al-Qari, *Vahdet-i Vücûd*, Istanbul 1294, p. 52-116; al-Biqa'i, *Tenbihu'l-gabi alâ tekfiri İbn Arabî*, Cairo 1980; same aut. *Tahzîru'l-ibâd*, Cairo 1980; Abd al-Rahman al-Wakil published his book titled *Mesrau't-tasavvuf* and potentiated his judgmental suggestions. İsmail Fenni (Ertuğrul) answered all these criticisms and defended the ideology of the Unity of Existence and Muhyiddin Ibn Arabi.

Barrajan, and Ibn Dahqan. A part of qalam and fiqh scholars think like Salafis in this regard. Ibn Haldun is one of these scholars.¹⁷

Salafis perceive the mistakes and faults mentioned here as *ilhad* (heresy), *qufr* (blasphemy), *zandaqa*, and sometimes *dalalah* and *bid'ah*. Now, the following will provide a brief explanation about some of these mistakes and faults:

1. Appealing to cemeteries and souls of the dead. When they mention about the well-known Sufi saint Maruf Karkhi, they regard his grave as a proven cure and a remedy.¹⁸ They claim that his prayers are easily accepted and his grave remedies and cures any suffering.¹⁹ Visiting cemeteries for remembrance or praying for the dead is allowable, however Salafi scholars regard appealing to souls of alleged saints or holy people in cemeteries and shrines, asking for their help and seeing them as a mediator, helper and intercessor between humans and Allah as inappropriate. Some even consider this behavior as a sign of disbelief and the same as polytheism that uses icons as mediators; while others think that it is a cardinal sin.²⁰

2. Being opposed to asking for help from souls of the dead, Salafi scholars did never allow the building of shrines or buildings over the graves of Muslims or the decorating of them with marble stones, and covering marble or wooden coffins with fabric. They believe that these kind of graves should totally be destroyed.²¹ According to them, Muslim cemeteries should be like *Jannat Al-Baqi'* in Medina. Even scholars of fiqh consider exaggerated graves as 'disliked' in Islam.

3. Salafis do not allow worshipping, sacrificing, or almsgiving at tombs of saints, shrines, and monasteries. Because, they are not different or more special than any other place. Saudi Muslims, who defend the opinions of Muhammad ibn Abd al-Wahhab, destroyed all idolized places that are visited by Muslims in Mecca and Medina. Birgivi and Kadizadelis also think the same way. For that reason, these people were called as "*Hüddâmü'l-Meâbid*", which means "temple destroyers".²²

A lot of Muslims, other than Sufis, sheikhs, and darwishes, visit cemeteries, pray there, and ask for help from Allah by means of the entombed saint. However, those paying more attention to and defending these practices are often Sufis, disciples of denominations, and especially Shiites. Just as Sufis do, Shiites also attribute holiness to places they visit, under the name of "*Al-'Atabat al-Muqaddasa*" or "*Al-'Atabat al-'Aliyat*".

¹⁷ Ibn Haldun, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958, p. 70; *İbnHaldûn'un Fetvâstı*, p. 110, *Mukaddime*, Tunisia 1984, p. 584-97.

¹⁸ As-Sulami, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, p. 84.

¹⁹ Al-Qushayri, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, p. 60.

²⁰ Ibn Taymiyyah, *et-Tevessül ve'l-vesîle*, Cairo 1374, p. 17, 23.

²¹ See. Tirmidhi, *es-Sünen*, "Cenâiz", 56; Muslim, *es-Sahîh*, "Cenâiz", 94

²² İbn Kayyim, *İğâsetu'l-lehfân*, Cairo 1961, I, 201-242.

4. All Sufis value sama and hymns, which refer to religious music, and especially gatherings for dhikr. Being relatively positive toward profane music, Salafis object to the sama practices (devran, dance) of Sufis.²³ They claim that sama is not a way of worshipping.

5. Salafis deny shathiya practices of Sufis, claiming that they are nonsense, delusions, and false (tammāt, turrahat). They consider Al-Hallaj's saying "Ana'l-Ḥaqq" as a sign of disbelief. According to them, opinions that consider the saying "Ana'l-Ḥaqq" as the highest level of annihilation (fana) and tawhid are unreasonable and senseless. Moreover, Abu al-Wafa Ali Ibn Aqil (d. 513/1119), Abdullah Ansari and similar other Salafi scholars have more moderate views regarding this issue.

6. Riyazah (abstinence), mujahadah (struggle), khalwat (solitude), arbain, and passion (suffering). Salafis regard riyazah and mujahadah, also called passion (suffering)/arbain practices of Sufis, the suffering they endure for non-indulgence, self-devotion to worship in small, narrow and dark cells built in some monasteries and hermitages for forty days and in this way reaching a moral asceticism as bid'ah and dalalah. According to them, this suffering in Sufism is against both shariah (Islamic law) and reason and the nature of humans.

7. Submitting to a sheikh without any condition and imitating them imprudently. Salafis criticize Sufis scholars and mention certain phrases which can be seen in books of Sufism, such as "asceticism is denial of objection", "whoever does not submit to a sheikh, submits to Satan", "a disciple asking 'why' to their sheikh is hopeless", "a disciple should follow their sheikh just as observing someone holding the blind on the verge of a cliff", a disciple before a sheikh should be like a corpse in front of a bather", "a disciple should prefer a mistake of his sheikh to his right opinion" etc. They insistently claim that these sayings are against both shariah and reason.

8. Salafis deny some beliefs of Sufis, such as those regarding Rijal al-ghayb (invisible beings), threes, sevens, forties, qutb and ghaus, regarding them as unreasoning thoughts and superstitions. (Al-Hukumat Al-Sufiyah)

9. Jihad, amr bil ma'ruf wa nahy an al-munkar. Salafis criticize Sufi scholars also for their way of tabligh and dawah. According to them, Sufis perceive jihad rather as struggling against desires, and desires as their biggest enemies²⁴, they regard fighting against desires as the major jihad, and battling against disbelievers as the

²³ Ibn Taymiyyah, *Mecmuatü'r-resaili'l-kübrâ*, Beirut 1972, II, 293. According to Ibn Qayyim, all shrines and places visited by Muslims that are converted into sanctuaries should be destroyed. Ibn Qayyim, *İğâsetu'l-lehfân*, Cairo 1961, I, 242-285; same aut. *Medâricu's-sâlikîn*, Beirut 1983, I, 516-542.

²⁴ See. Al-'Ajluni, *Ibid.* I, 143. According to the Salafi comparison; although al-Ghazali lived for 12 more years after the invasion of Jerusalem by the Crusaders, he never mentioned this incident in his books. Against this, Ibn Taymiyyah joined the battle fought and won against the Mongols in and around Damascus. The efforts of important commanders with a tendency towards Sufism, such as Abd al-Qadir al-Jazairi and Imam Shamil, in the 19th Century should also be noted. Sanusi Muslims are also considered as both Sufi and Salafi.

minor jihad. According to Salafis, Sufis weaken their bodies by hunger and they weaken the strength and capability of Muslims to fight by abstaining from marriage and decreasing the population. Sometimes, treating both Muslims and non-Muslims in the same manner takes the heat of Muslims societies, together with the spirit of jihad.

10. Salafis deny some stories and miracles of Sufis, and their fortune telling practices that resemble augury and sortilege, and regard them as unreasonable and unallowable shariah. However, Salafi scholars essentially accept the existence of both inspiration and miracles.

11. Salafi scholars accept the existence of inspiration and miracles, defend these phenomena and regard them essential parts of Islam. This approach is explicitly seen in opinions of Ibn Taymiyyah's and Ibn Qayyim.²⁵ However, they suggest that a miracle or an inspiration should not contradict with the Qur'an and the true hadiths in order to be accepted. A significant part of the miracles and inspirations in Sufi books of anecdotes do not meet the conditions and are full of superstitions.

12. In some occasions, Salafis also considered Sufi scholars as compradors of cruel and tyrannical sultans, statesmen, imperialists, and dictators, and claimed that they were abused by these figures. Instances were observed during the Mongol Invasion, the Crusades and when Muslim countries were colonized.

In the second half of the 20th century, prospering with the petrodollar in the Arabian Peninsula, Salafis got involved in tabligh and Islamic dawah campaigns in different countries, including those in Africa, by establishing a number of foundations and associations and collecting charity. *Rabithah al-'Alam al-Islami* is the most renowned example among them. Islamic University of Medina, Umm Al-Qura University in Mecca, and Muhammad ibn Abd al-Wahhab University in Riyadh received disciples from a large Muslim geography to spread Salafism, provided all their necessary material needs, and raised them with the Salafi ideology before sending them back to their countries. After the Dissolution of the Soviet Union (SSRs) in 1991, Salafism was spread around the Balkans, Caucasia, Kazan, and the Central Asia. Salafis conflicted wiith members of other denominations in this region and contradicted the traditions of Hanafi-Maturidi Muslims. Accordingly, in their most tolerant approach, Salafis regard members of denominations, darwishes, and sheikhs as perpetrators of dalalah and bid'ah. It was not rare even that they declared them as polytheist and faithless.

During the Arab Spring that broke out in 2012, the Salafi groups in Egypt especially left the struggling and jihad aside and acted in line with the orders of the Gulf countries, which were heavily influenced by the USA and European Union.

However, positive contributions of Salafi Muslims, who must be regarded within the understanding of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, should not be ignored

²⁵ Ibn Taymiyyah, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve'ş-şeytân*, Cairo 1378, p. 31-34, 73-88.

and the gentle, reasonable, tolerant, wise, and experienced figures among them should be esteemed.

Indeed, the real conflict has been experienced between Salafis and non-Salafis, or Salafis and Sufis. Also, there are a number of fault lines and issues between non-Salafi Sunni Muslims and Sufi scholars. Salafism is even not a homogeneous organization in itself. It is also fractioned in different groups and conflicts among them are at a remarkable level.

References

- Abdurrahman Abdülhâlik, *el-Fikru's-sûfî fi da'vil-kitâbve's-sünne*, Kuwait 1984.
- Abdurrahman Vekîl, *Hâzihi's-Sûfîyye*, Beirut 1979.
- Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetü's-sûfîyye*, Cairo 1966.
- Aleaddîn Buhârî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali el-Karî, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294.
- Ali Sâmî en-Neşşâr vdğr. , *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1970.
- Bikâî, *Tenbîhu'l-gabî alâ tekfiri İbn Arabî ve tahzîru'l-ibâd min ehli'l-ilhâd*, Cairo 1980.
- Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, Cairo 1309.
- _____, *el-Madnûn el-kebîr, el-Madnûn es-sağîr*, Cairo 1309.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Cairo 1939.
- İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil fi tehzîbi'l-mesâil*, Ankara 1958.
- _____, *Mukaddime*, Tunisia 1984.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevzî, *Telbîsü İblîs (Nakdü'l-ilm ve'l-ulemâ)*, Cairo 1368.
- _____, *İğâsetü'l-lehfân*, Cairo 1961.
- _____, *Medâricü's-sâlikîn*, Beirut 1983.
- _____, *İctimâü'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ azvi'l-Muattılave'l-Cehmiyye*, Cairo, trans.
- İbn Teymiyye, *et-Tuhfetü'l-Irakîyye fi'l-a'mâli'l-kalbiyye*, (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye), Cairo, IV, I-165.
- _____, *Risâle fi ilmi'l-bâtın ve'z-zâhir (Mecmûatü'r-risâleti'l-münîriyye)*, I.
- _____, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, Beirut 1983.
- _____, *Mecmûatü'r-resâili'l-kübrâ*, Beirut 1972.
- _____, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve's-şeytân*, Cairo 1387.
- _____, *en-Nübüvât*, Matbaatü'l-Feyyâz, 2005.
- _____, *et-Tevessül ve'l-vesîle*, Cairo 1374.
- İhsan İlhâî Zâhir, *et-Tasavvuf, el-menşe ve'l-masâdir*, Lahor 1986.
- İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul 1928.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Cairo 1960.
- Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, trans. Osman Türer. İstanbul 2006.
- Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1327.
- Muhammed, F.Ş., *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, 1970.
- Serrâc, EbûNasr et-Tûsî, *el-Lüm'a*, Cairo 1960.

- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib b. Alî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Cairo 1954.
- et-Tıblâvî, Mahmûd Sa'd, *et-Tasavvuf fi türâsi İbn Teymiyye*, Cairo 1984.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, Beirut 1978.

العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية*

أ. د. سليمان أولوداغ

جامعة أولوداغ - كلية الإلهيات، عضو هيئة تدريسية متقاعد: suleymenuludag1940@gmail.com

الخلاصة:

قد اختلف ما قدره السلفيون حول التصوف بحسب تطوره واختلافه في الفترات المختلفة، ولا نستطيع القول بعدم اعتماد السلف ورفضهم للتصوف؛ لأنه لم تكن في تلك الفترات حركة تصوف ولا اسمه، فحركة التصوف قد ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وانتشرت في القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي. وبعد ذلك بدأ علماء السلف بنقد الصوفيين، ولذلك قال بعض العلماء: «إنّ الزهد موجود في الإسلام، ولكن التصوف غير موجود». وسبب هذا أنّ الزهد كان مقبولاً ولم ينتقد، وأما التصوف فادعوا أنّه نقطة نقاش. سنعالج في هذه المقالة العلاقة بين السلفية والتصوف.

الكلمات المفتاحية: سلفية، تصوف، صوفي، زهد

Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri

Özet

Selefilerin tasavvufa biçtikleri değer, tasavvufun gelişmesine ve çeşitli dönemlerde aldığı değişik şekillere bağlı olarak farklılık gösterir. İlk dönemlerde tasavvuf hareketi ve adı mevcut olmadığından selefî tasavvufu benimsemesi veya ona karşı çıkması söz konusu değildir. Tasavvuf hareketi II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış III/IX. asırda yaygınlaşmıştır. Bundan sonra sefs âlimler, sûfilere eleştirmeye başlamışlardır. Bu nedenle bazı âlimler "İslâm'da zühd var ama tasavvuf yoktur" demiş, bunun sebebi olarak zühdün kabul gördüğünü ve eleştirilmediğini, halbuki tasavvufun tartışma konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu makalede Selefîlikle tasavvufun tarihi süreçteki ilişkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Tasavvuf, Sufi, Zühd

History of Relationships Between Salafism and Sufism

Abstract

Value of Sufism for Salafies varies according to development of Sufism and types of it in different periods. In the former periods due to there is not an institutionalized Sufism, rejection of Sufism by Salafies is not possible. Sufism Movement had started in the second half of the VIII. Century, and pervaded in the IX. Century. After that time Salafi scholars become to criticize Sufies. For that reason, some scholars have claimed that "Asceticism is allowed but not Sufism in Islam". Such scholars ground their claims on the perception of asceticism is not criticized but accepted; although, Sufism has been a big controversy. In that article, relationships of Sufism with Salafism will be debated.

Keywords: Salafiyya, Mysticism, Sufi

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Tarihî Süreçte Selefîlik-Tasavvuf İlişkileri" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (سليمان أولوداغ، العلاقة بين السلفية والتصوف في العملية التاريخية، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٢٥٣-٢٦٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

في الحديث الذي يذكر فيه أن الأمة ستفترق على نيف وسبعين فرقة إشارة إلى أن الفرقة الناجية منها واحدة وهي التي تسير على سنة الرسول ﷺ وأصحابه^(١). فلقد أثر هذا الحديث على نظرة كثير من العلماء في مسألة الهداية والضلالة، والهلاك والنجاة حتى لو كان في صحة روايته نقاش، وبصرف النظر عما يعكسه من التطور التاريخي، فهذا اعتبار مهم جداً؛ لأن كل فرقة ادّعت أنّها الفرقة الناجية وغيرها هي الهالكة اعتماداً على هذا الحديث. والسلفيون في كل الأحوال يؤكدون على أنّهم على سنة الرسول والصحابة والتابعين وتبع التابعين ولهذا قيل عنهم إنهم «السلفيون»، ولالتزامهم بالنقل قيل عنهم إنهم «الأثريون» أيضاً وقد يعرفون أنفسهم بـ «أهل الحديث».

وقيل للجهمية والمعتزلة «النفاة - المعطلة»؛ لأنهم أولوا صفات الله وبعض الآيات بشكل مختلف وجديد. فالذين يرفضون هذه التأويلات الجديدة، ويلتزمون بظاهر النص، ويسرون على نهج السلف قيل عنهم إنهم: «الإثباتيون والصفاتيون» كل ذلك يشير إلى أنّ من نسميهم زمرة السلفيين الحقيقيين هم الذين كانوا في عهد النبي ﷺ والصحابة، وبعبارة أكثر شمولاً: الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى كيف كانوا ملتزمين بالدين في حياتهم، وكيف رفضوا التأويلات الجديدة والتحليلات والبيانات على أنها من البدع والضلالات، وحتى في بعض الأحوال رفضوها باعتبارها كفراً وتحريفاً.. وهذا أمر يجب ألا نغفل عنه. وعندما يأخذ هذا المذهب الجوانب التراثية بعين الاعتبار، فليس من الصعب حينئذ توقع نظرتهم إلى كل ما في الإسلام من تطورات جديدة وتيارات فكرية، بما فيها الزهد والحركات الصوفية.

قبل مذهب الأشعرية المنسوب إلى الإمام أبي الحسن علي بن إساعيل الأشعري (ت: ٩٣٦/٣٢٤)، والماتريدية المنسوبة إلى محمد بن محمد الماتريدي (ت: ٩٤٤/٣٣٣)؛ قبل ظهورهما كمذهبين كلاميين كان المسلمون الملتزمون بالتراث الإسلامي والمتسبون إلى مذهب أهل السنة والجماعة كلّهم كانوا على مذهب السلفيين. وفي الحقيقة الإمام الأشعري والماتريدي كانا يقولان: إنا من السلف. فمن هذه الناحية تعبير مذهب السلفية يشمل مع الأشعرية والماتريدية جميع المتسبين إلى أهل السنة. وتعبير أخص: قبل ظهور الأشعرية والماتريدية كان المسلمون هم الملتزمون بالتراث، والذين ما زالوا حتى الآن يسمون أنفسهم بالسلفيين وأهل الحديث، لم يعدوا أنفسهم قط من الأشعرية والماتريدية، وبهذا يشملهم جميعاً. فكالسلف (الجمع أسلاف) السنة أيضاً تشير إلى العادة والتراث، ولهذا فالسلفيون يعرفون أنفسهم بأنهم من أهل السنة.

التصوف عند السلف:

لو أريد بالتصوف الجانب العملي في الإسلام من عبادة وطاعة وتقوى وأخلاق وأدب وإضافة إلى ذلك

(١) EbûDâvûd, es- Sünen, "Sünnet", 1; Tirmizî, es-Sünen, "Îmân", 18; İbnMâce, es-Sünen, "Fiten", 17.

الخفاء، العجلوني (١/٣٠٩).

ما عاشه النبي زمن الوحي من حالات معنوية وما عاشه عند عباداته ومناجاته لله أو ما عاشه الأصحاب عند الوعظ والنصيحة من مشاعر عميقة ومكثفة والوجد (النشوة)، في تلك الأحوال كلها وانعكاسها على المجتمعات التي عاشوا فيها على اختلاف الطرق والدرجات، فمن الواضح عندئذ أنه يمثل جوهر الإسلام وروحه؛ لأن التصوف اتصال العبد مع ربه اتصالاً روحياً عميقاً. وبهذا المعنى يبدو اسماً للحياة المعنوية في الإسلام. فمن البداية كان التصوف موجوداً في الإسلام عملياً.

إن التصوف عبارة عن تسمية تلك الحياة المعنوية والروحية باسم التصوف. حين كان هذا الأمر يعبر عنه من قبل بالإحسان والتقوى والزهد والإخلاص والخشوع وخشية الله ومحبته. فتسمية تلك الحياة بالتصوف من بعد كانت كتسمية العلوم الإسلامية كالتفسير والقراءات والحديث والفقه والكلام.

إن المعلومات الموجودة في القرآن والسنة كانت متداخلة جنباً إلى جنب. فبدأ العلماء بفصل كل ما يتعلق بعلم من العلوم ووضع ضمن أبواب مستقلة في العملية التاريخية.

قيمة التصوف عند السلف:

يختلف تقدير السلفيين للتصوف تبعاً لتطور التصوف في أوقات مختلفة وأخذ أشكالاً متنوعة. لا يسأل عن تبني السلف الصالح أو رفضهم للتصوف لأنه لم يكن اسم التصوف ولا الحركة التصوفية موجودة في الفترة الأولى. فالتصوف الذي نعرفه أنه جوهر الإسلام وروحه كان موجوداً في القرآن وحياة النبي. أي الحياة المعنوية العميقة المكثفة، وكان يعتمد من قبل المؤمنين بكل إخلاص، ولم يكن هناك نقاش قط.

ولكن من المعروف أن مثل عبد الله بن عمرو، وأبي الدرداء، وعبد الله بن عمر، وأبي ذر الغفاري الذين غالوا في العبادة والزهد حذروا من قبل النبي ولم تكن منه الموافقة على الغلو في الدين. فصاحب الميول المفرطة من أمثال هؤلاء المؤمنين في الفترات اللاحقة كانت نسبتهم على نحو أكثر. ومع ذلك فقد احترم العباد والقراء والزاهدون أي المؤمنون المتقون الصالحون في كل الشرائع الإسلامية السلفية أو المسمون بأهل السنة من علماء المسلمين الأولين؛ فلقد كتبوا تفصيلاً للجهمية المنسوبة إلى جهم بن صفوان (ت: ١٢٨ / ٧٤٥)، ورأوا من آراء المعتزلة المبتدعة. فمن العلماء السلفيين من كتبوا تفصيلاً للجهمية والقدرية والمعتزلة وهياوا الأراضية للأشعرية والماتريديّة. فمن الكتب المكتوبة للرد على المذاهب المبتدعة كتاب «الرد على الزنادقة والجهمية» لأحمد بن حنبل (٢٤١ / ٨٥٥ أو ٨٥٦)، و«خلق أفعال العباد» لأبي عبد الله البخاري (ت: ٢٥٦ / ٨٧٠)، و«الاختلاف في الرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة (ت: ٢٤٠ / ٨٥٥)، و«الرد على الجهمية» للدارمي (ت: ٢٥٥ / ٨٦٩) ^(٣).

العلماء السلفيون في تلك الفترة لم يجعلوا الزهاد والصوفيين هدفاً لانتقاداتهم. ولم يكتبوا ردوداً عليهم. فانتقاد أحمد بن حنبل الحارث المحاسبي لم يكن لآرائه حول الزهد والتصوف بل لاشتغاله بالكلام، وأما أبو

زرعة (ت: ٢٨١ / ٨٩٤) فإنه انتقد لآرائه التصوفية^(٣)، وأبو عبد الله البصري (ت: ٣٦٩ / ٩٧٩) الذي يعد زعيماً للفرقة السالمية، ومحمد بن فاضل البلخي (ت: ٣١٩ / ٩٣١)؛ قد انتقدا لنفس السبب، وليس لأنهم صوفيون. فحركة التصوف ظهرت من نصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وانتشرت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. والمتفقهون خاصة بعد العلماء السلفيين بدؤوا بانتقاد الصوفيين. فنصر الدين الطوسي (ت: ٦٧٢ / ١٢٧٤) يعطي المعلومات حول الصوفيين الذين اتهموا بالكفر والزندقة، ويشير إلى أنهم مظلومون^(٤). وأعدم الحلاج بن منصور^(٥) (ت: ٣٠٩ / ٩٢١) بتهمة الزندقة والإلحاد. وانتقد أيضاً في تلك الفترة بعض المتفقيين والمتكلمين وبعض المتصوفين القائلين: «إن الزهد موجود في الإسلام، ولكن التصوف غير موجود»، وادّعوا أن الزهد مقبول ولم يُنتقد وأما التصوف فكان موضوع النقاش. في هذا الرأي هناك حقيقة مفادها أن غير أهل السنة والسلفيين من المعتزلة والخوارج والشيعة تبَنوا مفهوم الزهد أيضاً. ولكن كما انتقدت طرق التصوف المتطرفة، كذلك انتقدت طرق الزهد المتطرفة. ففي الواقع إن ابن الجوزي (ت: ٥١٤ / ١١٢٠) الذي ينتقد الصوفية بشدة في كتابه «تلبس إبليس» ص ١٤٥ - ١٥٥، وقد خصص القسم التاسع منه لتفنيد الزهاد والعابدین^(٦)، ونراه من جانب آخر اختصر «حلية الأولياء» لأبي نعيم (ت: ٢٢٨ / ٨٤٣)، وجعلها أكثر فائدة. فكالمصوفين الخارجين عن الخط والهامشيين -الروافض والزنادقة- كذلك الزهاد، فالزهد أيضاً انتقد دائماً.

ومع ذلك؛ فالسلفيون حينما اعترفوا بالزهد ومدحوا الزهاد اختاروا غالباً البعد عن التصوف والصوفيين.

في القرنين الأولين كان الزهد يحتوي جوهر التصوف. ثم تطوّر ذلك الجوهر حتى إذا صار الزهد عبادة تحول إلى حركة توحيد وكشف ومعرفة. فكان الزهد بداية للتصوف وجزءاً منه.

فالقائلون: «إن التصوف شيء أكثر من الزهد، والزهد بداية للتصوف» يقصدون ذلك. ومع ذلك؛ فقد رغب السلفيون والمعتزلة والخوارج والشيعة والمتفقهون في الزهد مستقلاً عن التصوف وقدروه كقيمة دينية. فمذهب السلفية الذي مرّ عليه أربعة عشر قرناً ليس متجانساً وموحداً. بل له فروع وأشكال^(٧).

(٣) ez-Zehebî, Ebû Abdillâh b. Osmân, *Siyerü'lâmî'n-nübela*, XIII, 311.

(٤) et-Tusî Ebu Nasr es-Serrâc, el-Lüm'a, Kahire 1960, s.492-515.

(٥) في الصوفيين الذين اتهموا وعوقبوا انظر: الطبقات الكبرى، أبو المواهب بن علي الشعراني، القاهرة ١٩٥٤، (١/ ٥-١٧).

(٦) ابن الجوزي، تلبس إبليس، القاهرة ١٣٦٨، ص ١٥٥ - ١٥٩.

(٧) يذكر الغزالي سبعة أسس عند السلف، وهي التقديس، والإيمان والتصديق، والاعتراف بالعجز، والسكوت، والتجنب عن التصرف، والكف، والمعرفة. فهذه الأسس تكفي لتعريف السلف، ولكن ظهرت مذاهب مختلفة نتيجة تفسير الأسس، فلا ينبغي حصر السلف بالحنبلية وابن تيمية ومن معه، ومحمد بن عبد الوهاب، بل لا بد أن يقدر محمد برغوي وتابعوه، وآل قاضي زاده من السلف أيضاً. وعدّ منظمة الشباب والنصرة من السلف خطأ، وذو خطر. انظر: إجماع العوام عن علم الكلام، القاهرة ١٣٠٩، (٣/ ٤٢).

ولهذا ظهر باعتبار الزمان والمكان في جغرافيا ومجتمعات مختلفة أشكال متنوعة من المذاهب السلفية.

السلفيون بالنسبة للنظر إلى التصوف قسماً؛ فمنهم من يقسمون التصوف إلى قسمين، ويعترفون بالقسم المعتدل منه، ويرفضون المتطرف (الغالي)، كابن تيمية وتابعه الصادق ابن القيم، حتى إن هؤلاء تصوفاً خاصاً بهم. وبمعنى خاص يمكن القول: إنهم صوفيون. والقسم الآخر من السلفيين يقولون: لا يكون الشيعة ولا المتصوفة معتدلين أبداً؛ كلهم خارجون عن الخط الإسلامي، ويرفضون التصوف تماماً.

إحسان إلهي ظهر في «التصوف المنشأ والمصادر»^(٨)، وعبد الرحمن وكيل في «الفكر الصوفي في الدار الكتاب والسنة»^(٩)، ومحمد شفاقا في «التصوف بين الحق والخلق»^(١٠)، و«التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة»، ونادر النصري في «التصوف الإسلامي»^(١١)، وتقي الدين الهلالي في «الهداية إلى الطريقة التيجانية»؛ كل هؤلاء العلماء دافعوا في كتبهم عن هذا الرأي. وقسم من المستشرقين على هذا الرأي أيضاً. وفي هذا الصدد تختلف الاقترابات الانتقادية للسلفيين حول التصوف. وتجدد الإشارة إلى أن السلفيين يعترفون بالكشف والإلهام والكرامة التي هي من أهم الموضوعات في التصوف.

فبعد القادر محمود - في كتاب «الفلاسفة الصوفية»، القاهرة ١٩٦٦ - يجعل حركة التصوف على ثلاثة أقسام^(١٢):

القسم الأول: يبدأ بمقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)، كرامية - محمد بن كرام (ت: ٢٥٥ / ٨٦٨)، سالمية - أبو عبد الله بن سالم (ت: ٢٩٧ / ٩٠٩)، ويستمر بالإمام مالك (ت: ١٧٩ / ٧٩٥)، وأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ / ٨٥٥)، وينتهي بعبد الله أنصاري (ت: ٤٨١ / ١٠٨٨) إلى درجة النهاية. وابن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٨)، وابن قيم (ت: ٧٥١ / ١٣٣٠)، من سبيل السلف المتصوفة، وابن عقيل (ت: ٥١٣ / ١١١٩)، وعبد القادر الجيلاني (ت: ٤٨١ / ١٠٨٩) من الحنابلة، وبالتبعية من السلفيين أيضاً. ويمكن مشاهدة التصوف الذي عرفناه بأنه جوهر الدين وروحه في حياة هؤلاء. ومع ذلك السلفيون المتصوفون مختلفون عن باقي المتصوفين جداً^(١٣).

القسم الثاني: التصوف السني: يبدأ هذا القسم بزين العابدين (ت: ٩٤ / ٧١٢)، وجعفر الصادق (ت: ١٤١ / ٧٦٥)، وسفيان الثوري (ت: ١٦١ / ٧٧٨)، وإبراهيم بن أدهم (ت: ١٦١ / ٧٧٨)، وجابر بن حيان

(٨) انظر: İhsan İllâhîZâhir, *Tasavvuf el-menşe ve'l-masâdir*, Lahor 1986.

(٩) انظر: Abdurrahman Vekil, *el-Fikru's-süffî'd-dâri'l-kitâb ve sûnnet*, Kuveyt 1984.

(١٠) انظر: Muhammed F. Şafaka, *et-Tasavvuf beyne'l-hak ve'l-halk*, Darü's-Selefiyye, 1983; Muhammed F.

Şafaka, *et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'd-din ve'l-felsefe*, Kahire 1975.

(١١) انظر: Nâdir en-Nasrî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Beyrut 1960.

(١٢) انظر: Abdülkadir Mahmûd, *el-Felsefetü's-süffîyye*, Kahire 1966.

(١٣) في هذا الموضوع انظر: Abdülkadir Mahmûd, *age*, s.78-148, Ali Sâmî en-Neşşâr, *el-Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 285-313; III, 105-216; Massignon, L., *İslâm Tasavvufu*, çev. Osman Türer, İstanbul

(ت: ٢٠٠ / ٨١٥)، ورابعة العدوية (ت: ١٨٥ / ٨٠١)، والحارث المحاسبي (ت: ٢٤٣ / ٨٥٧)، ويستمر مع الجنيد البغدادي (ت: ٢٩٧ / ٩٠٩)، ويرتقي إلى الذروة بالإمام الغزالي (ت: ٥٠٥ / ١١١١)، وبالطريقة الشاذلية، وبمحمد إقبال (ت: ١٩٣٨) يحفظ وجوده.

القسم الثالث: التصوف الفلسفي: يبدأ هذا القسم بذي النون المصري (ت: ٢٤٥ / ٨٥٩)، وبأبي يزيد البسطامي (ت: ٢٦١ / ٨٧٤)، والحلاج (ت: ٣٠٩ / ٩٢٢)، والحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠ / ٩٣٢)، والشبلي (ت: ٩٥٧ / ١٥٥٠)، وفريد الدين عطار (ت: ٦١٨ / ١٢٢١)، ويستمر مع السهروردي (ت: ٥٨٧ / ١١٩١)، والحلي (ت: ٥٧٨ / ١١٩١)، وصدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠ / ١٦٤١)، وينتهي إلى درجة النهاية بمحيي الدين بن عربي (ت: ٩٥٧ / ١٥٥٠)، وابن الفارض (ت: ٦٣٢ / ١٢٩٥)، وجلال الدين الرومي (ت: ٦٧٢ / ١٢٧٣)، وابن سبعين (ت: ٦٦٩ / ١٢٧٠)، والشستري (ت: ١٠١٩ / ١٦١٠)، وعبد الكريم الجيلي (ت: ٨٣٢ / ١٤٢٨)، وحركة العرفانية في إيران هي صورة للتصوف الفلسفي هناك.

السلفيون يقبلون التصوف الفلسفي كحركة خارج الإسلام، ونظراتهم للتصوف السني متوسطة وخفيفة، ومع ذلك ينتقدونه، وبعضهم يرفضه أيضاً. طبعاً ليس في تصوف السلف الطرق والنزل، وليس لديهم الشعائر ولا الطقوس؛ لأنه ليس عندهم تربية الشيخ للمريد. وفي الحقيقة إنهم معارضون لذلك.

أعدم السهروردي والحلي بتهمة الزندقة. والسلفيون يرفضون ما قاله الغزالي في «مشكاة الأنوار»، و«المدنون الكبير والمدنون الصغير»^(١٤)، و«معارج القدس»، ويقبلونه كمعلومات فلسفية. وجعلوا الغزالي مريضاً بما كتبه ابن سينا (ت: ٤٢٨ / ١٠٣٧) في أثره «الشفاء»^(١٥).

السلفيون عدّوا: ابن العربي (ت: ٦٣٨ / ١٢٤٠)، وابن باجة (ت: ٥٣٦ / ١١٤٢)، وابن سبعين (ت: ٦٦٩ / ١٢٧٩)، والشستري وابن ضحّاك (ت: ٦٦١ / ١٢١٤)، وابن قاسي (ت: ٥٤٦ / ١١٥١)، وابن صدقين، وعبد الكريم الجيلي، وابن الفارض، وصدر الدين القونوي (ت: ٥٩٧ / ١٢٠٠)، وأمثالهم من مؤيدي وحدة الوجود من المتصوفين ملحدون وزنادقة. وانتقد ابن الجوزي (ت: ٥٩٧ / ١٢٠٠) في «تلبيس إبليس» العلم والعلماء، وسائر كتب المتصوفين الذين عاشوا في القرن السادس الهجري/ الثاني الميلادي. لقد ركّز بعض المنتقدين - وعلى رأسهم تلميذ ابن تيمية ابن القيم وعلاء الدين بخاري (ت: ٨٤١ / ١٤٣٧)، والبقاعي (ت: ٨٨٥ / ١٤٨٠)، وعلي القاري (ت: ١٠١٤ / ١٦٥٠) - انتقاداتهم على أهل وحدة الوجود، وخاصة على ابن عربي^(١٦). وانتشار فكرة وحدة الوجود عند مشايخ النقشبندية - وغيرهم من كل الطرق -

(١٤) Gazzālī, *Miškātū'l-envār; el-Madnūn el-kebīr; el-Madnūn es-saḡīr*, Kahire 1309

(١٥) Ibn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 114-218

(١٦) انظر: - Alâeddīn Buhārī, *Vahdetü'l-vücûd*, İstanbul 1294; Ali el- Kârî, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1294, s. 52-

116، وتنبه الغبي على تكفير ابن عربي، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠، وتحذير العباد، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠، وهما من تحقيق عبد

الرحمن الوكيل. نُشرت هذه الكتب، وفيها انتقادات قاسية، فأجاب عن الانتقادات إسماعيل فني أرطغرل ودافع عن فكرة

وحدة الوجود عند ابن عربي.

كان كبيراً من قبل، فالإمام الرباني (ت: ١٠٣٤ / ١٦٢٤) سهّل للسلفيين فمن بعده نظرهم للطرق الصوفية كحركة خارج الإسلام. وما نراه اليوم من اختلافات وصراعات لها خلفية تاريخية كما ذكرنا.

عيوب الصوفية والمتصوفين عند السلفيين:

كما أشرنا قبل قليل؛ السلفية المتطرفة كانت منذ البداية ترى الصوفية والمتصوفين عبارة عن خطأ ونقصان، ولقد كانوا مردودين ومرفوضين عندهم. ويوجد بعض السلفيين المعتدلين والمعقولين - مثلهم مثل السلفيين المتطرفين - يقومون أيضاً برد ورفض قسم من التصوف. ولكن يوجد منهم قسم آخر يقوم بالدفاع عنهم ولا يرفضهم. فابن تيمية وابن القيم عندما رفضا الحلاج مثلاً كانا يعترفان بالمتصوفين الأولين. ولكن رفضا المتصوفين الذين تبنوا فكرة وحدة الوجود بشدة؛ أمثال ابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، وابن برجان، وابن ضحكان.

وبعض المتكلمين والمتفقيين يفكرون مثل السلفيين. وابن خلدون يعتبر منهم^(١٧) في هذه النقطة التي تُعدّ خلافاً بالنسبة للصوفية، وهي الإلحاد، والكفر، والزندقة، وأحياناً تكشف عن بدعة وضلالة. دعونا نلقي نظرة مختصرة على هذه الأخطاء.

١ - زيارة القبور وطلب الاستمداد من أرواح الأموات: عندما يذكر الصوفي المشهور معروف الكرخي هذا فيقول: «قبره دواء»^(١٨)، و«دعاؤه مقبول؛ يتبرك ويشفى صاحب الداء بقبره»^(١٩)، فالسلفيون قالوا بجواز زيارة القبور للعبادة أو الدعاء لروح الميت، وأما الاستمداد من الأرواح، وجعلهم وسيلة وشفيعاً فرفضوه قطعاً. فمنهم من رأوه مثل التوسل بالأصنام ومنهم من رأوه ذنباً كبيراً^(٢٠).

٢ - السلفيون لا يرون قطعاً طلب المساعدة والمدد من أرواح الأموات، ولا يرون أيضاً إنشاء قبر لأحد من الأولياء، أو من أي مسلم باستخدام أنواع الحجر الكريم؛ كالمرمر، والمخططات البنائية فوق قبورهم، أو فوق قبر أي مسلم، ولا يجيزون تزيين التابوت أو الكفن بأي شكل من الأشكال، ويقولون بوجوب تدمير تلك القبور والقضاء عليها^(٢١). ويعتقدون أن قبور المسلمين في أنحاء العالم يجب أن تكون مشابهة للقبور التي في المدينة ومكة المكرمة، والفقهاء يرون القبور التي لا تحتوي على البساطة في الإنشاء مكروهة.

٣ - الأماكن التي يوضع فيها الأموات والقبور وأماكن العبادة لا يرى السلفيون فيها الصدقة والأضاحي؛ لأنهم لا يرون في تلك الأماكن أي فرق أو فائدة بالنسبة لغيرها، فدمر السعوديون الذين تبنا آراء محمد

(١٧) İbnHaldûn, Şifâu's-sâillitehzîbi'l-mesâil, Ankara 1958, s. 70; İbnHaldûn'unFetoâsi, s. 110, Mukaddime, (1984), Tunus, s. 584-97.

(١٨) es-Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 84.

(١٩) Kuşeyrî, Risâletü'l-Kuşeyrî, s. 60.

(٢٠) İbnTeymiyye, et-Tevessül ve'l-vesîle, Kahire 1374, s. 17, 23.

(٢١) انظر: 94, "Cenâiz", Müslim, es-Sahîh, "Cenâiz", 56; Tirmizî, es-Sünen.

بن عبد الوهاب المزارات في مكة والمدينة المنورة، وآل قاضي زاده آراؤههم كذلك أيضاً. ولذلك قيل لهم هدام المعابد. كثير من المؤمنين الذين ليسوا صوفيين ولا شيوخاً ولا دراويش يذهبون إلى المقابر والمزارات ويدعون هناك ويتغنون المدفونين وسيلة إلى الله. ولكن المهتمين أكثر والمدافعين عن تلك الفكرة هم المتصوفون وأهل الطرق خاصة الشيعة. فهم كالصوفية يسمون المزارات بـ «العتبات المقدسة» و«العتبة العالية» ويقدمونها^(٢٢).

٤- الصوفية كلهم يهتمون بـ «السماع»، وهو ما يعني نوعاً من الموسيقى الدينية والإلهية، ويهتمون بها، خاصة في مجالس الذكر. والسلفيون - المعتدلون نسبياً، والذين يعترفون بالموسيقى غير الدينية -^(٢٣) يقولون: إنَّ سماع الصوفية - مثل الرقص والدوران - ليس بعبادة.

٥- والسلفيون يقولون إن شطحات الصوفية كذب وهذيان ويرفضونها. ويرون قول الحلّاج: «أنا الحق» كفراً. وادعاء أن هذا القول أعلى مستوى التوحيد يعدونه عبثاً وغير مفيد. ومع ذلك يوجد سلفيون معتدلون مثل: أبي الوفا ابن عقيل (ت: ٥١٣ / ١١١٩)، وعبد الله الأنصاري.

٦- الرياضات والمجاهدات والخلاوات وأربعون المحنة وكل ما يفعله المتصوفون بغرض مجاهدة النفس وتربيتها وتزكيتها كل ذلك يرفضه السلفيون ويعدونه من البدع، وعندهم ما يعيشه المتصوف من الحياة المؤلمة بغرض التربية والتزكية مخالف للشريعة والعقل والفطرة.

٧- التسليم بلا قيد أو شرط للشيخ وتقليده عشوائياً، وما يقال في كتب الصوفية من أن «التصوف ترك الاعتراض»، و«من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان»، و«لا يفلح من قال لشيخه: لم؟»، و«المريد لا بد أن يتبع شيخه مثل اتباع الأعمى قائده»، و«لا بد أن يكون المريد عند شيخه كالجنّازة أمام المغسل»، و«على المريد أن يختار رأي شيخه الخطأ على رأيه المصيب»، ونحوها من التعابير التي تنسب إلى المتصوفين، فيقولون بأن كل ذلك مخالف للشريعة والعقل وينكرونها بإصرار.

٨- يرى السلفيون ما يسميه المتصوفون من رجال الغيب، وأولياء الغيب، والذوات الثلاث، والسبعية، والأربعينين، والقطب، والغوث، وكل ما في هذا المجال من معتقداتهم يرونه باطلاً وخرافة ويرفضونه.

٩- وينتقد السلفيون الصوفية في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتبليغ والدعوة. وعندهم الصوفية فهموا الجهاد على أن مكافحة النفس أهم من غيره من الأعمال؛ لأنهم رأوا النفس العدو الأكبر^(٢٤).

(٢٢) إغاثة اللهفان، ابن القيم، القاهرة ١٩٦١، (١/٢٠١-٢٤٢).

(٢٣) مجموع الرسائل الكبرى، ابن تيمية، بيروت ١٩٧٢، (٢/٢٩٣). وعند ابن القيم لا بد من تدمير المعابد والمزارات التي على المقابر؛ انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (١/٢٨٥-٢٤٢)، ومدارج السالكين، بيروت ١٩٨٣، (١/٥٤٢-٥١٦).

(٢٤) انظر: كشف الحفاء، العجلوني (١/١٤٣). السلفيون يقسمون بين الغزالي وابن تيمية، فالغزالي عاش بعد احتلال الصليبيين القدس اثنتي عشرة سنة، ولم يبحث في تأليفه عن الحرب الصليبية وموقفه منها. أما ابن تيمية فقد قاتل ضد المغول في الشام، ولا بد أن نذكر أيضاً عبد القادر الجزائري والقائد العظيم الإمام شامل المتصوفين، والسنوسيين الذين فيهم متصوفة وسلفية في حروب القرن التاسع عشر مع الصليبيين.

- ورأوا الجهاد ضد النفس هو الجهاد الأكبر والجهاد ضد الكفار الجهاد الأصغر. وعند السلفيين الصوفية تسببوا في ضعف أبدانهم بالجوع مما كان له أثر في إضعاف المسلمين بالجملة. وفي بعض الأحيان لم يميزوا بين المسلمين وغير المسلمين وهذا أطفأ أرواح الجهاد ورغبته.
- ١٠- السلفيون يعدون بعض مناقب الصوفية وكراماتهم كهانة؛ لأنها تخبر عن الغيب، ويرفضونها باعتبارها مخالفة للشريعة والعقل. ومع هذا فالسلفيون يعترفون بالكرامة والكشف.
- ١١- يعترف السلفيون بالكرامة والإلهام. ويدافعون عنها كأنها من أسس الإسلام. فهذا الأمر على وجه الخصوص يمكن أن يشاهد عند ابن تيمية وابن القيم^(٢٥). ولكن المعلومات التي تكون نتيجة لهذا الكشف وهذه الكرامة لا بد أن لا تكون مخالفة للكتاب والسنة. والمناقب والكرامات الموجودة في كتب الصوفية لا توافق هذا المقياس بل هي خيالات وخرافات.
- ١٢- والسلفيون يرون الصوفية في بعض الأحيان كمؤيدين للظالمين من السلاطين والمستعمرين والمستبدين. ويستخدمون من قبل هؤلاء الأطراف. وشوهد ذلك عند غزو المغول والحروب الصليبية واستعمار الدول الإسلامية.

في النصف الثاني من القرن العشرين صار السلفيون في جزيرة العرب أغنياء بالنفط والدولار، وأسسوا كثيراً من النقابات والأوقاف، وأنفقوا في التبليغ ودعوة الناس إلى الإسلام في كثير من البلاد، وعلى رأسها أفريقيا. وكانت أشهرها رابطة العالم الإسلامي، والجامعة الإسلامية في المدينة، وجامعة أم القرى في مكة، وجامعة محمد بن سعود في الرياض؛ فتلك المؤسسات قبلت كثيراً من الطلاب القادمين من الدول الإسلامية، ولبت حاجاتهم المادية بهدف نشر السلفية. وأرسلتهم إلى بلادهم بعد تربيتهم على عقيدة السلفية.

في عام ١٩٩١ - بعد انهيار الدولة السوفيتية - بدأ انتشار المذاهب السلفية في البلقان وقفقاسيا وقازان وآسيا الوسطى. في تلك المناطق لم تكتف السلفية بالصراع مع الطرق الصوفية فقط، بل كان في معارضة مع تراث الماتريديّة والحنفية؛ لأن وجهة نظر السلفية المتسامحة في هذا المجال هي أنهم يرون المشايخ والمريدين وال دراويش أهل بدعة. وبعض السلفيين يرون هؤلاء المشايخ والمريدين مشركين وكفاراً.

في عام ٢٠١٢ عندما بدأ الربيع العربي - وخاصة في مصر - فترك السلفيون المجادلة والجهاد جانباً وتحركوا ضمن اقتراحات دول الخليج التي هي تحت سيطرة أمريكا وأوروبا. وعلى الرغم من كل شيء ينبغي أن يُرى السلفيون في إطار أهل السنة والجماعة، وأن لا تُتجاهل مساهماتهم الإيجابية للمجتمع الإسلامي، وأن نعلم بأنّ فيهم شخصيات ذات اعتدال وحلم وصاحبة تجربة وعقل سليم.

وفي الحقيقة؛ إن الاختلاف الوحيد لم يكن بين السلفية وغير السلفية، أو بين السلفية والصوفية، بل جرت

خطوط الصراع والاختلاف بين السنيّين غير السلفيين وبين الصوفية أنفسهم. والسلفية فيما بينهم ليسوا بنية متجانسة، فهم انقسموا إلى فرق متنوعة أيضاً، والاختلافات فيما بينهم ليست بقليلة.

المصادر:

- إجماع الجيوش الإسلامية على العدو لمعطية الجهمية، القاهرة، د.ت.
- إحياء علوم الدين، القاهرة ١٩٣٩.
- إغاثة اللهفان، القاهرة ١٩٦١.
- إجماع العوام عن علم الكلام، الغزالي، القاهرة ١٣٠٩.
- التحفة العراقية في الأعمال القلبية؛ مجموعات الرسائل المنيرية، ابن تيمية، القاهرة.
- التصوف الإسلامي، ماسيغون، ترجمة عثمان تورر، اسطنبول ١٠٠٦.
- التصوف بين الحق والخلق، محمد ف. ش. ١٩٧٠.
- التصوف في التراث، التيبلاوي محمود سعد، ابن تيمية، القاهرة ١٩٨٤.
- التصوف والمنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير، لاهور ١٩٨٦.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، كلبازي، القاهرة ١٩٦٠.
- تلبيس إبليس؛ نقد العلم والعلماء، ابن قيم الجوزية، القاهرة ١٣٦٨.
- تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي وتحذير الإبعاد من أهل الإلحاد، البقاعي، القاهرة ١٩٨٠.
- التوسل والوسيلة، القاهرة، ١٣٧٤.
- رسالة في علم الباطن والظاهر؛ مجموعات الرسائل المنيرية.
- السائل في تهذيب المسائل، ابن خلدون، شفاء، انقرة ١٩٥٨.
- سراج أبو النصر الطوسي، اللوما، القاهرة ١٩٦٠.
- الطبقات الكبرى، الشعراي أبو المواهب بن علي، القاهرة ١٩٥٤.
- عقائد السلف، علي سامي النشار وغيره، اسكندرية ١٩٧٠.
- العقيدة الطحاوية، الطحاوي أبو جعفر.
- الفرقان بين اولياء الرحمن والشيطان، القاهرة ١٣٨٧.
- الفكر الصوفي في دعوى الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت ١٩٨٤.
- فلسفة الصوفية، عبد القادر محمود، القاهرة ١٩٦٦.
- لماذا أحب الشيخ الأكبر، محمد علي عوني، اسطنبول ١٣٢٧.
- مجموعة الرسائل الكبرى، بيروت ١٩٧٢.
- مجموعة الرسائل والمسائل، بيروت ١٩٨٣.
- مدارج السالكين، بيروت ١٩٨٣.
- المدنون الكبير المدنون الصغير، القاهرة ١٣٠٩.
- مقدمة، تونس ١٩٨٤.
- النبوات، مطبعة الفيّاز ٢٠٠٥.
- هذه الصوفية، عبد الرحمن وكيل، بيروت ١٩٧٩.
- وحدة الوجود، علاء الدين بخاري، اسطنبول ١٢٩٤.
- وحدة الوجود وابن عربي، إسماعيل فني، أرتوغرول، اسطنبول ١٩٢٨.

Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik

-Mısır Örneği-

Ramazan YILDIRIM*

Özet

Arap dünyasında kendisini “selefi” olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre kendi içinde küçük de olsa bir takım farklılıklar barındıran bu hareketler, daha çok Mısır’da “cemâatleşme” imkânı bulmuşlardır. Diğer taraftan 2011 yılında Tunus’ta başlayıp kısa bir süre içinde Mısır, Libya, Suriye ve Yemen’de devam eden halk isyanları sonucunda Arap dünyasında yeni bir dönem başladı. Arap ve Afrika coğrafyasının en önemli ülkesi olan Mısır’da yaşanan yeni süreçle birlikte, legal siyaset yapma imkânı bulan tüm toplumsal kesimler, hızla partileşerek siyaset arenasındaki yerini aldı. Hiç şüphesiz bu kesimler içinde Selefi hareketler diğerlerine göre daha fazla ilgi odağı haline geldi. Daha önceleri aktif siyasetten uzak duran ve daha çok eğitim, dâvet ve diğer sosyal faaliyetlerde bulunan ve demokrasi, seçim ve parlamento gibi mekanizmaları dinî açıdan sakıncalı gördükleri için kabul etmeyen Selefiler, hızlı bir şekilde birçok siyasî parti kurarak politikaya atıldılar. Bu makalede 25 Ocak devrimiyle birlikte Mısır’da siyasî hayata atılan Selefilerin devrim öncesi yapıları, fikirleri ve devrim sonrası kurdukları partiler ile siyasî tutum ve görüşleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Selefiler, Siyaset, Arap Baharı.

Arab Spring and Salafism

-Case of Egypt-

Abstract

The emergence of groups which call themselves as ‘Salafi’ dates back to two centuries ago. Those movements, which have small regional differences, had the opportunity of forming a community in Egypt. On the other hand, a new communities era has begun in Arab world with public riots in Tunisia and spread to Egypt, Libya, Syria and Yemen. In Egypt, which is the most important country of the Arab and African region, every group that found opportunity to participate into politics, have been transformed to political parties. There is no doubt that among those groups Salafi movements has attracted more attention than others. Salafies has established several political parties, although in previous periods they refrain from engaging in politics and more prone to educational and social activities. In this study, the views and structures of Salafies would be analysed before and after the January 25 revolution in Egypt with which Salafies entered into political area.

Keywords: Egypt, Salafies, Politica, Arab Spring.

* Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ramazany@istanbul.edu.tr

Giriş: Hangi Selefilik

Bir düşünme biçimi veya dinî metinleri anlama hususunda kendine özgü bir zihniyet olan Selefilik, son yüzyılda bir hareket olarak ete kemiğe bürünmüştür. İslâm dünyasının içinde bulunduğu sorunların çözümünü Âsr-ı saâdete dönüšte bulan ve bunu da biçimsel bir dindarlık şekline indirgeyen günümüz Selefilik hareketi, diğer İslamî hareketler gibi Mısır'da ortaya çıkmış ve birbirinden farklılaşarak diğer coğrafyalarda varlığını sürdürmüştür. Bugünkü Selefî kökenli hareketleri, toplumsal değişimi sağlamak üzere benimsedikleri yöntemler açısından farklı gruplara ayırmak mümkündür. Daha çok tebliğ ve davet faaliyetleri üzerinde yoğunlaşan Selefî grupların içinden çıkan bir akım, cihad fikrini ön plana çıkararak bu doğrultuda fiilî eylemlerde bulunurken başka gruplar, daha çok iyi bir dindar olmanın mümkün olabileceği üzerinde yoğunlaşmış ve kılık-kıyafet özelinde şekli bir dindarlık çağrısı yapmıştır.

Arap devrimlerinden sonra diğer tüm hareketlerde olduğu gibi, Selefiler de kendi içlerinde büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Her türlü siyasal katılımı, partileşmeyi, parlamentoda yer almayı küfür sayan ve bu yöntemleri benimseyen diğer İslamî hareketlere ağır eleştirilerde bulunan Selefilerin büyük bir kısmı, oldukça pragmatik davranarak birçok parti kurmuş ve seçimlere katılmışlardır. Benimsedikleri yöntemlerin farklılığına rağmen kendisini Selefî olarak isimlendiren tüm grupların dini anlama ve yorumlama biçimi hemen hemen aynıdır. Dinî metinlerin literal yorumu, şekli dindarlık, farklı toplumsal örf ve âdetleri din adına dışlama, her türlü yeni dinî fikir ve yorumu bidat sayma gibi hususlarda ortak bir tutum ve davranış içinde yer aldıkları görülmektedir.

Arap dünyasında kendisini "selefî" olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre kendi içinde küçük de olsa farklılıklar barındıran bu hareketler, diğer ülkelerden daha ziyade Mısır'da "cemaatleşme" imkânı bulmuşlardır. 25 Ocak 2011 yılında Mısır'da zirveye ulaşan halk hareketlerinin, adına "Arap baharı" veya "Arap devrimleri" denilen yeni bir süreci başlatmasıyla birlikte, selefî hareketler daha çok dikkat çekmeye başlamışlardır. Arap devrimleri sonrasında başta Mısır olmak üzere birçok Arap ülkesinde güçlü siyasî birer aktör olmaya başlayan bu hareketler, Mısır'da selefî olarak tanımlanan bazı geleneksel dinî yapılardan beslenmişlerdir. Bu geleneksel selefî-dinî hareketlerin tarihçesi, kurucuları ve genel görüşleri hakkında kısaca bilgi vermek, bugünkü selefî kökenli siyâsî partileri daha yakından tanımamızı sağlayacaktır.

Günümüz selefiliği, Müslüman Kardeşler Hareketi gibi fikir ve eylem bakımından homojen bir yapı arz etmemektedir. Bundan dolayı onları kendi aralarında belirli kriterlere göre tasnif etmek zordur. Savundukları inanç ilkeleri ve içinden çıktıkları kültürel atmosfer, büyük ölçüde aynı olmakla beraber sosyal ve

siyasal alana bakışları, siyaset ve toplum algıları açısından onları dört ana kategoride değerlendirmek mümkündür.¹

Birinci grup, ilim ve daveti esas alan geleneksel selefiliktir. Bu özelliğiyle ön plana çıkan selefler, insanları kendi ilkelerine davet ederek, onlara dinî eğitim vermekte ve her türlü siyasal katılımı reddetmektedirler. Akâid üzerinde yoğunlaşarak akâid esaslarını bidat ve hurâfelerden arındırmaya çalışır. Mu'tezile, Hâricîlik ve Şûilik gibi diğer fırkaları yoldan sapmış olarak kabul eder. Hattâ İslâm toplumlarında yaygın olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğe karşı mesafeli durarak, özellikle tasavvufî akımları tamamen dışlar. Selefliğin bu akımı daha çok Suudi Arabistan bölgesinde yaygın olup Abdülaziz b. Bâz ile Nâsıruddin el-Elbânî gibi şahsiyetlerin görüş ve fikirlerini yaymayı kendisine misyon edinmiştir.

İkinci grupta yer alan selefi akım ise, siyasete ve siyâsî partilere karşı ortaya koyduğu sert tutumuyla tebarüz etmektedir. "Yöneticilere itaat" prensibini kendileri için ilke edinen bu selefler, siyâsî muhalefetin her türüsüne karşı çıkar ve siyâsî parti aracılığıyla iktidara talip olan diğer İslâmî hareketlere karşı siyâsî iktidarların yanında yer alırlar. Başta Suud ve Körfez ülkeleri olmak üzere birçok Arap coğrafyasında varlık gösteren bu grupların toplum içindeki etkinlikleri Arap devrimleriyle başlayan süreçte azalmıştır.

Üçüncü grup selefler, daha çok "cihadçı selefilik" olarak isimlendirilir. Arap dünyasındaki rejimleri tekfir eden, onlara karşı şiddete başvuran ve İslâm dünyasında meydana gelen birçok eylemden sorumlu tutulan grup veya gruplardır.

Dördüncü grubu oluşturan selefler, ıslahatçı bir çizgiyi benimserler. Sosyal ve siyasal konulara daha ılımlı bir yaklaşım sergiler, hem selefi inanç ve ilkeleri savunur hem de hayatın tüm alanlarında aktif olarak yer almayı dile getirir. Toplumsal ve siyasal değişimin tedrici ve barışçı bir şekilde yapılması gereğini savunurlar. Bu grup içinde yer alan selefler, Arap devrimlerinden önce elverişli ortam bulamadıkları için aktif olarak siyaset yapamadılar ama devrimlerden sonra başta Mısır olmak üzere Tunus, Libya ve Yemen'de farklı siyâsî partilerde siyasete katıldılar.

A. Arap Devrimleri Öncesi Geleneksel Selefi Hareketler

1. el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye

Tam adı el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye li-teâvünü'l-Âmilîne bi'l-Kitâb ve's-Sünne" olan bu grup, 1912'de el-Ezher âlimlerinden Şeyh Mahmûd Hattâb es-Sübki tarafından kurulmuştur. Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesiyle birlikte eğitimde yeni reformların yapılması, batılılaşma eğilimlerinin ve söylemlerinin artması, dinin sosyal hayattaki yeri, kadının toplum içindeki etkinliği gibi konular hakkındaki tartışmalara karşı bir tepki olarak ortaya çıkan el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye, Mısır'ın ilk örgütlü derneğidir.² Ortaya çıktığında tüm çevrelerin ilgisine mazhar olan bu

¹ Muhammed Ebû Rumân, *es-Selefiyyîn ve'r-Rebîu'l-Arabî*, Beyrut, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2013, s. 47-51.

² Ahmed Zağlûl Şellata, *el-Hâletü's-Selefiyyetü'l-Muâsıra fî Mısır*, Kahire, Mektebetü'l-Mebdûli, 2011, s. 201.

hareketin selefi karakterli oluşumlar içinde zikredilmesi çok sonraki dönemlerde gerçekleşmişti. Ortaya çıkışı itibariyle daha çok sosyal faaliyetler üzerinde yoğunlaşan ve kurumsal bir yapı olmaya önem veren bu oluşumun öncüsü Mahmûd Hattâb, Ezherli bir âlim olarak cemiyetin genel çerçevesini belirlerken “selef akâidine” vurgu yapmıştır. Ona göre cemiyete mensup olan kişi “selefi akîde üzerine olacak, mümin oldukları sürece halef hakkında fısık ve bidat ehli oldukları gibi bir yaklaşımda bulunmayacaktır. Herhangi bir fikhî mezhep konusunda taassup sahibi olmayacak, bir mezhebin diğer bir mezhebe karşı üstünlüğünü savunmayacaktır. Tüm ehl-i sünnet mezhepleri nasları doğru anlama konusunda güvenilirdir...”³

Cemiyetin kurucusu es-Sübki, açık bir şekilde siyasetle uğraşmayı doğru bulmayarak “siyasetle ilgilenmek ama siyaset yapmamak” ilkesiyle hareket ettiğini söylemiştir. Tarihi boyunca da siyasî iktidarlarla çatışan bir tutum içine girmemişlerdir.

el-Cem’iyyetü’ş-Şer’iyye, 25 Ocak devriminden itibaren Mısır’da ortaya çıkan yeni durumu göz önünde bulundurarak daha önceleri tamamen sessiz kaldığı siyasî olaylar karşısındaki tavrını açık bir şekilde ortaya koymaya başlamıştır. Meselâ Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ikinci turunda Müslüman Kardeşler hareketinin adayı Muhammed Mürsî’yi destekleyeceklerini, yaptıkları bir basın toplantısıyla gerekçeleriyle birlikte açıklamışlardır.⁴

Hem belirli bir siyasî kimliği dayatmaması hem de Sünnîlik çerçevesi içinde yer alan tüm mezheplere eşit bir mesafede durması, bu hareketi, Mısır’da varlık gösteren diğer dini hareketleri kendi içinden çıkaran bir ana bünye konumuna oturtmuştur. Müslümanları yanlış inançlardan kurtarmak ve korumak için İslâm kültürünü ve sahih dinî ilkeleri yaygınlaştırmak, Kur’an’ı ezberleme kursları açmak, ihtiyaç olan yerlerde cami inşa etmek, toplumdaki düşkün insanların sosyal ihtiyaçlarını gidermek, ihtiyaç sahibi hastaların tedavisi için hastaneler kurmak, İslâmî bir bakış açısıyla toplumsal dayanışma prensibini tüm toplumda yerleştirmek gibi hedeflere sahiptir.⁵

2. Cemâatü Ensâri’s-Sünneti’l-Muhammediyye

Ezher ulemâsından Muhammed Hamid el-Fakî tarafından resmî olarak 1926 yılında kurulmuştur. 1910 yılının başından itibaren Mısır’da yaygın olan tarikatlara mesafeli olan Muhammed el-Fakî, toplumda şirke varan bidat ve hurâfelerin çoğaldığını, bunlarla mücadele etmenin yolunun, Hz. Peygamber’in sünnetine sarılmakla mümkün olacağı düşüncesini yakın çevresiyle paylaşarak çalışmalarına başlamıştır. Daha önceleri “el Cemiyetu’ş-Şer’iyye” ismiyle kendisini selefi bir oluşum olarak tanımlayan hareketin içinde yer alan Muhammed el-Fakî, Kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan “el-Esmâ ve’s-Sıfât” konusunda bu hareketin ileri gelenleriyle bir tartışma içine girmiş ve ortaya çıkan görüş ayrılıklarından

³ http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639

⁴ المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة

http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodirectlink&id=711

⁵ Memdûh eş-Şeyh, *Selefiyyûn*, Kahire, Dâru Ahbârî’l-Yevm, 2011., s. 68.

dolayı onları terk etmiştir. Mescitlerde, kahvehanelerde ve halkın yoğun olduğu diğer mekânlarda kendi görüşleri doğrultusunda tebliğ faaliyetinde bulunarak, birçok insanın kendi çevresinde toplanmasını sağladı. Çevresinde yer alanlar ile bazı tarikat mensupları arasında dinî konulardaki görüş ayrılıklarından dolayı, bazı gerilimler yaşanmaktaydı.

Hem daha düzenli hareket etmek hem de ilkeleri doğrultusunda kurumsallaşmak için bir dernek kurarak bunun çatısı altında faaliyetlerini yürüten Muhammed el-Fakî, 1919 yılındaki İngiliz işgaline karşı başlatılan devrim gösterilerini de eleştirmiştir. Çünkü ona göre İngiliz işgalinin sona ermesi, içerisinde başı açık kadınların da yer aldığı meydan gösterileri ve protestolarıyla mümkün değildir. Bu yöntemle Allah ve Resûlüne tam bağlılık ilkesi hayata geçirilemez. Mısır'ın işgalden kurtulması, ancak Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmakla, bidat ve hurâfeleri terk etmekle mümkündür. Muhammed el-Fakî, 1919 devriminin sloganı olan "Din Allah'ın, vatan ise herkesindir" söylemine de karşı çıkmıştır.⁶ Kuruluşundan bugüne büyüyerek varlığını devam ettiren Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye cemaatinin sadece Mısır'da 200 şubesi ve kendi denetiminde olan 1750 camii bulunmaktadır. Mısır dışında başta Sudan, Çad ve Somali gibi birçok Afrika ülkesinde, bu cemaatin mensupları bulunmaktadır.

Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye cemaati insanları şirkin her türlüşünden arınmış saf tevhîde ve selef-i sâlihîn anlayışı doğrultusunda sahîh sünnete davet etmek, Kur'an'ın ilkelerini insanlara açıklamak, her türlü bidat ve hurâfelerden uzak durmayı benimsemek gibi ana ilkeleri temel misyonu haline getirmiştir. Onlara göre; İslâm hem din hem de devlettir, her zaman ve mekân için geçerlidir. Müslüman bir toplumun inşa edilmesi, Allah'ın indirdikleriyle hükmedilmesi gerekir. Dünya işlerinden herhangi birinde şerîatın hükmünü uygulamamak haddi aşmaktır. Allah'ın şerîatını yeryüzünde ikâme etmek için de acele etmeksizin hikmetli bir siyaset izlemek ve çatışmamak gerekir. "Cemaat, demokratik düzenin kâfir bir düzen olduğuna inanır. Çünkü demokrasi, insanlara sadece Allah'ın yetkisinde bulunan yasama yetkisi vermektedir. İslam nizamının kendine özgü hususiyetleri vardır ve çağdaş Batı düzenleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Buna rağmen cemaat, aday gösterme ve oy verme şeklinde yapılan seçimlerin câiz bir yöntem olduğuna inanır. Çünkü gerek genel seçimlerde olsun gerek diğer seçimlerde olsun demokratların şerrini aza indirmek için onlarla yarışmak câizdir. Tabi bunu yaparken şerîatın ilkelerini gözetmek ve "mesâlihîn" "mefâside" baskın gelmesine bakmak gerekir".⁷ Teorik düzeyde bu ilkeleri savunan cemaat, pratikte siyasî partileşmeye karşı çıkmakta ve İslâm devletinin kurulmasının saf tevhîdin yayılmasını gerçekleştirmekle mümkün olacağını belirtir. Hilâfetin yeniden avdeti ve Allah'ın vaad ettiği zaferin gerçekleşmesi, tevhîdin yayılmasına bağlıdır. Siyasî iktidarlara karşı silahlı mücadele yapmaya şiddetle karşı çıkan Cemaat, bu tür eylemleri, bir tür "Hâricîlik"

⁶ <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>

⁷ Salahuddin Hasan, "Harîtatü't-Teyyârâti's-Selefiyye fi Mısır",

<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

olarak görmekte ve fitnenin çoğalmasından başka bir işe yaramayacağını ifade etmektedir.

Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye cemaati, 25 Ocak 2011 Tahrir Devriminden sonra resmi olarak siyasî bir partinin içinde yer almamakla birlikte Mısır'ın iç ve dış politikasını ilgilendiren birçok konuda bildiri yayınlayarak konumunu belirtmiştir. Meselâ 22.08.2011 tarihinde bir bildiri yayınlayarak Libya'da Kaddâfi'yi deviren direnişçileri selâmlamış ve onların bu zaferini kutlamıştır.⁸ Mısır'da Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Cumhurbaşkanı aday aday olarak Hâzım Salâh Ebû İsmâil'i destekleyeceklerine dair bir bildiri yayınlamışlardır.⁹ Ancak Ebû İsmâil'in adaylığı Mısır Yüksek Seçim Kurulu tarafından veto edilmiştir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda prensip olarak herhangi bir adaya işaret etmeksizin tüm İslâmcı adayların desteklenmesini benimseyen Cemaat, seçimlerin ikinci turuna kalan Müslüman Kardeşler hareketinin aday Muhammed Mürsî'ye destek verilmesi konusunda gerekçeli bir bildiri yayınlayarak şöyle demiştir: "Seçimlerin ilk tur sonuçlarının açıklanmasıyla birlikte Âlimler Şûrâ Meclisi, son durumu gözden geçirerek bir değerlendirmede bulunmuş ve ikinci tura kalan Muhammed Mürsî'yi davet ederek şeriatın uygulanması meselesi ve Şiiler hakkındaki görüşlerini dinlemiştir. Bunun üzerine Meclis, Şeriatın ehl-i sünnet ve'l-cemâat yöntemi üzere tatbik edilmesine gücü nispetince çalışması, her türlü partilikten uzak bir şekilde tüm mümin erkek ve kadınlara kardeşlik yapması, mazlumlara yardım konusunda gayret sarf etmesi, tüm Mısırlıların geçim standardını yükseltmesi, fakir ve yoksulları gözetmesi, sokakların nabzını tutarak halktan uzak bir hayat yaşamaması hususlarında Muhammed Mürsî'den "ahd ve mîsâk" olarak onu desteklemeyi kararlaştırmıştır".¹⁰

3. Selefi Dâvet /İskenderiye Selefileleri

1970 yıllarından itibaren Mısır'daki üniversitelerde öğrenci hareketleri artmış ve "el-Cemâatü'l-İslâmiyye" olarak bilinen yeni bir hareket ortaya çıkmıştır. Bu hareketin birçok mensubu daha sonraları Müslüman Kardeşler Hareketi'ne katılmış ancak başını İskenderiyeli bazı şahsiyetlerin çektiği bir grup, Müslüman Kardeşler Hareketi'ne katılmayı kabul etmeyerek onlardan bağımsız olarak hareket etme kararı almışlardır. Özellikle de Suudi Arabistan kökenli selefi oluşumlardan etkilenen bu grup 1980 yılından itibaren kendilerini "el-Medresetü's-Selefiyye /Selefiyye Ekolü" olarak isimlendirmişlerdir.¹¹ Mısır'ın birçok bölgesinde hızla yayılan bu hareket, Hüsnü Mübarek döneminde önceleri camilerde vaaz ve irşâd yoluyla varlıklarını

⁸ البيان التاسع بخصوص سقوط نظام القذافي

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-5935.html>

⁹ البيان التاسع عشر مجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبوإسماعيل لرسة الجمهورية

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html>

¹⁰ البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسى لرسة الجمهورية

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html>

¹¹ Salahuddin Hasan, *es-Selefiyyûn fi Mısır*, Mısır, 2012, s. 21.

sürdürürken, sonraki yıllarda da kurdukları birçok TV kanalı üzerinden toplumun tüm kesimlerine seslerini ulaştırma imkânı bulmuşlardır.¹²

25 Ocak devriminden sonra Mısır siyaset hayatına hızlı bir şekilde giren ve önemli bir varlık gösteren selefi kökenli siyâsî partilerin lider kadroları, bu hareketin içinden gelmektedir. Devrim sonrası kurdukları siyâsî partiler üzerinde ayrıca durulacağı için burada onların devrim öncesi bazı görüş ve tutumlarına kısaca değinmekle yetineceğiz.

İskenderiye merkezli bu hareket, kendi görüşlerini topluma yayacak olan davetçileri yetiştirmek amacıyla “el-Furkân li-İ’ dâdî’ d-Duât” isimli bir okul kurarak faaliyetlerine yeni bir boyut katmıştır. Ayrıca aylık olarak yayınladıkları “*Savtu’ d-Da’ ve*” isimli aylık dergiyle de görüşlerini dile getirmişlerdir. Bu dönemde özellikle Suud kökenli selefilik öncülerinden olan Abdülazîz b. Bâz ile Muhammed b. Sâlih el-Useymîn gibi şahsiyetlerle ilişki kurduklarından dolayı “ithal selefiler” suçlamasına da maruz kalmışlardır.

İskenderiye Selefileri, toplum içinde çok yaygın ve aktif olmalarına rağmen, diğer İslâmî cemâatlerin aksine kendi arasında örgütlü bir teşkilata sahip değildir. Kurum merkezli bir teşkilat olmaktan çok, şahıs merkezli bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür. Ayrıca diğer cemaatlerde var olan biat ve gizlilik gibi ilkeleri de benimsemez ve biat edilmeden bir çalışmanın alenî ve herkese açık bir şekilde yapılabileceğine inanır.

Selefi dâvet mensupları, İslâm’ın sahâbe ve tâbiûn anlayışı üzere Kur’an ve Sünnet’ten alınması gerektiğini söyleyerek tevhid ve akâid ile ilgili konulara özel bir önem verirler. Bidat ve hurafelerle mücadele ederek kendi ilkelerini kabul edenlerin dini ilimleri tahsil etmesi gerektiğini dile getirirler. Toplumu aşamalı bir şekilde dönüştürmek ve bir İslam toplumu meydana getirmek için dört aşamalı bir yöntem üzerinde dururlar. İlki **tasfiye/arındırma** aşamasıdır ki, buna göre Müslümanların inançlarını şerîata aykırı olan her şeyden arındırmak, onları hayatlarında selefi yöntemi uygulamaya ikna etmek, Müslüman âlimlerin, dinî kitapların tamamını zayıf ve uydurma rivayetlerden, isrâiliyyattan ve sahîh hadislerle aykırı olan fikhî görüşlerden arındırmaları gerekir. İkinci aşamada **terbiye/eğitim** gelir. Bu aşamadan geçen fert sağlam bir selefi olur. Her türlü hatadan arındırılmış dinî kitaplarla eğitimini tamamlamış olan fertler Müslümanların çoğuna daveti götürür ve onları eğitir. Tüm fertleri bu aşamadan geçen toplumda seçim veya inkılâba ihtiyaç kalmadan İslâm devleti kurulur. Üçüncü aşama olan **el-mufasala/ayırışma**, yolları ayırma aşamasında ise müminler, Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyen yöneticilerle bağlarını kopardığını ilan ederler. Bu yöneticilerin bâtil üzere olduklarını bildirerek onları ve yardımcılarını bâtildan dönme konusunda uyarırlar. Aksi takdirde hak ehli tarafından İslâmî bir cihad ile karşı karşıya kalacaklarını belirtirler. Bütün Müslümanlara da tarafını belli edip hak ehlinde mi yoksa iktidardan mı yana tavır aldıklarını belirlemeleri, iktidardan yana tavır alanların bâtil ehlinde olduklarına hükmedileceği bildirilmelidir. Dördüncü aşama **cihâd**

¹² Ali Abdulâl, *ed-Da’vetü’s-Selefiyye bi’l-İskenderiyye*, Beyrut, Müessesetu’l-İntişârî’l-Arabî, 2012., s. 36.

aşamasıdır. Bu aşamada yöneticiler İslâm'a bağlanmayı kabul etmedikleri ve bir önceki uyarıyı dikkate almadıkları zaman, hak ehli onlara karşı cihad eder. Artık bu durumda tüm saflar birbirinden ayrılmıştır. Halkın bir kısmı haktan yana tavır alırken bir kısmı da bâtıldan yana olmuştur.¹³

25 Ocak devriminden önce her türlü siyasî faaliyetten uzak duran bu harekete göre Mısır'daki siyasî düzen, batılı bir sistem olan demokrasiyi benimsemektedir. Bu sistem, dinin bazı ilkeleriyle ters düşmektedir ve ayrıca İslâm'ın ilkelerinden çok uzak bir şekilde batı kültürünün bir ürünüdür. Bundan dolayı da demokrasi, İslâm'daki şûrâ prensibinin alternatifi değildir. Demokrasinin uygulanması halinde İslâm devletinin başına Müslüman olmayan birinin veya bir kadının ya da açıkça dine düşman olan birinin gelme ihtimali vardır ki, bunların hiçbiri kabul edilemez. Daha sonraki gelişmeler doğrultusunda bu konudaki görüşlerini yumuşatan İskenderiye Selefileri, demokratik bir düzene kapı aralamışlardır. Onlara göre bâtil olan bir şeyi kabul etmemek veya münker olan bir fiile iştirak etmemek şartıyla İslâm şeriatını tatbik etmek için demokrasi bir yöntem olarak kullanılabilir.¹⁴

Hüsnü Mübarek döneminde Müslüman Kardeşlerin yoğun bir şekilde ilgi gösterdiği ve başarılı olduğu öğrenci birlikleri, sendika, baro, oda vb. seçimlerinde, bu kurumların yasa yapma yetkisi bulunmadığından dolayı onlara destek vermede bir sakınca görmemişlerdir. Parlamento seçimlerinde ise aynı bakış açısını sürdürme konusunda kendi içlerinde bir birliktelik oluşturamamışlardır. Ancak 25 Ocak devriminden hemen sonra hızlı bir şekilde partileşerek Mısır siyâset hayatının önemli bir aktörü haline gelmişlerdir.

İskenderiye kökenli bu selefilerin ortak havzasından gelmekle birlikte bazı konularda onlardan ayrılan, daha çok Kahire merkezli olan ve kendilerine “**es-Selefiyyetü'l-Harekiyye**” denilen akımı da bu grup içinde değerlendirmek mümkündür.¹⁵ Bu akım, İskenderiye ekolünden farklı olarak yöneticiler hakkındaki görüşlerini daha açık ve daha sert bir şekilde dile getirirler. Onlara göre Allah'ın indirdiği ahkâmıla hükmetmeyen iktidarların sadece kâfir olduklarını kabul etmek yetmez, apaçık bir şekilde onların küfrünü ilan etmek de gerekir. Onlara göre İslâm toplumlarında İslâm'a aykırı olan kılık kıyafetler ile günah kapsamında olan diğer davranışlar cahiliye âdetidir. Şerîata herhangi bir şey eklemek veya çıkarmak küfürdür. Parlamentolarda yer almak da onlara göre haramdır. Çünkü parlamentolar, Allah'ın şeriatının dışındaki hükümlere başvuruyorlar ve ortaya koydukları anayasayı dinin üzerinde tutuyorlar. Bu selefi ekol mensupları, diğer selefi grupları da bazı konularda sert bir şekilde eleştirirler. Onlara göre diğer selefi gruplardan bazıları günah kavramı konusunda gevşek davranmışlar ve küfür kavramını dini yalanlamak veya inkâr etmekle sınırlandırmışlardır. Bundan dolayı da onları “çağın mürciesi” olarak değerlendirirler.

¹³ Salahuddin Hasan, *Harîtatü'l-Teyyârâti's-Selefiyye fi Mısır*, <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

¹⁴ Ali Abdülâl, a.g.e., s.55.

¹⁵ Abdülmün'im Münîb, *Delîlu'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Mısriyye*, Kahire, Mektebetü'l-Medbûli, 2010, s. 131.

Eylemi ön plana çıkararak bu selefi grup, ümmeti daha fazla fırkalara ayırmamak için kendilerine özgü bir cemaat kurmayı kabul etmemekte, kendi taraftarlarını üzerinde birleştikleri konularda sahada faaliyet gösteren diğer cemaatlerle beraber çalışmaya teşvik etmektedir. Bundan dolayı da İslâm devleti kurmayı veya hilâfet devletini yeniden tesis etmeyi isteyen diğer örgüt ve cemaatlerle beraber hareket etmeyi prensip olarak reddetmemektedir.¹⁶

B. Cemâatten Siyâsî Partiye Dönüşen Selefler

Tunus'ta başlayan ve kısa bir süre içerisinde Mısır, Libya ve Suriye'de devam eden Arap devrimleriyle birlikte, Arap dünyasındaki tüm siyasî ve fikrî hareketler yeni bir durumla karşı karşıya kaldılar. Bu hareketler içerisinde yeni sürece en hazırlıksız bir şekilde yakalanan, kısa bir bocalamanın ardından hızla toparlanan dinî grupların başında selefi hareketler gelmektedir. Siyasî ve sosyal olaylara ilişkin bakış açıları çok net olmayan, önceden genel teorik çerçevesi belirlenmemiş ve duruma göre, yaşayan önderlerinden aldıkları "fetvâ" ile hareket eden selefi hareketler, daha önceleri karşı çıktıkları ve bazen de "din dışı" gördükleri siyasal katılım sürecine, kurdukları değişik siyasî partiler şemsiyesi altında dâhil oldular.

Daha önceleri çoğunlukla "geleneksel/ilmî" veya "eylem ve hareket" kategorisinde değerlendirilen bu hareketler "politik/siyasî/modern" bir karaktere büründü. Seleflerin siyasî parti şemsiyesi altında bir araya geliş sürecini değerlendirmeden önce, onların politik serüvenlerinin başlangıcı olan 25 Ocak 2011 Mısır devrimini başlatan olaylar karşısındaki tutumlarını incelemek gerekir.

1. 25 Ocak Devrimi ve Selefi Hareketler

25 Ocak 2011 yılında Mısır'da gerçekleşen halk hareketleri, Selefi gruplar üzerinde de etkili olmuş ve onların siyâsî ve sosyal olaylar hakkındaki geleneksel fikirleri, büyük bir değişime uğramıştır. Hüsnü Mübarek'in görevini terk etmek zorunda kaldığı olaylar başlayınca Mısır'daki selefi hareketler ve herhangi bir selefi gruba mensup olmamakla birlikte, selefi kimlikleriyle bilinen bağımsız kişiler, bu olaylar karşısında birbirinden farklı tavır ve tutum sergilemişlerdir. Onların bu tavır ve tutumlarını şöyle sıralamak mümkündür.

a. 25 Ocak Devrimini Destekleyenler ve Aktif Olarak Katılanlar

Kahire selefleri veya daha önceleri cihadçı ya da eylemci selefler olarak bilinen gruplar, 25 Ocak devrimini destekleyen ve devrime giden sürecin içinde aktif olarak yer almışlardır. Şeyh Muhammed Abdülmaksûd, Şeyh Neş'et Ahmed ve Şeyh Fevzî Saîd gibi bu ekolün önde gelen liderleri Tahrir Meydanı'ndaki gösterilere katılarak devrim sürecine destek vermişler ve orada yaptıkları konuşmalarla göstericiler üzerinde etkili olmuşlardır. Kahire ve İskenderiye başta olmak üzere Mısır'ın tüm büyük kentlerinde yapılan gösterilere katılarak destek veren bu selefi gruplar zaman zaman bağımsız mitingler yapmalarına rağmen Hüsnü Mübarek karşıtı diğer liberal veya milliyetçi muhalif çevrelerle bir araya gelerek bazı konularda ortak hareket

¹⁶ Salahuddin Hasan, a.g.m.

etme stratejisi izlemişlerdir. Kahire selefilerinin başlatmış olduğu bu destek kampanyası, kısa süre içerisinde bazı Ezher hocalarının ve İskenderiye selefilerinin katılımıyla bir platforma dönüştü. “el-Hey’etü’s-Şer’iyye li-Himâyeti’l-Hukûk ve’l-Hürriyâti’l-Meşrûa” ismini alan bu platform, bildiriler yayınlarak kitlesel gösterilere destek olmuş ve halkın meşrû taleplerinin karşılanması, anayasadaki ikinci maddeye¹⁷ dokunulmaması, gösterilerde taşkınlık yapılmaması ve kamu mallarına zarar verilmemesi şeklindeki uyarıları dile getirmiştir.

b. 25 Ocak Devrimine Açıkça Karşı Çıkanlar

Mısır’daki selefilik kendi aralarında homojen bir yapı arz etmedikleri için akâid konularında birbiriyle benzer fikir ve yaklaşımlar benimsemelerine rağmen siyaset ve sosyal hadiseler konusunda birbirlerinden çok farklı tavırlar sergilemişlerdir. Onların bu parçalı durumları ve muhatap kitlelerini kelâmî/fikhî tartışmaların içine sürüklemeleri devrim öncesi siyâsî yapıyı rahatsız etmemiş ve hattâ örtük destek görmüştür. Ancak kitlesel gösterilerin başlamasıyla birlikte siyâsî ve sosyal konulara bigâne kalmayan selefilerin tabanı sokağa çıkınca bazı selefi önderler “ulu’lemre itâat” ilkesinden hareketle bunu önlemeye çalışmışlardır. Şeyh Mahmûd Mısırî, Şeyh Mustafa el-Adevî ve Şeyh Muhammed Hüseyin Yakûb gibi selefi hatipler, yaptıkları televizyon konuşmalarında söz konusu gösterilere katılmanın meşru olmadığını söyleyerek başlayan devrim sürecine karşı çıkmışlar ve statükonun yanında yer almışlardır. Yaptıkları açıklamalarda bazı âyet ve fiten hadislerini okuyarak göstericilerin meydanları terk etmelerini, evlerine dönmelerini, mescitlere giderek duâ ve istiğfârda bulunmalarını, mefseleti önleme adına suskun kalmalarını ve eylemde bulunmamalarını öğütleyen bu selefi liderler, toplum üzerinde fazla etkili olamamışlar ve bu konularında yalnız kalmışlardır. Daha çok “Cemâatu Ensârü’s-Sünne” grubu olarak tanınan bu selefiler, Hüsnü Mübarek’in artan kitlesel olaylar üzerine yetkilerini devrettiğini açıklamak zorunda kalmasının ardından yayınladığı bir bildiriye gösterilerin ve yöneticiye karşı çıkmanın haram olduğunu dile getirmiştir.

c. 25 Ocak Devrimi Karşısında İkiriklikli Bir Tavrı Benimseyenler

Selefiler içinde çok güçlü ve önemli bir yeri olan İskenderiye Selefileri, Müslüman Kardeşler Hareketi gibi örgütlü bir liderlik yapısına karşı çıkmakla beraber sosyal ve kültürel faaliyetlerde kendi aralarında organize olmuş bir gruptur. Devrim öncesi, devrimi başlatan süreç ve sonrasında olayların gelişimine göre hareket ederek hadiselerin sonuçları üzerinden bir tavır sergilemeye çalışan İskenderiye Selefileri, söylemleriyle pragmatik davranmışlardır. 25 Ocak gösterileri için sosyal paylaşım ağları üzerinden çağrı yapılırken İskenderiye Selefilerinin etkili liderlerinden biri olan Yasir Burhamî, “dinimize olan bağlılığımız, ülkemize karşı duyduğumuz sorumluluk duygumuz, ülke menfaatleri konusundaki hassasiyetimiz, içinden geçmekte olduğumuz bu zorlu süreçte ülkenin ve vatandaşların güvenliğini öncelememiz ve her şeyin üstünde tutmamız, aramıza fitne yaymak isteyen

¹⁷ “Devletin dini İslâm’dır. Arapça resmî dildir. İslâm şeriatının ilkeleri yasamanın temel kaynağıdır.”

düşmanların arzularını yok etme çabamız adına 25 Ocak gösterilerine katılmayacağız...”¹⁸ açıklamasında bulunmuştur. Başta Tahrîr olmak üzere Mısır’ın tüm meydanlarında başlayan gösterilerle birlikte, emniyet güçlerinin sahadan çekilmesi beraberinde çapulculuk olaylarını getirmiş ve İskenderiye Selefilere, devrim sürecine katılan diğer gruplar gibi açıklamalar yaparak bu olayları kınamıştır. Yeni bir sürecin başlamakta olduğunu gören İskenderiye Selefilere zaman içinde hadiselerin gelişimine uygun bir şekilde davranarak siyasî pozisyonlarını değiştirmişler ve bunun da ictihâd farklılığından kaynaklandığını, yapılan her ictihâdda bir hata payı bulunduğunu söyleyerek varlık göstermeye çalışmışlardır. Devrim sürecindeki gösteriler karşısında net bir tavır takınmayan İskenderiye Selefilere daha sonraki dönemlerde başlayan anayasa benzeri tartışmalarda, aktif bir şekilde yer alarak görüşlerini dile getirmişler ve hızla partileşerek siyasetteki yerlerini almışlardır.

Selefi Hareketlerin Partileşmesi

Arap devrimlerinden sonra meydana gelen fikrî ve siyasî değişimlerden en fazla etkilenen kesim selefiler olmuştur. Fikrî ve siyasî konularla fazla ilgilenmeyen geleneksel selefilik, özellikle Mısır’da yaşanan değişimle birlikte kendisini siyasetin merkezinde bulmuştur. Hem kurumsallaşmış selefilik, hem de karizmatik şahsiyetler merkezli selefilik bu yeni dönemle birlikte daha önceleri fazla ilgilenmedikleri ve içinde yer almadıkları siyaset arenasında örgütlenme ve partileşme sürecine girmişlerdir. Kendi aralarında homojen bir yapı arz etmeyen selefiler, siyasete girerken de tek parti çatısı altında bir araya gelemedikleri için farklı siyasî partiler kurup siyaset yapmaya başlamışlardır. Selefilerin kurduğu her bir siyasî parti, aynı zamanda onların içinde buldukları selefi eğilimin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Demokrasi ve siyasî parti konularında devrim öncesinde ve esnasında çok katı fikirleri olan İskenderiye Selefilere, yaptıkları açıklamalarla demokrasiyi tamamen reddetmişlerdir. Mesela Selefi Davet’in resmi sözcülerinden Şeyh Abdülmün’im Şehhât, “Biz yalnızca demokrasi haramdır demiyoruz, aynı zamanda demokrasi küfürdür de diyoruz...”¹⁹ ve “Demokrasi dini, hayattan ayıran laikliğin bir şubesidir. İslâmcılar demokrasiyi ister kullansınlar ister kullanmasınlar, demokrasi şer’an kabul edilemez...”²⁰ açıklamalarını yapmıştır. Ancak devrim sonrası Mısır’da yapılan Anayasa referandumuyla birlikte siyasî parti kurmanın önündeki engeller kaldırılınca başta bu açıklamaları yapan selefiler olmak üzere tüm kesimler hızla partileşmişlerdir. 25 Ocak 2011 devriminden sonra Mısır’da yapılan parlamento ve senato seçimlerine üç farklı parti çatısı altında giren selefiler, sonraki süreçte de yeni partiler kurarak bu farklılıklarını korumuşlardır. Devrim sonrası Mısır’da selefiler tarafından kurulan siyasî partiler şunlardır.

¹⁸ <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115>.

¹⁹ <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1>

²⁰ Neva b. Abdurrahman el Kadimî, “el-İslâmiyyûn ve Rebiu’s-Sevrât”, *Merkezu’l-Arabi li’l-Ebhâs ve’ d-Dirâsâti’s-Siyâsiyye*, Katar, 2012, s. 47.

a. Hizbu'n-Nûr / Nur Partisi

İskenderiye kökenli seleflerin siyasî kolu olarak tanınan Nur Partisi, 25 Ocak devriminden sonra kurulan bir partidir. Farklı eğilimlere sahip olan İskenderiye selefleri, bu parti ile birlikte siyasal hayata katılmışlardır. Partinin kuruluş çalışmalarından itibaren farklı eğilimde bulunan selefi liderler arasında görüş ayrılıkları kendini göstermiştir. Demokrasi ve siyasal katılımın ğayr-i meşrû olduğu hakkında, dinî referanslar ileri sürerek açıklamalarda bulunan selefi liderlerin çok kısa bir süre içinde bu görüşlerinden vazgeçmiş gibi görünmeleri, hem parti dışı hem de parti içi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Selefi liderler ile Nur Partisi yöneticileri, parti dışından gelen "tutarsız, pragmatik, ilkesiz" gibi suçlamalara ve parti içinde yapılan "meşrûiyet" tartışmalarına cevap vererek sürekli savunma konumunda kalmıştır. Tüm bu tartışmalara rağmen Nur Partisi, Mısır'ın varoşlarında ve kırsal kesiminde yıllarca etkili olmuş Selefi söylemin rüzgârını arkasına alarak, en büyük selefi parti olma başarısını göstermiştir. 2011 yılının sonlarında yapılan parlamento seçimlerinde ise diğer iki selefi partiyle yaptığı ittifakla girmiş ve 123 milletvekili elde edip parlamentoda %24 oranında temsil gücü kazanarak Mısır'ın ikinci büyük partisi konumuna yükselmiştir. Seçimlerden sonra kendisiyle ittifak ettiği diğer iki selefi parti mensubu milletvekillerinin, kendi parti çatıları altında siyaset yapmaya başlamasıyla birlikte milletvekili sayısı 108 olan Nur Partisi, parti içi tartışmaların odağında yer almıştır. Bir tıp doktoru olan parti başkanı İmad Abdulgaffur, zamanında yapılması gereken parti kongresini ertelemesine rağmen kongre toplanmaya çalışılmış ve başkan etkisiz bir konuma düşürülmüştü.²¹

Parti içinde kendilerine "Nur Partisi İslah Cephesi" adını veren reformist bir grup, parti idaresinin "Selefi Dâvet" ile yollarını ayırması gerektiğini dile getirerek cemaat-parti tartışmasını ilerletmiştir. Bu tartışmalar sonucunda partide iki farklı eğilim ortaya çıkmış ve her eğilim kendisi için bir lider tayin ederek partinin çift başlılıkla kongreye gitmesinin yolunu açmıştır. Selefi Dâvet'in ileri gelenlerinin devreye girerek geçici de olsa sorunları dondurmaya çalışmasına rağmen Nur Partisi'nin ilk kurucu başkanı olan İmad Abdulgaffur, ekibiyle birlikte partiden ayrılmış ve Hizbu'l-Vatan ismiyle yeni bir parti kurmuştur. Nur Partisi'nin başına da daha önce parti içindeki islahatçılara karşı gelenekçilerin başını çeken Yûnus Mahyun getirilmiştir. Selefi Dâvet adına yapılan açıklamayla da, Nur Partisi'nden başka kendilerini siyâseten temsil eden hiçbir partinin olmadığı vurgulanarak yeni kurulan partiye mesafeli bir tutum sergilenmiştir.²²

Programında Mısır'ın sorunlarına ilişkin bakış açılarını kapsamlı bir şekilde dile getiren Nur Partisi, devrim sonrası Mısır'ın en önemli sorunlarının siyaset, ekonomi ve güvenlik alanlarında olduğunu dile getirmiş, ancak "kimlik ve din" konusundaki söylemleriyle dikkat çekmiştir. Buna göre Parti, gelenek ile çağdaşlığı bir arada tutan medenî ve gelişmiş bir devletin inşasını hedeflemektedir. Mısır'ın kimliği Arap-

²¹ <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmuKteJrPmQ>

²² <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d-4175-84b1-85417419ed18>

İslâm kimliğidir. Mısır anayasasında bulunan ikinci madde olduğu gibi korunmalı ve İslâm Şeriatı Mısır'a hükmedecek olan siyasî sistemin en yüce dayanağı olarak tüm siyasî, ekonomik, hukukî ve sosyal düzenlemelerin genel çerçevesini belirlemelidir. İslâm şeriatının prensiplerinin anayasanın temel dayanağı olması ilkesi, Mısır'da yaşayan Kıbtîlerin dinî özgürlüklerini de içerir.²³

Nur Partisi, 2012 yılında yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda kendilerine yakın gördükleri Hâzım Salâh Ebû İsmâil'in adaylığının Yüksek Askerî Konsey tarafından veto edilmesi üzerine daha önceleri Müslüman Kardeşler Hareketi'nden ayrılmış bulunan Abdülmün'im Ebû Futûh'u desteklemişlerdir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ikinci turunda Müslüman Kardeşlerin adayı Muhammed Mürsî'yi desteklemişlerdir.

Nur Partisi, gerek anayasa yapım sürecinde gerekse sık sık yapmış olduğu açıklamalarla Mısır'daki liberal ve Kıbtî kesimlerin eleştiri odağında olmuştur. 3 Temmuz 2013 tarihinde yapılan ve ülkenin demokratik yollarla seçilmiş ilk sivil Cumhurbaşkanı Muhammed Mürsî'yi devirerek anayasayı askıya alan askerî darbeyi destekleyen Nur Partisi, kitlesel desteğini zayıflatmıştır.

Parlamento seçimlerine katılma kararından sonra Nur Partisi'nin aday listelerinde toplam 15 kadın adaya yer vermesi, selefler içinde büyük bir tartışmaya yol açmıştır. Bunun üzerine Parti yönetimi kadın adayların listelerin son sıralarına yerleştirildiğini ve propaganda afişlerinde bu adayların resimlerinin kullanılmayacağı onun yerine gül resmi kullanılacağını açıklamak zorunda kalmıştır.²⁴ Seçim süreci sonrasında oluşan parlamento milletvekili olarak giren milletvekilleri de sürekli birbiriyle çelişen açıklamalar yaparak parti adına kararlı ve sürdürülebilir bir politika üretememişlerdir.

b. Hizbu'l-Binâ ve't-Tenmiye / İnşâ ve Kalkınma Partisi

Mısır'da İslâmî câmia içinde önemli bir yeri olan ve Enver Sedât suikastından sorumlu tutulan "el-Cemâatu'l-İslâmiyye" isimli grup, 25 Ocak devriminde aktif olarak rol almış ve yeni süreci desteklemiştir. Müslüman Kardeşler Hareketi'nden daha çok selefi akımlara yakınlığıyla bilindiği için "selefi kökenli" partiler arasında zikredilmektedir. el-Cemâatü'l-İslâmiyye liderleri, 1990 lı yılların sonlarında hapisnede bir özeleştirici sürecine girmişler ve şiddetin her türüsünü reddettiklerini kamuoyuna açıklamışlardır.

Enver Sedât suikastından hüküm giyen ve devrim sürecinde serbest kalan Abbud Zumur ve kardeşi Târik Zumur, Saffet Abdulğani ve Eşref Tefvik gibi el-Cemaatu'l-İslâmiyye'nin önde gelen şahsiyetleri tarafından kurulan parti "inşâ, kalkınma, İslâm şeriatı, siyasal özgürlük ve sosyal adalet" sloganıyla kendisini tanımlamıştır. Nur ve Asâlet partileriyle birlikte içinde yer aldıkları "İslâmî blok" birliğinin kurulmasında öncülük yapmıştır.²⁵ Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda Ebû Futûh'u

²³ http://www.alnourparty.com/page/program_culture

²⁴ Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve's-Sevra*, Kahire, Evrâk li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2012, s. 101.

²⁵ <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2OI5nmQ>

destekleyeceklerini ancak Muhammed Mürsî'ye de destek verecek olan mensuplarına karışmayacaklarını belirtmişlerdir.

“Halk, rejimin düşmesini istiyor” sloganıyla ortaya çıkan Mısırlıların duasının kabul edilmesi sonucu, devrimin gerçekleştiğini ve baskı, zulüm ve diktatörlük düzeninin sona erdiğini dile getiren İnşâ ve Kalkınma Partisi'nin kurucuları, Mısır'a karşı vatan borçlarını ödemek ve Mısır'ın kalkınma yürüyüşüne katkıda bulunmak amacıyla yola çıktıklarını söylemişlerdir. Parti kuruluş bildirgesine göre partinin amacı “parti kurucuları, önce Allah'ın rızâsını elde etmek sonra da ülkenin ve vatandaşların dünya ve âhîret saâdetini sağlayacak olan menfaatlerini gerçekleştirmek ve Mısır'ın gelişmiş toplumların öncüsü konumuna hazırlamak” şeklinde belirtilmiştir. Mısır'ın Arap ve İslâm kimliğini muhafaza ederek bunun önündeki engellere karşı koymak, her türlü batılılaştırma girişimlerine engel olarak değerlerin ve ahlâkın erezyonuna karşı mücadele etmek, hiçbir siyasî akımı veya toplumsal kesimi dışlamayacak hukukî, anayasal ve siyâsal ıslâhâtı gerçekleştirmek, tüm vatandaşların haklarını koruyacak, Mısırlı olmayan yabancıların güvenliğini temin edecek, eşitlik, özgürlük, adalet ve çoğulculuk ilkeler üzerinde yeni Mısır'ın inşâsı için çalışmak gibi hususlar partinin amaçları arasında yer almaktadır.²⁶

İnşâ ve Kalkınma Partisi, 3 Temmuz askerî darbesine karşı çıkmış ve Mısır'ın tüm bölgelerinde yapılan darbe karşıtı gösterilerde yer almıştır.

c. Hizbu'l-Fadîle / Fazilet Partisi

2011 yılında kurulan ve selefi kimliğiyle bilinen ilk parti olma özelliğini taşıyan Fazilet Partisi, “İslâm Şeriatının ilkeleriyle uyumlu olacak şekilde adalet ve eşitlik değerlerini yaygınlaştırmak, bütün alanlarda Mısır'ın liderlik konumunu yeniden sağlamak isteyen parti” sloganıyla ortaya çıkmıştır. Kuruluşundan kısa bir süre sonra başlayan parlamento seçimlerine hazırlıklarını tamamlamadığı gerekçesiyle katılmayacağını söyleyen partinin kurucuları Mahmûd Muhammed Bedr, Muhammed Abdûh el İmam, Hâlid Saîd ve selefi hareketin önemli öncülerinden biri olan Şeyh Ferhat Ramazan gibi şahsiyetler yer almıştır. Parti başkanlığını yapan asker kökenli Âdil Abdülmaksûd'un bazı gerekçeler ileri sürerek ayrılması ve yeni bir parti kurma çalışmalarına başlamasıyla birlikte parti içi tartışmalar yaşanmıştır.

“Hep birlikte Mısır'ın ıslâhı için” sloganıyla yoluna devam eden Fazilet Partisi, anayasanın hükümlerine uygun bir şekilde toplumun ve sivil kurumların ıslahı için çalışacağını, tüm vatandaşların katılımıyla gerçekleştirecek olan kalkınma projesiyle Mısır'ın Arap İslâm dünyasındaki liderlik konumuna yeniden kavuşturmayı sağlayacağını, âdil bir gelir dağılımını esas alarak ayırım yapmadan toplumun tüm fertleri için adalet ve eşitliği gerçekleştireceğini, anayasanın belirlediği hak ve özgürlükleri tüm bireyler için teminat altına alacağını ve gençlerin önünü açarak onları destekleyeceğini belirtmiştir.²⁷ Parti programında demokrasinin İslâm'daki şûra prensibine benzediğini, her ikisinin de siyasî birer yorum olarak halkın yönetimdeki önceliğini ortaya koyduğunu, siyasal iktidarın ancak halkın

²⁶ <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx>

²⁷ <http://www.alfadya.com/aboutus>

seçimi ve irâdesi sonucu meşrû olacağını belirterek demokrasi konusunda yapılan teolojik tartışmalar karşısındaki tavrını ortaya koymuştur.²⁸

Diğer selefi kökenli partiler gibi Fazilet partisi de başkenti Kudüs olan bir Filistin Devleti'nin kurulması için tüm Mısırlıların Filistinlileri desteklemesi gerektiğini dile getirmiştir. Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ilk turda Ebû Futûh'u, ikinci turda ise Muhammed Mürsî'yi desteklemişlerdir. 3 Temmuz 2013 askerî darbesine de karşı çıkan Fazilet Partisi mensupları, yapılan darbe karşıtı gösterilere de destek vermişlerdir.

d. Hizbu'l-Asâle / Asâlet Partisi

Fazilet Partisi Genel Başkanlık görevini bırakan Âdil Abdülmaksûd ve arkadaşları tarafından 2011 yılında kurulan Asâlet Partisi, selefi eğilimiyle bilinen bir diğer partidir. Daha önceleri İçişleri Bakanlığında görev yapan, dönemin İçişleri Bakanı Habîb el- Adlî'nin yardımcısı bir subay olan Âdil Abdülmaksûd beraber hareket ettiği bazı arkadaşlarıyla birlikte başkanı olduğu Fazilet Partisi'ndeki diğer yöneticilerin "meşruiyet içinde kalan, hukukun üstünlüğüne saygılı, ılımlı selefi İslâm yöntemini benimseyen bir konumdan uzaklaşarak, hem İslâmî faaliyetlere hem de genel menfaatlere zarar verecek aşırı sert fikirlere meyleden bir komplonun içinde olduklarını" söyleyerek kesin olarak partiyle tüm ilişkilerini kopardığını belirtmiştir.²⁹

"Köklü geleneğin prensipleriyle çağdaş bir bakış açısı" ilkesiyle ortaya çıkan Asâlet Partisi, 25 Ocak devrimini Mısır halkının asîl duruşuna bağlayarak Mısır'ın, yakın tarihinde yanlış yönetilerek fitratından uzaklaştırıldığını, rüşvet ve yolsuzluğun yaygınlaştığını dile getirmiştir. Parti programında Şerîatin anayasasının temel kaynağı olduğunu, halkın tüm kesimleri için adaletin anayasayla teminat altına alındığını ve gayr-i Müslimlerin kendi özel hukuklarını uygulamada özgür olduklarını, ehil kadroların iş başına gelmesi gerektiğini, iktidarın seçimlerle el değiştireceğini ve Cumhurbaşkanı dâhil tüm seçilmiş yöneticilerin halka karşı sorumlu olduklarını açıklamıştır.³⁰

Cumhurbaşkanlığı seçimleri için aday olarak emekli büyükelçi olan Abdullah el-Aşal'ı göstermiş, ancak İslâmcıların oylarının bölüneceği endişesiyle aday, Muhammed Mürsî lehine yarıştan çekilince Asâlet Partisi, bu seçimlerin her iki turunda da Mürsî'yi destekleyerek diğer selefi kökenli partilerden farklı bir politika izlemiştir. 2013 yılında parti içinde yaşanan tartışmalar sonucunda liderlik için yeniden seçim yapılmış ve İhab Şeyhâ, partililerin büyük desteğini alarak başkan seçilmiştir.

Askerî darbeye karşı çıkan parti mensupları yapılan darbe karşıtı gösteriler içinde yer almışlardır. Darbe yönetiminin Mısırlıların %65 oyuyla kabul edilen anayasayı ilga etmesi Asâlet Partisi tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Darbe yönetimi tarafından yeni bir anayasa yapmaları için atadığı 50 kişilik komisyona karşı da sert

²⁸ <http://www.alfadyla.com/program>

²⁹ <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ>

³⁰ <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf>

bir şekilde muhalefet eden parti yönetimi, askıya alınan anayasaya sahip çıkmış, darbecilerin bu anayasayı rafa kaldırarak kendilerine meşrûiyet devşirmek istediklerini ve cuntanın atadığı komisyonda yer alanları da darbeciler lehine hırsızlık yapmakla suçlamıştır.³¹

Asâlet Partisinin kurucu lideri olan Âdil Abdülmaksûd'un kardeşi ve partiye yakınlığıyla bilinen Şeyh Muhammed Abdülmaksûd, Mısır selefleri üzerinde etkili bir şahsiyet olarak Darbe karşıtı gösterilerin sembolü haline gelen Râbia Meydanı'nda göstericilere seslenerek darbecileri sert bir dille eleştirmiştir. Onun bu tavrı aynı zamanda partinin de darbe karşıtı politikası üzerinde etkili olmuştur. Asâlet Partisi, darbe sonrasında kurulan ve seçilmiş Cumhurbaşkanı Muhammed Mürsî'ye sahip çıkarak yapılan darbe karşıtı gösterileri organize eden "Darbeye Karşı Millî İttifak" içinde yer almıştır.

e. Hizbu'l-Vatan / Vatan Partisi

Nur Partisi çatısı altında bir araya gelen başta İskenderiye olmak üzere Mısır'ın diğer Selefi akımlarının kendi aralarındaki görüş ayrılıkları, onların siyâsî kolu olan Nur Partisi'ne de yansımış ve parti içi derin tartışmalar, istifalarla sonuçlanmıştır. Nur Partisi'nin kurucu başkanı olan İmâd Abdülgaflûr, parti içindeki ıslahatçıların lideri olarak hareket etmiş ve partiden ayrılmak zorunda kalmıştır. Parti yönetiminin Selefi cemaatlerin yönetiminden bağımsızlaştırma politikasıyla yola çıkan İmâd Abdülgaflûr 2013 yılının başında Vatan Partisi'ni kurmuştur. Diğer selefi partiler ile Müslüman kardeşlerin siyâsî kolu olan Hürriyet ve Adalet Partisi arasında orta bir yol benimsemeye çalışan Abdülgaflûr, Muhammed Mürsî tarafından Cumhurbaşkanı yardımcılığına getirilmişti. Askerî darbeye kadar bu görevini yürüten Abdülgaflûr, darbe yönetimine karşı çıkmış ve parti olarak darbe karşıtı gösterilerine destek vermiştir.

Nur Partisi'nin lideri Yûnus Mahyun'un darbecileri desteklemesi, liberallerin temsilcisi olan Muhammed Baradeý ve Kıbtîlerle birlikte darbe koalisyonu içinde yer alması parti tabanında büyük kırılmalara yol açtığından dolayı, yeni kurulan Vatan Partisi'nin selefleri temsil bakımından öne geçtiği izlenimi vermektedir. Çünkü daha önceleri Nur Partisi'ni destekleyen birçok Selefi çevreler darbe karşıtı gösterilerde aktif olarak yer almışlardır. Ayrıca darbe yönetimi tarafından yeni bir anayasa yapımı için atanan komisyonun daha önceleri seleflerin yoğun baskıları sonucu anayasada yer alan bazı maddeleri yeni anayasada yer vermeyeceklerini belirtmeleri parti tabanını rahatsız etmiştir.

Başta Nur Partisi mensupları olmak üzere diğer selefi çevrelerin ilgisine mazhar olan Vatan Partisi, askerî darbe sonrası süreçte anayasal durumu savunarak darbe yönetiminin uygulamalarına karşı çıkmıştır.³²

³¹ <http://www.alasalah.org/show-266.html>

³² <https://www.facebook.com/watanpartyeg>

Sonuç

Mısır'ın en eski dinî-sivil yapılanmaları olan el-Cem'iyetü's-Şer'iyye ve Cemâatu Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye isimli oluşumlar, bugünkü Mısır'ın tüm dinî hareketlerine ve cemaatlara kaynaklık yapmıştır. Müslüman Kardeşler Hareketi'nden doğan tüm selefi eğilimli diğer oluşumların tamamı, bu iki büyük yapının ana havzasından ortaya çıkmıştır. Her iki yapının kurucuları ve liderleri Ezher kökenlidir. Her ikisi de Mısır'da yaygın olan ve toplumun geniş kesimlerini etkileyen geleneksel tarikatlara karşı tavır almıştır. Özellikle de bu tasavvufi eğilimli hareketlerle bağlantılı olarak değerlendirilen bidat ve hurâfelerle mücadele etmişlerdir. Her iki oluşum, dinin bidat ve hurâfelerden arındırılması, türbelerden medet bekleme, onlara kurban adama ve oralarda namaz kılma gibi adetlerle mücadele etme konusunda aynı anlayışı benimsemişlerdir. Ancak tarikatları değerlendirmede birbirlerinden farklı bir tavır benimsemişlerdir. el-Cem'iyetü's-Şer'iyye isimli oluşum, tasavvufi yapıların tamamını reddetmemekte bunların içinde sünnete bağlı kalanları olumlu görmektedir. Bundan dolayı da Müslüman Kardeşler Cemaatinin mensuplarıyla daha yakın bir ilişki içinde olmuştur. Cemâatü Ensâri's-Sünne isimli yapı ise tasavvuf ve tarikatların tamamıyla mücadele etmeyi prensip olarak benimsediği için daha çok selefi hareketlerle yakın işbirliği içinde olmuş ve bugünkü selefi hareketlerin büyük bir kısmı bu yapının içinden çıkmıştır.³³

25 Ocak devriminden sonra hızlı bir şekilde örgütlenerek Nur Partisi çatısı altında parlamento ve senato seçimlerine giren Selefilere, Orta doğudaki siyasî dengeleri altüst eden bir başarı elde ederek Müslüman Kardeşlerin siyasî yapılanmasına alternatif bir siyasî güç haline gelmişlerdir. Ortaya çıktıkları tarihten itibaren siyasî faaliyetlerden uzak duran, hatta demokrasi ve seçimleri İslâm açısından meşru görmeyen, kendileriyle İhvân Hareketi arasındaki temel çelişkinin İhvân'ın demokrasiye ve parlamentoya sıcak bakmak olduğunu söyleyen Selefi oluşumların siyaset dünyasına atılarak partileşmeleri ve seçimlere katılmaları, onları hazırlıksız oldukları bir mecranın içine sürüklemiştir. Siyâsete dair teorileriyle siyâset pratikleri arasında bocalayan Selefi akımlar, ülkeyi ilgilendiren tüm siyasî, sosyal ve ekonomik sorunlar karşısında teorik düzeyde de olsa bir çözüm üretmedikleri gibi, her ortaya çıkan sorun karşısında bölünmekten kendilerini kurtaramamışlardır. Kısa dönemlik parlamento çalışmalarında yaptıkları açıklamalarla ve faaliyetlerle siyâsete hazır olmadıklarını göstermişlerdir.

Selefilere, 2012 yılında kurulan anayasa yapım komisyonunda yer almışlar ve referandumla kabul edilerek 25 Aralık 2012 tarihinde yürürlüğe giren, ancak 3 Temmuz 2013 yılında yapılan askerî darbeyle askıya alınan anayasa metninde bazı maddelerin yer almasında büyük uğraşlar vermişlerdir. Daha önceki anayasada da yer alan ve yeni anayasa metnine olduğu gibi alınan "Devletin dini İslâm'dır, resmî dili Arapça'dır, İslâm şeriatının prensipleri yasamanın temel kaynağıdır".³⁴

³³ Abdülmün'im Münib, *Delîlu'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Mısıriyye*, Kahire, Mektebetu'l-Medbûli, 2010, s. 49-55.

³⁴ "Düstûru Cumhûriyyeti Mısır el-Arabiyye", *Metâbiu'l-Hey'eti'l-Âmme li'l-İsti'lâmât*, Kahire, 2012.

şeklindeki ikinci madde üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Selefiler, bu maddenin muğlak olduğunu, farklı şekillerdeki yorumlara açık olduğunu dolayısıyla bu maddenin yeni bir maddeyle açıklanması gerektiği konusunda ısrarcı olmuşlar ve aynı komisyonda yer alan liberal, sol ve Kıbtî kesimin temsilcileriyle sert bir mücadele içine girmişlerdir. Bu kesimlerin komisyonu terk etmesi ve Selefilerin yoğun baskısı sonucu yeni yapılan anayasada 219 nolu ek maddeye yer verilmiştir. Bu madde, ikinci maddeyi “İslâm şeriatının prensipleri; (İslâm şeriatının) küllî delillerini, usûlî ve fikhî kâidelerini, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezheplerinin muteber kaynaklarını kapsar” şeklindeki açıklamayla yorumlamaktadır. Aynı Selefî grupların siyâsal temsilcisi olan Nur Partisi, anayasanın bu maddesindeki ısrarlı tutumu sonucu anayasa komisyonunu terk eden liberal ve Kıbtîlerin temsilcileriyle Askerî cuntanın yanında yer almakta ve darbeye destek vermekte bir sakınca görmeyerek ilkesiz bir politika benimsemiştir.

Arap İslâm dünyasında cemaatten siyâsî partiye dönüşüm meselesi, sadece selefi grupların problemi olmayıp diğer İslâmî cemaatleri de etkileyen bir sorundur. Arap devrimlerinden sonra legal siyâset yapma imkânı bulan Müslüman Kardeşler ve Nahda gibi diğer İslâmî hareketler, demokrasi ve parlamento konusunda zaman içinde yaptığı teorik tartışmalarla güçlü bir literatür ve belirgin bir bakış açısı oluşturduğu için pratik siyâset yapma konusunda Selefilere göre daha avantajlı bir konumda olduklarını göstermişlerdir. Ancak Selefî hareketler “fetvâ” ile “politika” arasında ortaya çıkan uçurumu kapatmakta ve politik her tutumu dinî referanslardan hareketle temellendirme konusunda bir sorun yaşamaktadır. Bundan dolayı da her ortaya çıkan ve aktif siyâsetle politik bir duruş sergilenmesi gereken ekonomik, sosyal vs. konularda parti kimliğiyle yapılan açıklamalar, cemâat kimliğiyle eleştiriye uğramaktan kurtulamamıştır. Meselâ kadınların sosyal hayattaki yeri, parti çalışmalarına katılıp katılmayacağı hattâ aday gösterilip gösterilemeyeceği, uluslararası para fonlarından fâizli kredi alınıp alınmayacağı gibi birçok konuda parti adına yapılan açıklamalar cemâat adına yapılan açıklamalarla eleştirilmiştir.

3 Temmuz 2013 yılında Mısır'ın özgür seçimlerle iktidara gelmiş olan Muhammed Mürsî'ye karşı yapılan askerî darbe ve sonrasında gelişen olaylar, selefi gruplar arasında köklü bir ayrışmaya sebebiyet vermiştir. Büyük bir selefi koalisyonu olan Nur Partisinin birçok kurucu kadrosu askerî darbeye karşı çıkarak partiden ayrıldılar ve bazıları darbeyi eleştiren eylemlerinden dolayı tutuklandılar. Bugün için bir tabela partisine dönüşen Nur Partisi, askerî cunta yönetimine verdiği destekten dolayı Mısır genelinde büyük ölçüde desteğini kaybetmiştir.

Kaynakça

- Ali Abdülâl, *ed-Da'vetü's-Selefiyye bi'l-İskenderiyye*, Beyrut, Müessesetu'l-İntişârî'l Arabî, 2012.
- Düstûru Cumhûriyyeti Mısır el-Arabiyye, *Metâbiu'l-Hey'eti'l-Âmme li'l-İsti'lâmât*, Kahire, 2012.

- Ebû Rumân, Muhammed, *es-Selefiyyûn ve'r-Rebû'l-Arabî*, Beyrut, Merkezi Dirâsâtî'l Vahdeti'l-'Arabîyye, 2013.
- Hasan, Salahuddin, *es-Selefiyyûn fi Mısır*, Mısır 2012.
- Hasan, Salahuddin, *Harîtatü't-Teyyârâti's-Selefiyye fi Mısır*.
- <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>(03.07.2015).
- el Kadimî, Nevaf b. Abdurrahman, "el-İslâmiyyûn ve Rebû's-Sevrât", *Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve'd- Dirâsâti's-Siyâsiyye*, Katar 2012.
- Münîb, Abdulmün'im, *Delîlu'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Mısriyye*, Mektebetü'l Medbûlî, Kahire 2010.
- Şellata, Ahmed Zağlul, *el-Hâletü's-Selefiyyetu'l-Muâsıra fi Mısır*, Mektebetü'l Mebdûlî, Kahire 2011.
- Şellata, Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve's-Sevra*, Evrâk li'n-Neşr ve't Tevzî, Kahire 2012.
- eş-Şeyh, Memdûh, *Selefiyyûn*, Kahire, Dâru Ahbâri'l-Yevm, 2011.
- البيان التاسع عشر لمجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبو اسماعيل لرئاسة الجمهورية
- <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html> (03.07.2015).
- البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسي لرئاسة الجمهورية
- <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html> (03.07.2015).
- المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة
- http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodiectlink&id=711 (03.07.2015).
- <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf> (03.07.2015).
- <http://www.alasalah.org/show-266.html> (03.07.2015).
- <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx> (03.07.2015).
- <http://www.alfadya.com/aboutus> (03.07.2015).
- <http://www.alfadya.com/program> (03.07.2015).
- <https://www.facebook.com/watanpartyeg> (03.07.2015).
- http://www.alnourparty.com/page/program_culture(03.07.2015).
- <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>(03.07.2015).
- <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115>. (03.07.2015).
- <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d4175-84b1-85417419ed18> (03.07.2015).
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ> (03.07.2015).
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2OI nmQ>(03.07.2015).
- <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1>(03.07.2015).
- <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmukTerPmQ> (03.07.2015).

Arab Spring and Salafism

-Case of Egypt-*

Ramazan YILDIRIM**

Abstract

The emergence of groups who call themselves 'Salafi' dates back to two centuries ago. Those movements, which have small regional differences, had the opportunity of forming a community in Egypt. On the other hand, a new community era began in the Arab world with public riots in Tunisia which spread to Egypt, Libya, Syria and Yemen. In Egypt, which is the most important country in the Arab and African region, every group that found an opportunity to participate in politics, has been transformed into political parties. There is no doubt that among those groups, the Salafi movement has attracted more attention than others. Salafis have established several political parties, although in previous periods, they refrained from engaging in politics and were more prone to educational and social activities. In this study, the views and structures of Salafis will be analyzed before and after the January 25 revolution in Egypt where Salafis entered the political area.

Keywords: Egypt, Salafis, Politics, Arab Spring.

Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik

-Mısır Örneği-

Özet

Arap dünyasında kendisini "selefi" olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre kendi içinde küçük de olsa bir takım farklılıklar barındıran bu hareketler, daha çok Mısır'da "cemâatleşme" imkânı bulmuşlardır. Diğer taraftan 2011 yılında Tunus'ta başlayıp kısa bir süre içinde Mısır, Libya, Suriye ve Yemen'de devam eden halk isyanları sonucunda Arap dünyasında yeni bir dönem başladı. Arap ve Afrika coğrafyasının en önemli ülkesi olan Mısır'da yaşanan yeni süreçle birlikte, legal siyaset yapma imkânı bulan tüm toplumsal kesimler, hızla partileşerek siyaset arenasındaki yerini aldı. Hiç şüphesiz bu kesimler içinde Selefi hareketler diğerlerine göre daha fazla ilgi odağı haline geldi. Daha önceleri aktif siyasetten uzak duran ve daha çok eğitim, dâvet ve diğer sosyal faaliyetlerde bulunan ve demokrasi, seçim ve parlamento gibi mekanizmaları dinî açıdan sakıncalı gördükleri için kabul etmeyen Selefilikler, hızlı bir şekilde birçok siyasî parti kurarak politikaya atıldılar. Bu makalede 25 Ocak devrimiyle birlikte

* This paper is the English translation of the study titled "Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik -Mısır Örneği-" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Ramazan YILDIRIM, "Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik -Mısır Örneği-", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 263-282.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Academic Member of the Faculty of Theology, e-mail: ramazany@istanbul.edu.tr

Mısır'da siyasî hayata atılan Seleflerin devrim öncesi yapıları, fikirleri ve devrim sonrası kurdukları partiler ile siyasî tutum ve görüşleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Selefler, Siyaset, Arap Baharı.

Introduction: Which Salafism

A mentality unique to itself in terms of a way of thinking or interpretation of religious texts, Salafism has become a movement of ideas in the last century. The current movement of Salafism, which only looks for solutions to Islam's problems today in the Asr al-Saa'dat and reduced this way of thinking into merely a very formalistic way of piety, originated in Egypt, as did other Islamic movements which then evolved as it spread into other parts of the world. The current movements of Salafi origin can be divided into different categories in terms of the methods adopted to bring about social change. A movement, which emerged within the Salafi groups that mainly focused on communication of and invitation to Islam, emphasized the idea of jihad and embodied it in practices, while other groups focused on the possibility of becoming a better religious person, and in that path they called for a formalistic understanding of religion which is reflected in appearance.

As in all the movements after the Arabic evolutions, Salafis experienced a large-scale evolution of their own. Salafis deemed it a blasphemy to participate in or establish any kind of political organization or to be in a parliament and heavily criticized other Islamic movements which allowed these practices. Nevertheless, the majority of Salafis behaved rather pragmatically and went on to establish their own political parties and participated in elections. Despite the differences in their methods, the interpretation of religion in all the groups which consider themselves as Salafis, is almost the same. Salafis have common point of view in terms of the literal interpretation of religious texts, formalistic piety, disregarding of different social traditions in the name of strict religious outlines and classifying every new idea and interpretation as bid'ah.

The emergence of the movements called "Salafi" in the Arab world dates back to nearly a century ago. Though of a small scale compared to the regions which they emerged from, these movements had internal differences of their own, and the real opportunity of becoming "congregations" was found in Egypt. Salafi movements began to draw more attention since January 25, 2011 when grassroots movements reached a peak in Egypt and launched a new process called the "Arab spring" or "Arab revolutions." These movements have become strong political actors in many Arab countries, notably Egypt, in the wake of the Arab revolutions and they have been fed by some traditional religious structures defined as Salafi in Egypt. Dwelling on the history, the founders and the traditional opinions of these Salafi-religious movements will enable us to be closely acquainted with today's political parties of Salafi origin.

Salafism today does not comprise of a homogenous structure in terms of thinking and practices as the Ikhwan Movement. Therefore it is hard to categorize according to precise criteria. The principles of faith they defend and the cultural atmosphere where they emerged are quite similar. However, it is possible to put these movements under four categories in terms of their views on the social and political domain and their perceptions of politics and society.¹

The first group is the traditional salafism, which has a basis of science and invitation. These Salafi groups invite people to their principles, provide religious education and refuse all political participation. They focus on doctrines and aim to cleanse the essentials of doctrines from bid'ah and untrue knowledge. To them, other sub-sects such as Mu'tazila, Kharijites and Shia are erring. It keeps its distance from Ash'arism and Matudirism, casting out the Sufi movements in particular. This movement of Salafism is particularly widespread in Saudi Arabia and it aims to spread the thoughts of people such as Abd al-Aziz ibn Baz and Muhammad Nasiruddin al-Albani.

The salafi movement's the second group who comes forward with its stance which is strictly against politics and political parties. Supporting "obedience to rulers", these Salafis oppose all kinds of political opposition and support political parties in power against other Islamist movements that desire to come to power through political parties. These groups are widespread in the Arab region notably in Saudi and Gulf countries and their efficiency in society has weakened in the wake of the Arab revolutions.

The third group of salafis is rather named "jihadist salafism". These are the groups who declare regimes in the Arab world as unbelievers, resort to violence against these regimes, and are held responsible for most of the attacks in the Islam world.

The fourth group adopts a reformist approach. This group adopts a more moderate attitude towards social and political issues. It not only defends Salafi beliefs and principles but also supports active involvement in every domain in public life. This group argues that social and political change should be gradually and peacefully made. Salafis in this group failed in active politics before the Arab revolutions due to lack of favorable environment; however, they joined politics by means of different political parties in Egypt in particular, and Tunisia, Libya and Yemen in the wake of the revolutions.

¹ Mohammad Abu Rumman, *es-Selefiyyûn ve'r-Rebiu'l-Arabi*, Beyrut, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2013, p. 47-51.

A. Traditional Salafi Movements Before Arab Revolutions

1. Al-Jamiat Al-Shariah

Going by the full name “el-Cem’iyyetu’ş-Şer’iyye li-teâvüni’l-Âmilîne bi’l-Kitâb ve’s-Sünne”, this group was founded by Sheik Mahmud Hattab as-Subkhi of al-Azhar scholars in 1912. This organization, which emerged as a reaction to debates about matters that surged after the English invasion of Egypt such as new reforms in education, increasing westernization tendencies, the place of religion in social life, the effectiveness of female individuals in society, is the first organized assembly of Egypt.² When it emerged, it attracted great global attention, but it was much later when the movement started to be referred to in the context of salafism. This formation rather focused on social activities and gaining an institutional structure when it first emerged, but Mahmud Hattab its founder, reiterated “salafi doctrines” when defining the outlines of the movement as a scholar from Azhar. According to him, a person who is a member of this group “must be based on the salafi doctrine and as long as they are Muslims they will never claim that their predecessors are defiers of Allah or doers of bid’ah. A person also must not have any bigotry about any fiqh sect or defend any sect against another. All followers of sunnah are reliable in terms of correctly understanding people...”³

As-Subki, founder of the community, openly expressed that he does not find it right to deal with politics and he acted with the principle of “following politics and but not doing it”. They never did enter into an attitude that is in conflict with the political authorities.

The community considered the new situation that emerged in Egypt after the 25 January revolution, and started to openly express its thoughts against political events, which they used to stay silent against in the past. For instance they openly announced in a press meeting, with reasons, that they would support Muhammad Mursi, the candidate of Muslim Brotherhood movement in the second stage of presidential elections.⁴

The fact that it doesn’t strictly require a political stance of its people and it treated all sects of sunnism as equal, turned this movement into a base, from which other religious movements emerged later on which became prominent in Egypt. It carries the greater purposes of saving and protecting Muslims from wrong beliefs and for this purpose it aims to spread Islamic culture and true religious principles, opening courses where people can memorize the Qur’an, constructing mosques where needed, tending to people in need, founding hospitals for people in need

² Ahmed Zaglul Sellata, *el-Hâletü’s-Selefiyyetu’l-Muâsira fi Misr*, Cairo, Mektebetu’l-Mebdûlî, 2011, p. 201.

³ http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639

⁴ المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة

http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodirectlink&id=711

and instilling in the whole nation the understanding of social solidarity from an Islamic point of view.⁵

2. Ansar al-Sunnah al-Muhammadiyah

This group was established formally in 1926 by Muhammad Hamid al-Faki, a scholar of Ezher. Keeping its distance from cults which had been widespread in Egypt since the beginning of 1910s, Muhammad al-Faki shared his thoughts to his close acquaintances that there were now much more bid'ah and superstitions in the society, which almost got to the point of becoming shirk, and that the way to deal with this is to get back in line with the Prophet's sunnah. This also constitutes the moment where he started his works. Previously in a movement which defined itself as a salafi formation under the name "Al-Jamiat Al-Shariah", Muhammad al-Faki entered debates with the leaders of this movements regarding the concepts of "al-Asma' wa al-Sifat", which is one of the basics of Kalan discipline, which prompted him to leave the movement. He then communicated his thoughts in masjids, coffee houses and other locations where there were crowds, which is how he was able to gather people around him. The people around him and some sect members had tension between them because of religious dissidence.

In order to move in a more regular fashion and institutionalize based on his principles, al-Faki established a foundation to continue his activities. Later on, he criticized the revolution demonstrations held in 1919 against the English invasion. Because according to him, termination of the English invasion wouldn't be possible with protest demonstrations in areas where there are uncovered women. In this way, the principle of full adherence to Allah and His Messenger cannot be implemented. Egypt's liberation from occupation would only be possible by embracing the Sunnah of the Prophet and leaving bid'ah and superstitions. Muhammad al-Faki also objected to the statement of "Religion belongs to Allah, homeland belongs to everyone" which was the slogan in the 1919 revolution.⁶ The congregation has been growing since it was founded; it has 200 branches only in Egypt and has 1750 mosques under its jurisdiction. Apart from Egypt, it has many members in various African countries such as Sudan, Chad and Somalia.

The members of Ansar al-Sunnah al-Muhammadiyah made their mission and the main principles is to invite people to pure tawhid, which is free of any kind of shirk and is in the ways of salaf, to explain the principles of the Qur'an to people and to adopt as principles to stay away from all kinds of bid'ah and superstition. To them, Islam is both religion and state; it regulates at all times and in all spaces. A Muslim society has to be founded and it has to be regulated using what Allah brought down for us. Failure to implement shariah in any worldly affair is to get

⁵ Memdûh eş-Şeyh, *Selefiyyûn*, Cairo, Dâru Ahbârî'l-Yevm, 2011., p. 68.

⁶ <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>

ahead of one's scale. In order to substitute Allah's shariah on earth, one should follow wise politics without hurrying and with no conflict. "The congregation believes that democracy is a heretic order. Because democracy grants people the power to make laws, which, in truth, only belongs to Allah. The order of Islam has particularities of its own and those have nothing to do with modern Western orders. Instead, the congregation believes that implementing preferences in nomination and voting is duly lawful. Because it is lawful to compete with democrats in elections of all scales, in order to reduce the malice they would do. But when doing all this, one has to observe the principles of shariah and see to it that "masalih" rules "mafasiid"."⁷ Adopting these principles at a theoretical level, the congregation is against political parties in practice and argues that establishment of the Islamic state is only possible through dissemination of pure tawhid. The return of caliphate and realization of the victory Allah has promised depends on dissemination of tawhid. Strictly opposed to armed struggles against political powers, the congregation deems acts of this kind as "Khariji" (erring) and suggests that this can bring no outcome but spreading of sedition.

The Ansar al-Sunnah al-Muhammadiyah congregation did not officially take place in any political parties after the Egyptian Revolution on 25 January 2011, but it released a memorandum which covered its stance in many internal and external country affairs. For instance they published a memorandum on 22.08.2011, in which they hailed the resistance which defeated Qaddafi in Libya and congratulated their victory.⁸ They also published a memorandum which stated they would be supporting Hazem Salah Abu Ismail in the presidential elections.⁹ However the candidacy of Hazem Salah Abu Ismail was vetoed by the Egyptian Supreme Election Board. As a principle, the congregation adopted the idea to support all Islamist candidates in the first stage of the presidential elections. Then, in the second stage they published a justified memorandum where they stated that they would be supporting Muhammad Mursi, the candidate of the Muslim Brotherhood movement: "After the announcing of results of the first stage of the elections, the Scholars Council evaluated the current situation, after which they invited Muhammad Mursi, who succeeded into the second stage, to learn his thoughts about the implementation of shariah and Shia. Then the Council obtained an "an oath and a covenant" from Muhammad Mursi and decided to support him so that he could spend his efforts to implement shariah using the method of Sunni Islam, be a brother with Muslim men and women without any partisanship, spend efforts

⁷ Salahuddin Hasan, "Harîtatü't-Teyyârâtî's-Selefiyye fi Mîsr",
<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

⁸ البيان التاسع بخصوص سقوط نظام القذافي
<http://www.ansaralsonna.com/web/play-5935.html>

⁹ البيان التاسع عشر لمجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبوإسماعيل لرئاسة الجمهورية
<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html>

to help people in need, increase the living standards of all Egyptians, care for poor people and not live his life away or be detached from his society.¹⁰

3. Salafi Invitation / Salafis of Iskandariya

After the 1970s, student movements in Egypt universities increased and a new movement emerged, which was known as "al-Jama'a al-Islamiyya". Many members of this movement then joined the Muslim Brotherhood Movement, but a group led by some people from Iskandariya declined, and decided to move on their own. This group was especially influenced by Saudi-rooted salafi formations and as from the 1980s they named themselves as "Al Madrasatul Salafiyah / the School of Salafiyah".¹¹ Spreading into other parts of Egypt rather quickly, this movement existed in preaches, in mosques, and in personal direction, but then they established many TV channels, therefore becoming a much wider voice to appeal to a much wider audience.¹²

After the revolution on 25 January, the salafi-rooted political parties made a fast entry to Egyptian politics and the leading groups of these parties came from these movements. There will be a separate section dedicated to the political parties established after the revolution, therefore for now some opinions held before the revolution will be briefly discussed.

Based in Iskandariya, this movement established a school named "al-Furqan li-l'dadi'd-Duat" in order to train their own communicators who would disseminate their ideas to society, therefore adding another dimension to their activities. They also published their views on the monthly periodical "*Savtu'd-Da've*". In this period, they were accused of being "imported salafis" since they had relations with people such as Abd al-Aziz bin Baz and Muhammad ibn al Uthaymeen who were among the pioneers of Saudi-rooted salafism.

The Salafis of Iskandariya were very widely spread and active in the society, but contrary to other Islamic sects, they didn't have an organized structure. Rather than being an institution-centered organization, they have been a person-oriented formation. They also do not adopt principles such as allegiance and secrecy, which other sects do, and believe that any work can be done openly and without allegiance to anyone.

The salafi summoners attach special importance to subjects such as tawhid and akaid, suggesting that true examples of Islam must be taken from the Qur'an and Sunnah through an understanding of the sahabah and tabi'un. They fight against

¹⁰ البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسي لرئاسة الجمهورية

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html>

¹¹ Salahuddin Hasan, *es-Selefiyyûn fi Mısır*, Mısır, 2012, p. 21.

¹² Ali Abdulal, *ed-Da'vetû's-Selefiyye bi'l-İskenderiyye*, Beyrut, Müessesetu'l-İntişârî'l-Arabî, 2012., p. 36.

bid'ah and superstitions and they express that whoever adopts their principles must gain competency in religious branches of science. In order to gradually transform society and create an Islamic community, they adopted a four-stage method. The first stage is **cleansing**, where it is required to free Muslims' beliefs from everything that is against shariah, convince them to adopt salafi methods in their lives, and free all Islamic scholars and religious books from weakly founded and made-up narratives, Israel-based content and fiqh opinions which are against true hadiths. The second stage is **education/training**. A person who surpasses this stage becomes a good salafi. Individuals, who complete their education using religious books which are free of all sorts of errors, can summon Muslims to start educating them too. In a society where all individuals have completed these steps, an Islamic state can be established without any need for elections or reforms. The third stage is **al-mufasalaha/divergence**. At this point Muslims announce that they are severing their ties with rulers who do not rule within the order that Allah has brought down. They express that these rules are in error and warn them and their helpers to return from superstition, and that otherwise they would be facing an Islamic jihad. It must be clearly expressed that all Muslims must state their sides, whether they are on the side of the truth, or power, and that if they are on the side of the power, than they'd be deemed to be on the side of superstition. The fourth stage is **jihad**. In this stage, if rulers don't accept to be ruled by Islamic rules and oversee the previous warning, the defenders of truth start jihad against them. At this point, the opposing sides are very clear. Part of society defends the truth, while the other part is pro superstition.¹³

According to this movement, which was free from all kinds of political activities before the January 25 revolution, it adopts democracy as a western system in the political order in Egypt. This system contradicts some of the principles of religion and is also a product of western culture, and is placed far from the principles of Islam. Therefore, democracy is not an alternative to the scholarship principle of Islam. In the case of democracy implementation, there is a possibility that someone who is not a Muslim or is a woman, or someone who is openly hostile to the religion, can be in a position to rule the Islamic State, which is unacceptable. The Salafis of Iskandariya softened their views in light of later developments and turned positively towards a possible democratic order. According to them, as long as one rejects all things superstitious as well as rejection of participation in foreign-originated actions, democracy can be utilized as a method to implement Islamic shariah.¹⁴

In the time of Husnu Mubarak, the Muslim Brotherhood were very interested in and successful at gathering support of student unions, syndicates, law societies, commercial chambers, etc. since these establishments did not have any powers to

¹³ Salahuddin Hasan, *Harîtatü't-Teyyârâti's-Selefiyye fi Mîsr*,
<http://www.onislam.net/arabic/islamyoona/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

¹⁴ Ali Abdulal, *ibid*, p.55.

make laws. In parliamentary elections they couldn't reach any consensus to preserve the same point of view. However, immediately after the revolution of 25 January they self-transformed into a political party and became an important part of Egyptian politics.

This moment, which comes from the same pool as Iskandariya salafis can be evaluated and is rather rooted in Cairo, but later diverged and named itself as “**al Salafiyah al Hareqia**”, in the same group.¹⁵ This movement was different from the Iskandariya movement in that it voiced its opinions about rules more openly and harshly. According to them it is not sufficient to announce that rulers who do not rule by what Allah brought down is not sufficient, one needs to announce them as blasphemers too, and very openly. Clothes that are against the rules of Islam and other behaviors classified as sin are also signs of *jahiliyyah* (ignorance). It is blasphemy to add anything to or subtract anything from shariah. And to them, it is unlawful to participate in parliaments too, because parliaments can choose to implement decisions that may not necessarily be rooted in Allah's shariah and therefore deem their constitutions to be better than religion. These salafi members are also known to harshly criticize other salafi groups. To them, some salafi groups spend half-hearted efforts in terms of the concept of sin, and limited the concept of blasphemy to reject or deny religion. Therefore they named them “the current murji'ah”.

Mainly leaning on activities, this group does not accept the establishment of their own congregation in order to not to divide the Muslims into even more groups, and to encourage their supporters to work together with other congregations who work on the same areas they focus on in the field. Therefore it is not in their principle to reject working together with other organizations or congregations which aim to establish an Islamic state and re-construct the state of caliphate.¹⁶

B. Salafis which Transformed from Congregations into Political Parties

Together with Arabic revolutions which started out in Tunisia and spread in a short time into Egypt, Libya and Syria, all political and intellectual movements in the Arabic world faced a new issue. There were religious groups with very little preparation for these developments, which, after a short period of flounder, quickly re-structured and the most obvious of them was salafi movements. Their views on political and social events were not very clear, their movements had no theoretical outlines and they acted according to the “fatwa” they received from their leaders. Salafi movements participated in political processes, which they sometimes had

¹⁵ Abd al-Munim Munib, *Delîlu'l-Harekâti'l-Îslâmiyyeti'l-Misriyye*, Cairo, Mektebetu'l- Medbûlî, 2010, p. 131.

¹⁶ Salahuddin Hasan, *ibid.*

previously deemed as “non-religious”, through various political parties which they established themselves.

Previously evaluated under “traditional/scientific” or “field action” categories, these movements then transformed into a “political/modern” identity. Before evaluating salafi rallies under political parties, there needs to be a focus firstly on their attributes to the events which led to the Egyptian revolution on 25 January 2011, which was the starting point of their political journey.

1. The Revolution on 25 January and Salafi Movements

The public movements in Egypt on 25 January 2011 were effective on salafi groups, and salafi ideas on political and social events were transformed at a great scale. When the events, which also promoted Husnu Mubarak to leave office started, the salafi movements in Egypt and salafi individuals assumed different attributes towards the country’s agenda. We can group these attributes as follows.

a. Supporters and Active Participants of the 25 January Revolution

Known as the salafis of Cairo, or jihadist, or activist salafis from before, these groups supported the 25 January revolution and actively participated in the process which led to it. Prominent leaders of this movement, such as Sheik Muhammad Abd al-Maqsud, Sheik Neset Ahmad and Sheik Fevzi Said, participated in the demonstrations in Tahrir Square and supported the coup by influencing demonstrators with their speeches. They participated in the demonstrations held in all big cities of Egypt, starting with Cairo and Iskandariya and held independent public rallies of their own, but at times they also acted together with other liberal or nationalist groups which were against Husnu Mubarak in some areas. This support campaign, started by the Cairo salafis, turned into a platform in a short time with the support from some Azhar scholars and Iskandariya salafis. Consequently named “el-Hey’etü’ş-Şer’iyye li-Himâyeti’l-Hukûk ve’l-Hürriyâti’l-Meşrûa”, this platform published memoranda supporting mass demonstrations, also voicing warnings that legitimate demands of the public must be met, the second article¹⁷ of the constitution must be left untouched, no excess actions must be taken in demonstrations and public property must be unharmed.

b. Groups Clearly Opposing the January 25 Revolution

The salafis in Egypt did not have a homogeneous structure among themselves. For this reason, although they adopted similar ideas and approaches, they exhibited

¹⁷ “The state religion is Islam. Arabic is the official language. The principles of Islamic shariah are the main source of legislation.”

very different attitudes in politics and social affairs. These fragmented approaches and dragging their supporting masses into arguments of kalam/fiqh did not bother the political rule before the revolution and quite the contrary, it was secretly supported too. However, with the start of mass demonstrations, when the base of Salafis who were not alien to political and social issues took to the streets, some Salafi leaders tried to prevent this according to the principle of “acting in line with divine rule”. Salafi preachers such as Sheikh Mahmud Mursi, Sheikh Mustafa al-Adevi and Shaykh Muhammad Hussein Yakûb opposed the process of revolution by saying that it was not legitimate to participate in these demonstrations in their television speeches and took part in the side of the status quo. In their explanations they reiterated some verses and fitan hadiths and demanded that demonstrators leave the squares, return to their homes, go to masjids and pray for forgiveness, stay silent and firm to prevent deterioration, but they were rather ignored by society and were isolated. These Salafis, better known as the “Ansâr al-Sunnah” group, stated that it was unlawful to protest against the demonstrations and the manager, in a statement issued after Husnu Mubarak, had to explain that he had delegated his powers over the mass events.

c. Those Hesitant Against the 25 January Revolution

Holding a very strong and important position among salafis, the Iskandariya salafis were against an organized leadership structure such as the Muslim Brotherhood and they were rather an organized group in itself in terms of social and cultural organizations. These groups took a rather pragmatic approach in terms of the revolution when they acted according to how the events of the revolution played out, and set their attitude according to relevant hadiths. When a call was made using social networks for 25 January demonstrations, Yasir Burhami, one of the prominent leaders of Iskandariya Salafis announced the following: “in the name of our attachment to our religion, our sense of responsibility for our country, our sensitivity to the benefits of our country, our prioritization of the safety of our country and our citizens in this testing time and our aim to eradicate the desire of our enemies which aim to lay instigation among us, we will not participate in the 25 January demonstrations...”¹⁸. The demonstration started in all squares in Egypt, Tahrir first, and then security forces left the squares which led to some street fights, which were then condemned by Iskandariya salafis as did other groups who participated in the revolution process. Seeing that a new era is starting, the Iskandariya Salafis acted in line with hadiths, and in time they changed their political stances and tried to demonstrate that this was caused by the difference in opinions, in which there is always room for mistake. Having had no clear attribute towards demonstrations during the times of revolution, Iskandariya Salafis actively participated in the later discussions of constitution and related matters, and quickly

¹⁸ <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115>.

organized themselves into becoming parties, taking their political roles in the country.

Salafi Movements Turning into Political Parties

Salafis were the most affected group by the intellectual and political changes that occurred after the Arab revolutions. Traditional salafism, which is not much concerned with intellectual and political issues, has found itself at the center of politics, especially with the change in Egypt. Both institutionalized salafism and charismatic personality-oriented salafism entered into a process of organization and party-establishment in the political arena where they were not much interested or involved before. Having no homogenous structure among themselves, the salafis started to join in politics by forming different political parties because they could not come together under a single party when they entered politics. Each political party established by the Salafis also emerged as an extension of the salafi tendencies they held before. The Iskandariya Salafis had very strict ideas before and during the revolution in terms of democracy and political parties, and they rejected democracy completely in their statements. For instance, Sheik Abd al-Munim Sahhat, one of the official spokespersons of the Salafi Invitation, stated that “We don’t only say that democracy is unlawful, we say that it is also blasphemy...”¹⁹ and “Democracy is a branch of secularism which separates religion from life. Islamists may or may not use democracy, but according to shariah, it cannot be accepted...”²⁰. However, with the constitutional referendum in Egypt after the revolution, when the obstacles to establishing a political party were lifted, all the sections, especially the salafis who made these statements, quickly turned into political parties. After the revolution of 25 January 2011, the salafis who entered the parliamentary and senate elections in Egypt under three different party groups maintained their differences by establishing new parties in the following process. The political parties established by the salafis in Egypt after the revolution are the following.

a. Hizb al-Nour / Party of Divine Light

Known as the political branch of the salafis of Iskandariya, Hizb al-Nour was a party formed after the January 25 revolution. Iskandariya salafis, who have different tendencies, joined politics with this party. Since the establishment of the party, differences of opinion have emerged among the salafi leaders who have different tendencies. The fact that Salafist leaders who made statements on the basis of religious references and that democracy and political participation were illegitimate, seemed to give up their views in a very short period of time led to

¹⁹ <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1>

²⁰ Nawaf bin Abd al-Rahman al-Qadim, “el-İslâmiyyûn ve Rebiu’s-Sevrât”, *Merkezu’l-Arabî li’l-Ebhâs ve’d-Dirâsâti’s-Siyâsiyye*, Qatar, 2012, p. 47.

internal and external debates in the party. The rulers of the Salafist leaders and the Nour Party had to remain in a position of constant defense by responding to accusations of being inconsistent, pragmatic, unprincipled from outside the party and discussions of “legitimacy” within. Despite all these debates, the party captured the wind of salafi discourse, which had for long years been effective on suburban population, and went on to become the biggest political salafi party. In the parliamentary elections held at the end of 2011, it entered into elections in an alliance they made with two other salafi parties and won 123 seats to become the second largest party in Egypt by gaining 24% representation in parliament. When the MPs of its two ally parties started doing politics under the roofs of their own parties, the Nour Party with its 108 MPs became subject to internal debates. A medical doctor, the party president Imad Abd al-Ghafur, delayed the party congress which was supposed to be held in time, but the congress still attempted to convene and rendered the president ineffective.²¹

Within the party, a reformist group, which called themselves the “Nour Party Reform Front”, said that the party administration should separate the way with the “Salafi Invitation” and furthered the community-party debate. As a result of these discussions, two different tendencies emerged in the party, and each tendency appointed a leader for themselves and paved the way for the party to go to congress with a double lead. Although leaders of the Salafi Invitation intervened and tried to freeze the problems temporarily, Imad Abd al-Ghafur, the first founding president of the Nour Party, left the party with his team and established a new party under the name of “Hizbul Vatan”. Yunus Mahyun, who lead the traditionalists against reformists in the party before, was brought to be head of the Nour Party. In the statement made in the name of the Salafi invitation, it was emphasized that there is no party representing the political party other than the Nour Party, and a distant attitude to the newly formed party was exhibited.²²

In their program, the Nour Party extensively explained their perspective on Egypt's problems, stated that the most important problems of Egypt after the revolution were in the fields of politics, economy and security, but attracted attention with their discourse on “identity and religion”. Accordingly, the Party aims at building a civilized and developed state that holds tradition and modernity together. The identity of Egypt is an Arab-Islamic identity. The second article in the Egyptian constitution should be protected as it is and the Islamic Sharia should determine the general framework of all political, economic, legal and social arrangements as the supreme base of the political system that will rule Egypt. The

²¹ <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmuKteJrPmQ>

²² <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d-4175-84b1-85417419ed18>

principles of Islamic sharia being the foundation of a constitution also preserves religious freedom of the Coptic people living in Egypt.²³

In the first stage of Presidential elections in 2012, the Nour Party decided to support Hazem Salah Abu Ismail, who they considered as close to their ideas, but then when his candidacy was vetoed by the Supreme Military Council, they then gave their support to Abd al-Munim Abu Futuh, who separated from the Muslim Brotherhood Movement. In the second round of the presidential elections, they supported the Muslim Brotherhood candidate Muhammad Mursi.

The Nour Party has been the focus of criticism of the liberal and Coptic groups in Egypt, both in the process of making the constitution and in its frequent press releases. They overthrew Muhammad Mursi, who was the first civilian President of the country elected through a democratic process on 3 July 2013, and supported the military coup which suspended the constitution, thus weakening their mass support.

After the decision to participate in the parliamentary elections, the Nour Party has included 15 female candidates in the candidate lists, leading to major debates among the Salafis. The party administration was then forced to announce that the female candidates were placed in the last rows of the lists and that the pictures of these candidates would not be used on the propaganda posters, and that they would use rose pictures instead.²⁴ MPs, who were elected as members of parliament after the election process, could not generate a stable and sustainable policy on behalf of the party by making constantly contradictory statements.

b. Hizb Al Adala Wa Tanmia / The Construction and Development Party

The group called "al-Jama'a al-Islamiyya", which has an important place in the Islamic community in Egypt is held responsible for the assassination of Enver Sedât, and took an active part in the 25 January revolution as well as giving support to the new process. It is mentioned among the party as having "salafi origin" because it is known for its proximity to salafi movements rather than the Muslim Brotherhood Movement. In the late 1990s, the leaders of al-Jama'a al-Islamiyya entered a self-criticism process in their time in prison and announced to the public that they rejected all forms of violence.

Established by prominent names of al-Jama'a al-Islamiyya such as Abbud Zumur, who was sentenced due to the assassination of Anwar Sedat and was set free in the process of the revolution, his brother Tariq Zumur, Saffet Abdulgani and Ashraf Tawfik, the party defined itself with the slogan "construction, development, Islam sharia, political freedom and social justice". The party was a

²³ http://www.alnourparty.com/page/program_culture

²⁴ Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve's-Sevra*, Cairo, Evrâk lî'n-Neşr ve't-Tevzî, 2012, p. 101.

pioneer in the establishment of the “Islamic block” union together with the Nour and the Assad parties.²⁵ In the first round of the presidential elections, they stated that they would support Abu Futuh but they would not interfere with Muhammad Mursi’s supporters.

The founders of the construction and development party expressed that the revolution had taken place as a result of the acceptance of the prayers of the Egyptians who emerged with the slogan “the public wants the regime to fall”, and that the repression, oppression and dictatorship order was over, and that they set out to pay their debts to their homeland Egypt and contribute to Egypt's march to development. According to the party’s founding statement, the purpose of the party is to “First gain Allah’s support, then realize the benefits which would bring prosperity to the country and its citizens in this world and in the afterworld, and prepare Egypt for a forefront position among developed nations”. The purposes of the party include protecting the Arab and Islamic identity of Egypt, opposing obstacles to this, fighting against the erosion of values and morality as an attempt to prevent all kinds of westernization attempts, carrying out legal, constitutional and political reforms that will not exclude any political movement or social sector, working to build a new Egypt upon principles that protect the rights of every citizen, protect the safety of foreigners and observe equality, freedom, justice and pluralism.²⁶

The Construction and Development party opposed the military coup of July 3 and took part in anti-coup demonstrations in all parts of Egypt.

c. Hizb al-Fadhila / The Virtue Party

The Virtue Party, which was founded in 2011 and is the first party known with a salafi identity, emerged with the slogan “The party that wants to spread the values of justice and equality in accordance with the principles of Islam Sharia and to re-establish the leadership position of Egypt in all areas”. The party's founders, Mahmoud Mohammad Bedr, Mohammad Abduh al-Imam, Khaldid Saith and Sheikh Ferhat Ramadan, one of the pioneers of the salafi movement, announced that they would not be participating in parliamentary elections, which started quite shortly after their establishment, because they wouldn't be able to complete their preparations. After Adel Abd al-Maqsud, who was presiding the party, resigned from the party due to a variety of reasons and started works to establish a new party, some internal debate ensued in the party.

The Virtue Party, which continues its path with the slogan, “Altogether for the welfare of Egypt”, announced that they will work for the improvement of the society and civil institutions in accordance with the provisions of the constitution,

²⁵ <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2OI5nmQ>

²⁶ <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx>

re-establish Egypt's leader position in the Islamic world with a development project which will take efforts of all citizens, provide justice and equality for all citizens of the country, observe the principle of a just income share, warrant constitutional rights and freedom for every single individual in the country and finally, support the younger population by respecting their opportunities.²⁷ In its program, the party established that democracy is similar to the scholarship principle in Islam, that both regimes put first as the priority of the public in rule as political interpretation, that a political power can only be legitimate through public election and will, therefore demonstrating its attitude against the theological discussions in the subject of democracy.²⁸

As the other parties of salafi roots, the Virtue Party announced that all Egyptians must support Palestinians so that a Palestine Country can be established around a capital city of Jerusalem. In the first round of the presidential elections, the party supported Abu Futuh, and Muhammed Mursi in the second round. The members of the Virtue Party, who opposed the military coup of July 3, 2013, also supported the anti-coup demonstrations.

d. Hizb al-Asalah / The Authenticity Party

The Authenticity Party, which was established in 2011 by Abd al-Maqsud and his colleagues, who left the position of President of the Virtue Party, is another party known for salafi disposition. Adel Abd al-Maqsud, a military officer, vice President of Internal affairs to the principal Habib al-Adli and previously an officer of the Presidency of Internal Affairs, announced, together with several colleagues, that the other executives in the Virtue Party, which he presided, "became distanced from a disposition which respects legitimacy, respects the supremacy of law and adopts mild salafi Islamic management and got into a conspiracy which inclines towards too harsh ideas that would harm Islamic activities and general benefits" and that he resigned from the party.²⁹

Emerging with the principle "A modern point of view established in the rooted tradition", the Party of Nobility affiliated the revolution of 25 January to the society's noble stance, and suggested that Egypt was recently ruled in a wrong way and therefore distanced itself from its true character, and that corruption has become very widespread. In its program, the party announced that Sharia is considered to be the basic source of the constitution, that justice is guaranteed to all sections of the public by constitution and that Muslims are free to implement their own private law; persons of competency must be appointed to relevant positions,

²⁷ <http://www.alfadyla.com/aboutus>

²⁸ <http://www.alfadyla.com/program>

²⁹ <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ>

that political power would change hands only through elections and that all elected rulers, the President included, are responsible to the public for their actions.³⁰

The party nominated Abdullah al-Ashal, who was a retired ambassador for the presidential elections, but when the candidate withdrew in favor of Muhammad Mursi, with the concern that the votes of the Islamists would be divided, the Nobility Party followed a different policy from the parties of the other salafi parties by supporting Mursi in both rounds of these elections. As a result of the discussions in the party in 2013, an election was held for leadership, and Ehab Shiha was elected as the president with the support of the party members.

The members of the party who opposed the military coup took part in the anti-coup demonstrations. The coup management's abolishment of the constitution, which was set with 65% of positive votes from the Egyptian public, was harshly criticized by the Nobility Party. The party management, which strongly opposed the 50-person commission appointed by the coup management to make a new constitution, supported the constitution which was suspended, and accused the coup plotters of intending to cancel the constitution and position themselves as the only legitimate power, and also accused the individuals appointed to the commission by the junta of being the coup plotters' robbers.³¹

Sheik Muhammad Abd al-Maqsud, known by his closeness to the party, and who is also the brother of Adel Abd al-Maqsud, founder leader of the Nobility Party, addressed the demonstrators in the Rabia Square, as a person of influence on the Egyptian salafis, and harshly criticized the coup plotters. His attitude also affected the party's anti-coup policy. The Nobility Party took part in the "National Alliance Against the Coup" founded after the coup and organized anti-coup demonstrations by defending the elected President Mohammed Mursi.

e. Hizb al-Watan / The Homeland Party

The disagreements among the salafi opinions, mainly between Iskandariya and other salafi movements of Egypt, which were reflected onto the Nour Party, their political branch, and resulted in deep controversies and resignations from within the party. The founding chairman of the Nour Party, Imad Abd al-Ghafur acted as the leader of the reformers within the party and had to leave the party. Setting out with the purpose of cleansing the party management from the hands of salafi congregations, Imad Abd al-Ghafur founded the Homeland Party in 2013. Abd al-Ghafur, trying to adopt a moderate path between the other salafi parties and the political branch of the Muslim Brothers, Freedom and Justice Party, was appointed vice-president by Muhammad Mursi. Abd al-Ghafur carried out this duty until the

³⁰ <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf>

³¹ <http://www.alasalah.org/show-266.html>

military coup, opposed the coup rule and supported the anti-coup demonstrations as a party.

The fact that the leader of the Nour Party, Yunus Mahyun, supported the coup plotters, and the fact that he took part in the coup coalition together with the representative of the liberals, Muhammad Baradei and the Copts, gave the impression that the newly formed Motherland Party's predecessors took precedence in terms of representation. Because many Salafi circles, who had previously supported the Nour Party, actively participated in anti-coup demonstrations. Moreover, it disturbed the party base that the commission appointed for the construction of a new constitution by the coup management, stated that they would not place some of the articles in the new constitution which were added to the last constitution as a result of the intense pressure of the salafis.

The Homeland Party, which has attracted the attention of other Salafi circles, especially the members of the Nour Party, opposed the practices of the coup management by defending the constitutional situation in the era after the military coup.³²

Conclusion

The most ancient religious-civil structures of Egypt, "Al-Jamiah Al-Shariah" and "Ansar al-Sunnah al-Muhammadiyah", have been the source of all the religious movements and communities of Egypt today. All the other salafi-prone formations of the Muslim Brotherhood Movement have emerged from the main pool of these two big establishments. The founders and leaders of both structures are of Azhar origin. Both took stands against the traditional sects common in Egypt and affected large sections of society. In particular, they struggled against bid'ah and superstitions, which were considered in connection with these sufi tendencies. Both of them have adopted the same understanding of religious missions such as the cleansing of religion from bid'ah and superstition, asking for help at tombs, making sacrifices to them and praying there. However, they have adopted different attitudes in terms of evaluating sects. The Al-Jamiah Al-Shariah formation did not reject all the sufi structures and favored those who remained attached to sunnah. Therefore it was always in closer relationships with the Muslim Brotherhood members. The formation of "Ansar al-Sunnah al-Muhammadiyah" was in close cooperation with salafi movements because it considered it a principle to combat sufism and sects. It was the roots to many salafi movements of today.

Salafis, who reorganized rather quickly after the revolution of 25 January and entered parliament and senate elections under Nour Party, became successful at such a scale which greatly shifted the balance in the Middle East and became an alternative to the political organization of the Muslim Brotherhood. Since their

³² <https://www.facebook.com/watanpartyeg>

foundation, they stayed away from political actions and even deemed democracy and elections as illegitimate affairs according to Islamic doctrines, stating clearly that the main contradiction between them and the Ihvan was that Ihvan considered democracy and parliament as a legitimate alternative, therefore their plunge into the political world and establishing parties meant that they were dragged into quite an uncharted territory for them. Wavering between their political theories and political actions, salafi movements failed to produce solutions for political, social and economical problems concerning the country and in addition, they became divided at every internal problem they encountered. Their statements and activities in the short term parliamentary activities showed that they were not ready for politics.

Salafis took place in the constitution's production commission established in 2012 and took great efforts to add certain articles to the constitution, which was accepted and effected with a referendum on 25 December 2012 but was suspended in a military coup on 3 July 2013. There were intense debates on the second article of the former constitution, which was transferred into the new one likewise; "The State's religion is Islam, the official language is Arabic and principles of Islam shariah are the main source of law"³³. Salafis insisted that this article was ambiguous, open to different interpretations and therefore it has to be explained in a new article, and they went into quite harsh arguments with the representatives of liberals, leftists and Copts in the same commission. After these groups left the commission, the intense pressure coming from the Salafists gave way to addition of article 219 to the newly constructed constitution. This article interprets the second article as follows: "The principles of Islamic shariah includes Islamic shariah's universal evidence, procedural and fiqh rules and recognized sources of Sunni Islam methods". The Nour Party, the political representative of the same Salafi groups, stands beside the Military junta with representatives of the liberal and Copts, who abandoned the constitutional commission as a result of their persistent attitude in this article of the constitution, and adopted a unprincipled policy in support of the coup.

In the Arab Islamic world, the issue of transformation from a congregation to a political party is not only a problem of the Salafi groups, but also for the other Islamic communities. The Muslim Brotherhood and other Islamic movements such as Nahda, who had the opportunity to do legal politics after the Arab revolutions, have shown that they have an advantageous position in practical politics than the Salafis because they have a stronger literature and a clearer point of view with the theoretical debates over democracy and parliament. Salafi movements, however, close the gap between "fatwa" and "politics" and have a problem to base every political attitude on the basis of religious references. Therefore, their political statements made for emerging economic, social, etc. issues, which required an

³³ "Düstûru Cumhûriyyeti Mısır el-Arabiyye", *Metâbiu'l-Hey'eti'l-Âmme li'l-İsti'lâmât*, Cairo, 2012.

active political stand were always the subject of criticism from their congregation's perspective. For instance, the position of women in social life, whether they can participate in party affairs or even be nominated, whether credit with interest can be taken from international monetary funds and many other issues were approached by the party but then criticized by the congregation.

The military coup on July 3, 2013 against Mohammad Moussi, who came to power in Egypt in a free election, and the events that developed after it, led to a radical separation between the Salafist groups. Many of the founding members of the Nour Party, a great salafi coalition, opposed the military coup and left the party, and some were arrested for their criticism of the coup. The Nour Party, which is merely a symbolic party today, has lost a great deal of support throughout the Egyptian region due to its support to the military junta.

Literature

- Ali Abdülâl, *ed-Da'vetü's-Selefiyye bi'l-İskenderiyye*, Beyrut, Müessesetu'l-İntişârî'l Arabî, 2012.
- Düstûru Cumhûriyyeti Mısır el-Arabiyye, *Metâbiu'l-Hey'eti'l-Âmme li'l-İsti'lâmât*, Kahire, 2012.
- Ebû Rumân, Muhammed, *es-Selefiyyûn ve'r-Rebîu'l-Arabî*, Beyrut, Merkezu Dırâsâti'l Vahdeti'l-'Arabiyye, 2013.
- Hasan, Salahuddin, *es-Selefiyyûn fi Mısır*, Mısır 2012.
- Hasan, Salahuddin, *Harîtatü't-Teyyârâti's-Selefiyye fi Mısır*.
- <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>(03.07.2015).
- el Kadimî, Nevaf b. Abdurrahman, "el-İslâmiyyûn ve Rebîu's-Sevrât", *Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve'd- Dirâsâti's-Siyâsiyye*, Katar 2012.
- Münîb, Abdulmün'im, *Delîlu'l-Harekâti'l-İslâmiyyeti'l-Mısriyye*, Mektebetü'l Medbûlî, Kahire 2010.
- Şellata, Ahmed Zağlul, *el-Hâletü's-Selefiyyetu'l-Muâsıra fi Mısır*, Mektebetü'l Mebdûlî, Kahire 2011.
- Şellata, Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve's-Sevra*, ,Evrâk li'n-Neşr ve't Tevzî Kahir e2012.
- eş-Şeyh, Memdûh, *Selefiyyûn*, Kahire, Dâru Ahbârî'l-Yevm, 2011.
- البيان التاسع عشر لمجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبوإسماعيل لرئاسة الجمهورية
- <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html> (03.07.2015).

- البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسي لرئاسة الجمهورية
- <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html> (03.07.2015).
- المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة
- http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodiectlink&id=711 (03.07.2015).
- <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf> (03.07.2015).
- <http://www.alasalah.org/show-266.html> (03.07.2015).
- <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx> (03.07.2015).
- <http://www.alfadyla.com/aboutus> (03.07.2015).
- <http://www.alfadyla.com/program> (03.07.2015).
- <https://www.facebook.com/watanpartyeg> (03.07.2015).
- http://www.alnourparty.com/page/program_culture(03.07.2015).
- <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>(03.07.2015).
- <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115>. (03.07.2015).
- <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d4175-84b1-85417419ed18> (03.07.2015).
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ> (03.07.2015).
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2OInmQ>(03.07.2015).
- <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1>(03.07.2015).
- <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmukterPmQ> (03.07.2015).

السلفية من بعد الربيع العربي

«مصر أنموذجاً»*

د. رمضان يلدرم

جامعة إسطنبول - كلية الإلهيات: ramazany@istanbul.edu.tr

الخلاصة:

يعود ظهور الحركات التي أطلقت على نفسها تسمية «السلفية» في العالم العربي إلى نحو قرن من الزمن. إن مصر هي أكثر بلد وَجَدَتْ فيه هذه الحركات - التي تتميز عن بعضها ولو بفروقات بسيطة وفقاً للبلدان والأماكن التي ظهرت فيها - فرصةً لتَشَكُّل الجماعات. ومن جهة أخرى فقد بدأ عهد جديد في العالم العربي نتيجة لأحداث العصيان والمظاهرات الشعبية التي بدأت عام ٢٠١١ في تونس، وانتقلت منها في وقت قصير إلى العديد من الدول العربية الأخرى، مثل: مصر، وليبيا، وسوريا، واليمن. ومع المرحلة الجديدة التي عاشتها مصر - التي تُعد الدولة الأهم في المنطقة العربية وأفريقيا - وتمكُّن جميع الأطياف المجتمعية من الدخول إلى معترك الحياة السياسية بشكل قانوني ومشروع، قامت هذه الحركات بديناميكية سريعة بالتحول إلى أحزاب لتأخذ أماكنها في هذه الحياة السياسية. ومما لا شك فيه أن الحركات السلفية التي هي من ضمن هذه الأطياف أخذت أكبر حيز من الاهتمام وتسليط الضوء عليها بالمقارنة مع غيرها من الأطياف. وقد قام السلفيون الذين ابتعدوا في السابق عن النشاط السياسي الحقيقي وركزوا بدرجة كبيرة على التربية والتعليم والدعوة وغيرها من الفعاليات والأنشطة الاجتماعية، ورفضوا الآليات والمفاهيم السياسية المعروفة مثل الديموقراطية والانتخابات والبرلمان لكونها بنظرهم مشبوهة أو مكروهة من الناحية الدينية. قام هؤلاء بسرعة قياسية بتشكيل عدد من الأحزاب السياسية، وانخرطوا في عمق الحياة السياسة. وسوف نتوقف في هذه المقالة على بنية السلفيين الذين دخلوا في الحياة السياسية مع قيام ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني في مصر وأفكارهم قبل الثورة، والأحزاب التي شكلوها وموقفهم السياسي، وآرائهم بعد الثورة.

الكلمات المفتاحية: مصر، السلفيون، السياسة، الربيع العربي

Arap Baharı ve Sonrasında Selefîlik - Mısır Örneği -

Özet

Arap dünyasında kendisini "selefî" olarak tanımlayan hareketlerin ortaya çıkışı yaklaşık olarak bir asır öncesine dayanmaktadır. Ortaya çıktıkları bölgelere göre kendi içinde küçük de olsa bir takım farklılıklar barındıran bu hareketler, daha çok Mısır'da "cemâatleşme" imkânı bulmuşlardır. Diğer taraftan 2011 yılında Tunus'ta başlayıp kısa bir süre içinde Mısır, Libya, Suriye ve Yemen'de devam eden halk

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Arap Baharı ve Sonrasında Selefîlik - Mısır Örneği" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية (رمضان يلدرم، السلفية من بعد الربيع العربي «مصر أنموذجاً»، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ٢٦٣-٢٨٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

isyanları sonucunda Arap dünyasında yeni bir dönem başladı. Arap ve Afrika coğrafyasının en önemli ülkesi olan Mısır'da yaşanan yeni süreçle birlikte, legal siyaset yapma imkânı bulan tüm toplumsal kesimler, hızla partileşerek siyaset arenasındaki yerini aldı. Hiç şüphesiz bu kesimler içinde Selefi hareketler diğerlerine göre daha fazla ilgi odağı haline geldi. Daha önceleri aktif siyasetten uzak duran ve daha çok eğitim, dâvet ve diğer sosyal faaliyetlerde bulunan ve demokrasi, seçim ve parlamento gibi mekanizmaları dinî açıdan sakıncalı gördükleri için kabul etmeyen Selefler, hızlı bir şekilde birçok siyasî parti kurarak politikaya atıldılar. Bu makalede 25 Ocak devrimiyle birlikte Mısır'da siyasî hayata atılan Seleflerin devrim öncesi yapıları, fikirleri ve devrim sonrası kurdukları partiler ile siyasî tutum ve görüşleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Selefler, Siyaset, Arap Baharı.

Arab Spring and Salafism -Case of Egypt-

Abstract

The emergence of groups which call themselves as 'Salafi' dates back to two centuries ago. Those movements, which have small regional differences, had the opportunity of forming a community in Egypt. On the other hand, a new communities era has begun in Arab world with public riots in Tunisia and spread to Egypt, Libya, Syria and Yemen. In Egypt, which is the most important country of the Arab and African region, every group that found opportunity to participate into politics, have been transformed to political parties. There is no doubt that among those groups Salafi movements has attracted more attention than others. Salafies has established several political parties, although in previous periods they refrain from engaging in politics and more prone to educational and social activities. In this study, the views and structures of Salafies would be analysed before and after the January 25 revolution in Egypt with which Salafies entered into political area.

Keywords: Egypt, Salafies, Politica, Arab Spring

مدخل: أيُّ سلفية؟

إن السلفية التي جعلت لنفسها ذهنية وعقلية خاصة بها سواء في طريقة تفكيرها أم في فهم النصوص الدينية التحمت في القرن الأخير بمفهوم الحركة كالتصاق اللحم بالعظام. وفي يومنا هذا ظهرت ونشأت حركة السلفية في مصر مثل بقية الحركات الإسلامية الأخرى، ثم اختلفت وتفرقت إلى حركات عدة وتابعت وجودها في البلدان الأخرى. وهذه الحركة السلفية وجدت أن حلول المشكلات التي تعصف بالعالم الإسلامي تكمن بالعودة إلى عصر السعادة المتمثل بعصر النبوة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم من السلف الصالح.

يمكن تقسيم الحركات ذات الجذور السلفية في عصرنا الحالي إلى مجموعات مختلفة و متميزة عن بعضها من ناحية الأساليب والإجراءات التي تتبعها في سبيل إحداث التغييرات في المجتمع. فبينما نجد أن أحد الفروع الذي خرج من داخل الجماعات السلفية - التي تضع أكبر تركيزها وجهدها في مجال فعاليات التبليغ والدعوة -

قد جعل الفكر الجهادي في مقدمة أولوياته، ووضعه موضع التنفيذ العملي، نجد أن جماعات سلفية أخرى قد ركزت اهتمامها على إمكانية تحويلهم إلى أناس متدينين، ونادت بالتدين الشكلي المتمثل بالثياب والمظهر الخارجي. شهدت الحركات السلفية بعد الثورات العربية كما هي الحال لدى الحركات الأخرى تحولاً داخلياً كبيراً. فالقسم الكبير من السلفيين الذين كانوا يعتبرون شتى النشاطات السياسية، والتحزب، والدخول إلى البرلمان أعمالاً كُفريّة ومروقاً من الدين، وكانوا يتجهجون على الحركات الإسلامية الأخرى التي اتبعت هذه الأساليب ويوجهون إليهم أشد الانتقادات، قد تصرفوا ببراعة عالية فأسسوا الكثير من الأحزاب السياسية، وشاركوا في الانتخابات ودخلوا تحت قبة البرلمان.

إن كل الجماعات - التي صنفت نفسها تحت مسمى السلفية على الرغم من الاختلاف البين في المناهج والأساليب التي اتبعتها وطبقوها في نشاطهم - لها تقريباً الفهم والتفسير الديني نفسه. حيث نرى أن بين كل هذه الجماعات قواسم مشتركة في السلوك والتوجهات والأفعال بشأن الكثير من الموضوعات الدينية والاجتماعية المرتبطة بالدين؛ مثل: التفسير الحرفي للنصوص الدينية، والتدين الشكلي، واستهجان واستبعاد الكثير من العادات والأعراف الاجتماعية باسم الدين، واعتبار مختلف الأفكار والتفسيرات الدينية الجديدة بدعاً وبالتالي وجوب محاربتها وردّها.

يعود ظهور الحركات التي أطلقت على نفسها تسمية «السلفية» في العالم العربي إلى نحو قرن من الزمن. وإن مصر هي أكثر بلد وجدت فيه هذه الحركات التي تتميز عن بعضها ولو بفروقات بسيطة وفقاً للبلدان والأماكن التي ظهرت فيها فرصة لتشكيل جماعات أو التحول إليها. وأخذت الحركات السلفية تلفت الأنظار وتسلط عليها الأضواء بشكل أكبر مع بداية التحركات الشعبية التي اجتاحت العالم العربي وبلغت ذروتها في مصر في ٢٥ يناير/ كانون الثاني عام ٢٠١١ والتي سميت بما يُعرف بـ «الربيع العربي» أو «الثورات العربية». وإن هذه الحركات التي بدأت بعد الثورات العربية بتحويلها إلى لاعب سياسي قوي في كثير من الدول العربية وعلى رأسها مصر تغذت على بعض البنى الدينية التقليدية المنتشرة في مصر والتي تُعرف بالسلفية. وإن تقديم معلومات مقتضبة عن تاريخ الحركات الدينية السلفية التقليدية، ومؤسسيها، وآرائها، يُمكننا من التعرف عن قرب على الأحزاب السياسية ذات الجذور السلفية المنتشرة في هذا الوقت.

إن السلفية المعروفة في وقتنا المعاصر لا تعرض من ناحية الفكر والعمل بنية عميقة ومتجانسة، وذلك على خلاف حركة الإخوان المسلمين. ولذلك من الصعوبة بمكان وضع تصنيف لها وفق معايير محددة. فإلى جانب التشابه أو حتى التطابق بنسبة كبيرة بين المبادئ العقدية التي يدافعون عنها، والإطار الثقافي الذي خرجوا منه، يمكن تقسيمها إلى أربع فئات رئيسة من ناحية نظرهم إلى الحقل الاجتماعي والسياسي، ومفاهيم السياسة والمجتمع^(١).

(١) السلفية والربيع العربي، محمد أبو رومان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٣، ص ٤٧ - ٥١.

الفئة الأولى: السلفية التقليدية التي اتخذت العلم والدعوة أساساً لها. فهؤلاء السلفيون الذين أظهروا أنفسهم بهذه الميزة وجعلوها أولويتهم يقومون بدعوة الناس إلى المبادئ التي يتبنونها، ويوجهونهم إلى التعليم الديني، ولا يقبلون الاشتراك بأمور السياسة بكل أشكالها. فهم يركزون جهودهم على مباحث العقائد ويعملون على تنقية أسس وقواعد العقيدة من البدع والخرافات. ويعتبرون المعتزلة، والخوارج، والشيعية وغيرها من الفرق الضالة. حتى إنهم يقفون على مسافة بعيدة من الأشعرية والماتريدية المنتشرتين بشكل واسع في المجتمعات الإسلامية وينظرون إليهما بحذر شديد، وبشكل خاص الطرق الصوفية حيث يقصونها ويستبعدونها تماماً. انتشرت هذه الفئة من السلفية بدرجة كبيرة في المملكة العربية السعودية، وأخذت على عاتقها نشر آراء وأفكار عدة شخصيات مثل عبد العزيز بن باز، وناصر الدين الألباني.

وأما الفئة الثانية من السلفية فإنها تتميز بموقفها المتشدد التي تبنته تجاه السياسة والأحزاب السياسية. فهؤلاء السلفيون الذين اعتبروا مبدأ «طاعة أولي الأمر» أولويتهم الرئيسة يرفضون أو يواجهون مختلف تيارات المعارضة السياسية، ويقفون في صف النظام السياسي الحاكم ضد الحركات الإسلامية الأخرى التي تسعى إلى الوصول إلى الحكم عن طريق الأحزاب السياسية. وفي الفترة التي تبدأ بظهور الثورات العربية انخفض التأثير الاجتماعي لهذه الفئة التي أثبتت وجودها وفعاليتها في العالم العربي عموماً وبشكل خاص وكبير في المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربي.

أما الفئة الثالثة من السلفية؛ فيطلق عليها في الغالب تسمية «السلفية الجهادية». وهي الجماعة أو الجماعات المتشددة التي تكفّر الأنظمة الحاكمة في الدول العربية، وتقاوم وتدعو إلى مقاومتها بالعنف والسلاح، وهي المسؤولة بدرجة كبيرة عن أغلب العمليات التي تقع في العالم الإسلامي.

وأما السلفيون الذين ينتمون إلى الفئة الرابعة فإنهم يتبعون ويتبنون خطأً إصلاحياً. إذ يتناولون المسائل الاجتماعية والسياسية من منطلق اللين أكثر من غيره، فهم من جهة يستمتتون في الدفاع عن العقيدة والمبادئ السلفية، ومن جهة أخرى يعبرون عن رغبتهم بأداء دور فعال في مختلف ميادين الحياة. ويدافعون عن وجهة نظرهم المتمثلة بضرورة أو وجوب تحقيق التغيير الاجتماعي والسياسي بالتدرج وبالوسائل السلمية. لم يتمكن السلفيون الذين ينتمون إلى هذه الفئة من ممارسة السياسة بفعالية قبل الثورات العربية لافتقارهم إلى البيئة الحاضنة والمساعدة على ذلك، ولكنهم بعد الثورات دخلوا إلى مختلف الأحزاب السياسية وانخرطوا في السياسة في دول الثورات التي تأتي في مقدمتها مصر، ثم تونس، وليبيا، واليمن.

أ. الحركات السلفية التقليدية قبل الثورات العربية:

١. الجمعية الشرعية: اسمها الكامل هو «الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة» تم تأسيسها عام /١٩١٢/ على يد الشيخ محمود محمد خطاب السبكي أحد علماء جامعة الأزهر. تُعد الجمعية الشرعية أول جمعية منظمة في مصر والتي ظهرت إلى الوجود كردة فعل من أجل التصدي للإشكاليات التي

أثيرت حول موضوعات كثيرة إبان الاحتلال الإنكليزي لمصر مثل إدخال إصلاحات جديدة في التربية والتعليم، وزيادة الميول والدعوات إلى التغريب، ومكانة أو دور الدين في الحياة الاجتماعية، ودور المرأة وتأثيرها داخل المجتمع^(٣).

لقد ذُكرت هذه الحركة - التي كانت عند ظهورها مظهراً للانفتاح على كامل محيطها، ضمن المكونات ذات الطابع السلفي المعروفة الآن - في فترات لاحقة وبعيدة جداً عن فترة تأسيسها. فرييس هذا الكيان أو الجمعية الشيخ محمود خطاب ركز بالدرجة الأولى في الفترة الأولى لتأسيسها على الأنشطة والفعاليات الاجتماعية، وأولى أهمية لجعلها ذات بنية مؤسساتية، وعندما حدد الإطار العام للجمعية - بوصفه عالماً من علماء الأزهر - أكد على «عقائد السلف». وبناءً على ذلك فإن المنتسبين لهذه الجمعية هم على عقيدة السلف الصالح، ومع ذلك فإنهم لا يناولون من الخلف الذين يُتهمون بالبدع والفسوق. ولا يتعصبون لأي من المذاهب الفقهية، ولا يدعون بأفضلية أحد المذاهب الفقهية على الأخرى. وتُعد في نظرهم كل مذاهب أهل السنة أهلاً للثقة والأمانة في مسألة الفهم الصحيح للنصوص^(٣)...

إن مؤسس الجمعية الشيخ السبكي لم يصوب الاشتغال بالسياسية، وصرح بشكل واضح بأنه تحرك وفقاً لمبدأ «الاشتغال بالسياسة دون الاشتغال بها». ولم تدخل الجمعية على مدى التاريخ في عمل مناهض أو معادٍ للنظام الساسي الحاكم.

واعتباراً من ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني التي حدثت عام ٢٠١١ وضعت الجمعية الشرعية الحالة الجديدة التي تشكلت وتبلورت ملامحها في مصر نصب أعينها وبدأت بإظهار موقفها بشكل واضح من الأحداث السياسية التي كانت تلتزم الصمت التام حيالها في السنوات السابقة. فمثلاً في الدورة الثانية «جولة الإعادة» لانتخابات رئاسة الجمهورية صرحوا بأنهم سوف يدعمون مرشح حركة الإخوان المسلمين الذي كان وقتها محمد مرسي، وأعلنوا عن موقفهم هذا من خلال المؤتمر الصحفي الذي عقده مع ذكر الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك^(٤).

إن عدم اعتماد هوية سياسية معينة من جهة، والوقوف من جهة أخرى على مسافة واحدة ومتساوية من سائر المذاهب التي تدخل ضمن إطار أهل السنة والجماعة قد وضع هذه الحركة في مرتبة الأم التي تولدت من رحمها سائر الحركات الدينية وظهرت إلى الوجود في مصر. وترمي هذه الجمعية أو الحركة إلى تحقيق أهداف كثيرة مثل؛ نشر الثقافة الإسلامية والمبادئ الدينية الصحيحة من أجل تخلص وحماية المسلمين من المعتقدات الخاطئة، وافتتاح معاهد تحفيظ القرآن الكريم، وبناء المساجد في الأماكن التي ليس فيها مساجد أو تعاني من ضيق مساجدها، وتأمين الاحتياجات الاجتماعية للمحرومين والفقراء في المجتمع، ومعالجة المرضى من

(٢) الحالة السلفية المعاصرة في مصر، أحمد زغلول شلانة، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١١، ص ٢٠١.

(٣) http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639

(٤) المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة:

http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodirectlink&id=711

أصحاب الحاجة وبناء المشافي، وترسيخ مبدأ الإرشاد والتكافل الاجتماعي من وجهة نظر إسلامية في المجتمع بأسره^(٥).

٢. جماعة أنصار السنة المحمدية: تم تأسيسها بشكل رسمي عام ١٩٢٦ م من قبل العالم الأزهرى محمد حامد الفقي. لاحظ الشيخ محمد الفقي الذي كان بعيداً عن التأثير بالطرق التي أخذت بالانتشار بكثرة في مصر اعتباراً من العام ١٩١٠م، لاحظ ازدياد الخرافات والبدع في المجتمع والتي تصل إلى درجة الشرك والخروج من الدين، ورأى بأن محاربة هذه البدع والخرافات الشركية والقضاء عليها لا يمكن إلا من خلال التمسك بأهداب سنة النبي عليه الصلاة والسلام، فطرح أفكاره الدائرة حول هذه المسألة على العلماء المقربين والمحيطين به وبدأ العمل على تأسيس هذه الجمعية بمساندتهم ودعمهم له. دخل محمد الفقي الذي كان في السابق أحد أعضاء حركة «الجمعية الشرعية» والتي تقدم نفسها كإحدى تشكيلات السلفية، دخل في نقاش وجدال طويل مع قادة هذه الحركة حول مسألة «الأسماء والصفات» التي تُعد إحدى المسائل الأساسية لعلم الكلام، وترك الحركة نتيجة للتباين والاختلاف في الآراء الذي ظهر بينهم حول هذه المسألة. فتحول إلى القيام بأنشطة تبليغية لآرائه التي تبناها، وذلك في المساجد، والمقاهي وغيرها من الأماكن العامة التي يتواجد فيها الناس بكثافة، واستطاع أن يجمع حوله الكثير من الأنصار والمؤيدين. وقد كانت تحدث بعض النزاعات والتشنجات بين أنصاره وبين المنتسبين إلى الطرق الصوفية الأخرى بسبب اختلاف الآراء بشأن الكثير من الموضوعات الدينية. إن محمد الفقي - الذي أسس جمعية من أجل التحرك بشكل أكثر تنظيماً ومنهجية من جهة، ومن جهة أخرى لتحويل المبادئ التي تبناها إلى نوع من العمل المؤسساتي يتابع نشاطاته تحت سقفها - انتقد الأعمال الثورية التي تم القيام بها ضد الاحتلال الإنكليزي في عام ١٩١٩م؛ وذلك لأنه - بحسب رأيه - لا يمكن إنهاء الاحتلال الإنكليزي للبلد من خلال مظاهرات واحتجاجات تشارك فيها نساء مكشوفات الرأس، أي غير ملتزمات بالحجاب. إذ لا يمكن بهذه الطريقة نقل مبدأ التبعية التامة لله وللرسول إلى الحياة وتطبيقه فيها. وإنما يمكن تحرير مصر من الاحتلال عن طريق التمسك بالسنة النبوية، ومحاربة البدع والخرافات. واعترض محمد الفقي أيضاً على الشعار الذي رفعته الثورة ضد الاحتلال وكان ينادى به في الأعمال الاحتجاجية، هذا الشعار الذي يقول: «الدين لله، والوطن للجميع»^(٦).

إن جماعة أنصار السنة المحمدية التي توسعت منذ تأسيسها وحافظت على وجودها إلى اليوم لها في مصر وحدها مائتا فرع، و١٧٥٠ مسجداً تدار تحت إشرافها وسيطرتها. ولهذه الجماعة خارج مصر الكثير من الأتباع في عدد كبير من الدول الإفريقية وعلى رأسها: السودان، وتشاد، والصومال.

لقد تبنت جماعة أنصار السنة المحمدية عدداً من المبادئ مثل الدعوة إلى السنة الصحيحة، وشرح المبادئ القرآنية للناس، والابتعاد عن مختلف أنواع البدع والخرافات، وجعلتها مهمتها الرئيسة في سبيل تخليص الناس

(٥) السلفيون، ممدوح الشيخ، دار أخبار اليوم، القاهرة ٢٠١١، ص ٦٨.

(٦) <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>

من شتى أنواع الشرك وأشكاله، وتحقيق التوحيد الصافي على منهج السلف الصالح. فهم يرون أن الإسلام دين ودولة فلا يمكن الفصل بينهما، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وأن تحقيق أو تأسيس المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا من خلال تطبيق الأحكام التي أنزلها الله تعالى. ويُعد عدم تطبيق حكم الشرع على أي شأن من شؤون الدنيا تجاوزاً على حدود الإسلام وخروجاً عليه. ويجب برأيهم من أجل تطبيق شرع الله في الأرض اتباع سياسة حكيمة ومتروية دون تسرع وقتال. وتعتقد الجماعة بأن النظام الديمقراطي نظام كافر، وذلك لأن الديمقراطية تمنح الإنسان سلطة التشريع ووضع القوانين التي هي محصورة بيد الله عز وجل.

فالنظام الإسلامي له خصائص ذاتية لا علاقة لها بالبنية بالأنظمة الغربية المعاصرة. وعلى الرغم من ذلك فإن الجماعة تعتقد بجواز النظام الانتخابي المعروف والمعتمد على أشكال الترشيح والتصويت؛ وذلك لأنه من الجائز منافسة الديمقراطيين سواء في الانتخابات العامة أو في غيرها من الانتخابات للتخفيف أو القضاء على شرهم. وبطبيعة الحال يجب عند خوض مثل هذه الأنشطة مراعاة المبادئ الشرعية، واتباع القاعدة المعروفة «درء المفسد مقدم على جلب المصالح»^(٧).

تبين الجماعة أن التطبيق العملي لهذه المبادئ التي تدافع عنها على المستوى النظري يمكن من خلال مواجهة التحزب السياسي، وتحقيق انتشار التوحيد الصافي عن الشوائب لقيام الدولة الإسلامية. فتأمين عودة الخلافة من جديد، وتحقيق النصر الذي وعد الله به المؤمنين مرتبط أشد الارتباط بانتشار التوحيد. وتعارض هذه الجماعة بشدة اللجوء إلى العمل المسلح ضد الأنظمة السياسية الحاكمة، وتعتبر أن هذا النوع من الأنشطة خروج على الحاكم، ولا ينتج عنه إلا مزيد من الفتن والدماء والدمار للبلاد.

مع أن جماعة أنصار السنة المحمدية لم تشارك بشكل رسمي في أي حزب سياسي بعد ثورة ميدان التحرير في ٢٥ يناير/ كانون الثاني عام ٢٠١١ لكنها أصدرت بيانات بشأن الكثير من القضايا المتعلقة بالسياسة الداخلية والخارجية لمصر محددة بذلك موقفها من تلك الموضوعات. فمثلاً أصدرت الجماعة بياناً بتاريخ ٢٢/٨/٢٠١١ وجهت فيه تحياتها وسلامها للثوار الذين حاربوا القذافي وباركت لهم النصر الذي حققوه عليه^(٨). وقد أصدرت بياناً آخر أيضاً أعلنت فيه عن تأييدها لحازم صلاح أبو إسماعيل كمرشح لرئاسة الجمهورية في الانتخابات الرئاسية التي جرت في مصر^(٩). إلا أنه تم رفض ترشيح أبو إسماعيل من قبل الهيئة العليا للانتخابات المصرية. وإن الجماعة التي تبنت في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسية المصرية مبدأ تأييد المرشحين الإسلاميين دون الإشارة إلى مرشح بذاته، أصدرت في جولة الإعادة بياناً مُسَبِّباً بشأن مسألة تأييد مرشح حركة الإخوان المسلمين محمد مرسي، وقالت فيه: «تدارس مجلس شورى العلماء الوضع بعد ظهور

(٧) خارطة التيارات السلفية في مصر، صلاح الدين حسن:

<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

(٨) البيان التاسع بخصوص سقوط نظام القذافي: <http://www.ansaralsonna.com/web/play-5935.html>

(٩) البيان التاسع عشر لمجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبو إسماعيل لرئاسة الجمهورية:

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html>

النتائج النهائية للانتخابات في مرحلتها الأولى، وبعد أن استعرض الوضع العام دعا الدكتور محمد مرسي للقاء خاص مع مجلس الشورى وبعد أن استمع أعضاء المجلس إلى رؤية الدكتور محمد مرسي تدارس معه أطراف قضية تحكيم الشريعة والموقف من الشيعة، وغير ذلك من الأمور المستقبلية العامة؛ قرر المجلس دعم وتأييد الدكتور محمد مرسي وذلك بعد أخذ العهود والمواثيق عليه بأن يجتهد في تحكيم الشريعة على نهج أهل السنة والجماعة قدر الاستطاعة، وأن تكون أُخُوَّةُ لكل المؤمنين والمؤمنات بعيداً عن الحزبية، وأن يعمل جاهداً على نصرة المظلومين ورفع مستوى المعيشة لجميع المصريين، والعناية بأمر الفقراء والمساكين، وألا يكون بعيداً عن نبض الشارع وعامة الشعب»^(١٠).

٣. الدعوة السلفية / سلفيو الإسكندرية: اعتباراً من العام ١٩٧٠م ازدادت النشاطات الطلابية داخل الجامعات المصرية بشكل ملحوظ، وظهرت نتيجة لتلك النشاطات حركة جديدة عُرفت باسم «الجماعة الإسلامية». وقد انضم الكثير من أعضاء الحركة فيها بعد إلى حركة الإخوان المسلمين، إلا أن مجموعة من هذه الحركة والتي كان يترأسها بعض الشخصيات ذات الأصول الإسكندرية رفضت الانضمام إلى حركة الإخوان المسلمين، واتخذت قراراً بالتحرك والعمل بشكل مستقل عنهم. واعتباراً من عام ١٩٨٠م أطلقت هذه المجموعة المتأثرة بالتيارات السلفية ذات الجذور السعودية، أطلقت على نفسها تسمية «المدرسة السلفية»^(١١). وقد انتشرت هذه الحركة بسرعة في مناطق كثيرة في مصر، وبينما كانت في البدايات الأولى لعهد الرئيس حسني مبارك تثبت وجودها من خلال الدروس وأنشطة الوعظ والإرشاد في المساجد، فقد وجدت في السنوات اللاحقة فرصة سانحة لإيصال صوتها إلى سائر شرائح المجتمع من خلال الكثير من القنوات التلفزيونية التي أنشأها^(١٢).

إن الكوادر القيادية للأحزاب السياسية ذات الخلفية أو الجذور السلفية التي انخرطت بسرعة كبيرة في الحياة السياسية المصرية بعد ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني وأثبتت وجودها وأهميتها بشكل واضح ينحدرون من داخل هذه الحركة. وسوف نكتفي هنا للوقوف أكثر على الأحزاب السياسية التي أنشؤها بعد الثورة بالمرور بشكل مختصر على بعض آرائهم ومواقفهم قبل الثورة.

قامت هذه الحركة التي تشكل الإسكندرية مركز ثقلها بإنشاء مدرسة أطلقوا عليها اسم «الفرقان لإعداد الدعاة»، وذلك بهدف إعداد الدعاة والمرشدين الذين سوف يتولون نشر آرائها وأفكارها في المجتمع، وبذلك فإنهم قد أضافوا امتداداً آخر إلى نشاطاتهم وأعمالهم. وإضافة إلى ذلك عملوا على التعبير عن آرائهم ونشرها بين الناس من خلال تضمينها في مجلة شهرية قاموا بإعدادها وتوزيعها، وأسموها «صوت الدعوة». وتعرضوا في هذه الفترة لتهمة «السلفية المدخلية» بسبب العلاقات الوطيدة التي أقاموها مع الشخصيات السلفية البارزة من ذوي الأصول السعودية أمثال: عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح العثيمين.

(١٠) البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسي لرئاسة الجمهورية:

http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html -.

(١١) السلفية في مصر، صلاح الدين حسن ص ٢١.

(١٢) الدعوة السلفية بالإسكندرية، عبد العال، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٢، ص ٣٦.

وعلى الرغم من كثرة انتشار سلفيي الإسكندرية داخل المجتمع وفعاليتهم، إلا أنهم ليسوا أصحاب تشكيلات تنظيمية تجمعهم وتربط بينهم على عكس الجماعات الإسلامية الأخرى. وقد استمرت في وجودها اعتماداً على بناء يكون فيه الشخص صاحب المركز والثقل، أكثر من بناء تنظيمي يقوم على مؤسسة. وكذلك فإنها لا تتبنى البيعة والمبادئ التي لها طابع السرية كما هو الحال لدى غيرها من الجماعات، وإنما تؤمن بقيامها بالعمل العلني والواضح للناس جميعاً دون اللجوء إلى أخذ البيعة أو السرية في بعض المبادئ.

يقول أنصار الدعوة السلفية بوجوب تناول القرآن الكريم، والسنة النبوية وفقاً لفهم وتفسير الصحابة والتابعين، ويولون أهمية خاصة للمسائل المتعلقة بالتوحيد والعقيدة، ومحاربون البدع والخرافات، ويرون وجوب تحصيل العلوم الدينية لمن يعتنق مبادئهم وأفكارهم.

يتوقف هؤلاء السلفيون على أربعة مراحل من أجل إعادة تشكيل المجتمع بشكل متدرج، والوصول إلى مجتمع إسلامي.

المرحلة الأولى: التصفية: ووفقاً لذلك يتوجب تصفية معتقدات المسلمين وتنقيتها مما هو مخالف للشريعة، وإقناعهم باتباع طريقة السلف في الحياة، وتصفية عقول العلماء المسلمين، والكتب الدينية من كل الروايات الضعيفة والموضوعة، ومن الإسرائيليات، ومن الآراء الفقهية المخالفة للأحاديث الصحيحة.

وتأتي بعد ذلك مرحلة التربية: وإن الفرد الذي يجتاز هذه المرحلة يصبح سلفياً صالحاً. وإن الأفراد الذين أتموا تربيتهم بالاعتماد على الكتب الدينية المنقحة من شتى أشكال الخطأ والزلل يأخذون الدعوة فينقلونها لعامة المسلمين، ويعلمونهم إياها. وإن جميع الأفراد الذين يجتازون هذه المرحلة يؤسسون الدولة الإسلامية دونها حاجة إلى انتخابات، أو انقلاب.

أما المرحلة الثالثة فهي المفاصلة أو التمكين: وفي هذه المرحلة يعلن المؤمنون انفصالهم عن الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله، ويعلنون أن هؤلاء الحكام على باطل، وينذرون الحكام وأعاونهم بالرجوع عن باطلهم، وإلا فإنهم سوف يواجهون جهاداً إسلامياً من قبل أهل الحق. ويطالبون كل المسلمين بوجوب تحديد موقفهم بشكل واضح إما مع أهل الحق، وإما مع الحكام، وهنا يكون حكمهم هو حكم الحكام أي أهل الباطل.

المرحلة الرابعة وهي الجهاد: ففي هذه الحالة أو المرحلة إذا ما رفض الحكام الرجوع عن الباطل والالتزام بالإسلام بعد الإنذار السابق فحينئذ يجاهدهم أهل الحق، وهم السلفيون، فالصفوف في هذه الحالة ستكون قد تمايزت عن بعضها، فصار بعض الشعب مع الحق وبعضه مع الباطل^(١٣).

اعتبرت هذه الحركة التي كانت قبل ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني بعيدة كل البعد عن مختلف النشاطات

(١٣) خريطة التيارات السلفية في مصر، صلاح الدين حسن:

<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>

والأعمال السياسية أن النظام الحاكم في مصر يتبنى نظاماً ديمقراطياً باطلاً. وأن هذا النظام مناقض لبعض المبادئ والأصول الإسلامية، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يُعد من نتاج الثقافة الغربية البعيدة كلياً عن المبادئ والقيم الإسلامية. وهذه الأسباب فإن الديمقراطية لا تُعد بديلاً لمبدأ الشورى المعروف في الإسلام. إذ إن هناك احتمالاً كبيراً إذا ما طبقت الديمقراطية أن يصل إلى رئاسة الدولة شخص غير مسلم، أو امرأة، أو حتى شخص يعلن العداء للدين بشكل صريح، وهذا ما لا يمكن القبول به والرضوخ له أبداً. وفيما بعد فتح سلفيو الإسكندرية الذين خففوا من آرائهم حول هذا الموضوع تماشياً مع التطورات اللاحقة التي حصلت، فتحو الباب أمام النظام الديمقراطي. إذ إنهم يرون جواز وإمكانية اتباع طريقة ديمقراطية من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية بشرط عدم الإقرار بشيء باطل، أو الاشتراك في فعل منكر^(١٤).

لم تجد هذه الحركة حرجاً أو محظوراً في تأييدها لحركة الإخوان المسلمين التي شاركت بكثافة ونجاح في انتخابات اتحادات الطلبة، وال نقابات المهنة، والغرف التجارية والصناعية وغيرها من المؤسسات في عهد حسني مبارك، بسبب عدم تمكنها من وضع القوانين الخاصة بهذه المؤسسات. وأما في الانتخابات البرلمانية فلم يتمكنوا من التوصل إلى إجماع داخلي من أجل المضي بنفس الرأي ووجهة النظر. إلا أنهم بعد ثورة ٢٥ يناير / كانون الثاني سرعان ما شكلوا حزباً سياسياً، وتحولوا إلى لاعب مهم في الحياة السياسية لمصر.

يمكن اعتبار الفرع الذي يُطلق على نفسه اسم: «السلفية الحركية» والتي تتركز أكثر في القاهرة، وتتميز في بعض المسائل عن سلفيي الإسكندرية مع اشتراكهم في المنبع الذي ينحدرون منه، يمكن اعتبارهم من ضمن هذه المجموعة^(١٥).

إن أكثر ما يميز به هذا الفرع عن المدرسة الإسكندرية هو آراؤه حول النظام الحاكم ومن يتولون إدارة شؤون الدولة، فأراؤهم أكثر وضوحاً وشدّة تجاههم. إذ لا يكفي حسب رأيهم اعتبار النظام الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله كافراً، وإنما يجب إعلان هذا الكفر على الملأ بشكل جلي وعلني. وتُعد - برأيهم - الملائس المخالفة للإسلام في المجتمعات الإسلامية والسلوكيات والأفعال الأخرى المشتملة على المعاصي من العادات الجاهلية الأولى. وإن إضافة أي أمر إلى الشريعة أو إخراجها منها يُعد كُفراً. والتمثيل في البرلمان أمر محرم برأيهم؛ وذلك لأن النواب في البرلمان يعتمدون على أحكام خارج شرع الله تعالى، ويعتبرون الدستور الذي يضعونه بأنفسهم أعلى مرتبة من الدين. إن أعضاء هذه المدرسة السلفية يوجهون انتقادات لاذعة وشديدة حول بعض المسائل للجماعات السلفية الأخرى. فحسب رأيهم أن بعضاً من هذه الجماعات السلفية تتساهل في مسألة مفهوم الذنب أو المعصية، وكذلك تحصر مفهوم الكفر بتكذيب الدين أو إنكاره. ولذلك فإن هذه الحركة تصف هذه الجماعات بـ «مرجئة العصر».

إن هذه الفئة التي تتخذ العمل والنشاط أولويتها ترفض تأسيس جماعة أو تنظيم خاص بها، وتدعو

(١٤) الدعوة السلفية بالإسكندرية، عبد العال، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٢، ص ٥٥.

(١٥) دليل الحركات الإسلامية المصرية، عبد المنعم منيب، مكتبة المدبولي، القاهرة ٢٠١٠، ص ١٣١.

وتشجع أنصارها إلى العمل مع الجماعات الأخرى التي تنشط في المجالات والموضوعات التي تتحد آراؤهم بشأنها، وذلك بهدف الحيلولة دون تقسيم الأمة إلى المزيد من الفرق والجماعات. وبسبب ذلك فإنهم لا يرفضون كمبدأ التحرك مع التنظيمات والجماعات التي تريد بناء الدولة الإسلامية، أو إعادة تأسيس دولة الخلافة^(١٦).

ب. السلفيون الذين تحولوا من الجماعة إلى حزب سياسي:

وجدت كافة الحركات السياسية والفكرية المنتشرة في العالم نفسها في مواجهة حالة جديدة مع انطلاق الثورات العربية التي ابتدأت في تونس وانتقلت في وقت قصير إلى مصر، وليبيا، وسوريا.

تأتي الحركات السلفية على رأس هذه الفئات أو الجماعات الدينية التي وجدت نفسها فجأة داخل وقائع وأحداث جديدة دونها تحضير مسبق للتعامل معها، ثم عملت على الملمة أطرافها وتشكيل نفسها بسرعة بعد تحبط دام لوقت قصير.

إن الحركات السلفية التي لم تكن وجهات نظرها واضحة كثيراً بشأن الأحداث السياسية والاجتماعية، وكانت تتحرك على ضوء الفتاوى التي يصدرها القادة الأحياء حسب الوضع المستجد دون أن يكون هناك إطار نظري عام محدد مسبقاً، دخلت هذه الحركات إلى الحياة السياسية التي كانت في السابق تعارضها وتواجهها بشدة، وحتى في بعض الأحيان تعتبرها أعمالاً خارجة عن الدين، وذلك تحت مظلة الأحزاب السياسية المختلفة التي قامت بتأسيسها.

إن هذه الحركات التي كانت تُصنف في السابق بالطابع «التقليدي / العلمي» أو «الحركي والعملي أو النشاطي»، أخذت صبغة «السياسة والحداثة». وقبل تقييم عملية تجمع السلفيين تحت مظلة الحزب السياسي لا بد من التدقيق في مواقفهم تجاه الأحداث التي أدت إلى بدء ثورة ٢٥ يناير / كانون الثاني في مصر؛ هذه المواقف التي شكلت بداية مغامراتهم السياسية.

١. ثورة ٢٥ يناير / كانون الثاني والحركات السلفية:

إن المظاهرات والاحتجاجات الشعبية التي انطلقت في مصر بتاريخ ٢٥ يناير / كانون الثاني عام ٢٠١١ تركت تأثيراً كبيراً على الجماعات السلفية، وأحدثت تغييراً كبيراً في أفكارهم التقليدية بشأن مختلف الأحداث السياسية والاجتماعية. مع أن الأحداث التي بدأت في مصر وأجبرت الرئيس حسني مبارك على ترك منصب الرئاسة لم تكن من عمل الحركات السلفية، أو أي من أعضاء الجماعات السلفية، فقد تم رصد مواقف وتصرفات مختلفة ومتباينة عن بعضها تجاه هذه الأحداث والتي صدرت عن أشخاص مستقلين ولكنهم معروفون بهويتهم وأفكارهم السلفية. ويمكن أن نورد مواقفهم وتصرفاتهم وفق التسلسل الآتي:

(١٦) خريطة التيارات السلفية في مصر، صلاح الدين حسن.

أ. المؤيدون لثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني والمشاركون فيها بشكل فعّال: قامت المجموعات السلفية المعروفة بسلفيي القاهرة أو التي كانت تُسمى سابقاً السلفية الجهادية، أو الحركية، قامت بالمشاركة الحقيقية في الأعمال الاحتجاجية والتي أدت إلى ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني. حيث انضم القادة البارزون لهذه المدرسة أمثال الشيخ محمد عبد المقصود، والشيخ نشأت أحمد، والشيخ فوزي سعيد إلى المظاهرات التي كانت تجري في ميدان التحرير، وأيدوا عملية الثورة، وأثروا كثيراً في المتظاهرين هناك من خلال الخطب والبيانات التي أدلوا بها في الميدان. على الرغم من قيام هذه الحركات السلفية التي شاركت في الاحتجاجات والمظاهرات التي عمت المدن المصرية الكبرى وعلى رأسها القاهرة والإسكندرية، على الرغم من قيامها بين الحين والآخر بمسيرات ومظاهرات مستقلة، فقد كانت تجتمع مع أطراف المعارضة المختلفة الأخرى لنظام حسني مبارك من الليبراليين، أو القوميين، واتبعت استراتيجية التحرك أو العمل المشترك معها في بعض المسائل.

إن حملة التأييد هذه التي بدأها سلفيو القاهرة تحولت في وقت قصير إلى منصة عمل بانضمام بعض علماء الأزهر وسلفيي الإسكندرية إليها. وقد قامت هذه المنصة التي اتخذت تسمية «الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات المشروعة» بإصدار بيانات أعلنت فيها تأييدها للمظاهرات الحاشدة، وأصدرت كذلك بيانات تحذر من مواجهة المطالب المشروعة للشعب، ومن المساس بالمادة الثانية^(١٧) للدستور، ومن إحداث الفوضى والعصبية في المظاهرات، ومن إلحاق الضرر بالأموال العامة.

ب. الذين عارضوا بشكل صريح ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني: على الرغم من تقارب السلفيين في مصر مع بعضهم في موضوعات العقائد وتبنيهم لأفكار مشابهة بشأنها، إلا أنهم يقدمون مواقف متباينة ومختلفة بشكل كبير في المسائل المتعلقة بالأحداث السياسية والاجتماعية، وذلك لكونهم لم يبنوا كياناً متجانساً فيما بينهم. إن حالتهم المشتركة، وجرهم لشرائح المجتمع الذي يخاطبونهم إلى جدالات ونقاشات كلامية وفقهية لم تكن تزعج النظام السياسي بل كانت تلاقي التأييد الضمني من قبله. إلا أنه مع بداية المظاهرات الشعبية الحاشدة وخروج القاعدة السلفية التي لم تتعد عن المسائل السياسية والاجتماعية إلى الشارع حاول بعض قادة السلفية منع هذا الأمر انطلاقاً من مبدأ «طاعة أولي الأمر». حيث اعتبر الكثير من خطباء السلفية مثل الشيخ محمود مصري، والشيخ مصطفى العدوي، والشيخ محمد حسين يعقوبي أن الاشتراك في المظاهرات القائمة وقتذاك أمرٌ غير مشروع من خلال الأحاديث التي أدلوا بها في القنوات التلفزيونية، وعارضوا عملية الثورة التي بدأت، وفضلوا البقاء على الوضع الراهن. وقد أورد هؤلاء القادة السلفيون في تصريحاتهم التي وجهوها إلى المتظاهرين بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بالفتن، ودعواهم إلى ترك الميادين والساحات، والعودة إلى البيوت، ونصحوهم بالتوجه إلى المساجد للدعاء والاستغفار، والالتزام بالهدوء والصمت لمنع حدوث المفاسد، إلا أن ذلك لم يحدث تأثيراً يُذكر في المجتمع، وبقي هؤلاء القادة وحدهم مع مواقفهم. والأكثر من ذلك فقد أصدر السلفيون الذين يُعرفون باسم «جماعة أنصار السنة» بياناً بعد تصريح حسني مبارك بنقل

(١٧) «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر أساسي للدستور».

صلاحياته تحت ضغط الأحداث والتحركات الجماهيرية التي زادت وتيرتها، بينوا فيه حرمة المظاهرات والخروج على الحاكم.

ج. الذين تبنا موقفاً متردداً تجاه ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني: مع أن سلفيي الإسكندرية الذين يحتلون مكانة قوية وهامة بين الجماعات السلفية يعارضون هيكلاً قيادياً تنظيمياً كما هو الحال لدى حركة الإخوان المسلمين، إلا أنهم يُعدون جماعة منظمة فيما بينهم على مستوى الأنشطة والفعاليات الاجتماعية والثقافية. وإن سلفيي الإسكندرية الذين تحركوا حسب تطورات الأحداث قبل الثورة، وعند بدايتها، وبعدها، والذين حاولوا تكوين موقف على ضوء نتائج الأحداث، قد تصرفوا براغماتية من خلال تصريحاتهم. فعندما تم توجيه الدعوات على شبكات التواصل الاجتماعي من أجل احتجاجات ومظاهرات ٢٥ يناير/ كانون الثاني خرج الشيخ ياسر برهامي الذي يُعد أحد قادة سلفيي الإسكندرية الأكثر تأثيراً بتصريح قال فيه: «إننا انطلاقاً من تمسكنا بديننا، وشعورنا بالمسؤولية تجاه بلادنا وحرصاً على مصطلحتها، وتقديراً وتغليباً لأمن العباد والبلاد في هذه الفترة العصيبة، وتفويتاً لمقاصد الأعداء التي تهدف إلى نشر الفتن نرى عدم المشاركة في تظاهرات الخامس والعشرين من يناير...»^(١٨). وأدلى سلفيو الإسكندرية بتصريحات مثل الجماعات والفئات الأخرى التي اشتركت في حركة الثورة، أدانوا فيها أحداث الشغب والسلب والنهب والتخريب لدى انسحاب القوات الأمنية من الساحة تزامناً مع ازدياد المظاهرات التي عمت سائر ميادين المدن المصرية وعلى رأسها ميدان التحرير. وتصرف سلفيو الإسكندرية الذين رأوا بداية عهد جديد تلوح في الأفق، تصرفوا بشكل يتناسب مع تطور الأحداث الآنية وغيروا مواقفهم السياسية، وحاولوا إظهار وإثبات وجودهم، وبرروا عملهم بأنه نابع من الاختلاف الاجتهادي، وأن كل اجتهاد فيه احتمال الخطأ.

إن سلفيي الإسكندرية الذين لم يتخذوا موقفاً واضحاً وصریحاً تجاه المظاهرات في مرحلة الثورة، انضموا بشكل فعال إلى النقاشات التي بدأت خلال المراحل اللاحقة، مثل نقاشات الدستور وغيرها، وعبروا عن آرائهم ووجهات نظرهم، وسرعان ما تحولوا إلى حزب وأخذوا مكانهم في الحياة السياسية.

تحزُّب الحركات السلفية:

قد أصبحت السلفية أكثر شريحة تأثرت من التغييرات الفكرية والسياسية التي ظهرت بعد الثورات العربية. فالسلفية التقليدية التي لم تهتم كثيراً بالموضوعات الفكرية والسياسية وجدت نفسها في مركز السياسة مع التغيير الذي حصل في مصر خاصة. ففي هذه الفترة الجديدة دخلت السلفية المؤسساتية والسلفية المستندة على الشخصيات الجاذبة في عملية التنظيم والتحزُّب في الساحة السياسية التي لم يتَّخذوا فيها مكاناً ولم يهتموا فيها من قبل. فالسلفيون الذين لم تكن لهم بنية متجانسة فيما بينهم وما استطاعوا أن يتَّحدوا تحت سقف حزب واحد عند الدخول في السياسة بدأوا بتأسيس أحزاب سياسية مختلفة.

جسدت الأحزاب السياسية التي أسسها السلفيون الاتجاهات السلفية التي كانت موجودة في نفس الوقت. فسلفيو الإسكندرية - أصحاب الأفكار الصلبة جداً قبل وأثناء الثورة - رفضوا الديمقراطية تماماً عن طريق التوضيحات التي قاموا بها. فمثلاً؛ أوضح الشيخ عبد المنعم شحّاد وهو أحد الناطقين الرسميين باسم الدعوة السلفية قائلاً: «نحن لا نقول: الديمقراطية حرام فقط، بل نقول أيضاً: إن الديمقراطية كفر...»^(١٩)، و«الديمقراطية شعبة من العلمانية التي تفصل الدين عن الحياة. فالإسلاميون إن استعملوا الديمقراطية أو لم يستعملوا، فلا يجوز قبول الديمقراطية شرعاً...»^(٢٠). ولكن عندما أزيلت الحواجز أمام تأسيس الأحزاب السياسية بعد الاستفتاء الدستوري الذي حصل في مصر بعد الثورة أصبحت كل الشرائح تتحزّب بسرعة وفي مقدمتهم السلفيون الذين أصدروا هذه البيانات.

إن السلفيين الذين دخلوا تحت سقف ثلاثة أحزاب مختلفة في انتخابات مجلس الشيوخ والبرلمان التي أُقيمت في مصر بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني عام ٢٠١١، حافظوا على اختلافهم هذا بتأسيس أحزاب جديدة في المرحلة التي بعدها.

وهذه هي الأحزاب السياسية التي تأسست من قبل السلفية في مصر بعد الثورة:

أ. حزب النور:

حزب النور المعروف بكونه الذراع السياسي لسلفيي الإسكندرية، هو حزب تأسس بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني. وسلفيو الإسكندرية أصحاب اتجاهات مختلفة، شاركوا بالحياة السياسية بفضل هذا الحزب. وقد ظهرت اتجاهات وآراء مختلفة بين قادة السلفية بعد تأسيس هذا الحزب. وتصريحاتهم بأن الديمقراطية والمشاركة السياسية غير مشروعة، أظهرتهم كأنهم تخلّوا في وقت قصير عن هذه الآراء، وجلبت معها النقاشات داخل الحزب وخارجه حول هذه الآراء.

إن قادة السلفية وإداريي حزب النور استمروا في صد الاتهامات التي تأتي من خارج الحزب مثل «غير متناسق، براغماتي، مجرد من المبادئ» من جهة، ومناقشة «المشروعية» التي تجري داخل الحزب من جهة أخرى. وبالرغم من كل هذه النقاشات نجح حزب النور في الظهور بكونه أكبر حزب سلفي، مستغلاً تأثير الخطاب السلفي الممتد لسنين عديدة في مصر ومناطقها الريفية. وفي انتخابات البرلمان التي تمت في أواخر عام ٢٠١١ ارتفع إلى أكبر ثاني حزب في مصر بفوزه بقوة التمثيل بمعدل ٢٤٪ في البرلمان وحصوله على ١٢٣ مقعداً في مجلس النواب، وذلك باتفاقه مع حزبين سلفيين آخرين. ومع أن عدد نواب حزب النور بلغ ١٠٨ نائباً فقد احتدم النقاش داخل الحزب بعد بدء نواب أعضاء الحزبين السلفيين الآخرين الذين اتفقا معه في الانتخابات بممارسة السياسة الخاصة بحزبيهما. وبالرغم من رغبة رئيس الحزب الدكتور عماد عبد الغفار تأجيل مؤتمر

(١٩) <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1>

(٢٠) الإسلاميون وبيع الثورات، نواف بن عبد الرحمن القادمي، مركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر ٢٠١٢، ص ٤٧.

الحزب الذي كان يجب أن يتم في وقته، فقد تم الاجتماع للمؤتمر، وقلصوا صلاحيات الرئيس بحيث أصبح في موقع غير فعّال^(٢١).

إحدى الفرق الإصلاحية داخل الحزب والتي أسمت نفسها «حزب النور - الجبهة الإصلاحية» أشعلت نقاش «الحزب أم الجماعة» قائلين بوجود افتراق إدارة الحزب عن الدعوة السلفية. ونتيجة لهذه النقاشات ظهر اتجاهان مختلفان في الحزب، ودخل كل منهما المؤتمر بقائد خاص به. وبالرغم من دور كبار الدعوة السلفية بتجميد المشكلات ولو بشكل مؤقت، قام عماد عبد الغفار - وهو أول رئيس مؤسس لحزب النور - مع فرقته بترك الحزب، وتأسيس حزب جديد باسم حزب الوطن. وجاء يونس مخيون قائداً لحزب النور، وهو من قاد التقليديين ضد الإصلاحيين داخل الحزب من قبل. وقد قام معارضو الحزب الجديد بإصدار بيان باسم الدعوة السلفية بأن حزب النور هو الممثل السياسي الوحيد للدعوة السلفية^(٢٢).

إن حزب النور الذي أعرب عن وجهات نظره بشكل شامل حول قضايا مصر في برنامجه، قد بين أن أهم المشكلات في مصر تكون في مجال السياسة والاقتصاد والأمن، ولكنه لفت الأنظار في أقواله عن موضوع «الهوية والدين». وحسب ذلك؛ فإن الحزب يهدف إلى إنشاء دولة مدنية ومنتطورة بإبقائها التقليد والمعاصرة معاً في وقت واحد. هوية مصر هي الهوية العربية - الإسلامية. إن البند الثاني الموجود في دستور مصر يجب حمايته كما هو، ويجب اعتبار الشريعة الإسلامية في تحديد الإطار العام لكل التنظيمات السياسية، والاقتصادية، والحقوقية والاجتماعية كأعظم دعم للنظام السياسي الذي سيحكم مصر. فإن مبدأ كون مبادئ الشريعة الإسلامية أساس الدستور، يراعي الخصائص الدينية للقبطيين الذين يعيشون في مصر^(٢٣).

وبعد رفض المجلس العسكري الأعلى ترشح حازم صلاح أبو إسماعيل الذي اعتبره الحزب مقرباً لهم في الجولة الأولى من الانتخابات الرئاسية التي حصلت عام ٢٠١٢، فإن حزب النور قام بدعم عبد المنعم أبو الفتوح الذي انفصل سابقاً عن حركة الإخوان المسلمين. وفي الجولة الثانية للانتخابات الرئاسية دعموا محمد مرسي مرشح الإخوان المسلمين.

أصبح حزب النور محور انتقادات القطاع القبطي والليبرالي في مصر، سواء في عملية وضع الدستور أو بالبيانات التي كان يوضحها تكراراً.

إن حزب النور أضعف الدعم الشامل له بدعومه الانقلاب العسكري الذي تمّ في ٣ تموز عام ٢٠١٣، والذي علق بموجبه الدستور وأطاح بالرئيس محمد مرسي أول رئيس جمهورية مدني للدولة انتخب بطريقة ديمقراطية.

إن سماح حزب النور بترشح خمس عشرة امرأة في قائمة النواب بعد اتخاذه قراراً بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية، فتح المجال أمام نقاش كبير بين السلفية. ولذلك اضطرت إدارة الحزب للتوضيح بأنه تم تعيين النساء

(٢١) <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmuKteJrPmQ>

(٢٢) <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d-4175-84b1-85417419ed18>

(٢٣) http://www.alnourparty.com/page/program_culture

المرشحات في آخر القائمة، وبأنهم سيستعملون صوراً للورود في الملصقات الدعائية بدلاً من استعمال صور النساء المرشحات^(٢٤). ولم يستطع النواب الذين دخلوا البرلمان الذي حصل بعد العملية الانتخابية من صنع سياسة حاسمة يمكنها الاستمرار بسبب تصريحاتهم التي كانت تتعارض بشكل مستمر.

ب. حزب البناء والتنمية:

إن الجماعة المسماة «الجماعة الإسلامية» والمتهمة باغتيال أنور السادات - والتي كان لها مكانة مهمة في الجماعة الإسلامية في مصر - تولت دوراً نشطاً في ثورة ٢٥ كانون الثاني، وأيدت المرحلة الجديدة. وهي تذكر بين الجماعات «ذات الجذور السلفية» لقرها من التيارات السلفية أكثر من حركة الإخوان المسلمين. وقد دخل قادة الجماعة الإسلامية في عملية النقد الذاتي في السجن نهاية عام ١٩٩٠ وأوضحوا للجمهور أنهم تخلوا عن جميع أشكال العنف.

قامت بعض الشخصيات البارزة في الجماعة الإسلامية مثل صفوت عبد الغني وأشرف توفيق وعبود الزُّمُر وأخوه طارق الزُّمُر اللذين أدبنا باغتيال أنور السادات وأُطلق سراحهما بعد الثورة، قاموا بتأسيس حزب البناء والتنمية، وعرفَ الحزب نفسه بشعار «البناء، والتنمية، والشريعة الإسلامية، والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية». وقد كان لهذا الحزب دور في تأسيس وحدة «الكتلة الإسلامية» مع حزبي النور والأصالة^(٢٥). وقد أوضحوا بأنهم سيدعمون أبو الفتوح في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسية، وسيتركون الحرية لأعضائهم الذين يرغبون بدعم محمد مرسي.

إن مؤسسي حزب البناء والتنمية الذين أعربوا عن دعم الثورة التي ظهرت بشعار «الشعب يريد إسقاط النظام» نتيجة لاستجابة دعاء المصريين وانتهاء مخططات الظلم والدكتاتورية قالوا: إنهم خرجوا للطريق بهدف المشاركة في مسيرة البناء والتنمية والقيام بواجبهم تجاه الوطن. وقد بينوا أن هدف الحزب بحسب إعلان تأسيسه هو «قيام مؤسسي الحزب أولاً بالحصول على رضا الله تعالى، ثم تحقيق المنافع التي توفر السعادة الدنيوية والأخرية للشعب وللدولة، وتجهيز مصر لقيادة المجتمعات المتحضرة. وبعض الأمور التي تُعتبر من بين أهداف الحزب هي صد العوائق التي تقف أمام مصر وحفاظها على هويتها العربية والإسلامية، والنضال ضد انهيار الأخلاق والقيم وذلك بمنع كل أشكال محاولات التغريب، وتحقيق الإصلاحات الحقوقية، والدستورية والسياسية التي لا تستبعد أي حركة سياسية أو شريحة اجتماعية، وسيحافظ الحزب على حقوق كل المواطنين، وضمان سلامة الأجانب غير المصريين، والعمل على بناء مصر الجديدة على مبادئ المساواة، والحرية، والعدالة والتعددية^(٢٦).

إن حزب البناء والتنمية عارض الانقلاب العسكري الذي حصل في ٣ تموز وأخذ مكاناً في المظاهرات التي قامت ضد الانقلاب في جميع أنحاء مصر.

(٢٤) الإسلاميون والثورة، أحمد زغلول، أوراق للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٢، ص ١٠١.

(٢٥) <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2OI5nmQ>

(٢٦) <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx>

ج. حزب الفضيلة:

إن حزب الفضيلة الذي تأسس عام ٢٠١١ يتميز بكونه أول حزب عُرف بهويته السلفية، فقد ظهر بشعار «الحزب الذي يريد تعميم قيم العدالة والمساواة بشكل يليق بمبادئ الشريعة الإسلامية، وضمان موقف قيادة مصر مجدداً في جميع المجالات». إن مؤسسي الحزب محمود محمد بدر، ومحمد عبده الإمام، وخالد سعيد وأحد أهم قادة الحركة السلفية الشيخ فرحات رمضان صرّحوا بعدم مشاركتهم في انتخابات البرلمان التي بدأت بعد فترة قصيرة من تأسيس الحزب لعدم انتهائهم من التحضير للانتخابات. وقد حصل جدال داخل الحزب بالتزامن مع ترك عادل عبد المقصود الحزب، وهو صاحب الخلفية العسكرية وكان يقوم برئاسة الحزب مبنياً بعض الأسباب، وبدئه بأعمال تأسيس حزب جديد.

إن حزب الفضيلة الذي يتابع سيره بشعار «معاً لإصلاح مصر» أوضح بأنه سيعمل من أجل إصلاح المجتمع والمؤسسات الأهلية بما يتوافق مع أحكام الدستور، وأنه سيحقق الحصول مجدداً على موقف القيادة لمصر في العالم العربي والإسلامي بمشروع التنمية الذي سيتحقق بمشاركة جميع المواطنين، وأنه سيحقق العدالة والمساواة من أجل جميع أفراد المجتمع بدون تمييز، متخذاً توزيع الدخل العادل أساساً لذلك، وأنه سيضمن لجميع الأفراد الحقوق والحريات التي كفلها الدستور، وأنه سيمهد الطرق للشباب ويدعمهم^(٢٧). وقد أبرز الحزب موقفه تجاه النقاشات اللاهوتية التي حصلت في موضوع الديمقراطية بيانه أن الديمقراطية في برنامجه تشبه مبدأ الشورى في الإسلام، وكلاهما يطرح أولوية الإرادة للشعب، وأن السلطة السياسية تكون مشروعة فقط إذا كانت ناتجة عن ترشيح واختيار الشعب^(٢٨).

وقد صرّح حزب الفضيلة كباقي الأحزاب السلفية بوجود دعم جميع المصريين للفلسطينيين لتأسيس دولة فلسطين التي عاصمتها القدس. وقد دعموا أبو الفتوح في الجولة الأولى من انتخابات رئاسة الجمهورية، ومحمد مرسي في الجولة الثانية. وإن أعضاء حزب الفضيلة التي عارضت الانقلاب العسكري في ٣ تموز عام ٢٠١٣ كانوا قد دعموا المظاهرات التي خرجت ضد الانقلاب.

د. حزب الأصالة:

تأسس حزب الأصالة عام ٢٠١١ من قبل عادل عبد المقصود الذي ترك رئاسة حزب الفضيلة مع أصدقائه، يعرف حزب الأصالة بميوله السلفية كحال بعض الأحزاب. كان عادل عبد المقصود ضابطاً معاوناً لحبيب العادلي الذي كان وزيراً للداخلية في تلك الفترة. قطع عادل عبد المقصود وبعض أصدقائه علاقاتهم مع حزب الفضيلة بشكل قطعي قائلاً: بعض القادة ابتعدوا عن منهج الإسلام السلفي المعتدل الذي يحترم القوانين المشروعة، وقاموا بمؤامرات تبنت الفكر المتعصب المضّر^(٢٩).

(٢٧) <http://www.alfadya.com/aboutus>

(٢٨) <http://www.alfadya.com/program->

(٢٩) <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ>

انطلق حزب الأصالة من «وجهة نظر عصرية مستندة إلى المبادئ التقليدية الأصيلة». أفاد حزب الأصالة أن ثورة ٢٥ يناير تستند إلى موقف الشعب المصري الأصيل وأن مصر في الفترة الأخيرة أديرت بشكل خاطئ وازدادت فيها ظاهرة الرشوة والفساد. وأن الشريعة ستكون المصدر الأساسي للدستور، وسيتم تأمين الحقوق الكاملة لجميع أطراف الشعب، وسيتم إعطاء الحرية الكاملة للأقليات غير المسلمة لتأمين حقوقهم الخاصة، وضرورة جلب الكوادر المؤهلة للحكومة، وسيتم تغيير الحكومة عبر الانتخابات الحرة، وسيحمل كل القادة بمن فيهم رئيس الجمهورية مسؤولياتهم تجاه الشعب^(٣٠).

رشح حزب الأصالة السفير المتقاعد عبد الله الأشعل لرئاسة الجمهورية، ولكنه بعد ذلك انسحب لصالح محمد مرسي خوفاً من أن تشتت أصوات الناخبين الإسلاميين. تبنى حزب الأصالة سياسة جديدة تختلف عن بقية الأحزاب السلفية وذلك بدعمه محمد مرسي في الجولتين. في عام ٢٠١٣ حصلت انتخابات جديدة على إثر الخلافات التي حصلت في الحزب وحصل إيهاب شيخة على أغلب الأصوات وتم انتخابه رئيساً جديداً للحزب.

إن أعضاء الحزب الذين عارضوا الانقلاب العسكري شاركوا في المظاهرات التي قامت ضد الانقلاب. وإن قيام سلطة الانقلاب بإلغاء الدستور الذي تم قبوله بنسبة ٦٥٪ من أصوات المصريين انتقد بشكل قاسٍ من قبل حزب الأصالة. وعارضت إدارة الحزب بشكل قاسٍ اللجنة التي شكلتها سلطة الانقلاب والمؤلفة من ٥٠ شخصاً من أجل وضع دستور جديد، ودافعت عن الدستور المعطل، واتهموا الذين شاركوا باللجنة بقيامهم بالسرقة لصالح الانقلابيين؛ لأن الانقلابيين أرادوا من تعطيل الدستور إضفاء الشرعية على أنفسهم^(٣١).

إن الشيخ محمد عبد المقصود أخصاً مؤسس حزب الأصالة عادل عبد المقصود المعروف بكونه قريباً من الحزب وشخصية مؤثرة على السلفيين المصريين، انتقد الانقلابيين بلسان قاسٍ بكلمته التي ألقاها أمام المتظاهرين في ساحة رابعة العدوية التي أصبحت رمزاً للمظاهرات ضد الانقلاب. وموقفه هذا قد أثر في سياسة الحزب ضد الانقلاب في الوقت نفسه. إن حزب الأصالة قد اتخذ مكاناً في «التحالف الوطني ضد الانقلاب» الذي تأسس بعد الانقلاب والذي نظم مظاهرات ضد الانقلاب بدفاعه عن الرئيس المنتخب محمد مرسي.

هـ. حزب الوطن:

إن الخلافات بين التيارات السلفية في مصر وفي مقدمتها الإسكندرية التي اجتمعت تحت سقف حزب النور انعكست على حزب النور نفسه وانتهت النقاشات العميقة داخل الحزب بالاستقالات. فاضطر مؤسس الحزب عماد عبد الغفار إلى مغادرة الحزب، بوصفه قائد الجناح الإصلاحي داخل الحزب.

(٣٠) <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf>

(٣١) <http://www.alasalah.org/show-266.html>

إن عماد عبد الغفار - الذي انطلق في الطريق بسياسة مُحرَّر إدارة الحزب من إدارة الجماعات السلفية - أسس حزب الوطن في أوائل عام ٢٠١٣. وقد حاول تبني طريق مشترك بين الذراع السياسي للإخوان المسلمين حزب الحرية والعدالة والأحزاب السلفية الأخرى، وقد تمت ترقيته إلى منصب نائب رئيس الجمهورية من قبل محمد مرسي. وبقي في منصبه حتى الانقلاب العسكري، وعندما وقع الانقلاب العسكري خرج عماد عبد الغفور ضد إدارة الانقلاب وقام بدعم المظاهرات المناوئة للانقلابيين.

وبسبب دعم قائد حزب النور يونس مخيون للانقلابيين، وبسبب فتحه المجال لدمار كبير في قاعدة الحزب بوجوده داخل تحالف الانقلاب مع ممثل الليبراليين محمد البرادعي والقبطيين، قد ساعد في تقدم حزب الوطن في تمثيل السلفيين؛ لأن العديد من البيئات السلفية التي كانت تساند حزب النور سابقاً قد شاركت بدور نشط في المظاهرات ضد الانقلاب. وأيضاً إن اللجنة التي تعيَّنت من قبل إدارة الانقلاب من أجل وضع الدستور، قد أزعجت قاعدة الحزب ببيانهم أنهم لن يذكروا في الدستور الجديد بعض البنود التي كانت موجودة في الدستور المعطل نتيجة الضغوطات السلفية السابقة.

إن حزب الوطن الذي أصبح موضع اهتمام البيئات السلفية وفي مقدمتهم أعضاء حزب النور، قد عارض ممارسات إدارة الانقلاب بدفاعه عن الوضع الدستوري بعد عملية الانقلاب العسكري^(٣٢).

النتيجة:

إن الهيكلين المعروفين باسم الجمعية الشرعية، وجماعة أنصار السنة المحمدية اللذين يُعدان أقدم بنیان ديني ومدني لمصر، لعبا دور المصدر أو المنبع لسائر الحركات والجماعات الدينية المنتشرة في مصر اليوم. حيث إن كل المكونات الأخرى ذات الميول السلفية التي تولدت عن حركة الإخوان المسلمين خرجت من الحوض الرئيسي لهذين الهيكلين الكبيرين. وإن مؤسسي الهيكلين، وقادتها هم من العلماء الأزهريين. وقد واجه الهيكلان اللذان انتشرا في مصر وأثرا في شرائح واسعة من المجتمع الطرق الصوفية التقليدية. وحراراً بشكل خاص البدع والخرافات التي اعتبرت مرتبطة بالحركات ذات الميول الصوفية. وقد تبنى التشكيلان المفهوم ذاته في مسألة محاربة البدع؛ مثل: تنقية وتخليص الدين من البدع والخرافات العالقة به، ومحاربة مظاهر التوسل بالقبور، وتقديم النذور عندها، والصلاة فيها. إلا أنها يختلفان عن بعضها في الموقف الذي يتبنيانه تجاه مسألة تقييم الطرق. فالجمعية الشرعية لا ترد جميع أشكال التصوف، وإنما تعتبر أن بعضها ما يزال مرتبطاً بالسنة النبوية وتنظر إلى ذلك نظرة إيجابية، ولهذا السبب فقد بقيت هذه الجمعية على علاقة أقرب مع أنصار جماعة الإخوان المسلمين.

وأما المكون المعروف باسم جماعة أنصار السنة فقد تبني مبدأ محاربة سائر الطرق الصوفية، ولذلك أصبح على علاقة أكثر قرباً وتشاركاً في العمل مع الحركات السلفية، وخرج القسم الأكبر من الحركات السلفية المنتشرة اليوم من داخل هذا المكون^(٣٣).

إن السلفيين الذين نظموا أنفسهم سريعاً بعد ثورة ٢٥ يناير/ كانون الثاني، وشاركوا في الانتخابات البرلمانية تحت سقف حزب النور حققوا نجاحاً باهراً قلب التوازنات السياسية في الشرق الأوسط رأساً على عقب، وتحولوا إلى قوة سياسية بديلة للبناء السياسي لحركة الإخوان المسلمين. وإن تحول المكونات السلفية التي بقيت منذ تاريخ ظهورها بعيدة عن الأنشطة السياسية، بل وحتى اعتبرت أن الديموقراطية والانتخابات أعمال غير مشروعة في الإسلام، والتي اعتبرت أن التناقض أو الفارق الرئيس بينها وبين حركة الإخوان المسلمين هو اهتمام الإخوان الشديد بالديمقراطية والبرلمان.

ثم إن تحول المكونات السلفية إلى أحزاب وقفزها إلى عالم السياسة أدخلها إلى مجرى أو نفق من غير التحضير والإعداد اللازم لدخوله. فكما أن الحركات السلفية التي تجبّط واضطرت بين النظريات السياسية والممارسات السياسية، عجزت عن إيجاد الحلول حتى على المستوى النظري للمشكلات المتعلقة بالدولة في الساحة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، فإنها عجزت أيضاً عن تخلص نفسها من الانقسام الداخلي تجاه كل مشكلة مستجدة تواجهها. وقد أثبتوا خلال فترة قصيرة من دخولهم إلى البرلمان قصورهم وعدم جهوزيتهم للسياسة من خلال التصريحات التي صدرت عنهم بشأن أعمالهم البرلمانية، والأنشطة التي قاموا بها.

انضم السلفيون إلى هيئة إعداد دستور للبلاد في مصر عام ٢٠١٢م وشاركوا في صياغة مواده، وقد بذل هؤلاء السلفيون جهوداً كبيرة في سبيل تثبيت بعض المواد في متن هذا الدستور الذي تم إقراره بالاستفتاء الشعبي ودخل حيز التنفيذ في ٢٥ ديسمبر/ كانون الأول عام ٢٠١٢، والذي عُلق العمل به بعد الانقلاب العسكري الذي جرى في ٣ تموز عام ٢٠١٣.

لقد حصل جدال ونقاش مكثف وحاد حول المادة الثانية التي كانت موجودة في الدستور القديم وجرى اعتمادها أيضاً في الدستور الجديد والتي تنص على أن: «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع»^(٣٤). رأى السلفيون أن هذه المادة مبهمّة أو مجملّة وتفتح المجال لتقديم شروحات وتفسيرات مختلفة وبعيدة عن حقيقتها، لذلك فقد أصروا على ضرورة تفسير هذه المادة بمادة جديدة تُدخل إلى الدستور وخاضوا نتيجة هذا الإصرار نقاشات ومعارك جدلية حادة مع ممثلي التيارات الأخرى المشاركة في الهيئة التأسيسية لإعداد الدستور المصري من العلمانيين والأقباط. ونتيجة

(٣٣) دليل الحركات الإسلامية المصرية، عبد المنعم منيب، مكتبة المدبولي، القاهرة ٢٠١٠، ص ٤٩-٥٥.

(٣٤) دستور الجمهورية المصرية العربية، مطابع الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة ٢٠١٢.

لانسحاب هذه التيارات من الهيئة، وتحت الضغط الشديد الذي مارسه السلفيون فقد تمت إضافة المادة / ٢١٩ / إلى الدستور الجديد. وقد وردت هذه المادة كمادة مفسرة وشارحة للمادة الثانية، حيث جاء فيها: «مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتمدة، في مذاهب أهل السنة والجماعة». ولم تجد هذه الفئات السلفية ذاتها - ممثلة بحزب النور الذي يُعد جناحها السياسي - حرجاً في تأييدها للانقلاب ووقوفها إلى جانب العسكر جنباً إلى جنب مع ممثلي التيارات العلمانية والأقباط الذين كانت مواقف الجماعة المتشددة من بعض مواد الدستور سبباً في انسحابهم من لجنة إعداد الدستور، وبذلك تكون الجماعة قد اتبعت سياسة لا مبدأ فيها.

إن مسألة تحول الجماعات الإسلامية إلى أحزاب سياسية في العالم العربي الإسلامي ليست مشكلة مقتصرة على الجماعات السلفية فقط، وإنما لهذه المشكلة تأثيراتها على الجماعات الإسلامية الأخرى. فالحركات الإسلامية التي وجدت فرصة سانحة لممارسة السياسة تحت ظلال القانون بعد الثورات العربية مثل حركة الإخوان المسلمين، وحركة النهضة وغيرها أظهرت تفوقاً وتميزاً في ممارسة سياسة عملية وفعالة بالمقارنة مع الحركات السلفية، وذلك لكونها تمتلك أدبيات قوية ونظرة ناضجة وواضحة في مجالات الديمقراطية والعمل البرلماني والتي شكلتها واكتسبتها من خلال النقاشات والجدليات النظرية التي خاضتها في هذه المجالات لمدة طويلة من الزمن. إلا أن السلفية واجهت مشكلة كبيرة في موضوع سد الفجوة التي ظهرت بين «الفتوى» و«السياسة» وفي محاولة وضع مرجعية أو تأصيل ديني لكل عمل وموقف سياسي. ولذلك لم تسلم البيانات والتصريحات الصادرة بناءً على الهوية الحزبية بصدد كل ما يظهر من جديد في الميادين الاقتصادية والاجتماعية وغيرها ويستوجب اتخاذ موقف سياسي تجاهه بسياسة فعالة ونشطة، لم تسلم من التعرض إلى الانتقاد من جهة هوية الجماعة. فمثلاً التصريحات الصادرة باسم الحزب في مختلف الموضوعات، مثل: دور المرأة ومكانتها في الحياة الاجتماعية، وإمكانية اشتراكها في النشاطات الحزبية أو عدم إمكانية ذلك وحتى إمكانية الترشح أم لا، وإمكانية اللجوء إلى الاقتراض المشتمل على الفائدة من صندوق النقد الدولي أو البنك العالمي، فهذه التصريحات جرى انتقادها وشجبها بتصريحات صادرة باسم الجماعة.

إن الانقلاب العسكري ضد محمد مرسي الذي وصل إلى سدة الرئاسة في مصر بالانتخابات الحرة التي أجريت في ٣ تموز عام ٢٠١٣، والأحداث والتطورات التي وقعت بعده تسببت بحدوث انشقاق وشرخ جذري بين الجماعات والأطياف السلفية. فقام الكثير من الكوادر المؤسسة لحزب النور الذي يُعد التحالف السلفي الأكبر بمعارضة الانقلاب العسكري، وغادروا صفوف الحزب، وتم اعتقال البعض الآخر بسبب اشتراكهم في الأعمال والمظاهرات المناهضة للانقلاب. وقَدَّ حزب النور الذي تحول اليوم إلى لوحة رمزية نسبةً للتأييد العظمى في عموم مصر بسبب تأييده لإدارة العسكر.

المراجع العربية:

- الحالة السلفية المعاصرة في مصر، أحمد زغلول شلاتة، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠١١.
- الإسلاميون والثورة، أحمد زغلول، أوراق للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٢.
- البيان التاسع بخصوص سقوط نظام القذافي: (16.05.2016) <http://www.ansaralsonna.com/web/play-5935.html>
- البيان التاسع عشر لمجلس شورى العلماء لتأييد الشيخ حازم أبو إساعيل لرئاسة الجمهورية: (16.05.2016) <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html>
- البيان الثالث والعشرون بخصوص دعم الدكتور محمد مرسي لرئاسة الجمهورية: (16.05.2016) <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html>
- دستور الجمهورية المصرية العربية، مطابع الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة ٢٠١٢.
- السلفية في مصر، صلاح الدين حسن، مصر ٢٠١٢.
- خارطة التيارات السلفية في مصر، صلاح الدين حسن: <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014->
- الدعوة السلفية بالإسكندرية، عبد العال، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٢.
- دليل الحركات الإسلامية المصرية، عبد المنعم منيب، مكتبة المدبولي، القاهرة ٢٠١٠.
- المؤتمر الصحفي للجمعية الشرعية لإعلان موقفها من الانتخابات الرئاسية في جولة الإعادة: (16.05.2016) http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodirectlink&id=711
- السلفية والربيع العربي، محمد أبو رومان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٣.
- السلفيون، ممدوح الشيخ، دار أخبار اليوم، القاهرة ٢٠١١.
- الإسلاميون وربيع الثورات، نواف بن عبد الرحمن القادمي، مركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، قطر ٢٠١٢.

المراجع الأجنبية:

- <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html> (16.05.2016)
- <http://albenaa-tanmea.com/Program.aspx> (16.05.2016)
- http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639 (16.05.2016)
- <http://www.alasalah.org/files/alasalah%20party.pdf> (16.05.2016)
- <http://www.alasalah.org/show-266.html> (16.05.2016)
- <http://www.alfadyla.com/aboutus> (16.05.2016)
- <http://www.alfadyla.com/program> (16.05.2016)
- http://www.alnourparty.com/page/program_culture (16.05.2016)
- <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html> (16.05.2016)
- <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115> (16.05.2016)
- <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=31122012&id=ff819e94-715d-4175-84b1-85417419ed18> (16.05.2016)
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=452334#.Um5PFel5nmQ>
- <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=518618&SecID=65&IssueID=0#.Um4k2O15nmQ> (16.05.2016)
- <http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE&noredirect=1> (16.05.2016)
- (16.05.2016) <http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=786801&SecID=65&IssueID=0#.UmuKteJrPmQ> (16.05.2016)
- <https://www.facebook.com/watanpartyeg> (16.05.2016).

Nijerya'da Selefilik

Adem ARIKAN*

Özet

Nijerya, nüfusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşan önemli bir Afrika ülkesidir. Nijerya Müslümanlarının tarihinde Selefilik önemli bir yere sahiptir. Nijerya halkının Müslüman olmasında büyük katkısı olan Osman b. Fûdî, bid'atler ile mücadele etmiş, sünneti ihya etmeye gayret göstermiştir. Bid'atler ile mücadele eden bir diğer hareket İzâletü'l-bid'at cematidir. "Boko Haram" diye meşhur Selefi Cihâdî grup da sıklıkla basında kendinden söz etmektedir. Bu çalışmayla bu hareketlerin tarihleri, görüşleri ve birbirleri ve Selefilik ile olan ilgilerinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nijerya, Selefilik, Osman b. Fûdî, İzâle, Boko Haram.

Salafies in Nigeria

Abstract

Nigeria is an important country where population is mainly composed of by Muslims. Salafism has an important place in the Nigerian Muslim's history. Osman B. Fudi, who has an important rollin spread of Islam in Nigeria, struggled against bid'ah, and who struggled to perform Sunnah. Another movement which struggled against bid'ah is Izala al-bida Community. Also Boko Haram is a popular Salafi Jihadist group which is widely mentioned in the media. In this study, the history, views and the connections of those groups with each other and with Salafism would be analysed.

Keywords: Nigeria, Salafi, Uthman b. Fûdî, Izala, Boko Haram.

I. Giriş

Günümüzde kendilerini "Selefi" diye adlandıran gruplar çeşitli alt dallara ayrılmaktadır. Bir tasnife göre Selefilik Suûdî/Vehhâbî, Cihâdî ve Siyasî olmak üzere üç grup olarak tanımlanmaktadır.¹ Bu üçlü tasnif içerisinde de alt kolları olan yeni tasnifler yapılabilir. Üçlü tasnif içerisinde yer alan Vehhâbîliğin tesirleri birçok araştırmaya konu olmuştur. "Arabistan dışındaki müslümanlar üzerinde Vehhâbî tesirinin XIX. yüzyılda ortaya çıkmış bazı halk direniş hareketlerinde görüldüğü iddiası yaygın bir tez olmasına rağmen güçlü kanıtlara dayanmamaktadır." Bu hareketlerden biri Batı Afrika'da ortaya çıkmış olan Osman b. Fûdî'nin hareketidir. "Vehhâbîliğin Arabistan dışındaki etkileri asıl XX. yüzyılda belirginleşmiştir." Gelişen ulaşım ve iletişim imkânları farklı ülkelerdeki değişik cemaat ve kuruluşların

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: ademarikan@yahoo.com

¹ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s.485-524.

Necidli ulemâ ile irtibatını kolaylaştırmıştır. Bu gruplar içerisinde Nijerya'da *İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne Cemâati* de bulunmaktadır.²

Osman b. Fûdî'nin başlattığı ıslahat hareketi Nijerya'nın kuzeyi ve bugün başka devletlerin sınırları içinde kalan geniş bir coğrafyayı ilgilendirmektedir. *İzâle* cemaati Nijerya'da 1978 yılında kurumsallaşmış Selefi bir gruptur. Cihâdî Selefi sayılan Boko Haram da bu coğrafyada ortaya çıkmıştır.³ Bu üç grup hakkında daha çok tarihleri ile ilgili çok geniş literatür vardır.⁴ Biz bu üç grubun Selefilik ile ilgilerini esas alarak tanıtıcı mâhiyette bilgiler vereceğiz.

II - Osman b. Fûdî Hareketi

Afrika XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında İslâm'ı yaymak ve Avrupa ülkelerinin sömürgeci genişlemesine karşı koymak amacı taşıyan bazı hareketlere sahne muştur. Batı Afrika'da sömürgecilik öncesinde en önemli İslâmî cihâd hareketi, Fülânî kabilesine mensup Osman b. Fûdî (Osman dan Fodyo, dan Fodio) tarafından başlatılmıştır.⁵ Osman b. Fûdî'nin liderliğindeki hareket Batı Afrika'da İslâm'ın yayılması ve güçlenmesinde en büyük etkiye sahip dinî harekettir.⁶

Osman b. Fûdî 1168/1754 yılında Hausaland'ın kuzeyinde Galmi şehri yakınlarındaki Maratta'da doğmuştur. Babası Muhammed'e verilen ve Fülânî dilinde "fakîh" mânasına gelen "Fûdî" unvanına⁷ nispetle Osman b. Fûdî şeklinde anılmaktadır. Babasından ve çoğu akrabası olan âlimlerden dersler almıştır. Tebliğ faaliyetine girmiş ve ders vermeye başlamıştır. Vaazlarında sünnetin ihyâ edilmesi ve bid'atlerin ortadan kaldırılması konusunu ele alıyordu. Osman'ın irşâdlarıyla çok sayıda insan Müslüman olmuştur. Dâvetinin gittikçe güçlenmesi bölgenin yönetimini aleyhine döndürmüştür. Dönemin Gobir kralı Nafata (1794-1801) Osman b. Fûdî'ye karşı sert bir tavır takınmıştır. Sultan 1798 yılında çıkardığı bir fermânla sonradan müslüman olanların eski dinlerine dönmesini emretmiş, müslümanlara tesettürü ve sarık sarmayı yasaklamıştır.⁸ 1803'te tahta Nafata'nın oğlu Yunfa⁹

² Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*, XLII, 611-615.

³ Tijani el-Miskin, "The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 157-171; Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*, ed. Marc-Antoine Pérouse de Montclos, Ibadan, African Studies Centre (ASC), 2014, (ss.158-191), s.160.

⁴ Örneğin John Azumah'ın çalışması, bu üç grubun tarihini kronolojik sırayla ele almaktadır. John Azumah, "Boko Haram in Retrospect", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015, s.33-52.

⁵ Rıza Kurtuluş, "Afrika, Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri", *DİA*, I, 426-428.

⁶ Abdurrahman Zekî, "Batı Afrika'da Dinî İslah Hareketleri", *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, İstanbul, Klasik, 2014, (s. 261-275), s. 267.

⁷ Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh men ehaztumine's-Şuyûh*, s.552 (M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihâd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XIX/3(1957), pp. 550-578 içinde, Arapça metni ve İngilizce çevirisiyle birlikte).

⁸ Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meyşûr fi Târîhi Bilâdi't-Tekrûr*, tahk. Behice eş-Şâzelî, Rabat, Câmiat-ü Muhammed el-Hâmis, 1996, s.142.

⁹ M. Hiskett, "The nineteenth-century jihads in West Africa", *The Cambridge History of Africa, 1790-1870*, 7.bs., ed. J. E. Flint, Cambridge, 2004, V, (ss. 125-169), s. 135.

çıkınca, kendisine taht mücadelesinde yardımcı olan Osman'a ve cemaatine iyi davranmıştır. Fakat kısa süre sonra Osman'nu öldürmeye teşebbüs etmiştir. Osman 1218/1804 yılında cemaatiyle hicret kararı alarak, Gudu'ya gitmiştir.¹⁰ Gudu'dan Kral Yunfa'ya bir elçi göndermiş, tekliflerinin reddedilmesi üzerine *emîrû'l-mü'minîn* ve *halife* unvânıyla biat almıştır.¹¹ Osman, Yunfa'ya karşı cihâd ilân etmiştir. Uzun süren savaşlar 1223/1808 yılında Osman'ın gâlibiyeti ve Yunfa'nın ölümüyle sonuçlanmıştır.¹² Civardaki başka yönetimlere karşı seferlerin ardından 1812 yılında *Sokoto Halifeliği* kurulmuştur.¹³

Savaşların zorluklarının da etkisiyle Osman b. Fûdî'nin siyasî rakiplerini mürted görüp öldürülmelerine hükmettiği kaydedilmektedir. Bu süreçte örnek aldığı şahsiyet, Nijer bölgesinde siyâsî mücadelelere karışmış, yazdığı eserler ile bölgeyi etkilemiş Mâlikî âlimlerden Muhammed b Abdilkerîm el-Megîlî (ö.908/1504) olduğu ileri sürülmektedir.¹⁴ Savaşlar bittikten sonra Osman tekrar günah sahiplerinin (mürtekb-i kebîra) de Müslüman sayılması gerektiğine vurgu yaptığı görüşünü¹⁵ savunmaya başladığı anlaşılmaktadır.¹⁶ Bornu'ya yönelik savaşlar sürecindeki yazışmalar bu konuda önemli bilgiler içermektedir. Bölgenin öne çıkan âlimlerinden Muhammed el-Emîn el-Kânimî¹⁷ (1775-1837) Bornu'yu savunmaya geçmiştir. el-Kânimî Sokoto yöneticilerine yazdığı mektuplarda toplum içerisinde yaygın bazı günahlardan dolayı kendilerinin küfür ile suçlanamayacağını savunmuştur.¹⁸

Devletin kurulması tamamlanınca Osman b. Fûdî ülkenin doğusunun yönetimini oğlu Muhammed Bello'ya (ö.1253/1837), batısını kardeşi Abdullah'a (ö. 1245/1829) bırakmıştır. Osman b. Fûdî 20 Nisan 1817 (3 Cemâziyelâhir 1232) tarihinde vefat etmiştir. Kabri hâlen Nijerya, Nijer ve Çad müslümanları için önemli bir ziyaretgâhtir.¹⁹

¹⁰ Bello, *İnfâku'l-Meysûr*, s. 143; Kadir Özköse, *Sufî ve İktidar (Fûlânî İslahat Hareketi)*, 2. bs., Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 101-103.

¹¹ Bello, *İnfâku'l-Meysûr*, s. 147.

¹² Osman b. Fudî'nin oğlu Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meysûr* adlı eserinde bu savaşlara geniş yer vermektedir (s.247 vd.). Ayrıca bkz. Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 112-137.

¹³ Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 170.

¹⁴ Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 251. Ayrıca bakınız: Ahmed Muhammed Kani, *Nijerya'da İslami Cihad*, çev. Ömer Gündüz, İstanbul, Şafak Yayınları, 1991, s. 82; Hasan İsa Abduzzâhir, "Beyne'd-Daveti'is-Selefiyye ve'd-Daveti'l-Fûlâniyye", *Havliyye Külliyyetu's-Şerîa ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* (Journal of Faculty of Sharia, Law & Islamic Studies), sayı1, Katar, 1401/1980, (ss. 135-162), s. 144.

¹⁵ Osman b. Fûdî'nin *Nesâihu'l-Ümmeti'l-Muhammediyye* adlı eserinden konuyla ilgili aktarılan metinler için bakınız: M. Hiskett, "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XXV, No. 1/3, 1962, (ss. 577-596), s. 558.

¹⁶ Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 249-256.

¹⁷ Hakkında bakınız: Ahmet Kavas, "Kânimî", *DİA*, XXIV, 311-312.

¹⁸ Kadir Özköse, "Fûlânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf*, 2004, V-13, s.189-230. Ayrıca bakınız Bello, *İnfâku'l-Meysûr*, s.232; H. A. S. Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s.156.

¹⁹ Ahmet Kavas, "Osman b. Fudî", *DİA*, XXXIII, 466-467.

Osman b. Fûdî'nin kurduğu devlet bir asır kadar bölgeyi yönetmeye devam etmiştir. Bölgeyi sömürgeleştiren İngiltere ile girilen savaşta, Sokoto halifeliğinin son yöneticisi Tâhîr'in (Addahiru, Attahiru) öldürülmesiyle siyasî hâkimiyet sona ermiştir (1903). İngiliz sömürge yönetimi Osman b. Fûdî ailesini tamamen ortadan kaldırmamıştır. Aile, siyasî yetkilerini kaybedip ülkedeki müslümanların dinî lideri haline gelmiştir. Bu uygulama günümüzde de sürmektedir. Sokoto'nun on dokuzuncu sultanı İbrâhim Muhammed Mâcid'in (Maccido) 29 Ekim 2006 tarihinde bir uçak kazasında ölmesi üzerine yerine geçen Muhammed Sa'da b. Ebû Bekir, Nijerya İslâmî İşler Yüksek Konseyi'nin (NSCIA)²⁰ genel sekreterliğini yürütmektedir. Aynı aileden Kuzey Nijerya eyâlet meclisi başkanlığına seçilen Ahmedu Bello, İslâm'ı yaymak için *Cemâatü nasri'l-İslâm* adlı bir teşkilât kurmuştur. Ahmedu Bello darbe sürecünde 15 Ocak 1966 tarihinde suikast ile öldürülmüştür.²¹

Osman b. Fûdî'nin hareketi ile Muhammed b. Abdilvehhâb'ın daveti arasında ilişki kuranlar olmuş, bu hareketin üzerinde Vehhâbilik etkisi birçok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Osman b. Fûdî'nin devletinin Vehhâbî dâvet üzerine kurulduğu iddia edilmiştir.²²

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın dâvetinden sonra ortaya çıkmış birçok hareketin Vehhâbilikten etkilenmiş olduğu iddia edilmiştir. Bu hareketlerin lideri hac için Mekke'ye gelmişse Vehhâbîlerden Necd ulemâsı ile buluşup bu dâvetten ettelenip Vehhâbî görüşleri kendi memleketine naklettiği faraziyeleri ortaya atılmıştır. Araştırmacı "hükümlerini sadece faraziyeler yoluyla ortaya koymak değil, kesin delil ile desteklemelidir."²³

Osman b. Fûdî'nin hareketi üzerinde Vehhâbî tesiri olduğunu iddia edenler de genellikle hacc üzerinde durmaktadır. Osman'ın hacca gittiğini veya hacca gitmiş olan hocası Cibrîl b. Ömer'in vasıtasıyla Vehhâbî dâvetinden etkilendiği kabul edilmektedir.²⁴

Etkilenme meselesiyle ilgili net ifadeler kullanan bazı araştırmacılar tarih de vermektedir. Osman 1220/1806 yılında hac için Mekke'ye gitmiş ve bizzat Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yazdığı kitapları görmüş, bazılarını istinsâh etmiştir. Bu yeni fikirler memleketindeki bid'atler ile savaşması için kendinde istek

²⁰ www.nscia.com.ng

²¹ Ahmet Kavas, "Sokoto", *DİA*, XXXVII, 351-352.

²² Vehbe Zuhaylî, "Teessürü'd-Da'vâti'l-İslâhiyyeti'l-İslâmiyye bi-Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb", *Buhûsu Usbûi's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983, (s. 293-341), s. 329.

²³ Muhammed b. Ali es-Sekâkir, *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Da'vetü's-Şeyh Osman b. Fûdî; Dirâsetun Târîhiyyetun Mukârrane*, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1421/2000, s. 293.

²⁴ Mustafa Mis'ad, "Eseru Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb fi Hareketi Osman b. Fûdî el-İslâhiyyei fi Garbi Afrîkiyyâ", *Buhûsu Usbûi's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983, (ss.423-444), s.432, 441-442; ; Muhammed Abbas, "ed-Dâiyetu'l-Mucâhid Osman dan Fodyu", *Mecelletu'l-Vayû'l-İslâmî*, cil 21, sayı 243, 1405/1984, (ss. 52-56), s. 54; Thomas Walker Arnold, *İslam'ın Tebliğ Tarihi*, çev. Bekir Yıldırım, Cenker İlhan Polat, İstanbul, İnkılap, 2007, s. 418; Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, s. 154.

uyanmasına sebep olmuştur.²⁵ Tarih vererek hac seyahatinden ve bu seyahatte görülen kitapların istinsâhından söz eden bu bilgilerin nereden alındığını tespit imkânı yoktur. Çünkü bu detaylarla birlikte hac seyahati anlatanlar herhangi bir kaynağa atıf yapmamıştır. Kaynaklar bu bilgileri yalanlamaktadır. Osman'ın kardeşi Abdullah b. Fûdî 1227/1812 yılında²⁶ yazdığı, yani Osman'ın hacca gittiği iddia edilen tarihten (1220/1806) sonra kaleme aldığı eserinde Osman'ın hacca gitmek istediğini, ancak babasının kendisine izin vermediğini yazmaktadır.²⁷ Ayrıca Osman'ın bazı şiirlerinden hacca gidemediği anlaşılmaktadır.²⁸

Osman b. Fûdî hakkında çalışmaları olan bazı araştırmacılar sözü Vehhâbiliğe getirip farklı tespitler yapmıştır. Mervyn Hiskett, "Hausa ıslahatçıları aslâ Vehhâbî değildi" tespitinde bulunmaktadır. Şehy (Osman) "temel prensiplerde Vehhâbî aşırılığından oldukça uzak bulunmaktadır." Hocası Cibrîl b. Ömer de "Vehhâbîlerin fikirlerini tamamen benimseyen bir şahsiyet değildir."²⁹ B.G. Martin ise Osman b. Fûdî'nin Vehhâbiliği reddettiğini kaydetmektedir.³⁰ Şii eğilimli oldukları anlaşılan araştırmacıların da Osman b. Fûdî'nin cihadının bütün merhalelerinde Vehhâbî hareketin herhangi bir tesirinden tamamen uzak olduklarını savundukları görülmektedir.³¹

Osman b. Fûdî Kâdirî tarikatı mensubu bir sufidir. Kadir Özköse Osman b. Fûdî'nin tasavvuf anlayışını genişçe ele almıştır.³² Osman'ın yazma halindeki eserlerinden yapılan alıntılar, onun Kâdirî tarikatı mensubu olduğunu ortaya koymaktadır.³³ Osman b. Fûdî'nin hareketininin "sûfî anlayışa ve hayat tarzına dayalı olmadığı" tespiti³⁴ doğru değildir. Osman'ın hareketini Vehhâbîlik ile ilişkilendirenlerin onun tasavvufî yönüne genellikle değinmedikleri görülmektedir.

²⁵ Abdülfettah el-Guneymî, "Eserü Da'veti Muhammed b. Abdilvehhâb fi Garbi İfrîkiyyâ", *Buhûsu Usbûi'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983, (s. 343-368), s. 353; Abdulkâdir Muhammed es-Sibâî, "min Alâmi's-Selefiyye fi Afrîkiyyâ; eş-Şeyh Osman İbn Fûdî", *Mecelletu't-Tevhîd*, Kahire, Cemâatu Ensari's-Sunneti'l-Muhammediyye, sene 21, sayı 5, 1413/1992, (ss. 44-47), s. 45.

²⁶ Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh*, s. 550.

²⁷ Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh*, s. 555.

²⁸ Muhammed Livauddin Ahmed, Osman'ın hacca giden hocası Cibrîl b. Ömer bağlantısı üzerinde durmaktadır. Bunun yanında Osman'ın tasavvufî yönüne vurgu yapıp Vehhâbî etkiyi kabul etmeyen görüşleri de derlemiştir. *el-İslâm fi Nîceriyâ ve Devru'ş-Şeyh Osman b. Fûdî fi Tersihîhî*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009, s. 88, 90-95, 143.

²⁹ Mervyn Hiskett, *Hakikat Yolu*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 185.

³⁰ Bradford G. Martin, *Sömürgecilığe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, çev. Fatih Tatlıhoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988, s. 27, 39.

³¹ Yazarlar Osman'ın Mehdi ile ilgili görüşleriyle özellikle ilgilenmektedir. Tâhir Yusuf el-Vâilî ve İlham Mahmud el-Câdir, "el-İmbraturiyetu'l-Fûâniyyetu'l-İslâmiyye ve Tesaddihâ el-Biritânî fi Garbi Afrîkiyyâ", *Mecelletu'l-Kulliyeti'l-İslâmiyye*, cilt 3, sayı 10, 1430/2009, (ss. 21-40), s. 25.

³² Özköse, *Sufi ve İktidar*, s. 175. Ayrıca bakınız: Kani, *Nijerya'da İslami Cihad*, s. 85; Hasan İsa Abduzzâhir, *ed-Davetu'l-İslâmiyye fi Garbi Afrîkiyyâ ve Kıyâmu'd-Devleti'l-Fûlânî*, Riyad, 1401/1981, s. 315.

³³ Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", çev. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003, (ss. 377-398), s. 381; Abdullah Abdürrezzak İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 39-46.

³⁴ Abdurrahman Zekî, "Batı Afrika'da Dinî İslah Hareketleri", s. 275.

Osman b. Fûdî 150 civarında kitap ve risâle kaleme almış³⁵, bunlardan 115 tanesi tespit edilmiştir.³⁶ Basılanlar ve yazma halinde günümüze ulaşanlar ile birlikte bir kısmını da yapılan atıflar ile Osman'a nisbet edilmektedir.³⁷ Oğlu Muhammed Bello'nun da 100 kadar eseri tespit edilmiştir.³⁸ Osman'ın *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a* isimli kitabı basılmıştır. İsmiyle dikkat çeken bu kitabın içeriği dikkatli incelendiğinde yazarıyla ilgili önemli ayrıntıları barındırmaktadır. Osman b. Fûdî kitabında konumuz açısından oldukça önemli bir ifadeyi, her konunun sonunda, defalarca tekrarlamaktadır. Osman: "Allah'ım! Bizleri peygamberin Muhammed'in (s.a.v.) sünnetine uymaya, onun yüzü suyu hürmetine, muvaffak kıl" diye duâ etmektedir. Bid'at konusunu da bu ifadeyle bitirmektedir.³⁹ "Muhammed'in yüzü suyu hürmetine" diyen Osman b. Fudî'nin ifadeleri Vehhâbî görüşler açısından bu meseleyi değerlendirenlere göre bid'attir. Örnek olarak el-Gâmidî'ye göre bu ifade bid'at bir tevessül şeklidir.⁴⁰ Misbâhuddin Cüneyd'e göre "Muhammed'in yüzü suyu hürmetine" ifadesi ve bu şekildeki tevessül "Osman b. Fûdî'nin akidesi ile İbn Teymiyye'den etkilenip mezhebini yayan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın akidesi arasındaki farkın en bâriz göstergesidir."⁴¹

Osman'ın kerdeşî Abdullah b. Fûdî'nin kitaplarında İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'ye üç atf tespit edilmiştir. Bu durum Osman'ın hareketinin Vehhâbîlerin beslendiği kaynaklardan etkilendiğine dair kuşkulara sebep olmuştur. Osman'ın Vehhâbîlerden etkilendiğini, hareketinin Vehhâbîliğin bir parçası olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴² Muhammed el-Behiy, Osman'ın *İhyâu's-Sünne* adlı eserine yazdığı mukaddimede İbn Teymiyye'den etkilenmeyle ilgili bir başlık açmıştır. el-Behiy'e göre Osman, İbn Teymiyye'nin kitaplarına öğrenci olmuştur.⁴³ Bu iddia Osman'ın yaptığı gibi "Peygamber ile tevessül, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb tarafından şirk sayıldığı" gerekçesiyle kabul edilmemiştir.⁴⁴

Konumuz açısından önemli olan mezhep farklılığını tespit imkanı vardır. Muhammed b. Abdilvehhâb (es-Sekâkir'e göre) *Ehl-i Sünnet, fırka-i nâciye* itikadına inanmaktadır. Osman b. Fûdî eserlerinde kendi mezhebini "Eş'arî" lafzıyla ifade

³⁵ Osman b. Fûdî'nin eserlerinin bazılarının dijital metinlerine ve İngilizce çevirilerine şu adresten ulaşılabilir: <http://siyasi.org/digital-archive/shaykh-uthman-ibn-fuduye/>, 24.05.2015.

³⁶ Ahmet Kavas, "Osman b. Fudî", *DİA*, c.33, s. 466-467.

³⁷ Bu eserlerin künye bilgileri ve bunlara yapılan atıflar ve için bakınız: Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 75.

³⁸ Behice eş-Şâzeli, 101 eserine yapılan atıflar ve buldukları kütüphane kayıtlarıyla listelemektedir. Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meyûr*, ("Tercemetu'l-Muellif ve âsâruhu"), s. 17.

³⁹ Osman b. Fûdî, *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a*, 2.bs., tahk. Ahmed Abdullah Bâcûr, Kahire, 1406/1985, s. 56, 68.

⁴⁰ Saîd b. Nâsır el-Gâmidî, *Hakikatü'l-Bid'ati ve Ahkâmihâ*, I-II, 3.bs., Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999, c.I, s.191-193.

⁴¹ Misbâhuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akîdetuhû alâ Dav'i el-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1402/1982, s. 203.

⁴² Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, s. 153.

⁴³ Osman b. Fûdî, *İhyâu's-Sünne*, ("Takdim"), s. 14.

⁴⁴ Fethi Hasan Masri, "Introduction", Osman b. Fûdî (Uthman Ibn Foduye), *Beyânu Vucûbi'l-Hicra ala'l-İbâd (Bayan wujub al-hijra ala'l-ibad)*, Sokota, Khartoum University, 1397/1977, s. 18.

etmektedir.⁴⁵ *Usûlü'l-Vilâye ve Şurûtuâ* adlı eseri “neseben Fulânî, mezheben Mâlikî, itikâden Eş’arî olan Osman b. Muhammed b. Osman demiştir ki” diye başlamaktadır. Görüşleri de Eş’arî metoda uygundur.⁴⁶

Osman’ın Vehhâbî dâvetten etkilenmediğini savunan araştırmacılar özetle şu tespitleri sıralamaktadır: (1) Osman, Eş’arî akîdeli, Mâlikî mezhepli, tarikat mensubu bir sufidir. Muhammed b. Abdilvehhâb’ın akidesi (es-Sekâkir’e göre) Ehl-i Sünnet akidesi, mezhebi Ahmed b. Hanbel’in mezhebidir. O, sûfî değildir, aksine sûfilerin aşırılıklarıyla savaşmıştır. (2) Muhammed b. Abdilvehhâb, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim ekolündendir. Osman ise tasavvuf, tarikat şeyhlerine intisap etmiştir. (3) Osman’ın telif ettiği eserlerinde, kaynaklarını zikretmesine rağmen, Muhammed b. Abdilvehhâb’ın ya da İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in isimlerine yer vermemiştir. (4) Eğer etkilenme olsaydı Osman da Muhammed b. Abdilvehhâb gibi Hevsa (Hausa) memleketlerinde İbn Teymiyye medresesi tesis eder ve bunu duyururdu. (5) Hacca gitmiş olan Cibrîl b. Ömer yoluyla Vehhâbî tesiri iddia edilmektedir. Şeyh Cibrîl, ikinci haccını 1200/1785 civarında yapmıştır. Eğer cihâd Şeyh Cibrîl’in teşvikiyle olmuş olsaydı, otuz yıl önce başlamalıydı. Osman cihâdın sebebini, önünde sadece bu yol kalması olarak açıklamaktadır. Osman kendini ve cemaatini müdafaa edebilmek için cihâd ilân etmiştir. Muhammed b. Abdilvehhâb’ın içinden çıktığı çevrede Hanbelî mezhebi yaygındı, Necd’de Eş’arîlik yoktu. Bundan dolayı o da Hanbelî mezhebine mensuptu. Osman’ın içinden çıktığı çevre ise farklıydı. Tasavvuf yaygındı. Tasavvuf mensubu şeyhler Eş’arîlik ve aynı zamanda Mâlikilik müntesibiydi. Bundan dolayı Osman’ın dâveti de içinde yaşadığı toplumu oluşturan bu unsurlara meyilliydi.⁴⁷

Nijeryalı el-İlûrî de Osman’ın tasavvufta Kâdirî, akîdede Eş’arî, fıkhıta Mâlikî bir müctehid olduğunu kaydetmektedir. Osman b. Fûdî ile Muhammed b. Abdilvehhâb’ın dâveti arasında alâka yoktur. Osman’ın hacca gittiği ve orada Vehhâbîlikten etkilendiği, memleketine döndüğünde islâha başladığı şeklindeki faraziye, zan ve tahminden ibarettir. Osman hacc veya umre yapmamış, hattâ herhangi bir Arap beldesine de gitmemiştir. Osman b. Fûdî Mâlikî mezhepli, akîdede Eş’arî ve Kâdirî tarikatındandır. Muhammed b. Abdilvehhâb ise Hanbelî ve Selefidir. Osman, eserlerinde görüşlerini verdiği âlimlerin isimlerini kaydetmektedir, hiçbir eserinde Muhammed b. Abdilvehhâb’ın ismini zikretmemiştir. Osman b. Fûdî, peygambere ve velîye tevessülü kabul etmektedir.⁴⁸

⁴⁵ Örnek olarak bakınız: Osman b. Fûdî, *Tarîku'l-Cenne*, s. 6, <http://siyasi.org/wp-content/uploads/2014/12/tariql-janna-arabic.pdf>, 24.05.2015.

⁴⁶ es-Sekâkir, s. 178-179, 285-286; Abdüzzâhir, “Bejne’ d-Daveti’ is-Selefiyye ve’ d-Daveti’ l-Fûlâniyye”, s. 144; Abdüzzâhir, *ed-Davetu’ l-İslâmiyye*, s. 330; Fethi Hasan Masri, “Takdim”, Osman b. Fûdî, *Beyânu Vucûbi’ l-Hicra*, s. 2.

⁴⁷ es-Sekâkir, s. 294; Abdüzzâhir, “Bejne’ d-Daveti’ is-Selefiyye ve’ d-Daveti’ l-Fûlâniyye”, s. 152; Abdüzzâhir, *ed-Davetu’ l-İslâmiyye*, s. 325.

⁴⁸ el-İlûrî, *el-İslâm fi Niceryâ ve’ ş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî*, Kâhire, Mektebetü’ l-İskenderiyye, 1435/2014, s. 135, 136, 138, 140, 141-145. Krş. Endevî et-Ticanî, “Osman dan Fudyu; Ebû Haraketi’ l-İslâh fi Garbî Afrikiyyâ”, *Mecelletu’ l-Ummu*, cilt 4, sayı 38, Katar, 1404/1983, (ss. 77-79), s. 78.

Osman b. Fûdî'nin eserlerindeki ifadeleri de zihniyetini ortaya koymaktadır. Kelâm ilmine bakışı bunu gösteren delillerden biridir. Osman b. Fûdî kelâm ilminin farz-ı kifâye olduğunu savunmaktadır.⁴⁹ İmanın geçerliliği için kelâm bilmeyi şart koşturmak gibi cedel ve tefrikaya sebep olan aşarı görüşleri ise tenkit etmektedir.⁵⁰ Osman b. Fûdî'nin sıfatlar ile ilgili görüşleri Eş'arî mezhebine uygundur. Misbâhuddin Cüneyd, Osman'ın müteahhirûn Eş'arîlerden olduğunu tespit etmektedir. Örneğin ru'yetullah meselesinde cihetin nefyedilmiş olması, Selef'in görüşüne uymadığı için tenkid edilmektedir. Osman imâm için ikrârı yeterli görmektedir. İmana ameli dâhil etmemesi Selef'in görüşü ile karşılaştırılarak tenkid edilmektedir. Osman, kelâm ilmini zemetmemiş, kelâm ile uğraşılmasına engel olmamış, kelâm kitaplarına atıflar yapmış, bazı kelimeler âlimleriyle ilgili övgü içerikli ifadeler kullanmıştır. Osman b. Fudî "Muhammed'in yüzü suyu hürmetine" diyerek Vehhâbî görüşler açısından bid'at bir tevessülde bulunmaktadır.⁵¹

Osman b. Fûdî *İhyâ'u's-Sünne'*de iman başlığında kısa anlatımlarla konuları bitirdikten sonra İzzüddin b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *Kavâidü'l-Ahkâm'*ından ifadeleriyle halkın kelâmın detaylarını bilmesine gerek olmadığına dair görüşünü aktarmaktadır. Osman, basîret sahiplerinin ise itikadî esaslar üzerine i'mâl-i fikr etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Osman b. Fûdî'nin kelâm konularında bir diğer kaynağı, Abdüsselâm b. İbrâhîm el-Lekânî'nin (ö. 1078/1668) *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd* adlı eseridir. Ondan "dünyada iman için sadece ikrâr yeterlidir" görüşünü aktarmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) kitaplarından bunu teyid eden ifadeler yer vermektedir. Osman b. Fûdî ilm-i kelâmı övenler ve yerenlerin gerekçelerini kaydettikten sonra "kelamı övenler bir bakımdan, kötöleyenler ise başka bir bakımdan bunu yapmaktadır. Detaylı açıklaması yapılmadan övmek de yermek de hatalıdır" demektedir.⁵²

Osman kelâm içerikli ifadeleri kitaplarında yazmakla yetinmemiş, ders de okutmuştur. Osman'ın kardeşi Abdullah on üç yaşından itibaren ağabeyinden ders almaya başladığını kaydetmekte ve ondan okuduğu dersler ve metinleri anlatmaktadır. Abdullah, Osman'dan ilm-i tevahîd dediği alanda es-Senûsî'nin kitapları ve şerhlerini okuduğunu yazmaktadır.⁵³

Osman b. Fûdî Eş'arî ve Mâlikî mezhebinden Kâdirî tarikatı mensubu bir sûfidir. Bid'at karşıtı ve sünnetin ihyâsını savunan bir ıslahatçidir. Sünneti ihyâ ve bid'atları yok etme gayretleri Vehhâbî diye tanıtılmasına sebep olmuştur. Yaşadığı dönemde başka birçok hareketin lideri gibi Osman da Kur'an ve Sünnet'e vurgu yapmıştır.

⁴⁹ Osman b. Fûdî, *Fethu'l-Besâir li-Tajkîki Vaz'ı Ullûmi'l-Bevâtin ve'z-Zevâhir*, tahk. Seyni Moumouni et Salou El-Hassan, Lyon: ENS Editions, 2012, s. 35-36.

⁵⁰ Hasan İsa Abduzzâhir, *ed-Davetu'l-İslâmiyye fi Garbi Afrikiyâ ve Kıyâmu'd-Devleti'l-Fûlânî*, Riyad, 1401/1981, s. 218; Özköse, *Sufî ve İktidar*, s. 276.

⁵¹ Misbahuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akâdetuhû 'alâ Dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatü Ummi'l-Kurâ, 1402/1982, s. 101, 108-109, 167-171, 175-178, 231-233, 236-237.

⁵² *İhyâ'u's-Sünne*, s. 73-77.

⁵³ Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh*, s. 555.

Bundan dolayı Selefi bir yönü olduğu kabul edilmektedir.⁵⁴ Ancak Osman'ın görebildiğimiz eserlerindeki görüşleri dikkate alındığında, onu, bir mezhep olarak Vehhâbilik ile ilişkilendirmek mümkün görünmemektedir.

III - İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne Cemâati

Nijerya'daki Müslümanlar günümüzde de Osman b. Fûdî'yi en ünlü âlim ve idareci olarak sevmektedir.⁵⁵ Farklılıklarıyla birlikte Nijerya'da cemaatler kendilerini Osman b. Fûdî hareketine nispet ederek övünmektedir. Günümüzde bölgedeki Selefi dâvetçiler de, onun metodunu benimsediklerini söylemektedir.⁵⁶ Görüşleriyle *İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne* cemaatinin kurulmasında etkili olan Ebû Bekir Gumi⁵⁷ (Cûmî) de Osman b. Fûdî'den takdirle bahsetmektedir. Gumi, Eylül 1987'de verdiği bir röportajda: "Osman b. Fûdî'nin başarıları olmasaydı, bizim tecdîd çabalarımız işe yaramazdı" demiştir.⁵⁸ Gumi, özellikle bid'atlerden bahsederken Osman b. Fûdî'nin görüşlerine atıflar yapmaktadır.⁵⁹

Nijerya'da İngiliz sömürgesi döneminde (1903-1960) açılan bazı okullar hakkında yapılan tespitler konumuz açısından önemlidir. Örneğin, 1934 yılında İngilizler tarafından hâkim yetiştirmek amacıyla kurulan Kano Hukuk Okulu bunlardan biridir. Bu okul, 1947 yılında öğretmen yetiştirmek üzere değişikliğe uğramış ve School of Arabic Studies (SAS) ismini almıştır. SAS, Nijerya'daki yeni nesil ulemânın yetişme merkezi haline gelmiştir. Mezunlarının neredeyse tamamı tasavvuf aleyhtarı olmuştur. Ebû Bekir Gumi de bu okuldan mezun olmuştur.⁶⁰

Nijerya 1960 yılında bağımsızlığını kazanmıştır. Federasyon ile yönetilen Nijerya'nın Kuzey bölgesinde Osman b. Fûdî'nin ailesinden Ahmedu Bello 1954-1966 yılları aralığında yönetici olmuştur. Ahmedu Bello ile Ebu Bekir Gumi de çalışmıştır. Gumi hac için gittiği Mekke'de Ahmedu Bello'nun tercümanlığını yapmıştır. Ahmedu Bello, 1957 yılında Gumi'yi Nijerya Hac Dairesi'nin başına atamıştır. Gumi Bello'nun Arap devletlerini ziyaretlerinde ona eşlik ediyordu. Gumi, 1960 yılında Kuzey Nijerya'nın büyük kâdisinin yardımcısı, 1962 yılında ise kâdisi olarak tayin edilmiştir. Bello, 1961 yılında *Cemâatu Nasri'l-İslâm (Jama'atu Nasril Islam,*

⁵⁴ Abdüzzâhir, *ed-Davetu'l-İslâmiyye*, s. 323.

⁵⁵ Kani, *Nijerya'da İslami Cihad*, s. 21.

⁵⁶ Yasir Bedevî Abdülmeccil Mustafa, Muhammed Bâvâ en-Nıceyrî, "ed-Da'vetû's-Selefiyye ve Eseruhâ ale'l-Mücteme'n-Nıceyrî eş-Şimâli; Dirâse Meydâniyye alâ Cemâ'ati İzâleti'l-Bid'ati ve İkâmeti's-Sünne", *Mecelletü'l-Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Câmîatü's-Sudân li'l-Ulûm ve't-Teknuliciya*, 15 (2), 2014, (ss.1-11), s. 4.

⁵⁷ Gumi'nin hayatını kitabında kendi anlatımından okuma imkânı vardır. Bizim görme imkânı bulamadığımız bu kitabın künyesi şöyledir: Abubakar Gumi, with Ismaila Tsiga, *Where I Stand*, Ibadan: Spectrum Books, 1992.

⁵⁸ Roman Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, edit. Evers Rosander ve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997, (ss.286-307), s. 286.

⁵⁹ Abubakar Mahmud Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîhabi-Muvâfakati's-Şerîa* (The right belief is based on the shari'ah), Ankara, Hilal Yayınları, 1392/1972, s. 38, 41, 42, 56.

⁶⁰ Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhafifleri", s. 389.

JNI) ismiyle kurduğu teşkilât ile çok sayıda insanın Müslüman olmasına vesile olmuştur. *Osmâniyye* adı altında *Ticânî* ve Kâdirî tarikatlarından Müslümanları bir araya getirmeye çalışmıştır. Bazı araştırmalar, *Jama'atu Nasril Islam* (JNI) teşkilâtının Gumi tarafından kurulduğunu yazmaktadır.⁶¹ Gumi JNI'nin başında olduğu süreçte Suudi Arabistan ve Kuveyt'ten finans desteği almıştır.⁶² Günümüzde JNI cemaatinin başında Osman b. Fûdî'nin neslinden gelen Muhammad Sa'ad Abubakar bulunmaktadır.⁶³

Ahmedu Bello 1966 yılındaki darbe sırasında suikast ile öldürülmüştür. Gumi, Bello'nun öldürülmesiyle siyâsî destekten yoksun kalmış, ancak daha bağımsız hareket etmeye başlamıştır. 1967 yılında Kaduna radyosunda konuşmalar yapmaya, 1970 yılında gazetede yazmaya başlamıştır. Gumi 1972 yılında *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfakati's-Şerîa* adlı kitabını yazınca Tijaniyye ve Kadiriyye tarikatlarıyla mücadele başlamıştır. Kitap Arapça olduğundan ilk başta mücadele âlimler arasında sınırlı kalmıştır. Ancak Hausa dilinde yazdığı kitabı 1981 yılında Zaria'da basıldığında Gumi ve tasavvuf mensupları arasındaki anlaşmazlık, Kuzey Nijerya köy ve kasaba cämilerinde çatışmaya dönüşmüştür.⁶⁴

Gumi'nin *el-Akîdetü's-Sahîha* adlı kitabı⁶⁵ sistematik bir akîde veya kelâm metni değildir. Örneğin kitapta sıfatlara yer verilmez. Ticânîyye tarikatının klasik metinleri üzerinden tasavvuf tenkitleri dikkat çekmektedir. Kelâm ile ilgili yazdıklarının kaynaklarını tespit imkânı vardır. Gumi, imanı tasdik ve ikrâr olarak tanımlamaktadır. Buradaki ifadeleri Tahâvî'nin (ö. 321/933) akîde metninden aldığı anlaşılmaktadır. "İmanda eşitlik" ile ilgili ifadeleri de Tahâvî metninin şârihi İbn Ebi'l-İzz'den (ö. 792/1390) almış olmalıdır.⁶⁶ Abdülazîz b. Bâz'ın (ö. 1999) metne ve şerhine itiraz ve tenkidleri vardır.⁶⁷ Vehhâbî görüşleri temsil eden İbn Bâz'ın bu tenkidleri dolaylı olarak Gumi'nin alıntılıyıp yazdıklarına itiraz ve tenkit mahiyetindedir. Abdülazîz b. Baz başka bir konuda bizzat Gumi'yi muhatap almaktadır. Hz. İsa'nın vefât ettiğini savunan Gumi, *Hallu'n-Nizâ' fî Mes'eleli Nuzûli İsa ibn Meryem* adlı bir kitap yazmış ve âhir zamanda İsa'nın nüzûlünün olmayacağını savunmuştur. Abdülazîz b. Baz, Gumi'den bu görüşünden dönmesini istemiştir.⁶⁸ Bu detaylarla birlikte Gumi, 1392/1972 yılında tamamladığı *Reddü'l-*

⁶¹ Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012, (ss. 74-78), s. 74.

⁶² Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011, s. 110.

⁶³ www.jni.com.ng

⁶⁴ Loimeier, "Islamic Reform and...", s. 288-291.

⁶⁵ Gumi'nin bu kitabı hakkında bizim görme imkânı bulamadığımız şu makalede değerlendirmeler yapılmıştır: Alex Thurston, "Abubakar Gumi's al-Aqida al-Sahîha bi-Muwafaqat al-Shari'a: Global Salafism and Locally Oriented Polemics in a Northern Nigerian Text", *Islamic Africa*, Vol. 2, No. 2, (Winter 2011), s. 9-21.

⁶⁶ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tahk. et-Türkî, el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990, s. 459, 464.

⁶⁷ İbn Bâz, *et-Talîkâtü'l-Bâziyye alâ Şerhi't-Tahâviyye*, Riyad, Dâru İbn Kesîr, 1429/2008, s. 747.

⁶⁸ <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015.

Ezhân isimli tefsirinde esmâ ve sıfât konusunda Selefiyye akidesini takip ettiğini, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kitapları ve Abdülaziz b. Bâz'ın irşâdlarından yararlandığını yazmaktadır.⁶⁹

Gumi'ye 1407/1987 yılında "Kral Faysal İslâm'a Hizmet Ödülü" verilmiştir. Ödülün verilme sebepleri arasında sahih İslâmî akideyi açıklamak için kalemiyle yaptığı cihadı ve bid'at ve hurafelere karşı duruşu da sayılmaktadır. Kur'ân'ı Hevsa (Hausa) diline tercüme etmesi, *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfekatî'ş-Şerîa* adlı kitabını ve *Reddü'l-Ezhân* isimli tefsirini telif etmesi bu alanda yaptıkları olarak sıralanmaktadır.⁷⁰

Suudi Arabistan kralı Faysal b. Abdülazîz (1964-1975) bir Vehhabî imam olarak değil İslamcı dünya görüşüne sahip bir Müslüman lider olarak nitelenmektedir. 1962 yılında hac sırasında düzenlenen konferansta alınan kararla Mekke'de kurulan Râbita (Râbitatü'l-âlemi'l-İslâmî, Muslim World League, Dünya İslâm Birliği) Faysal'ın bir projesi sayılmaktadır.⁷¹ Gumi de Râbita kurucuları arasında yer almıştır.

Gumi'nin *el-Akîdetü's-Sahîha* adlı kitabı tasavvuf aleyhindeki en büyük eseridir. Gumi de eski bir tarikat mensubudur. Ancak Gumi 1950'lerde Kâdirî tarikatından ayrılmıştır. Tasavvuf ile ilgili tenkitleri daha çok, Ticâniyye tarikatını hedef almaktadır.⁷²

Ticâniyye tarikatında âdâb ve erkânın temelini Ahmed et-Ticânî'nin (ö. 1230/1815) Hz. Peygamber'den aldığı kabul edilen "Salâtü'l-fâtih" ve "Cevheretü'l-kemâl" adlı iki kısa salâvât oluşturur. Hz. Peygamber'in öğrettiği Salâtü'l-fâtih ve Cevheretü'l-kemâl'in diğer tarikatların mensuplarınca okunan virdlerden daha faziletli sayıldığına ve Ticânî olmayanların bunları okusalar dahi faydalanamayacaklarına inanılır.⁷³ Gumi'nin tenkitleri bu salâvâtları da içermektedir.

Gumi'ye göre "Salâtü'l-fâtih" kendi memleketinde uygulanmakta olan kötü bid'atlardendir. Hz. Peygamber'e nisbet ettikleri bu ve benzeri uygulamalar ile amel etmek câiz değildir. Gumi, Ticâniyye'nin klasik kaynaklarından olan Ali Harâzîm'in *Cevâhirü'l-Me'ânî* adlı kitabındaki Hz. Peygamber'in ölümünden sonra hayatı

⁶⁹ Gumi'nin kaynakları arasında Celâleyn tefsiri, bu tefsir üzerine yazılmış olan Süleyman b. Ömer'in *elfutühâtü'l-İllâhiyye bi-Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn li'd-Dakâik'l-Hafîyye* isimli eseri, Seyyid Kutub'un *Fî Zilâlî'l-Kur'ân*'ı ve İsmail ibn Kesîr'in tefsiri de vardır. Ebû Bekr Mahmûd Cûmî (Gumi), *Reddü'l-Ezhân ilâ Me'ânî'l-Kur'ân*, Kaduna (Nijerya), Müessesetu Gumbî li'l-Ticâra, 1408/1987, s. 828.

⁷⁰ <http://kfp.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gumi/>

⁷¹ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2004, s. 183, 184, 188.

⁷² Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", s. 389-390.

⁷³ Kadir Özköse, "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XLI, 130-133. Detaylar için bkz: Jamil M. Abun-Nasr, *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrar Hareketi*, çev. Kadir Özköse, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 59.

konusundaki görüşlerini⁷⁴ tenkid etmektedir. Gumi, bu kitapta yazılanların şer'î sınırları aştığını savunmaktadır.⁷⁵

Gumi, tasavvufta bazı kişiler için gavs ve kutub gibi dinî mertebeler tayin edildiğini, bu mevkiilerdeki kişilerin her türlü tasarruflarının kabul edildiğini belirtmektedir. Bu kişilerin şer'î kurallara uymamaları durumunda da onlara muhâlefet edilmemesi istenmektedir. Bu kişilerin ilm-i bâtin bildiğine, dilediğinin imanını ortadan kaldırdığına, sevdiğinin imanını sâbit kıldığına ve gaybı bildiğine inanılmaktadır. Ancak Gumi'ye göre bunların hepsi bâtil ve yalandır. Bu kişilerin sayılan hususları yapabileceğine inanan kâfirdir.⁷⁶

Gumi'ye göre evliyânın makamlarından, Kâdiriyye'nin evrâdından bahseden kitaplardan, Ticâniyye tarikatına ait *Cevâhiru'l-Me'ânî* gibi kitaplardan, ayrıca dinî ve Arapça ilimlerden uzaklaştıran bütün kitaplardan, şeyhlerden birinin hizmetine girmeye çağıran kitaplardan uzak durulmalıdır. Gumî, bu tür kitaplara "*kütübü'd-desîse*" adını vermektedir.⁷⁷

Dönemin öne çıkan Ticânî şeyhi İbrahim Niyâs⁷⁸ (İbrahim Niasse, ö. 1975) hakkında Gumi "Nijerya'ya nifâk, küfür ve ilhâd ile geldi" demektedir. Kendisiyle 27 Haziran 1978 tarihinde yapılan görüşmede her gelen âlim ile âdeti gereği istifade amaçlı ilişkiye geçtiğini söyleyen Gumi, İbrahim Niyâs'ın küfürünün açığa çıkmasıyla ondan teberrî ettiğini, uzaklaştığını anlatmıştır.⁷⁹

Gumi'ye göre her mü'min velidir. Kelime-i şehâdeti söyleyen ve kendisinde onu ortadan kaldıracak bir şey meydana gelmeyen kimse müslamandır ve Müslüman olarak muâmele görür. Hz. Peygamberin getirmiş olduğu her şeyi kalbinde kabul eden mümindir. Bunu bizim bilmemizin bir yolu yoktur. Bu kul ile Rabbi arasında bir sırdır. Sahibinin tasdiki ve ameli ölçüsünde farklı olur. Her kimin tasdiki arzu ve gazabını aşar ve her hareketi Allah için olursa, Allah'tan korkar ve Allah'tan umit ederse o kişi ayette belirtilen⁸⁰ velidir.⁸¹ Gumi'nin bu görüşleri *Protestan İslam* tartışmalarına da konu olmuştur.⁸²

Gumi'ye göre İslâm düşmanları Müslümanların çocuklarının dinlerini ve Arapçayı öğrenmelerini engellemeye çalışmışlardır. Keşf ve velâyet adına Sünneti

⁷⁴ Ali Harâzim, *Cevâhirü'l-meânî*, nşr. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997, s. 103.

⁷⁵ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 19-20, 23, 35.

⁷⁶ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 44.

⁷⁷ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 79-80.

⁷⁸ Jamil M. Abun-Nasr, *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrur Hareketi*, s. 182.

⁷⁹ Muhammed es-Sânî Ömer Musa, "Ârâu's-Şeyh İbrahim İnyâs es-Senegâli fi'l-Mizân", *Kırââtun İfrikiyye*, sayı:5, 1431/2010, (ss.4-21), s.8. Gumî ile İbrahim Niyâs arasında yaşanan kırızın bazı detaylarıyla ilgili ayrıca bakınız: Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford University Press, 2011, s. 227-229.

⁸⁰ Yunus, 62, 63: Dikkat edin ki Allahın evliyası ne üzerlerine korku vardır ne de onlar mahzun olurlar. Onlar ki Allah'a iman edip, takva ile kötülüklerden korunur dururlar.

⁸¹ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 9, 17.

⁸² Roman Loimeier, "Is There Something like Protestant Islam?", *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 45, Issue 2, 2005, s. 216-254

tahrip eden kitapların yazılmasıyla destek almışlardır. Yıkıcı batı kültürünün eğitimini veren okullar açmışlardır. Babaları uryân dolaşan putperestlerin çocukları buralarda eğitim görmüş ve devlette görev almıştır. Hurafeler içinde hayallere dalmış Müslümanları bunlar yönetmeye başlamıştır.⁸³

Gumi'nin tasavvuf eleştirileriyle birlikte, daha önce bazı konular üzerinden tartışmakta olan Ticânîler ile Kâdirîler iş birliği yapmış, birlikte savunmaya geçmişlerdir. Tasavvuf muhâliflerinin İngilizlerin açtığı okullardan mezun olduklarını vurgulamışlardır. Bu mezunlar, Kur'ân'ı yanlış yorumlayıp evliyaya hakaret etmektedirler. Bu grup, Gumi'nin Vehhâbî taraftarları ve İngiliz işgal güçlerinin okullarının ürünü olarak tasvir edilmiştir.⁸⁴

Gumi'nin görüşleri ile uyum içinde olan *İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne*⁸⁵ teşkilatı 8 Şubat 1978 tarihinde İsmail İdris (1937-2000) tarafından kurulmuştur.⁸⁶ İzâle'nin kurulmasıyla sûfiler ile muhâlifleri arasındaki mücadele şiddetlenmiştir. *İzâle* grubunun okullarında Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kitabı okutulmaya başlanmış, Suudi Arabistan'dan İbn Teymiyye'nin kitapları getirilip dağıtılmıştır.⁸⁷

Nijerya'nın yakın tarihinde tartışılan konulardan biri de ülkede şer'î hukukun uygulanması meselesidir. Nijerya'da farklı bölgelerde kısmen şeriat uygulamaları vardı. Zamfara bölgesi yöneticisi Ahmed Sani Yerima, 2001 yılında yönettiği bölgede şeriatı uygulamaya koyarak Kuzey bölgelerindeki diğer yönetimlere de bu yönde çağrıda bulunmuştur. Halkın da bu yönde talepleri olmuştur.⁸⁸ Nijerya'da ahval-i şahsiyye konularında İslâm şeriatı daha önce tanınıyordu. Zamfara eyâleti şeriatı bütünüyle uygulamaya koyduğunu duyurunca Hıristiyanların karşı çıkmalarıyla çatışmalar çıkmıştır. 2003 yılına gelindiğinde şeriatı uygulayan eyâlet sayısı on bire çıkmıştır.⁸⁹

Gumi'ye göre imkânı olduğu halde Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen kadı, bu yaptığının haram olduğuna inanıyorsa fâsıktır. Bu yaptığının helâl olduğuna inanıyorsa kâfirdir. Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerdir / zâlimlerdir / fâsiklardır (el-Mâide 44, 45, 47). Mahkeme konusunu Müslüman olmayan bir kadıya bilerek taşıyan da bir Müslümana götürmeye imkânı varsa, fâsıktır, eğer bunun helâl olduğunu kabul ediyorsa kâfirdir.⁹⁰

⁸³ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 78.

⁸⁴ Umar, s. 388, 390, 396.

⁸⁵ www.jibwisenigeria.org

⁸⁶ Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria", s. 74-78.

⁸⁷ Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhâlifleri", s. 393.

⁸⁸ Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram: Neş'etühâ ve Mebâdiuhâ ve A'mâluhâ fi Niceryâ", *Kırââtun İfrikîyye*, sayı:12, 1433/2012, s. 14.

⁸⁹ Bu eyâletler Niger, Sokoto, Kano, Katsina, Kebbi, Jigawa, Bauchi, Borno, Youbi, Kaduna ve Gombe olarak verilmektedir. Muhammed Livauddin Ahmed, *el-İslâm fi Niceryâ*, s. 219-223. Lapidus "2001 yılına gelindiğinde 20 Kuzey ülkesi İslâmî hukuku benimsemiştir" demektedir. Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, çev.: Yasin Aktay, M.A. Aktay, İstanbul; İletişim, 2013, II, s. 465.

⁹⁰ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, s. 76.

Nijerya'da şer'i kuralların uygulanmasını isteyen bir diğer grup da Cihâdî Selefi Boko Haram cemaatidir. Aşağıda göreceğimiz gibi gurubun lideri Abubakar Shekau beşeri hukuk (el-kavânîbu'l-vaz'iyye) ile hüküm verenlerin kâfir olduğunu söylemektedir.

IV - Boko Haram

"Boko Haram" diye meşhur olan grup kendisini "*Cemâatü Ehli's-Sünne li'd-da've ve'l-çihâd*" olarak isimlendirmektedir. *Boko Haram*, Hevsa (Hausa) dilinde "Batı eğitim sistemi haramdır" anlamına gelmektedir. İngilizce "book" kelimesiyle de ilişkilendirilmektedir.⁹¹ Boko Haram ismi, Ağustos 2009 tarihinde çatışmalardan sonra daha çok meşhur hale gelmiştir. Kurucu sayılan Muhammed Yûsuf'un (1970-2009) adına nisbetle bu gruba "Yusûfiyye" veya "Yusûfiyyûn" da denilmiştir.⁹²

Boko Haram'ın kurucusu Muhammed Yûsuf'un Ebû Bekir Gumi'nin öğrencisi⁹³ veya *İzâle* mensubu Ja'far Adam'ın (ö. 2007) takipçisi olduğu kaydedilmektedir.⁹⁴ Bir araştırmaya göre, Ja'far Adam Batı tarzı eğitime karşı çıkmanın Müslümanlar için doğuracağı mahrumiyetler konusunda Muhammed Yûsuf'u eleştirmektedir.⁹⁵ Şeyh Ja'far Adam 13 Nisan 2007 tarihinde Kano'daki Dorayi Juma'at Camii'nde sabah namazı sırasında kimliği belirsiz kişilerce öldürülmüştür.⁹⁶

Boko Haram'ın kökenini Nijerya'da ortaya çıkmış *Maitatsine* hareketine dayandıranlar da vardır.⁹⁷ *Maitatsine* Hareketi'nin lideri Muhammed Mervâ (Mohammed Marwa, ö. 1980) Nijerya'nın kuzeyinde Kano'daki faaliyetleri ile öne çıkmıştır. Muhammed Mervâ'ya peygamberlik iddiası, kibleyi reddetme gibi bazı aşırı görüşler isnâd edilmektedir. Cemaati de batı ve teknoloji karşıtı olarak tanıtılmaktadır. Muhammed Mervâ'nın taraftarlarının karıştığı çatışmalarda binlerce kişi ölmüştür.⁹⁸ Boko Haram'ın kurucusu Muhammed Yûsuf'un karşı çıktığı Batı eğitiminin kültürel tarafına olduğu, teknolojiye karşı olmadığını söylediği kaydedilmiştir.⁹⁹

⁹¹ Paul Newman, "The Etymology of Hausa boko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015.

⁹² Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram...", s. 13-24.

⁹³ Ahmet Göksel Uluer, *Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı, 2014, s. 54.

⁹⁴ Gérard Chouin, Manuel Reinert&Elodie Apard, "Body countandreligion in the Boko Haram crisis", *Boko Haram: Islamism...*(ss. 2013-236), s. 214.

⁹⁵ Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", s.168.

⁹⁶ <http://www.nmfuk.org/jaafar.htm>, 10.08.2015.

⁹⁷ Abdurrahim Sradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", SETA Analiz, Mayıs 2015, s. 11.

⁹⁸ Uluer, *Nijerya'da Silahlı Örgütler: Boko Haram ve Mend*, s. 50-53. Ayrıca bakınız: Elizabeth Allolsichei, "The Maitatsine risings in Nigeria 1980-85: a revolt of the disinherited", *Journal of religion in Africa*, XVII/3, 1987, ss.194-208; Mervyn Hiskett, "The Maitatsine Riots in Kano, 1980: An Assessment", *Journal of Religion in Africa*, Vol. 17, no. 3, 1987, pp. 209-223.

⁹⁹ Tijani el-Miskin, "The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", s. 161.

Ahmed Murtaza'ya göre Muhammed Yûsuf, *Müslüman Kardeşlerin* (İhvân) Nijerya'daki grubu içerisinde yer almıştır. İhvân içerisinde yer alan İbrahim Zekzekî¹⁰⁰ liderliğinde Şüliğe meyil başlayınca, başka bir grup Selefilik'e yaklaşmıştır.¹⁰¹ O dönemde Muhammed Yûsuf, *İzâletü'l-Bid'a ve İkâmetü's-Sünne* cemaatine yakınlaşmış Yobe ve Borno bölgelerinin yöneticisi (sadr) olmuştur. Zamanla Muhammed Yûsuf'un taraftarları ile *İzâle* arasında anlaşmazlıklar baş göstermiştir. *İzâle*'den ayrılmayla neticelenen anlaşmazlıklar, 2002 yılında *Cemâati Ehlî's-Sünne li'd-da've ve'l-cihâd* adıyla ayrı bir grubun kurulmasına sebep olmuştur. Bir yıl sonra 2003'te grup ile güvenlik güçleri arasında bazı çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. 2009 yılında güvenlik güçleri Muhammed Yûsuf'un kullandığı İbn Teymiyye Merkezi/Mescidi'inde onu sağ olarak ele geçirmiştir. Muhammed Yûsuf'un uzuvları parçalanmış cesedi sokağa bırakılmıştır.¹⁰² Muhammed Yûsuf'un niçin mahkemeye çıkarılmadığı sorgulanmaktadır.¹⁰³ Liderlerinin öldürülmesi sonrasında Boko Haram saldırılarını daha da artırmıştır.¹⁰⁴

Muhammed Yûsuf'a *Hâzihî Akâdetünâ ve Menhecünâ* isimli bir metin nisbetedilmektedir.¹⁰⁵ Boko Haram'ın şimdiki lideri Abubakar Shekau da bir videoda din kardeşlerine cemaatini anlatmak için yazdığı risâlesini okumaktadır. Akidelerinin Ehl-i Sünnetve'l-Cemâat akidesi, davetlerinin Kur'an ve sahih hadislerle olduğunu söylemektedir. Risalede ele alınan meseleler arasında tevhidin iki veya üç taksimi, büyük günah işleyenin tekfir edilmeyeceği, şirkin büyük ve küçük (ekber ve asgar) şeklinde taksimi gibi konular vardır. Shekau Allah'ın kitabı, Peygamber'in sünneti ve Selef ulemasının sözlerinde ne gördülerse onu kabul ettiklerini söylemektedir. Hiç kimseyi, helal saymadığı takdirde, günahlarından dolayı tekfir etmediklerini belirtip İbn Teymiyye'nin ifadelerini nakletmektedir. Şirk konusunda Muhammed b. Abdilvehhâb ve onun kayıtlarını yorumlayan Abdurrahman b. Abdihamid'in *el-Cevâbu'l-Müfid* adlı eserine atıf yapmaktadır. İbn Abdilvehhâb'ın torunu Abdurrahman b. Hasan'ın şirk-i ekber'den uzak olmadıkça kişinin Müslüman olamayacağına dair icma edildiğini ifade eden sözlerini Abdurrahman b. Muhammed el-Âsımî'nin *ed-Duraru's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye* isimli eserinden aktarmaktadır. Shekau kendileri hakkında tekfirci ithâmına karşı çıkmasına rağmen, bazı gruplar hakkında tekfire varan ifadeler kullanmaktadır. Demokrasiye tâbi olanlar, beşeri hukuk (el-kavânîbu'l-vaz'iyye) ile hüküm verenler ve yabancı, Batı eğitimi veren okullara gidenler kâfir olarak sayılanlardır.¹⁰⁶

¹⁰⁰ İbrahim Zekzekî liderliğindeki hareket için şu sitelere bakılabilir: www.alharakah.net, www.islamicmovement.org

¹⁰¹ Ahmed Murtaza, "Cemâ'atüBoko Haram...", s. 13-24.

¹⁰² <http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html>, <https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU>, 10.06.2014.

¹⁰³ Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram", s.14.

¹⁰⁴ Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab", s. 13.

¹⁰⁵ Bu metne internet üzerinden ulaşılabilir: <http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar>, 10.06.2015.

¹⁰⁶ Bizim ulaştığımız video 26 Ocak 2015 tarihinde yayımlanmıştır. <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015.

Ahmed Murtaza, Boko Haram mensuplarının okuduğu kitapları listelemiştir. Bunlar arasında İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdilvehhâb ve Suud fetvâ kurumunun kitapları yer almaktadır.¹⁰⁷

Kaynak kişi ve kitapları aynı olmasına rağmen Suudi Arabistan müftüsünün Boko Haram hakkında yaptığı açıklama kayda değerdir. Nijerya'nın kuzeyindeki Borno eyâletinde Chibok'ta Nisan 2014'te bir okuldan kız öğrenciler kaçırılmıştı.¹⁰⁸ Dünya çapında ses getiren bu olay için birçok ünlü: "Kızlarımızı geri getirin (Bring Back Our Girls)" başlığıyla çağrıda bulundu.¹⁰⁹ Suudi Arabistan müftüsü, daha önce benzer Selefi gruplardan kendilerini ayırdıkları gibi,¹¹⁰ bu olay üzerine de bir açıklama yapmıştır. Aynı kaynak kişi ve kitaplardan beslenmelerine rağmen Müftü Abdülaziz Âl-i eş-Şeyh, Boko Haram'ı Hâricî mezhebinden olarak nitelmiş, sapmış (dâlle) bir grup olarak değerlendirmiştir. Ona göre Boko Haram, İslâm'ın kötü gösterilmesine sebep olmaktadır.¹¹¹

Suud müftüsünün açıklamasından birkaç gün sonra *İzâletu'l-Bid'a* grubunun başkanı Şeyh Muhammad Sani Yahya Jingir de Boko Haram ile ilgili benzer bir açıklama yapmış "İslam dininin lekelenmesinden" bahsetmiştir.¹¹² Jos kentinde Ramazan ayında (6 Temmuz 2015 tarihinde) Şeyh Muhammad Sani Yahya Jingir'in de içerisinde bulunduğu camiye yapılan saldırıda çok sayıda kişi ölmüş, şeyh sağ kalmıştır. Şeyh'in *Boko Halal* isimli bir kitabı olduğu kaydedilmektedir.¹¹³ İzâle grubu ve Boko Haram arasında, tenkit, tehdit ve şüpheli bazı olaylarla ilgili suçlayıcı birçok haber kayda girmiştir.¹¹⁴

Nijerya'da Selefi hareketler içerisinde ilmi çalışmalarla meşgul olan bir âlim olarak nitelenen¹¹⁵ Şeyh Mohamed Awwal Adam Albani de 1 Şubat 2014 tarihinde suikat ile öldürülmüştür. Konuyu habeleştiren kimi internet sayfaları olayı Boko Haram ile ilişkilendirip şeyhin gruba karşı eleştiri olduğunu kaydederken,¹¹⁶ bir

¹⁰⁷ Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram...", s. 22.

¹⁰⁸ <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015.

¹⁰⁹ <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015.

¹¹⁰ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 205-234.

¹¹¹ <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015.

¹¹² <http://www.punchng.com/news/boko-haram-was-sponsored-to-smear-islam-jingir/>, 09.08.2015.

¹¹³ <http://www.bbc.com/news/world-africa-33406537>, 09.08.2015.

¹¹⁴ Bu haberlerin bir derlemesi için bakınız: Omar S. Mahmood, "Is Boko Haram Targeting Izala?", <http://africaconflictblog.com/2015/01/15/is-boko-haram-targeting-izala/>, 11.08.2015.

¹¹⁵ Nijerya Maiduguri üniversitesi öğretim üyesi Tijani El-Miskin'e göre Nijerya'da pek çok İslami hareket vardır. İslamî hareketlerin yüzde doksandan fazlası barışçıl yöntemlerle davet çalışması yapmaktadır. Selefi hareketler üç grupta toplanabilir. Birincisi Elbanî'nin yaptığı gibi ilmi çalışmalarla meşgul olmaktadır. Diğer bir grup davet, vaaz ve eğitim çalışmalarına odaklanmaktadır. Üçüncü grup selefi hareket, Boko Haram gibi, silahlı mücadele içerisindedir. <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/251332--nijeryada-islami-hareketler-bariscil>, 09.08.2015.

¹¹⁶ <http://www.worldbulletin.net/muslim-world/128112/nigerias-leading-salafist-scholar-shot-dead>, 09.08.2015.

kısmı da habere, şeyhin hükümetin muarızı olduğu ve defalarca tutuklandığı bilgisini eklemektedir.¹¹⁷

Boko Haram basında da sıkça haber olmaktadır. Osman b. Fûdî'nin neslinden olan Sokoto Sultanı Muhammed Sa'ad Ebû Bekir'in, Nijeryalılara, Boko Haram örgütünü yenmek¹¹⁸ için birlik olmaları çağrısında bulunması bu haberlerden birdir.¹¹⁹

V - Sonuç

Nijerya'daki Müslümanların tarihinde iz bırakmış üç hareket Selefi yönleriyle ele alınmaktadır. Bölgede İslâm'ın yayılmasında büyük katkısı olan Osmân b. Fûdî Mâlikî mezhebi ve Kâdirî tarikatı mensubu bir liderdir. Eserlerinden hareket edildiğinde, Osman'ın Eş'arî mezhebi mensubu olduğu tespit edilebilmektedir. Bid'atlere karşı verilen mücadele ve sünnetin ihyâsı için gösterilen gayretler, bu hareketin Selefi görülmesinde etkili olmuştur. Bu hareketi Vehhâbilik ile de ilişkilendirenler olmuştur. Ancak bu iddia sahipleri bu ilişkiyi delillendirememiş, öne sürdükleri faraziyeler geçerli görülmemiş, Hareket üzerindeki Vehhâbi tesiri iddiası karşı çıkanların ortaya koyduğu delillerle reddedilmiştir.

Nijerya'da yaygın olan tarikatların, özellikle Ticâniyye tarikatının mensuplarına karşı ağır tenkitleriyle tanınan Ebû Bekir Gumi ve onun görüşlerinden etkilenmiş kişiler tarafından kurulan *İzâletü'l-bid'a ve İkâmetü's-Sünne teşkilâtı*, Vehhâbîler ile daha yakın görüşler paylaşmaktadır. Gumi, tefsirinde esmâ ve sıfât konusunda Selefiyye akidesini takip ettiğini, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kitaplarından ve Abdülaziz b. Bâz'ın açıklamalarında yararlandığını kaydetmektedir. Gumi'ye Suudî Arabistan yönetimi tarafından "İslâm'a Hizmet Ödülü" verilmiştir.

Bir dönem İzâle içerisinde de bulunan Muhammed Yûsuf tarafından kurulan *Cemâ'atü Ehlî's-Sünne li'd-da've ve'l-cihâd* veya meşhur adıyla *Boko Haram, Cihâdî Selefi* bir cemaattir. Suûd müftüsü ve *İzâle* grubunun lideri Şeyh Jingir Boko Haram'ı tenkit etmektedir. Osman b. Fudî ailesinin temsil edildiği Sokoto Sultanı Muhammed Sa'ad Ebû Bekir'in, Boko Haram ile mücadelede edilmesini istediği basına yansımaktadır.

Nijerya'da Selefi diye nitelenen üç hareketin, birbirlerinden farklılıkları olduğu anlaşılmaktadır. Herbiri hakkında müstakil çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu gruplar ile ilgili farklı dillerde oldukça geniş literatür olmasına rağmen, Türkçe çalışmalar henüz yeterli düzeyde değildir.

¹¹⁷ http://www.alukah.net/world_muslims/0/66091/, 09.08.2015.

¹¹⁸ İnternette Boko Haram ile mücadele adı altında yapılanları içeren bazı video görüntüleri yer almaktadır. Örnek olarak "Nigeria's Hidden War" isimli belgeseldeki görüntüler eğer doğrusa, insanların çaresizliklerini gözler önüne sermektedir.

Bakınız: <http://www.channel4.com/programmes/dispatches/on-demand/58946-001>,

https://www.youtube.com/watch?v=eOf8_ecDk3c, 11.06.2015.

¹¹⁹<http://www.trthaber.com/haber/turkiye/boko-harama-kinama-128957.html>, 27.05.2015.

Kaynakça

- Abdullah Abdürrezzak İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh*.
- Abdurrahim Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", SETA Analiz, Mayıs 2015.
- Abdülfettah el-Guneymî, "Eserü Da'veti Muhammed b. Abdilvehhâb fi Garbi İfrikiyyâ".
- Abubakar Mahmud Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfakati's-Şerîa* (The right belief is based on the shari'ah), Ankara, Hilal Yayınları, 1392/1972.
- Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram: Neş'etühâ ve Mebâdiuhâ ve A'mâluhâ fi Niceryâ", *Kırââtun İfrikiyye*, sayı:12, 1433/2012.
- Ahmet Göksel Uluer, *Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı, 2014.
- Ahmet Kavas, "İlûrî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Kânimî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Osman b. Fudi", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Sokoto", *DİA*.
- Ali Harâzîm, *Cevâhirü'l-meânî*, nşr. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Bradford G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988.
- Ebû Remle Muhammed el-Mansûr İbrahim, *İstivâullah ale'l-Arş, beyne teslîmi's-Selef ve tevîli'l-Halef*, 2.bs., Sokoto, 1426/2005, www.saaaid.net/book/8/1705.doc, 30.05.2015.
- el-İlûrî, *el-İslâm fi Niceryâ ve's-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî*, Kâhire, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1435/2014.
- es-Sekâkir, *Davetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Da'vetî's-Şeyh Osman b. Fûdî*.
- Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadi sthreat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and thestate in Nigeria*, ed. Marc-AntoinePérouse de Montclos, Ibadan, African Studies Centre (ASC), 2014.
- Gérard Chouin, Manuel Reinert&Elodie Apard, "Body countandreligion in the Boko Haram crisis", *Boko Haram: Islamism*.
- Hamdi Abdurrahman, "Nijerya ve iki hilafetin hikâyesi", <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/nijerya-ve-iki-hilafetin-hikayesi>, (13 Eylül 2014), 19.03.2015.
- İbn Bâz, *et-Talikâti'l-Bâziyye alâ Şerhi't-Tahâviyye*, Riyad, Dâru İbn Kesîr, 1429/2008.
- İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tahk. et-Türkî, el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1411/1990.

- John Azumah, "Boko Haram in Retrospect", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015.
- Johnston, *Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma (Sokoto Halifeliği Dönemi)*.
- Kadir Özköse, "Fülânî Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf*, 2004.
- Kadir Özköse, "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*.
- Kadir Özköse, *Sufi ve İktidar*, 2. bs., Ensar Yayıncılık, Konya 2008.
- Loimeier, "Islamic Reform and...".
- M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihâd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihçe ve Günümüzde Selefilik*, Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*.
- Mervyn Hiskett, *Hakikat Yolu*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Misbahuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akâdetuhû 'alâ Dav'î'l-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatü Ummi'l-Kurâ, 1402/1982.
- Misbâhuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akâdetuhû alâ Dav'î el-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1402/1982.
- Muhammed b. Ali es-Sekâkir, *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Da'vetü's-Şeyh Osman b. Fûdî; Dirâsetun Târîhiyyetun Mukârane*, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1421/2000.
- Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meysûr fi Târîhi Bilâdi't-Tekrûr*, tahk. Behice eş-Şâzelî, Rabat, Câmîat-ü Muhammed el-Hâmîs, 1996.
- Muhammed es-Sânî Ömer Musa, "Ârâu's-Şeyh İbrahim İnyâs es-Senegâlî fi'l-Mizân", *Kırâatun İfrikiyye*, sayı:5, 1431/2010.
- Muhammed Livauddin Ahmed, *el-İslâm fi Nîceryâ ve Devru's-Şeyh Osman b. Fûdî fi Tersîhihi*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", çev. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003.
- Muhammed Yusuf, *Hâzilî Akâdetünâ ve Menhecünâ*.
- Mustafa Mis'ad, "Eseru Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb fi Haraketi Osman b. Fûdî el-İslâhiyyei fi Garbi Afrîkiyyâ",
- Osman b. Fûdî, *Fethu'l-Besâir li-Tajkiki Vaz'ıUlûmi'l-Bevâtinve'z-Zevâhir*, tahk. Seyni Moumouni et Salou El-Hassan, Lyon: ENS Editions, 2012.
- Osman b. Fûdî, *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a*, 2.bs., tahk. Ahmed Abdullah Bâcûr, Kahire, 1406/1985.
- Osman b. Fûdî, *Tarîku'l-Cenne*, <http://siiasi.org/wp-content/uploads/2014/12/tariql-janna-arabic.pdf>, 24.05.2015.
- Paul Newman, "The Etymology of Hausaboko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausaboko.pdf>, 09.06.2015.

- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria".
- Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012.
- Rıza Kurtuluş, "Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri", *DİA*.
- Roman Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, edit. Evers Rosander ve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997.
- Saïd b. Nâsır el-Gâmîdî, *Hakikatü'l-Bid'ati ve Ahkâmihâ*, I-II, 3.bs., Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999.
- Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab".
- Uluer, *Nijerya'da Silahlı Örgütler: Boko Haram ve Mend*.
- Vehbe Zuhaylî, "Teessüru'd-Da'vâti'l-İslâhiyyeti'l-İslâmiyye bi-Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb", *Buhûsu Usbûi's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983.
- Yasir Bedevî Abdülmeçil Mustafa, Muhammed Bâvâ en-Nîceyrî, "ed-Da'vetû's-Selefiyye ve Eseruhâ ale'l-Müctemei'n-Nîceyrî eş-Şimâlî; Dirâse Meydâniyye alâ Cemâ'ati İzâleti'l-Bid'ati ve İkâmeti's-Sünne", *Mecelletü'l-Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Câmîatü's-Sudân li'l-Ulûm ve't-Teknuliciya, 15 (2), 2014.
- <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015.
- <http://kfip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gumi/>
- <http://siiasi.org/digital-archive/shaykh-uthman-ibn-fuduye/>, 24.05.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015.
- <http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html>, <https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU>, 10.06.2014.
- <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015.
- <http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar>, 10.06.2015.
- <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/boko-harama-kinama-128957.html>, 27.05.2015.
- <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015.
- https://www.youtube.com/watch?v=eOf8_ecDk3c, 11.06.2015.

Salafies in Nigeria*

Adem ARIKAN**

Abstract

Nigeria is an important country where population is mainly composed of by Muslims. Salafism has an important place in the Nigerian Muslim's history. Osman B. Fudi, who has an important rollin spread of Islam in Nigeria, struggled against bid'ah, and who struggled to perform Sunnah. Another movement which struggled against bid'ah is Izala al-bida Community. Also Boko Haram is a popular Salafi Cihadist group which is widely mentioned in the media. In this study, the history, views and the connections of those groups with each other and with Salafism would be analysed.

Keywords: Nigeria, Salafi, Uthman b. Fodio, Izala, Boko Haram.

Nijerya'da Selefiler

Özet

Nijerya, nüfusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşan önemli bir Afrika ülkesidir. Nijerya Müslümanlarının tarihinde Selefilik önemli bir yere sahiptir. Nijerya halkının Müslüman olmasında büyük katkısı olan Osman b. Fûdî, bid'atler ile mücadele etmiş, sünneti ihya etmeye gayret göstermiştir. Bid'atler ile mücadele eden bir diğer hareket İzâletü'l-bid'a cematidir. "Boko Haram" diye meşhur Selefi Cihâdî grup da sıklıkla basında kendinden söz etmektedir. Bu çalışmayla bu hareketlerin tarihleri, görüşleri ve birbirleri ve Selefilik ile olan ilgilerinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nijerya, Selefiler, Osman b. Fûdî, İzâle, Boko Haram.

I. Introduction

The groups who refer to themselves as "Salafis" are divided into several sub-branches. According to a classification, there are three groups within Salafis: Saudis/Wahhabists, Jihadists, and Politicians.¹ This classification can also be divided into further new sub-branches. Among the other groups, Wahhabism and

* This paper is the English translation of the study titled "Nijerya'da Selefiler" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Adem ARIKAN, "Nijerya'da Selefiler", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 283-302.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Lecturer at Istanbul Uni. Faculty of Theology, e-mail: ademarikan@yahoo.com

¹ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, p.485-524.

its impacts have been the subject of much research. "Although it is a common thesis that the first impact of Wahhabism on Muslims was seen on some public resistance movements which emerged in the 19th century, it is not a thesis based on strong evidence." One of these movements is the one started by Uthman ibn Fodio, which emerged in West Africa. "The impacts of Wahhabism became clear mainly in the 20th century." The developments in transportation and communication made it easy for different congregations and organizations in different countries to get in contact with the scholars in Najd. These groups include *Jama'atu Izala al-Bid'a wa Iqamat al-Sunna* in Nigeria.²

The reform movement, started by Uthman ibn Fodio, concerns northern Nigeria and a vast area which is now within the borders of different states. *Izala* is a Salafi group institutionalized in 1978 in Nigeria, where Boko Haram, which is regarded as a Jihadist Salafi group, emerged in the same region.³ The literature on these three groups focuses mainly on their history.⁴ The aim of this article is to give introductory information based on their relationship with Salafism.

II - Uthman ibn Fodio Movement

In the 19th and early 20th centuries, Africa had witnessed some movements aiming to spread Islam and to counter colonialism of European countries. The most significant pre-colonial Islamic Jihadist movement in West Africa was started by the Fulani descendant Uthman ibn Fodio (Uthman Dan Fodio, dan Fodio).⁵ The reform movement, started by Uthman ibn, has the greatest effect in spreading and strengthening Islam in West Africa.⁶

Uthman ibn Fodio was born in Maratta, a village near the city of Galmi in northern Hausaland, in 1168/1754. He is referred to as Uthman ibn Fodio due to his father's title "Fodio"⁷, which means "fiqh scholar" in the Fulani language. He was taught by his father and various scholars, many of whom were his relatives. He

² Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DIA*, XLII, 611-615.

³ Tijani el-Miskin, "The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, p. 157-171; Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*, ed. Marc-Antoine Pérouse de Montclos, Ibadan, African Studies Centre (ASC), 2014, (p.158-191), p.160.

⁴ For example, John Azumah's study reveals the history of these three groups in a chronological order. John Azumah, "Boko Haram in Retrospect", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015, p.33-52.

⁵ Rıza Kurtuluş, "Afrika, Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri", *DİA*, I, 426-428.

⁶ Abdurrahman Zekî, "Batı Afrika'da Dinî İslah Hareketleri", *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, İstanbul, Klasik, 2014, (p. 261-275), p. 267.

⁷ Abdullah ibn Fodio, *Ida' Al-Nusukh Man Akha'ztu Min Al-Shuyukh*, p.552 (M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihād", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XIX/3(1957), p. 550-578, with the text in Arabic and the translation into English).

started to communicate religious messages and give scholarly lessons. The focus of his preachings were on reviving the sunnah and eliminating bid'ah (innovation). A great number of people became Muslims through his guidance, which became disadvantageous to the local government. Nafata, the then ruler of Gobir (1794–1801) assumed a tough attitude against him. In 1798, he issued an edict ordering the converts to revert back to the traditions of their fathers, and banned the wearing of turbans and veils.⁸ When Nafata's son Yunfa⁹ came to the throne in 1803, he behaved well to Uthman and his congregation, who helped Yunfa in his struggle for the throne. However, he attempted to assassinate Uthman soon afterwards. In 1218/1804, Uthman decided to immigrate to Gudu together with his congregation.¹⁰ He sent an ambassador to Yunfa from Gudu. Upon Yunfa's declining his offer, he declared his leadership, receiving the titles *amir al-mu'minin* and *caliph*.¹¹ Then, he called for jihad against Yunfa. The long-lasting wars resulted in the victory of Uthman and death of Yunfa in 1223/1808.¹² Following the wars with other neighboring administrations, a state called *Sokoto Caliphate* was founded in 1812.¹³

It is noted that Uthman ibn Fodio saw his political dissidents as apostates, and ruled that they must be killed. Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili (d.908/1504), who was involved in the political struggle in the Nigeria region and affected the region through his works, is claimed to be the person he took as his model.¹⁴ It is understood that he started to defend his opinion that those committing major sins (*murtakib al-kabira*) should also be regarded as Muslims¹⁵ again after the wars ended¹⁶, information on which can be found in the correspondence exchanged during the wars against Bornu. One of the prominent scholars in the region, Muhammad al-Amin al-Kanemi¹⁷ (1775-1837) started to defend Bornu. He said in the letters he wrote to the rulers of Sokoto that some sins

⁸ Muhammad Bello, *Infaq al-Maysur fi Tarikh Bilad al-Takrur*, inv. Bahija Chadli, Rabat, Jam'at Mohammed al-Khamis, 1996, p.142.

⁹ M. Hiskett, "The nineteenth-century jihads in West Africa", *The Cambridge History of Africa, 1790-1870*, 7.bs., ed. J. E. Flint, Cambridge, 2004, V, (p. 125-169), p. 135.

¹⁰ Bello, *Infaq al-Maysur*, p. 143; Kadir Özköse, *Sufi ve İktidar (Fülani Islahat Hareketi)*, 2nd edition, Konya, Ensar Neşriyat, 2008, p. 101-103.

¹¹ Bello, *Infaq al-Maysur*, p. 147.

¹² Muhammed Bello, the son of Uthman ibn Fodio, gives a wide coverage to these wars in his work, *Infaq al-Maysur* (p. 247 ff.). See also: Özköse, *Sufi ve İktidar*, p. 112-137.

¹³ Özköse, *Sufi ve İktidar*, p. 170.

¹⁴ Özköse, *Sufi ve İktidar*, p. 251. See also: Ahmad Mohammad Kani, *Nijerya'da İslami Cihad*, trans. Ömer Gündüz, İstanbul, Şafak Yayınları, 1991, p. 82; Hasan 'Isa 'Abd al-Zahir, "Beyne'd-Daveti'is-Selefiyye ve'd-Daveti'l-Fülâniyye", *Havliyye Külliyyetu's-Şeria ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* (Journal of Faculty of Sharia, Law & Islamic Studies), issue 1, Qatar, 1401/1980, (p. 135-162), p. 144.

¹⁵ For the texts on the topic in Uthman ibn Fodio's *Nasa'ih al-Ummat al-Muhammadiyya*, see: M. Hiskett, "An Islamic Tradition of Reform in Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XXV, No. 1/3, 1962, (p. 577-596), p. 558.

¹⁶ Özköse, *Sufi ve İktidar*, p. 249-256.

¹⁷ See: Ahmet Kavas, "Kânîmî", *DİA*, XXIV, 311-312.

committed commonly within society could not be a reason for charging them with blasphemy.¹⁸

After the state was founded, Uthman ibn Fodio left the administration in the east of the country to his son Muhammad Bello (d. 1253/1837) and in the west to his brother Abdullah (d. 1245/1829). Uthman ibn Fodio died on 20th April 1817 (3 Jumada al-Akhirah 1232). His grave is still an important place for Muslims in Nigeria, Niger, and Chad to visit.¹⁹

The state, founded by Uthman ibn Fodio continued to administer the region for almost a century. After Attahiru, the last ruler of the Sokoto caliphate, was killed during the war against Britain, which colonized the region, and the political sovereignty ended (1903). The British colonial rule did not completely eliminate the family of Uthman ibn Fodio. Losing their political authority, the family has been the religious leader of the Muslims in the country since then. Muhammadu Sa'ad Abubakar, succeeding Ibrahim Muhammadu Maccido, the nineteenth sultan of Sokoto, after his death in a airplane crash on 29th October 2006, is the secretary general of the Nigerian Supreme Council for Islamic Affairs (NSCIA)²⁰. Another member of the same family, Ahmadu Bello, who had been chosen as the spokesman of the Northern House of Assembly, founded an organization called "The Society for the *Jamaat Nasr al-Islam*" to promulgate Islam. He was assassinated during a coup on 15th January 1966.²¹

There were people relating Uthman ibn Fodio's movement with Muhammad ibn Abd al-Wahhab's invitation and many researchers have conducted a number of studies on Wahhabism's impact on this movement. It was claimed that Uthman ibn Fodio's state was founded upon the Wahhabist invitation.²²

Wahhabism has been claimed to have influenced many movements that emerged after Muhammad ibn Abd al-Wahhab's invitation. According to these claims, when the leaders of these movements came to Mecca for their pilgrimage duty, they met the Wahhabist scholars of Najd, and were influenced by their invitation and conveyed those Wahhabist views to their homeland. Researchers

¹⁸ Kadir Özköse, "Fülâni Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf*, 2004, V-13, p.189-230. See also: Bello, Infaq al-Maysur, p.232; H. A. S. Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, trans. Kadir Özköse, Konya, Ensar Neşriyat, 2008, p.156.

¹⁹ Ahmet Kavas, "Uthman ibn Fodio", *DİA*, XXXIII, 466-467.

²⁰ www.nscia.com.ng

²¹ Ahmet Kavas, "Sokoto", *DİA*, XXXVII, 351-352.

²² Wahbah al-Zuhayli, "Teessürü'd-Da'vâti'l-İslâhiyyeti'l-İslâmiyye bi-Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb", *Buhâsu Usbûi's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983, (p. 293-341), p. 329.

“should not base their judgements only on assumptions but should support them with hard evidence.”²³

The people claiming Uthman ibn Fodio’s movement was influenced by Wahhabism focus mainly on pilgrimage. Uthman is considered to have pilgrimaged or been influenced by the Wahhabist invitation through his teacher Jibril ibn ‘Umar, who had pilgrimaged.²⁴

The historians make clear statements about the influence which mentions the date, as well. Uthman went to Mecca for his pilgrimage duty in 1220/1806 and copied some of the books written by Muhammad ibn Abd al-Wahhab there. These new ideas aroused a desire to combat the bid’ahs in his own country.²⁵ It is impossible to determine where this information, which is about his pilgrimage including its date, and the copying of the books he saw during his travel, is obtained from. Because those who talk about the pilgrimage with these details did not cite any sources. The sources refute this information. In his book that he penned in 1227/1812²⁶, which is after the date (1220/1806) Uthman allegedly went on a pilgrimage, Abdullah ibn Fodio, Uthman’s brother, writes that Uthman wanted to go pilgrimaging but his father didn’t allow him.²⁷ In addition, it is understood from some of Uthman’s poems that he couldn’t go pilgrimaging.²⁸

Some researchers who studied Fodio, led it to Wahhabism and made different findings. Mervyn Hiskett determined that “Hausa reformists were never Wahhabists”. Sheikh (Uthman) is “far from Wahhabist extremism on fundamental principles.” His teacher, Jibril ibn Umar also “was not a person who adopted Wahhabists’ ideas completely.”²⁹ B.G. Martin notes that Uthman ibn Fodio refused

²³ *Muhammad ibn Ali ibn Muhammad Sakakir, Dawat al-Shaykh Muhammad ibn Abd al-Wahhab wa-Dawat al-Shaykh Uthman ibn Fudi; Dirasah Tarikhiyah Muqaranah*, and *Jamiat al-Imam Muhammad ibn Saud al-Islamiyah*, 1421/2000, p. 293.

²⁴ Mustafa Mis’ad, “Eseru Da’veti’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb fi Haraketi Osman b. Fûdî el-İslâhiyyei fi Garbi Afrîkiyyâ”, *Buhûsu Usbûi’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Saud al-Islamiyah, 1403/1983, (p.423-444), p.432, 441-442; ; Muhammed Abbas, “ed-Dâiyetu’l-Mucâhid Osman dan Fodyu”, *Mecelletu’l-Vayu’l-İslâmi*, volume 21, issue 243, 1405/1984, (p. 52-56), p. 54; Thomas Walker Arnold, *İslam’ın Tebliğ Tarihi*, trans. Bekir Yıldırım, Cenker İlhan Polat, İstanbul, İnkılap, 2007, p. 418; Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya’da Etnik ve Dini Çatışma*, p. 154.

²⁵ Abd el-Fattah el-Guneymi, “Eserü Da’veti Muhammed b. Abd el-Wahhab fi Garbi İfrikiyah”, *Buhûsu Usbûi’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983, (p. 343-368), p. 353; Abd al-Qadr Muhammad al-Sibai, “min Alâmi’s-Selefiyye fi Afrîkiyyâ; eş-Şeyh Osman İbn Fûdî”, *Mecelletu’t-Tevhîd*, Cairo, Cemâatu Ensari’s-Sunneti’l-Muhammediyye, 21st Year, issue 5, 1413/1992, (p. 44-47), p. 45.

²⁶ Abdullah b. Fûdî, *İdâu’n-Nusûh*, p. 550.

²⁷ Abdullah b. Fûdî, *İdâu’n-Nusûh*, p. 555.

²⁸ *el-İslâm fi Nîceryâ ve Devru’ş-Şeyh Osman b. Fûdî fi Tersîhihi*, Beirut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009, p. 88, 90-95, 143.

²⁹ Mervyn Hiskett, *Hakikat Yolu*, trans. Kadir Özköse, Konya, Ensar Neşriyat, 2008, p. 185.

Wahhabism.³⁰ It is also seen that researchers who seem to lean towards Shiites argue that Uthman ibn Fodio was completely detached from any influence of Wahhabist movements in every stage of his jihad.³¹

Uthman ibn Fodio is a Sufi who is a member of the Qadiriyya order. Kadir Özköse extensively discussed the Sufi understanding of Fodio.³² Citations from the manuscripts of Uthman shows that he was a member of the Qadiriyya order.³³ The argument Fodio's movement "was not based on the Sufi understanding and life style"³⁴ is not true. It is seen that those who link Uthman's movement to Wahhabism usually do not mention his Sufi aspect.

Uthman ibn Fodio wrote around 150 books and risalahs³⁵, of which 115 were identified.³⁶ In addition to the printed books and manuscripts that have reached today, some of these are credited to Uthman through citations.³⁷ His son, Muhammed Bello's 100 works were also identified.³⁸ Uthman's book named *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a* was printed. The content of this book, which draws attention with its name, contains important details about its author when examined carefully. Uthman ibn Fodio repeats a very important expression in terms of this subject many times at the end of each topic. Uthman prays: "O Allah! Make us succeed in obeying the sunnah of the prophet, Muhammad (p.b.u.h.), for the sake of him." He also ends the topic of bid'ah with this statement.³⁹ Fodio's phrase "for the sake of Muhammad" is bid'ah according to the Wahhabist views on this subject. For example, according to al-Ghamidi, this statement is a type of resorting that is bid'ah.⁴⁰ According to Misbah ed-Din Junaid, the phrase "for the sake of Muhammad" and this type of resorting is "the most obvious indicator of the

³⁰ Bradford G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, trans. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988, p. 27, 39.

³¹ Writers are especially interested in Uthman's opinions on Mahdi. Taheer Yusuf al-Waili and Ilham Mahmud al-Jadr, "el-İmbiraturiyyetü'l-Fûâniyyetü'l-İslâmiyye ve Tesaddihâ el-Biritanî fi Garbi Afrikiyyâ", *Mecelletü'l-Kulliyetü'l-İslâmiyye*, volume 3, issue 10, 1430/2009, (p. 21-40), p. 25.

³² Özköse, *Sufi ve İktidar*, p. 175. See also: Kani, *Nijerya'da İslami Cihad*, p. 85; Hasan Isa Abd al-Zahr, *ed-Davetu'l-İslâmiyye fi Garbi Afrikiyyâ ve Kuyâmu'd-Devleti'l-Fûlânî*, Riyad, 1401/1981, p. 315.

³³ Muhammed S.Umar, "Movements and Opposers of Sufism in Nigeria", p.", trans. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003, (p. 377-398), p. 381; Abdullah Abdürrezzak İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, trans. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, p. 39-46.

³⁴ Abdurrahman Zeki, "Batı Afrika'da Dinî İslah Hareketleri", p. 275.

³⁵ The works of Fodio's digital texts and their English translations can be found at: <http://siiasi.org/digital-archive/shaykh-uthman-ibn-fuduye/>, 24.05.2015.

³⁶ Ahmet Kavas, "Uthman ibn Fodio", *DİA*, v.33, p. 466-467.

³⁷ For further information and references to these works, see: Özköse, *Sufi ve İktidar*, p. 75.

³⁸ Bahija al-Shazeli lists 101 references to his books and their library records. Muhammad Bello, *İnfâku'l-Meysûr*, ("Tajamatu al-Muellef wa asaruh"), p. 17.

³⁹ Uthman ibn Fodio, *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a*, 2nd ed., inv. Ahmad Abdullah Bajur, Cairo, 1406/1985, p. 56, 68.

⁴⁰ Said ibn Nasir al-Ghamidi, *Hakikatü'l-Bid'ati ve Ahkâmihâ*, I-II, 3rd ed., Riyad, Maktabat al-Rushd, 1419/1999, vol.I, p.191-193.

difference between the faith of Fodio and Muhammad ibn Abd al-Wahhab who was influenced by Ibn Taymiyyah and spread his sect."⁴¹

In the books of Abdallah ibn Fodio, Uthman's brother, there were three citations of Ibn al-Qayyim al-Jawziya who is a student of Ibn Taymiyya. This situation caused suspicions that the Uthman's movement was influenced by Wahhabist sources. It is impossible to say that Uthman was influenced by Wahhabists or his movement was a part of Wahhabism.⁴² Muhammad al-Bahiy, opened a title on the influence of Ibn Taymiyyah in the introduction written by Uthman to his work titled *Ihya al-Sunnah*. According to al-Bahiy, Uthman was a student of Ibn Taymiyyah's books.⁴³ This claim is rejected as Uthman said on the grounds that "resorting to the Prophet is considered as shirk by Ibn Taymiyyah and Abd al-Wahhab."⁴⁴

It is possible to determine sectarian differences which are important for this article's subject. Wahhabism has been claimed to have influenced Muhammad ibn Abd al-Wahhab who believes in *Ahl al-Sunnah, firqa-i najiyyah*. Uthman ibn Fodio expresses his own denomination in his works with the words "Ash'ari".⁴⁵ His work titled "*Usûlû'l-Vilâye ve Şurûtuhatâ*" begins with the words "Uthman ibn Muhammad ibn Uthman, who is Fulani in birth, Maliki in sect, Ash'ari in faith says". His opinions are also suitable for the Ash'ari method.⁴⁶

The researchers who claim that Uthman was not affected by the Wahhabist invitation makes these points in particular: (1) Uthman is a Sufi member of an order with Ash'ari faith and Maliki sect. According to the faith of Muhammad ibn Abd al-Wahhab which is the faith of Ahl al-Sunnah and his sect is the sect of Ahmad in Hanbal. He is not a Sufi, on the contrary, he fought against the extremism of Sufis. (2) Muhammad ibn Abd al-Wahhab is from the school of Ibn Taymiyyah and his student Ibn Qayyim. But Uthman adhered to the sheikhs of Sufism and the order. (3) Although Uthman cites his sources in his works, there were no references to Muhammad ibn Abd al-Wahhab or Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim. (4) If there had been an influence, Uthman would have also established an Ibn Taymiyyah madrasah in the Hausa states and announced it like Muhammad ibn Abd al-Wahhab. (5) A Wahhabist influence is claimed through Jibril ibn Umar, who had pilgrimaged. Sheikh Jibril went on his second pilgrimage around 1200/1785. If the

⁴¹ Misbah ed-Din Junaid, *eş-Şeyh Osman b. Fodio al-Fulani and Akidatuha ala Daw'i al-Qitab wa al-Sunnah*, (Mecca), Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1402/1982, p. 203.

⁴² Johnston, *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, p. 153.

⁴³ Uthman ibn Fodio, *Ihyâu's-Sünne*, ("Introduction"), p. 14.

⁴⁴ Fathi Hasan al-Masri, "Introduction", Uthman ibn Fodio (Uthman Ibn Foduye), *Beyânu Vucûbi'l-Hicra ala'l-İbâd (Bayan wujub al-hijra ala'l-ibad)*, Sokota, Khartoum University, 1397/1977, p. 18.

⁴⁵ For example, see: Uthman ibn Fodio, *Tarîku'l-Cenne*, p. 6, <http://siiasi.org/wp-content/uploads/2014/12/tariql-janna-arabic.pdf>, 24.05.2015.

⁴⁶ al-Sakakir, p. 178-179, 285-286; Abd al-Zahr, "Beyne'd-Daveti'is-Selefiyye ve'd-Daveti'l-Fûlâniyye", p. 144; Abd al-Zahr, *ed-Davetu'l-İslâmiyye*, p. 330; Fathi Hasan al-Masri, "Introduction", Uthman ibn Fodio, *Beyânu Vucûbi'l-Hicra*, p. 2.

jihad had occurred with the encouragement of the Sheikh Jibril, it should have started thirty years ago. Uthman explains the reason for the jihad as that it was the only way left. Osman declared jihad in order to defend himself and his congregation. Hanbali sect was widespread within the community of Muhammad ibn Abd al-Wahhab and the Ash'ari faith wasn't present in Najd. Therefore, he was a member of the Hanbali sect. However, the environment which Uthman came from was different. Sufism was widespread there. Sufi sheikhs were followers of Ash'arism and the Maliki sect, as well. Therefore, Uthman's invitation was inclined to these factors forming the community he lived in.⁴⁷

Nigerian al-Iluri also notes that Uthman was a mujtahid who is Qadiri in Sufism, Ash'ari in faith, Maliki in fiqh. Uthman ibn Fodio's and Muhammad ibn Abd al-Wahhab's invitations are not connected. The assumption that Uthman went on pilgrimage, was influenced by Wahhabism there, and started the reform when he returned to his country is a presumption and prediction. Uthman did not go on pilgrimage or umrah, or even to any Arab area. Uthman ibn Fodio was in the Maliki sect, Ash'ari in faith and Qadiri in order. Whereas Muhammad Abd al-Wahhab is Hanbali and Salafi. Uthman cites the scholars he referenced in his works and he never referred to Muhammad ibn Abd al-Wahhab. Uthman ibn Fodio accepts resorting to the prophet and the saints.⁴⁸

Uthman ibn Fodio's statements in his works also reflect his mentality. His view on the discipline of Kalam is one evidence that shows this. Uthman ibn Fodio argues that Kalam is fard al-kifayah.⁴⁹ He also criticizes the extremist opinions arguing that knowing Kalam is obligatory for belief validity which causes disputes and misconception.⁵⁰ Uthman ibn Fodio's views on the adjectives are in line with the Ash'ari sect. Misbah ed-Din Junaid determines that Uthman was one of the following Ash'aris. For example, on the subject of ru'yatullah, the exile of the direction is criticized for not following the opinion of the Salaf. Uthman considers acknowledgement sufficient enough for faith. His exclusion of deeds in faith is criticized via a comparison with Salaf's opinion. Uthman did not decry the discipline of Kalam or prevent engagement in Kalam; his references the books of Kalam and he praised some of the scholars of Kalam. Uthman ibn Fodio commits

⁴⁷ al-Sakakir, p. 294; Abd al-Zahr, "Beyne'd-Daveti'is-Selefiyye ve'd-Daveti'l-Fûlâniyye", p. 152; Abd al-Zahr, *ed-Davetu'l-İslâmiyye*, p. 325.

⁴⁸ al-Iluri, *al-Islam fi Njarya and al-Sheikh Uthman ibn Fodio al-Fulani*, Cairo, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1435/2014, p. 135, 136, 138, 140, 141-145. Cf. Andawi al-Tijani, "Osman dan Fudyu; Ebû Haraketi'l-İslâh fi Garbi Afrikiyyâ", *Majalat al-Ummah*, volume 4, issue 38, Qatar, 1404/1983, (p. 77-79), p. 78.

⁴⁹ Uthman ibn Fodio, *Fath al-Basair li-Tajkiki Waz'ı Ullumi el-Bewatin wa al-Zevâhir*, inv. Seyni Moumouni et Salou El-Hassan, Lyon: ENS Editions, 2012, p. 35-36.

⁵⁰ Hasan Isa Abd al-Zahr, *al-Dawatu'l-Islamiyyah fi Garbi Afrikiyah wa Qiyamu'd-Dawlati'l-Fulani*, Riyad, 1401/1981, p. 218; Özköse, *Sufi ve İktidar*, p. 276.

by resorting to bid'ah in terms of Wahhabist views by saying "for the sake of Muhammad."⁵¹

After finishing the topics with short explanations in the *Ihya al-Sunnah* chapter, with the statements from *Kavâidü'l-Ahkâm* of Abd al-Salam (d. 660/1262) he explains his opinion that the public doesn't need to know the details of Kalam. Uthman says that the heedful ones should produce ideas in regards to theological principles. Uthman ibn Fodio in Kalam is the *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd* of Abd al-Salam ibn Ibrahim al-Lakani (d. 1078/1668). He conveys his view that "only acknowledgement is enough for faith in the world."⁵² Abu Abdillah Muhammad ibn Yusuf al-Senusi (d. 895/1490) has statements confirming this view in his book. Uthman ibn Fodio says "Those who praise the discipline of Kalam does it from one aspect and those who decry it does it from another. Both praising and decrying without a detailed explanation is wrong."⁵³

Uthman did not only write statements about Kalam in his book, but also taught them. Abdullah, Uthman's brother, notes that he had been receiving lectures from his older brother since the age of 13 and explains the lessons and texts that he received from him. Abdullah writes that he received books and commentaries of al-Sunusi from Uthman on the discipline of Tawhid.⁵⁴

Uthman ibn Fodio is a Sufi from the order of Qadiri from the Ash'ari and Maliki sect. He is a reformist against bid'ah and defended the recovery of sunnah. His efforts to recover sunnah and eliminate the bid'ahs caused him to be introduced as a Wahhabist. Like many movement leaders of his period, Uthman emphasized the Quran and the sunnah. Therefore, he is considered to have a Salafi aspect.⁵⁵ However, by taking his views which we see in his works into consideration, linking him to Wahhabism as a sect does not seem possible.

III - Izalatu'l-Bid'ah and Iqamatu's-Sunna Congregation

Today, Muslims in Nigeria love Uthman ibn Fodio as the most famous scholar and administrator.⁵⁶ In addition to the differences, the congregations in Nigeria boast by relating themselves to the Fodio movement. Today, Salafi summoners in

⁵¹ Misbah ed-Din Junaid, eş-Şeyh Osman b. *Fodio al-Fulani wa Akidatuhu ala Daw'i'l-Qitab wa's-Sunnah*, (Mecca), Câmiatü Ummi'l-Kurâ, 1402/1982, p. 101, 108-109, 167-171, 175-178, 231-233, 236-237.

⁵² *Ihyâu's-Sünne*, p. 73-77.

⁵³ Abdullah b. Fûdî, *Îdâu'n-Nusûh*, p. 555.

⁵⁴ Abd al-Zahr, *ed-Davetu'l-İslâmiyye*, p. 323.

⁵⁵ Kani, *The Islamic Jihad in Nigeria*, p. 21.

⁵⁶ Yasir Badawi Abd al-Majl Mustafa, Muhammad Bawa al-Nijayri, "ed-Da'vetü's-Selefiyye ve Eseruhâ ale'l-Müctemei'n-Nıceyrî eş-Şimâli; Dirâse Meydâniyye alâ Cemâ'ati İzâleti'l-Bid'ati ve İkâmeti's-Sünne", *Mecelletü'l-Ullûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Câmiatü's-Sudân li'l-Ulûm ve't-Teknuliçiya, 15 (2), 2014, (p.1-11), p. 4.

the region also say that they have adopted his method.⁵⁷ Abubakar Gumi⁵⁸ (Jumi), who influenced the establishment of the Izalatu'l-Bid'ah and Iqamatu's-Sunna congregation, speaks of Uthman ibn Fodio with appreciation. In the interview he gave in September, 1987, he says: "Our efforts for novation would have been in vain if not for the achievements of Uthman ibn Fodio."⁵⁹ Gumi refers to the views of Fodio especially when talking about the bid'ah.⁶⁰

The findings regarding some schools which opened in Nigeria during the British colonial period (1903-1960) are important for this topic. For example, the Kano Law School, which was established in 1934 by the British to enable judgeships, is one of these. This school was changed in 1947 to train teachers and was renamed School of Arabic Studies (SAS). SAS became a center of development for the new generation of ulama in Nigeria. Almost all of its graduates were anti-Sufism. Abubakar Gumi also graduated from this school.⁶¹

Nigeria gained independence in 1960. In the northern part of Nigeria, which was managed by the Federation, Ahmadu Bello, one of Uthman's family members, became the ruler between the years of 1954 and 1966. Abubakar Gumi also worked with Ahmadu Bello. In Mecca, where he pilgrimaged, Gumi was the interpreter of Ahmadu Bello. Ahmadu Bello appointed Gumi as the head of Nigeria Pilgrimage Office in 1957. Gumi accompanied Bello during his travels to the Arab states. In 1960, Gumi was appointed as the deputy grand kadi of Northern Nigeria, and in 1962 as the kadi. Bello, in 1961, led many people to become Muslims with the Jama'atu Nasril Islam, JNI organization. Under the name of Osmaniyyah, he tried to bring Muslims from the orders of Tijani and Qadiri together. Some research stated that the *Jama'atu Nasril Islam* (JNI) organization was founded by Gumi.⁶² Gumi received financial support from Saudi Arabia and Kuwait when he was the head of JNI.⁶³ Today, the head of the JNI congregation is Muhammad Sa'ad Abubakar, who is one of the descendants of Uthman ibn Fodio.⁶⁴

⁵⁷ Gumi's life can be read by his narration in his book. The copyright page of this book, which cannot be seen, is as follows: Abubakar Gumi, with Ismaila Tsiga, *Where I Stand*, Ibadan: Spectrum Books, 1992.

⁵⁸ Roman Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, edit. Evers Rosanderve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997, (p.286-307), p. 286.

⁵⁹ Abubakar Mahmud Gumi, el-Akîdetü's-Sahîhabi-Muvâfakati'ş-Şerîa (The right belief is based on the shari'ah), Ankara, Hilal Yayınları, 1392/1972, p. 38, 41, 42, 56.

⁶⁰ Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", p. 389.

⁶¹ Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012, (p. 74-78), p. 74.

⁶² Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011, p. 110.

⁶³ www.jni.com.ng

⁶⁴ Loimeier, "Islamic Reform and...", p. 288-291.

Ahmadu Bello was assassinated during the 1966 coup. Gumi was deprived of political support with the assassination of Bello, but he began to act more independently. In 1967, he started making speeches on Kaduna radio. In 1970, he started writing in the newspaper. When Gumi wrote the book *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfakati'ş-Şerîa* in 1972, the dispute between Tijaniyyah and Qadiriyya orders began. Since the book was in Arabic, the dispute was limited between the struggling scholars. However, when his book that he wrote in Hausa language, was published in Zaria in 1981, the disagreement between Gumi and members of Sufism turned into a conflict in the village and town mosques of northern Nigeria.⁶⁵

Gumi's book, *el-Akîdetü's-Sahîha*, is not a systematic text of faith or Kalam. For example, the book does not include adjectives. Criticism of Sufism draws attention through the classical texts of the order of Tijaniyyah. It is possible to determine the sources of his statements on Kalam. Gumi defines faith as confirmation and acknowledgement. It is understood that he took the statement here from Tahawi's (d. 321/933) text of faith. He must have taken the statement about "equality in faith" Ibn Ebi al-Iz (d. 792/1390), who is the commentator of the Tahawi text.⁶⁶ Abd al-Aziz ibn Baz (d. 1999) receives objections and criticisms about the texts and his commentary.⁶⁷ These critics of Ibn Baz, who represent Wahhabi opinions, indirectly object to Gumi's citation and criticism. Abd al-Aziz ibn addresses Gumi himself about another subject. Gumi, who wrote a book about the death of Isa, wrote a book named *Hallu'n-Niza fi Mas'alati Nuzuli Isa ibn Maryam* and argued that Isa will not descend on the day of judgment. Abd al-Aziz ibn Baz asked Gumi to change this opinion of his.⁶⁸ In addition, in his tafsir titled *Raddal-Adhan* that was completed in 1392/1972, Gumi writes that he followed the faith of Salafism in regards to names and adjectives and that he benefited from the books of Abd al-Wahhab and the guidance of Abd al-Aziz ibn Baz.⁶⁹

In 1407/1987, Gumi was given the "King Faisal Service to Islam Award." The reasons for the award included his penned jihad to explain the true Islamic faith and his stance against bid'ahs and superstitions. His efforts in this field included his translation of the Quran into the Hausa language and compiling his book titled *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfakati'ş-Şerîa* and his tafsir titled *Reddü'l-Ezhân*.⁷⁰

⁶⁵ Yet to be seen in this article, these are written about Gumi's book: Alex Thurston, "Abubakar Gumi's al-'Aqida al-Sahihah bi-Muwafaqat al-Shari'a: Global Salafism and Locally Oriented Polemics in a Northern Nigerian Text", *Islamic Africa*, Vol. 2, no: 2, (Winter 2011), p. 9-21.

⁶⁶ Ibn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, ed. et-Türki, el-Arnaut, Beirut, Müessesetu'r-Risâle, 1411/1990, p. 459, 464.

⁶⁷ Ibn Baz, et-Talîkâtî'l-Bâziyye alâ Şerhi't-Tahâviyye, Riyad, Dâru İbn Kesîr, 1429/2008, p. 747.

⁶⁸ <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015.

⁶⁹ Gumi's sources include the Jalalayn tafsir, Suleiman ibn Umar's book titled *elfutûhâtu'l-İlâhiyye bi-Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn li'd-Dakâik'l-Hafiyye* on this tafsir, Sayyid Kutub's *Fi Zilâli'l-Kur'ân* and Ismail ibn Kasir's tafsir as well. Abubakar Mahmud Jumi (Gumi), *Reddü'l-Ezhân ilâ Me'âni'l-Kur'ân*, Kaduna (Nigeria), Müessesetu Gumbi li'l-Ticâra, 1408/1987, p. 828.

⁷⁰ <http://kfip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gumi/>

Faisal ibn Abd al-Aziz, the king of Saudi Arabia (1964-1975), is not known as a Wahhabist imam but as a Muslim leader with an Islamic view of the world. Rabita (Rabitatu'l-Alami'l-Islami, Muslim World League), founded in Mecca with the conference held during the pilgrimage in 1962 is considered to be a project of Faisal.⁷¹ Gumi is among the founders of Rabita.

Gumi's book titled *el-Akidetü's-Sahîha* is his greatest work against Sufism. Gumi is also a former order member. However, he left the Qadiri order in the 1950's. His criticism on Sufism mostly targets the Tijanniyyah order.⁷²

Two short salawats named "Salâtü'l-fâtih" and "Cevheretü'l-kemâl" which they consider that Ahmet al-Tijani (d. 1230/1815) received from the Prophet form basis of moral and method in the Tijanniyyah order. Gumi, believed that Salâtü'l-fâtih and Cevheretü'l-kemâl are more virtuous than the invocations recited by the members of other orders, and the non-Tijanians can not benefit from them even if they recite them.⁷³ Gumi's criticism includes these salawats, as well.

According to Gumi, "Salâtü'l-fâtih" is one of the malign bid'ahs practiced in his country. It not appropriate to use practices like this that are related to the Prophet. Gumi, criticizes the views on the life of the Prophet after his death in Ali Harazim's book titled *Cevâhirü'l-Me'ânî*, which is one of the classical sources of Tijanniyyah.⁷⁴ Gumi argues that the content of this book exceeds the limits of the religion.⁷⁵

Gumi states that in Sufism, for some people, religious rankings such as gaws and kutub are designated, and that all kinds of deeds of the people in these positions are accepted. It is requested that if these people do not follow the rules of the religion, they should not be disregarded. It is believed that these people know what parapsychology is, eliminate the faith of whom they wish, strengthen the faith of their beloved ones and know the unseen. But according to Gumi, these are all superstitions and false. Those who believe that these people are capable of doing these things are disbelievers.⁷⁶

According to Gumi, one should avoid books on the rankings of saints and Qadiriyyah prayers, books like *Cevâhirü'l-Me'ânî* that belong to the Tijanniyyah order, as well as all the books that take away from the religious and Arabic

⁷¹ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2004, p. 183, 184, 188.

⁷² Muhammad S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", p. 389-390.

⁷³ Kadir Özköse, "Ticânî, Ahmad b. Muhammed", *DİA*, XLI, 130-133. For details, see: Jamil M. Abun-Nasr, *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrur Hareketi*, trans. Kadir Özköse, Ankara, Türkiye Diyanet Foundation, 2000, p. 59.

⁷⁴ Ali Harâzîm, *Cevâhirü'l-me'ânî*, edit. Abd al-Latif Abdurrahman, Beirut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997, p. 103.

⁷⁵ Gumi, *el-Akidetü's-Sahîha*, p. 19-20, 23, 35.

⁷⁶ Gumi, *al-Akidatu's-Sahîha*, p. 44.

sciences, and the books calling people to enter into the service of one of the sheikhs. Gumi calls these books “*kutubu’ d-dasisa*”.⁷⁷

Regarding the prominent Tijaniyyah sheikh of the period, Ibrahim Niass⁷⁸ (Ibrahim Niasse, d. 1975), Gumi says “Hypocrisy came to Nigeria through sacrilege and impiety.” In an interview on 27 June 1978, Gumi, who stated that he contacts every scholar in order to benefit from customs, told that after the sacrilege of Ibrahim Niass was exposed, he broke off his relationship and became distant.⁷⁹

Every believer is a saint according to Gumi. One who says the confession of faith and does not have anything to eliminate it in themselves is a Muslim and is to be treated as a Muslim. The one who accepts everything brought by the Prophet in their heart is a believer. There is no way for us to know this. It is a secret between Allah and his servant. It will be different depending on the owner's confirmation and the extent of his practice. Anyone, whose confirmation transcends their desire and wrath, and whose every act is for Allah, who fears Allah and has hope in Allah, they are the saint⁸⁰ mentioned in the verse.⁸¹ These views of Gumi were also the subject of Protestant Islam debates.⁸²

According to Gumi, the enemies of Islam tried to prevent Muslim children from learning their religion and Arabic. They received support with the writing of the books that destroyed Sunnah in the name of discovery and power. They opened schools that teach the devastation of western culture. The children of the pagans whose fathers went around naked, were educated there and served in the state. They began to direct Muslims to daydream within the superstitions.⁸³

Together with the criticism of Gumi's Sufism, the Tijannis and Qadiris who had been discussing some issues earlier, cooperated and started to defend each other. They emphasized that those against Sufism had graduated from the schools opened by the British. These graduates misinterpret the Quran and insult the saints. This group was portrayed as the product of Gumi's Wahhabist supporters and of the British occupation's schools.⁸⁴

⁷⁷ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, p. 79-80.

⁷⁸ Jamil M. Abun-Nasr, *Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrur Hareketi*, p. 182.

⁷⁹ Muhammad al-Sani Umar Musa, “Ârâu'ş-Şeyh Ibrahim İnyâs es-Senegâli fî'l-Mizân”, *Kırââtun İfrikîyye*, issue: 5, 1431/2010, (p.4-21), p.8. For more details on the crisis between Gumi and Ibrahim Niass, see also: Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford University Press, 2011, p. 227-229.

⁸⁰ Jonah, 62, 63: Unquestionably, for the allies of Allah there will be no fear concerning them, nor will they grieve. Those who believed were fearing Allah.

⁸¹ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, p. 9, 17.

⁸² Roman Loimeier, “Is There Something like Protestant Islam?”, *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 45, Issue 2, 2005, p. 216-254.

⁸³ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, p. 78.

⁸⁴ Umar, p. 388, 390, 396.

The organization of Izalatu'l-Bid'ah wa Ikamatu's-Sunnah⁸⁵, which conformed with Gumi's views, was founded on 8 February 1978 by İsmail İdris (1937-2000).⁸⁶ The struggle between Sufis and its allies was intensified by the establishment of the Izala. In the schools of the Izala groups, *Kitâbü't-Tevhîd* of Muhammad Abd al-Wahhab was taught and the books of Ibn Taymiyyah were brought from Saudi Arabia and distributed.⁸⁷

One of the issues discussed in Nigeria's recent history is the implementation of religious law in the country. In Nigeria, there were partial sharia practices in different regions. In 2001, Ahmad Sani Yerima, the administrator of the Zamfara region, implemented Shari'ah in the region he directed and called for other administrations in the northern regions. The public also demanded this.⁸⁸ Islamic sharia was previously recognized in Nigeria on issues of people. Conflicts arose with confrontations of the Christians when the state of Zamfara declared that they were putting Shari'ah in full force. In 2003, the number of states that implemented sharia was increased to eleven.⁸⁹

According to Gumi, the kadi who does not judge by Allah when he can, is fasiq if he believes that what he is doing is haram. If he believes that this is halal, he is a disbeliever. And whoever does not judge by what Allah has revealed - then it is those who are the disbelievers / wrongdoers / defiantly disobedient (al-Maidah 44, 45, 47). One, who takes a subject of the court of to a non-Muslim kadi when there is the possibility of taking it to a Muslim one, is fasiq; if she/he accepts that this is lawful, she/he is a disbeliever.⁹⁰

Jihadî Salafi Boko Haram congregation is another group in Nigeria that wants to implement religious rules. As can be seen below, the leader of the group, Abubakar Shekau, states that those who judge with the civil law (al-kawanibu'l-waz'iyya) are disbelievers.

IV - Boko Haram

The group known as "*Boko Haram*" calls itself "*Jama'at Ahl al-Sunnah li'd-Da'wah wa'l-Jihad*." *Boko Haram* means "The Western education system is haram" in Hausa

⁸⁵ www.jibwisnigeria.org

⁸⁶ Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria", p. 74-78.

⁸⁷ Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", p. 393.

⁸⁸ Ahmad Murtada, "Cemâ'atü Boko Haram: Neş'etühâ ve Mebâdiühâ ve A'mâluhâ fî Niceryâ", *Kırââtun İfrikîyye*, issue: 12, 1433/2012, p. 14.

⁸⁹ These are Niger, Sokoto, Kano, Katsina, Kebbi, Jigawa, Bauchi, Borno, Youbi, Kaduna and Gombe. Muhammed Livauddin Ahmed, *el-İslâm fî Niceryâ*, p. 219-223 Lapidus says "In 2001, 20 Northern countries adopted Islamic law." Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, trans. Yasin Aktay, M. A. Aktay, İstanbul: İletişim, 2013, II, p. 465.

⁹⁰ Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha*, p. 76.

language. It is also associated with the English word “book.”⁹¹ The name of Boko Haram became more well-known after the conflicts in August 2009. This group was named as “Yusufiyah” in the name of Muhammad Yusuf (1970-2009) who is considered to be the founder.⁹²

It is noted that the founder of Boko Haram, Muhammad Yusuf, was a student of Abu Bakar Gumi's ⁹³ or a follower of Ja'far Adam (d.2007) who is a member of the Izala.⁹⁴ According to a study, Ja'far Adam criticized Muhammad Yusuf about the deprivation of Muslims for opposing Western-style education.⁹⁵ On 13 April 2007, Sheikh Ja'far Adam was killed by unidentified persons during his morning prayers at Dorayi Juma'at Mosque in Kano.⁹⁶

There are also those who base the origin of Boko Haram on the Maitatsine movement in Nigeria.⁹⁷ The leader of the Maitatsine Movement, Muhammad Marwa, (d. 1980) is distinguished by his activities in Kano in northern Nigeria. Some extreme views such as the claim of being the prophet and rejection of Qiblah are being linked to Muhammad Marwa. His congregation is also introduced as being anti-western and anti-technology. Thousands have died in the conflicts involving the supporters of Muhammad Marwa.⁹⁸ It was recorded that Boko Haram's founder Mohammed Yusuf said what he was opposing was the cultural side of Western education, and that he was not against technology.⁹⁹

According to Ahmad Murtada, Muhammed Yusuf was a member of the *Muslim Brothers'* (Ikhwan) group in Nigeria. When an inclination towards Shia began, under the leadership of Ibrahim Zakzaky¹⁰⁰ in Ikhwan, another group approached Salafism.¹⁰¹ At that time, Muhammad Yusuf got closer to the Izalat al-Bid'a wa Ikamat al-Sunnah congregation and became the ruler (sadr) of the Yobe and Borno

⁹¹ Paul Newman, “The Etymology of Hausa boko”, <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015.

⁹² Ahmed Murtaza, “Cemâ'atü Boko Haram...”, p. 13-24.

⁹³ Ahmet Göksel Uluer, *Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend*, (Unpublished Master's Thesis), Ankara University Institute of Social Sciences Department of International Relations, Department of African Studies, 2014, p. 54.

⁹⁴ Gérard Chouin, Manuel Reinert&Elodie Apard, “Body count and religion in the Boko Haram crisis”, *Boko Haram: Islamism...*, (p. 2013-236), p. 214.

⁹⁵ Freedom Onuoha, “Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria”, p.168.

⁹⁶ <http://www.nmfuk.org/jaafar.htm>, 10.08.2015.

⁹⁷ Abdurrahim Siradağ, “The Rise of Terrorist Groups in the Sub-Saharan Africa: Boko Haram and Al-Shabaab, SETA Analiz, May 2015, p. 11.

⁹⁸ Uluer, *Armed Organizations in Nigeria: Boko Haram and Mend*, p. 50-53. See also: Elizabeth Alloisichei, “The Maitatsine risings in Nigeria 1980-85: a revolt of the disinherited”, *Journal of religion in Africa*, XVII/3, 1987, p.194-208; Mervyn Hiskett, “The Maitatsine Riots in Kano, 1980: An Assessment”, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 17, no. 3, 1987, p. 209-223.

⁹⁹ Tijani el-Miskin, “The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria”, p. 161.

¹⁰⁰ For the movement under the leadership of Ibrahim Zakzaky, see: www.alharakah.net, www.islamicmovement.org

¹⁰¹ Ahmad Murtada, “Jamaat Boko Haram...”, p. 13-24.

regions. However, the supporters of Mohammed Yusuf started to disagree with *Izalat* over time, which caused them to leave *Izalat* and found a new group called *Jama'at Ahl al-Sunnah li'd-Da'wah wa'l-Jihad* in 2002. After a year, in 2003, some conflicts started to arise between the group and the security forces. The security forces caught Mohammed Yusuf alive in Ibn Taymiyyah Center/Mosque, which Muhammad Yusuf used, in 2009. Muhammad Yusuf's limbs were torn off and his corpse was left on the street.¹⁰² It has been questioned why he was not taken to court.¹⁰³ Boko Haram increased their number of attacks after their leader had been killed.¹⁰⁴

The text *Hâzihî Akîdetünâ ve Menhecünâ* is considered to belong to Mohammed Yusuf.¹⁰⁵ And the present leader of Boko Haram, Abu Bakar Shekau reads an epistle which he wrote to introduce his congregation to his religious fellows in a video, saying that his doctrines belong to Ahl al-Sunnah wa'l-Jamaah and that he aims to invite people to the Qur'an and true hadiths. There are some subjects such as dividing tawhid into two or three fractions, considering someone committing a major sin not to be an apostate, and making a distinction between the major and minor (akbar and asghar) sins among the subjects covered in the epistle. Shekau says that they accept what they see in Allah's book, the Sunnah of the Prophet and the Salaf ulama. He conveys the statements of Ibn Taymiyyah stating that if he does not declare anyone a disbeliever because of his/her sins unless he considers it halal. He refers to *al-Jawabu'l-Mufid* of Abdurrahman ibn Abd al-Hamid who interprets Muhammad ibn Abd al-Wahhab and his records in terms of polytheism. He conveys his statement, which belongs to Abdurrahman ibn Hasan, who is the grandson of Ibn Abd al-Wahhab and refers to a consensus on the idea that one can not be a Muslim unless one is away from grand shirk, is from Muhammad al-Asimi's *ed-Duraru's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*. Although Shekau opposes opinions accusing them of declaring people disbelievers, he uses statements declaring people disbelievers about certain groups. Those who are subject to democracy, those who judge by civil law (al-kawanibu'l-waz'iyah) and those who go to foreign and Western schools are considered to be disbelievers.¹⁰⁶

Ahmad Murtaza listed the books that Boko Haram members read. These include the books of Ibn Taymiyyah, Muhammad ibn Abd al-Wahhab and Saudi fatwa institution.¹⁰⁷

¹⁰² <http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html>,
<https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU>, 10.06.2014.

¹⁰³ Ahmad Murtada, "Jamaatu Boko Haram", p.14.

¹⁰⁴ Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab (The Rise of Terrorist Groups in the Sub-Saharan Africa: Boko Haram and Al-Shabaab", p. 13.

¹⁰⁵ This text is available online: <http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar>, 10.06.2015.

¹⁰⁶ The video found was published on 26 January 2015.
<https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015.

¹⁰⁷ Ahmad Murtada, "Cemâ'atü Boko Haram...", p. 22.

Although their source person and books are the same, the explanation of the Saudi mufti about Boko Haram is noteworthy. In April 2014, female students were kidnapped from a school in Chibok in the Borno state in northern Nigeria.¹⁰⁸ During this incident that had worldwide repercussions, many celebrities called for attention with the statement "Bring Back Our Girls."¹⁰⁹ The mufti of Saudi Arabia made a statement on this incident, as they had dissociated themselves from similar Salafi groups in the past.¹¹⁰ Although they take the same person and books as their base, mufti Abdulaziz Al ash-Sheikh considered Boko Haram from the Kharijite sect and called it a deviated (dallah) group. According to him, Boko Haram causes Islam to look bad.¹¹¹

A few days after the Saudi mufti's statement, Sheikh Muhammad Sani Yahya Jingir, the head of the group *Izalatul-Bid'ah*, made a similar statement about Boko Haram and talked about "dishonoring Islam."¹¹² In the city of Jos in Ramadan (on 6 July 2015), many people died in the attack on the mosque, where Sheikh Muhammad Sani Yahya Jingir was in, the sheikh remained alive. It is noted that the sheikh has a book called *Boko Halal*.¹¹³ A number of accusations have been reported between the Izala group and Boko Haram regarding criticism, threats and suspicious events.¹¹⁴

On 1 February 2014, Sheikh Mohamed Awwal Adam Albani, who was described as a scholar and was engaged in scientific studies of Salafi movements in Nigeria, was assassinated.¹¹⁵ While some of the reporting websites related to the incident to Boko Haram and noted that the sheikh criticized the group,¹¹⁶ some of them added the information on the fact that the sheikh was against the government and was arrested many times.¹¹⁷

¹⁰⁸ <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015.

¹⁰⁹ <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015.

¹¹⁰ Mehmet Ali Büyükkara, "Separation That Became Deeper with 9/11: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, volume: VII, issue: 20, p. 205-234.

¹¹¹ <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015.

¹¹² <http://www.punchng.com/news/boko-haram-was-sponsored-to-smear-islam-jingir/>, 09.08.2015.

¹¹³ <http://www.bbc.com/news/world-africa-33406537>, 09.08.2015.

¹¹⁴ For a compilation of these news, see: Omar S. Mahmood, "Is Boko Haram Targeting Izala?", <http://africaconflictblog.com/2015/01/15/is-boko-haram-targeting-izala/>, 11.08.2015.

¹¹⁵ According to Nigerian Maiduguri university professor Tijani Al-Miskin, there are many Islamic movements in Nigeria. More than ninety percent of Islamic movements are inviting peacefully. Salafi movements can be categorized into three groups. The first one is engaging in scientific studies like Albani. Another group is focusing on summoning, preaching and education. The third group of Salafi movements is engaged in armed struggle like Boko Haram. <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/251332--nijeryada-islami-hareketler-bariscil>, 09.08.2015.

¹¹⁶ <http://www.worldbulletin.net/muslim-world/128112/nigerias-leading-salafist-scholar-shot-dead>, 09.08.2015.

¹¹⁷ http://www.alukah.net/world_muslims/0/66091/, 09.08.2015.

Boko Haram is also frequently reported in the press. The Sultan of Sokoto, Muhammad Sa'ad Abu Bakar, who is one of the descendants of Fodio, called for Nigerians to unite to defeat¹¹⁸ the Boko Haram organization.¹¹⁹

V - Conclusion

The three movements that left their mark on the history of Muslims in Nigeria are addressed in their Salafi aspects. Uthman ibn Fodio, who contributed greatly to the spread of Islam in the region, and is a leader whose sect is the Maliki sect and who is a member of the Qadiri order. Taking his works into consideration, it can be concluded that Uthman is a member of the Ash'ari order. The fight against bid'ahs and the efforts to recover the sunnah made this movement look Salafi. There were also people associating this movement with Wahhabism. However, these claimants could not prove this relationship, and the assumptions put forward were not valid, and they were rejected by the evidence of those who opposed the claim of the Wahhabist influence on the movement.

Abu Bakar Gumi, who is known for his harsh criticism against the common orders in Nigeria, particularly the Tijaniyyah order and the *Izalatul-bid'a wa Ikamatu's-Sunnah* organization share closer opinions with the Wahhabists. Gumi notes that he followed the Salafi faith in regards to the names and adjectives and he benefited from the books of Muhammad ibn Abd al-Wahhab and explanations of Abd al-Aziz ibn Baz. Gumi was given the "Service to Islam Award" by Saudi Arabia.

Jama'at Ahl al-Sunnah li'd-Da'wah wa'l-Jihad or famously known as *Boko Haram* which is a Jihadist Salafi is a congregation founded by Muhammad Yusuf who was in the Izalat for a while. The Saudi mufti and Sheikh Jingir, the leader of the Izala group, criticize Boko Haram. There are media reports stating the Sultan of Sokoto, Muhammad Sa'ad Abu Bakar, who represents the Uthman ibn Fodio family, wants the public to fight against Boko Haram.

It is understood that the three movements, which are called Salafi in Nigeria, are different from each other. Individual studies are needed on each one. Although there are a wide range of literature in different languages related to these groups, Turkish studies are not yet at a sufficient level.

¹¹⁸ There are some video footage on the internet that features efforts to fight against Boko Haram. For example, images, if they are true, in the documentary "Nigeria's Hidden War" show people's despair.

See: <http://www.channel4.com/programmes/dispatches/on-demand/58946-001>,
https://www.youtube.com/watch?v=eOf8_ecDk3c, 11.06.2015.

¹¹⁹ <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/boko-harama-kinama-128957.html>, 27.05.2015.

References

- Abdullah Abdürrezzak İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, trans. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Abdullah b. Fûdî, *İdâu'n-Nusûh*.
- Abdurrahim Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", SETA Analiz, May 2015.
- Abdülfettah el-Guneymî, "Eserü Da'veti Muhammed b. Abdilvehhâb fi Garbi İfrikiyyâ".
- Abubakar Mahmud Gumi, *el-Akîdetü's-Sahîha bi-Muvâfakati's-Şerîa* (The right belief is based on the shari'ah), Ankara, Hilal Yayınları, 1392/1972.
- Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram: Neş'etühâ ve Mebâdiuhâ ve A'mâluhâ fi Niceryâ", *Kırââtun İfrikiyye*, issue:12, 1433/2012.
- Ahmet Göksel Uluer, *Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend*, (Master's Thesis), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı, 2014.
- Ahmet Kavas, "İlûrî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Kânimî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Osman b. Fudî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Sokoto", *DİA*.
- Ali Harâzîm, *Cevâhirü'l-meânî*, edited by Abdullatif Abdurrahman, Beirut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Bradford G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, trans. Fatih Tatlıhoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988.
- Ebû Remle Muhammed el-Mansûr İbrahim, *İstivâullah ale'l-Arş, beyne teslîmi's-Selef ve tevîli'l-Halef*, 2nd ed., Sokoto, 1426/2005, www.saaaid.net/book/8/1705.doc, 30.05.2015.
- el-İlûrî, *el-İslâm fi Nîceryâ ve's-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî*, Kâhire, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1435/2014.
- es-Sekâkir, *Davetü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Da'vetü's-Şeyh Osman b. Fûdî*.
- Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadis threat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and thestate in Nigeria*, ed. Marc-AntoinePérouse de Montclos, Ibadan, African Studies Centre (ASC), 2014.
- Gérard Chouin, Manuel Reinert&Elodie Apard, "Body count and religion in the Boko Haram crisis", *Boko Haram: Islamism*.
- Hamdi Abdurrahman, "Nijerya ve iki hilafetin hikâyesi", <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/nijerya-ve-iki-hilafetin-hikayesi>, (13 Eylül 2014), 19.03.2015.
- İbn Bâz, *et-Talîkâtî'l-Bâziyye alâ Şerhi't-Tahâviyye*, Riyad, Dâru İbn Kesîr, 1429/2008.
- İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, inv. et-Türkî, el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beirut 1411/1990.
- John Azumah, "Boko Haram in Retrospect", *Islam and Christian-Muslim Relations*,

26 (1), 2015.

- Johnston, *Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma (Sokoto Halifeliği Dönemi)*.
- Kadir Özköse, "Fülâni Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf*, 2004.
- Kadir Özköse, "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*.
- Kadir Özköse, *Sufi ve İktidar*, 2nd ed., Ensar Yayıncılık, Konya 2008.
- Loimeier, "Islamic Reform and...".
- M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihâd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*.
- Mervyn Hiskett, *Hakikat Yolu*, trans. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Misbahuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akîdetuhû 'alâ Dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatü Ummi'l-Kurâ, 1402/1982.
- Misbâhuddin Cüneyd, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî el-Fulânî ve Akîdetuhû alâ Dav'i el-Kitâb ve's-Sünne*, (Mekke), Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1402/1982.
- Muhammed b. Ali es-Sekâkir, *Da'vetû's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Da'vetû's-Şeyh Osman b. Fûdî; Dirâsetun Târîhiyyetun Mukârane*, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1421/2000.
- Muhammed Bello, *İnfâku'l-Meysûr fî Târîhi Bilâdi't-Tekrûr*, tahk. Behice eş-Şâzelî, Rabat, Câmîat-ü Muhammed el-Hâmis, 1996.
- Muhammed es-Sânî Ömer Musa, "Ârâu's-Şeyh İbrahim İnyâs es-Senegâlî fi'l-Mîzân", *Kırââtun İfrikiyye*, issue:5, 1431/2010.
- Muhammed Livauddin Ahmed, *el-İslâm fî Nîceryâ ve Devru's-Şeyh Osman b. Fûdî fî Tersîhihî*, Beirut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", trans. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003.
- Muhammed Yusuf, *Hâzihî Akîdetünâ ve Menhecünâ*.
- Mustafa Mis'ad, "Eseru Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb fî Haraketi Osman b. Fûdî el-İslâhiyyei fî Garbi Afrîkiyyâ",
- Osman b. Fûdî, *Fethu'l-Besâir li-Tajkîki Vaz'ıUlûmi'l-Bevâtinve'z-Zevâhir*, inv. Seyni Moumouni et Salou El-Hassan, Lyon: ENS Editions, 2012.
- Osman b. Fûdî, *İhyâu's-Sünne ve İhmâdü'l-Bid'a*, 2.bs., inv. Ahmed Abdullah Bâcûr, Cairo, 1406/1985.
- Osman b. Fûdî, *Tarîku'l-Cenne*, <http://siiasi.org/wp-content/uploads/2014/12/tariql-janna-arabic.pdf>, 24.05.2015.
- Paul Newman, "The Etymology of Hausaboko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015.

- Ramzi Ben Amara, “Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria”.
- Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011.
- Ramzi Ben Amara, “Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria”, *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012.
- Rıza Kurtuluş, “Afrika’da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri”, *DİA*.
- Roman Loimeier, “Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria”, *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, edit. Evers Rosander ve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997.
- Saîd b. Nâsır el-Gâmidî, *Hakikatü'l-Bid'ati ve Ahkâmihâ*, I-II, 3rd ed., Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999.
- Sıradağ, “Sahra Altı Afrikası’nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab”.
- Uluer, *Nijerya’da Silahlı Örgütler: Boko Haram ve Mend*.
- Vehbe Zuhaylî, “Teessüru’d-Da’vâti’l-İslâhiyyeti’l-İslâmiyye bi-Da’veti’s-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb”, *Buhûsu Usbûi’s-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad, Câmîati’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983.
- Yasir Bedevî Abdülmecîl Mustafa, Muhammed Bâvâ en-Nîceyrî, “ed-Da’vetü’s-Selefiyye ve Eseruhâ ale’l-Müctemei’n-Nîceyrî eş-Şîmâlî; Dirâse Meydâniyye alâ Cemâ’ati İzâleti’l-Bid’ati ve İkâmeti’s-Sünne”, *Mecelletü’l-Ulûm ve’l-Buhûsi’l-İslâmiyye*, Câmîati’l-Sudân li’l-Ulûm ve’t-Teknuliciya, 15 (2), 2014.
- <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015.
- <http://kfip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gumi/>
- <http://siiasi.org/digital-archive/shaykh-uthman-ibn-fuduye/>, 24.05.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015.
- <http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html>, <https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU>, 10.06.2014.
- <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015.
- <http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar>, 10.06.2015.
- <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/boko-harama-kinama-128957.html>, 27.05.2015.
- <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015.
- https://www.youtube.com/watch?v=eOf8_ecDk3c, 11.06.2015.

السلفية في نيجيريا*

د. آدم أرقان

جامعة اسطنبول - كلية الإلهيات: ademarikan@yahoo.com

الخلاصة:

يشكل المسلمون الغالبية من سكان نيجيريا البلد المهم في أفريقيا. وتحتل السلفية مكانة مهمة في تاريخ المسلمين في نيجيريا. وللشيخ عثمان بن فودة - صاحب الدور الكبير في نشر الإسلام في نيجيريا - دورٌ في مقاومة البدع وإحياء السنن. وظهرت حركة أخرى لمقاومة البدع باسم إزالة البدع، إضافة إلى حركة بوكو حرام، وهي حركة سلفية جهادية مشهورة تذكر كثيراً في وسائل الإعلام. وفي هذه الدراسة ندرس ونحلل تاريخ السلفية وعلاقة هذه الحركات بعضها مع بعض وأيضاً علاقتها بالفكر السلفي.

الكلمات المفتاحية: نيجيريا، عثمان بن فودة، بوكو حرام، السلفيون، إزالة

Nijerya'da Selefîler

Özet

Nijerya, nüfusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşan önemli bir Afrika ülkesidir. Nijerya Müslümanlarının tarihinde Selefîlik önemli bir yere sahiptir. Nijerya halkının Müslüman olmasında büyük katkısı olan Osman b. Fûdî, bid'atler ile mücadele etmiş, sünneti ihya etmeye gayret göstermiştir. Bid'atler ile mücadele eden bir diğer hareket İzâletü'l-bid'acematidir. "Boko Haram" diye meşhur SelefîCihâdî grup da sıklıkla basında kendinden söz etirmektedir. Bu çalışmayla bu hareketlerin tarihleri, görüşleri ve birbirleri ve Selefîlik ile olan ilgilerinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nijerya, Selefîler, Osman b. Fûdî, İzâle, Boko Haram.

Salafies in Nigeria

Abstract

Nigeria is an important country where population is mainly composed of by Muslims. Salafism has an important place in the Nigerian Muslim's history. Osman B. Fudi, who has an important rollin spread of Islam in Nigeria, struggled against bid'ah, and who struggled to perform Sunnah. Another movement which struggled against bid'ah is Izala al-bida Community. Also Boko Haram is a popular Salafi Cihadist group which is widely mentioned in the media. In this study, the history, views and the connections of those groups with each other and with Salafism would be analysed.

Keywords: Nigeria, Salafi, Uthman b. Fûdî, Izala, Boko Haram.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Nijerya'da Selefiler" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (آدم أرقان، السلفية في نيجيريا، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٢٨٣-٣٠٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

مدخل:

تنقسم المجموعات التي تسمي نفسها سلفية في أيامنا هذه تحت فروع متعددة، فبحسب أحد التقسيمات تنقسم إلى ثلاثة أقسام «السلفية السعودية الوهابية - السلفية الجهادية - السلفية السياسية»^(١) وتحت هذه الأقسام الثلاثة يمكن أن تندرج تصنيفات جديدة للفروع في هذا التصنيف الثلاثي يأخذ التأثير الوهابي حيزاً كبيراً في كثير من الأبحاث مثل بحث «المسلمون الوهابيون خارج المملكة السعودية» الذي أُلّف في القرن التاسع عشر الميلادي وهو بحث واسع الانتشار على الرغم من أنه لا يستند إلى أدلة قوية. من الحركات التي ظهرت في غرب أفريقيا حركة عثمان بن فودة. بحث تأثير الوهابية السعودية خارج السعودية الذي يعد بحثاً مرجعاً في القرن العشرين. إن تطور وسائل النقل والاتصال سهل التواصل بين الدول والجماعات المختلفة وبين علماء نجد. ومن هذه الجماعات في نيجيريا جماعة إزالة البدع وإقامة السنة^(٢).

إن مما يثير الاهتمام الحركة الإصلاحية التي بدأها عثمان بن فودة في شمال نيجيريا، والتي امتدت اليوم إلى داخل حدود أخرى.

إن جماعة إزالة البدع تأخذ شكل جماعة سلفية مؤسساتية في نيجيريا منذ عام ١٩٧٨ م. وجماعة بوكو حرام السلفية الجهادية نشأت ضمن هذه الجغرافيا^(٣).

يوجد اليوم الكثير من الدراسات الأدبية عن هذه المجموعة الثلاثية «سلفية جهادية وهابية»^(٤). ونحن سوف نتخذ من هذه المجموعات الثلاث أساساً لبحثنا وسنقدم المعلومات عنها.

حركة عثمان بن فودة:

لقد قامت حركة عثمان بن فودة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بنشر الإسلام في مواجهة التوسع الاستعماري الأوروبي، وذلك بحشد الحركات الإسلامية في مواجهة ذلك الاستعمار، فقد بدأت الحركة الجهادية في غرب أفريقيا قبل مجيء الاستعمار الأوروبي على يد عثمان بن فودة المنتسب إلى قبيلة فولاني^(٥). وقد كان للحركة الجهادية بقيادة عثمان بن فودة أكبر أثر في نشر الإسلام وتقويته في غرب أفريقيا^(٦).

(١) "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Mehmet Ali (1) Büyükkara, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s.485-524

(٢) Vehhâbilik, Mehmet Ali Büyükkara, *DİA*, XLII, 611-615

(٣) "The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Tijani el-Miskin, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 157-171; "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria* Freedom Onuoha, ed. Marc-Antoine Pérouse de Montclos, Ibadan, 2014, (ss.158-191), s.160. African Studies Centre (ASC)

(٤) Boko Haram in Retrospect, John Azumah, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015, s.33-52

(٥) Afrika, Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri, Rıza Kurtuluş *DİA*, I, 426-428

(٦) "Batı Afrika'da Dinî İslah Hareketleri", *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri*, (6) Abdurrahman Zekî, 1700-1850, ed. Nail Okuyucu, İstanbul, Klasik, 2014, (s. 261-275), s. 267

ولد عثمان بن فودة في عام (١١٦٨هـ / ١٧٥٤م) في شمال بلاد الهوسا بالقرب من مدينة غالمي في بلدة ماراتا، وجاء لقب فودة^(٧) - أي: الفقيه باللغة الفولانية - من أبيه محمد الذي كان فقيهاً.

أخذ عثمان العلم عن أبيه وعن العلماء وأكثرهم من أقربائه، ثم بدأ بمرحلة التبليغ والتعليم، وكان أهم ما يعظ به في دروسه إحياء السنة والقضاء على البدع، وقد اعتنق الإسلام كثير من الناس بفضل إرشادات عثمان، وبمرور الوقت ازدادت دعوة عثمان قوة، ما أكسبه عداوة حكام المنطقة، خاصة الملك غوير ملك نافاتا ١٧٩٤-١٨٠١م والذي عاصر عثمان في ذلك الوقت، هذا الملك وقف من عثمان موقفاً عدائياً شديداً، فقد أصدر أمراً ملكياً برجوع المسلمين عن الإسلام إلى دينهم القديم، كما قام بمنع العمامة والحجاب في البلاد^(٨) وفي عام ١٨٠٣ حين استولى على عرش نافاتا كان بحاجة إلى مساعدة جماعة عثمان فعاملهم بشكل لطيف، لكنه سرعان ما حاول قتل عثمان، فقرر عثمان في سنة ١٢١٨ / ١٨٠٤ الهجرة بجماعته إلى بلاد غودو^(٩). ثم أرسل عثمان رسالة بعنوان ملك غودو وأمير المؤمنين إلى ملك نافاتا يطالبه بالخضوع والبيعة^(١٠). لكن ملك نافاتا رفض، فأعلن عثمان الجهاد على نافاتا، واستمرت الحروب بينهما مدة طويلة، لتنتهي في النهاية بانتصار عثمان ومقتل ملك نافاتا عام (١٢٢٢ / ١٨٠٨)^(١١). ثم شن عثمان الحملات (١٨١٢) على سوكتو التي أقامت الخلافة^(١٢).

وقد سُجِّل - مع وقع صعوبات الحروب أيضاً - على حكم عثمان قتل المعارضين السياسيين له بتهمة الارتداد. وهذه الوتيرة جعلت منه قدوة في اضطرابات الوضع السياسي في النيجر، والتي كان فيها أحد علماء المالكية المؤثرين في المنطقة بكتبه وأفكاره، وهو العالم محمد بن عبد الكريم الماغيلي (ت: ١٥٠٤ / ٩٠٨)^(١٣). فبعد انتهاء الحروب قام عثمان بتصنيف من يعد مسلماً ومن يعد مرتكب كبيرة، ثم دافع عن آرائه^(١٤) هذه، وينبغي التركيز على أن الكتابات التي ظهرت في بورنو مدة الحرب تعتبر وثائق هامة في هذا الموضوع، وقد قام

(٧) إيضاح النصح، عبد الله بن فودة، ص ٥٥٢، و "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihād", M. Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XIX/3(1957).

(٨) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو، تحقيق بهيجة الشاذلي، جامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٩٦، ص ١٤٢.

(٩) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو، ص ٤٢، و *Sufi ve İktidar (Fulani İslahat Hareketi)*, Kadir Özköse، 2. bs., Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 101-103.

(١٠) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو ص ١٤٧.

(١١) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو ص ١٤٧، و *Sufi ve İktidar*, Özköse, s. 170.

(١٢) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو ص ١٧٠.

(١٣) *Sufi ve İktidar*, Özköse, s. 170; *Nijerya'da İslami Cihad*, Ahmed Muhammed Kani, çev. Ömer Gündüz, İstanbul, Şafak Yayınları, 1991, s. 82.

الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، قطر ١٤٠١ / ١٩٨٠، عدد ١، ص ١٤٤.

(١٤) "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth", M. Hiskett, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XXV, No. 1/3, 1962, (ss. 577-596), s. 558.

العالم محمد الأمين الكاميبي^(١٥) (١٧٧٥- ١٨٣٧) بالرد على هذه الآراء. فقد كتب الأمين لحكام منطقة سوكوتو في بعض رسائله أن بعض المعاصي المنتشرة بين الناس لا يصح أن تعد سبباً للتكفير^(١٦). وعندما أتم عثمان بن فودة بناء الدولة ترك إدارة شرقي البلاد لولده محمد بللو المتوفى (١٢٥٣- ١٨٣٧). وترك إدارة غرب البلاد لأخيه عبد الله المتوفى (١٨٢٩-١٢٤٥). توفي عثمان بن فودة في (٢٠ نيسان ١٨١٧ م - ٣ جمادى الآخرة ١٢٣٢ هـ). وقبره الآن في نيجيريا يعد مزاراً هاماً لمسلمي تشاد ونيجيريا^(١٧).

استمرت الدولة التي أسسها عثمان بن فودة مدة قرن من الزمان في حكم تلك المنطقة. وقد أنهى الاحتلال البريطاني لتلك المنطقة الحكم السياسي لهذه الدولة عام ١٩٠٣ بقتل الخليفة الطاهر آخر خلفاء الدولة في سوكوتو.

لقد عمل الاحتلال البريطاني على إنهاء عائلة عثمان بن فودة، مما جعل المسلمين في تلك المنطقة يعيشون في حالة فقدان للزعامة الدينية، وهذه الحالة من الضياع مستمرة إلى يومنا هذا، فالسلطان التاسع عشر لسوكوتو إبراهيم محمد مجيدي توفي في حادث تحطم طائرة ٢٩ تشرين الأول ٢٠٠٦، وجاء بعده محمد سعد بن أبي بكر بمنصب السكرتير العام لمجلس الشؤون الدينية في نيجيريا (NSCIA)^(١٨).

ومن العائلة نفسها شكل عضو المجلس الوزاري المنتخب أحمدو بللو في ولاية شمال نيجيريا جماعة نصر الإسلام لنشر دين الإسلام، وقد تم اغتياله في ٥ كانون الأول ١٩٦٦ في فترة الانقلاب على الحكم^(١٩).

لقد ربط البعض بين دولة محمد بن عبد الوهاب وحركة عثمان بن فودة، وقد تناول هذا الموضوع عدد من الباحثين في تأثير الحركة الوهابية، ويفترض البعض أن دولة عثمان بن فودة قامت على الأساس الفكري للدعوة الوهابية^(٢٠).

ويدعي البعض أنه قد ظهر الكثير من الحركات المتأثرة بالوهابية بعد قيام الدولة الوهابية، فيفترضون أن هؤلاء نقلوا الفكر الوهابي عن طريق رحلات الحج ولقائهم هناك بعلماء نجد، ثم حملهم هذه الآراء إلى بلادهم والدعوة إليها، ولا يقتصر الحديث على مجرد الافتراض، بل إنه يؤيد ما يدعيه براهين قاطعة^(٢١).

إن المدعين لمسألة تأثير الدعوة الوهابية على عثمان بن فودة يدعون أنه تم ذلك عن طريق رحلة الحج،

(١٥) Ahmet Kavas, *DİA*, XXIV, 311-312 «كلامي».

(١٦) "Fülâni Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuuvvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", Kadir Özköse, *Tasavuf*, 2004, V-13, s.189-230; *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma*, H. A. S. Johnston, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s.156.

(١٧) Ahmet Kavas, *DİA*, XXXIII, 466-467 «عثمان فودة».

(١٨) www.nscia.com.ng

(١٩) Ahmet Kavas, *DİA*, XXXVII, 351-352 «سوكوتو».

(٢٠) تأثر الدعوات الإصلاحية الإسلامية بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهبة الزحيلي، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ١٤٠٣ - ١٩٨٣، ص ٣٢٩.

(٢١) دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوة الشيخ عثمان بن فودي: دراسة تاريخية مقارنة، محمد بن علي بن محمد سكاكر، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٢١ / ٢٠٠٠، ص ٢٩٣.

فقد نقلت تعاليم الحركة الوهابية عن طريق عثمان الذي ذهب إلى الحج أو عن طريق معلمه جبريل بن عمر الذي ذهب إلى الحج أيضاً^(٢٢).

ذهب عثمان إلى مكة لأداء فريضة الحج في عام (١٨٠٦/١٢٢٠) ورأى كتب محمد بن عبد الوهاب واستنسخ بعضها. ولقد أيقظت هذه الأفكار الجديدة في نفسه محاربة البدع التي كانت في بلده^(٢٣). ولا نستطيع أن نحدّد تاريخ حجّه ومشاهدته تلك الكتب؛ لأنّ المصادر لا تتحدّث عن ذلك، ولأنّ بعض المصادر تقول: إنّه استأذن أباه ولكنه لم يسمح له بالذهاب، وهذا ما نقل عن أخيه عبد الله بن فوده^(٢٤) ويؤيّد هذا ما نجد في بعض أشعار عثمان أنّه لم يستطع أن يذهب إلى الحجّ^(٢٥).

ولقد تكلم بعضهم عن عثمان بن فودة اعتماداً على قول الوهابية، فمنهم من قال: «إنّ الهوسا لم يكن وهابياً أصلاً» كمر فينهيست، وإنّ الشيخ عثمان في المبادئ الأساسية بعيد عن الوهابية. ومنهم من قال: إنّ «لا يعتمد على أفكار الوهابية دائماً» كشيخه جبريل بن عمر^(٢٦). ومنهم من يقول «ردّ الوهابية بتامها» كمارتين^(٢٧). كان عثمان بن فودة ينتسب إلى طريقة قادريّة صوفيّة^(٢٨). ولقد تكلم قادر أوزكوسي عن تصوّف عثمان بن فودة متوسّعاً. وأبطل أقوال الذين قالوا: إنّهم لم يكن صوفياً قط^(٢٩).

ولعثمان بن فودة ما يقارب ١٥٠ كتاباً ورسالة، أثبتت ١١٥ منها^(٣٠). أمّا الباقي فلم يصل إلينا حتى الآن. ومائة كتاب منسوب إلى ابنه محمد بيللو^(٣١). ولقد طبع من كتب عثمان «إحياء السنة وإخاد البدعة» وفي هذا الكتاب نقطة مهمّة مثيرة للاهتمام متكرّرة في نهاية كلّ موضوع، وهي مهمّة بالنسبة لموضوعنا، وهي قوله: «اللهم ارزقنا اتباع سنّة سيّدنا محمد ووقفنا بحرمة ماء وجهه»^(٣٢)، فهذه الكلمة الأخيرة بدعة مطلقة عند

(٢٢) أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة عثمان بن فودة الإصلاحية في غرب أفريقيا، مصطفى مسعد، بحوث ندوة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣، ص ٤٣٢، و Islam'in Tebliğ Tarihi, Thomas Walker Arnold, çev. Bekir Yıldırım, Cenker İlhan Polat, İstanbul, İnkılap, 2007, s. 418; Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma, Johnston, s. 154

(٢٣) أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في غرب أفريقيا، عبد الفتاح الغنيمي، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣، ص ٣٥٣، ومن أعلام السلفية في أفريقيا: الشيخ عثمان بن فودة، عبد القادر محمد. السباعي، مجلة التوحيد، جماعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة ١٤١٣/١٩٩٢ و عدد ٥، ص ٤٥.

(٢٤) إيضاح النصح، عبد الله بن فودة، ص ٥٥٥.

(٢٥) الإسلام في نيجيريا ودور الشيخ عثمان بن فودة في ترسيخه، محمد لواء الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩، ص ٨٨، ٩٠-٩٥، ١٤٣.

(٢٦) Hakikat Yolu, Mervyn Hiskett, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 185 (٢٦) Sömürgecilğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş, Bradford G. Martin, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988, s. 27, 39

(٢٧) Sufi ve İktidar, Özköse, s. 175. Ayrıca bakınız: Nijerya'da İslami Cihad, Kani, s. 85 (٢٨) "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", Muhammed S.Umar, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, İnsan (٢٩) Tasavvuf, IV-10, 2003, (ss. 377-398), s. 381; Abdullah Abdürrezzak İbrahim, Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008, s. 39-46

(٣٠) «عثمان فودة»، Ahmet Kavas, DİA, c.33, s. 466-467.

(٣١) إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيللو ص ١٧.

(٣٢) إحياء السنة وإخاد البدعة، عثمان بن فودي، القاهرة ١٤٠٦/١٩٨٥، ص ٥٦، ٦٨.

الوهابيين، فعند الغامدي مثلاً: هذا القول من التوسّل البدعيّ^(٣٣). وعند مصباح الدين جنيد: كلمة «بحرمة ماء وجه محمد» تفرّق بين عقيدة عثمان وبين عقيدة محمد بن عبد الوهاب الذي تأثّر بمذهب ابن تيمية ونشره، والفرق ظاهر جداً^(٣٤).

ولقد وجد من كتب أخيه عبد الله بن فوده ثلاثة كتب لابن القيم الجوزية تلميذ ابن تيمية. وهذا مما يورد الشك بأن عثمان تأثر ولو قليلاً بكتب الوهابية. ومع القول: إنّ عثمان قد تأثّر بكتبهم فهذا لا يعني أن نقول إنّ حركته حركة وهابية^(٣٥). ولقد تكلم محمد البهي عن مقدّمة كتاب «إحياء السنة» لعثمان فقال: «إنّ عثمان قد تتلمذ على كتب ابن تيمية»^(٣٦)، فإذا عرضنا هذا القول على فعل عثمان نرى أنّ ابن تيمية ومحمد قد قالوا: إنّ التوسّل بالنبي شرك، فهذا مما يجعلنا لا نقبل هذا القول^(٣٧). ولأجل موضوعنا يمكن أن نقول إنّ مذهبهم مختلفة؛ فمحمد بن عبد الوهاب (عند السكاكر) من أهل السنة الذين يعتقدون بعقيدة الفرقة الناجية، وعثمان بن فوده في تأليفاته أشعريّ المذهب. ولقد نصّ في كتاب «أصول الولاية وشروطها» أنّه: فلانّي النسب مالكيّ المذهب وأشعريّ العقيدة. مما يؤيد أنّ آراءه موافقة للأشعري^(٣٨).

ويمكن أن نلخص أقوال الذين يقولون: إنّ عثمان لم يتأثّر بالدعوة الوهابية على النحو الآتي:

- ١- عثمان أشعريّ العقيدة مالكيّ المذهب منتسب إلى طريقة صوفيّة. فعقيدة محمد بن عبد الوهاب عند السكاكر عقيدة أهل السنة ومذهبه مذهب أحمد بن حنبل وليس صوفياً، بل قاتل المعتدين من الصوفية.
- ٢- محمد بن عبد الوهاب من مدرسة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية، أمّا عثمان فانتسابه إلى شيوخ التصوّف والطريقة.
- ٣- ومع ذكره المصادر في مؤلفاته إلّا أنّه لم يذكر محمد بن عبد الوهاب ولا ابن تيمية ولا ابن القيم الجوزية.
- ٤- لو كان قد تأثّر بهم أو بكتبهم لكان أسّس مدرسة باسم مدرسة ابن تيمية في مملكة «هوساوة» (Hausa). كما فعل محمد بن عبد الوهاب.
- ٥- يدّعون أنّه تأثّر بالوهابية عن طريق الحاجّ جبريل بن عمر. ولقد حجّ الشيخ جبريل المرّة الثانية في عام (١٢٠٠ / ١٧٨٥). فإذا كان جاهد بسبب تشجيع الشيخ جبريل لكان قبل ثلاثين سنة. ولقد أعلن عثمان الجهاد ليدافع عن نفسه وعن حزبه، ولأنّه لم يبق طريق غيره.
- ٦- إنّ المذهب الحنبلي كان منتشرًا في بيئة محمد بن عبد الوهاب، ولذلك كان منتسبًا إلى الحنبلية، ولم يكن يوجد

(٣٣) حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، رياض ١٤١٩/١٩٩٩، (١/ ١٩١).

(٣٤) الشيخ عثمان بن فودي الفلاني وعقيدته على ضوء الكتاب والسنة - الرسالة العلمية، جنيد، مصباح الدين، جامعة أم القرى، ١٤٠٢/١٩٨٢، ص ٢٠٣.

(٣٥) *Sokoto Halifeliği Dönemi Nijerya' da Etnik ve Dini Çatışma*, Johnston, s. 153 (٣٥)

(٣٦) إحياء السنة، عثمان بن فودي، ص ١٤.

(٣٧) *Beyânu Vucûbi'l-Hicra ala'l-Îbâd (Bayan wujub al-hijra ala'l-ibad)*, Fethi Hasan Masri, "Introduction", (٣٧)

.Osman b. Fûdi (Uthman Ibn Foduye), Sokota, Khartoum University, 1397/1977, s. 18

(٣٨) سكاكر، ص ٢٩٤، وبين الدعوة السلفية والدعوة الفولانية، حسن عيسى عبد الظاهر ص ٣٣٠.

أشعري هنالك. أما بيئته عثمان فكان التصوّف منتشرًا فيها، وعقيدة الصوفية هي العقيدة الأشعرية، ومذهبهم هو المذهب المالكي، ولذا كان عثمان منتسبًا إليهم، وكانت دعوته وأفكاره ماثلة إليهم^(٣٩).

ولقد قال الإلّوري: إنّ عثمان قادريّ في التصوف، وأشعريّ في العقيدة، ومجتهد مالكي في الفقه. ولا يوجد علاقة بين دعوة عثمان وبين محمد بن عبد الوهاب. وأنّ القول بذهاب عثمان إلى الحجّ وتأثيره بالوهابية إنما هي عبارة عن ظن لا غير؛ لأنّه لم يذهب إلى حجّ ولا عمرة، وحَتّى لم يذهب إلى أيّ بلد عربيّ. فهو مالكيّ المذهب أشعريّ العقيدة قادريّ الطريقة. ومحمد بن عبد الوهاب حنبليّ المذهب وسلفيّ. وعثمان يذكر أسماء المصادر ومؤلفيهم ولم يذكر محمد بن عبد الوهاب في أيّ من كتبه. وعثمان بن فودة يميز التوسّل بالنبيّ والأولياء^(٤٠).

إنّ الكلمات والجمل التي في مؤلّفات عثمان تعبر عن ذهنيته، ويدلّنا على هذا آراؤه في علم الكلام، فهو يرى علم الكلام من الفروض الكفائية التي إذا قام به البعض سقط عن الآخرين^(٤١) وآراؤه موافقة للأشعري في موضوع صفات الله. ويقول مصباح الدين جنيد: إن عثمان من بين متأخري علماء الأشاعرة، لم يذمّ علم الكلام ولم يشغله علم الكلام، وقد زاد في بعض كتب علم الكلام، ومدح بعض علمائه فيه. وقوله «بحرمة ماء وجه محمد» من التوسّل البدعي عند الوهابية^(٤٢).

وبعد تعريف وجيز عن الإيمان في كتابه «إحياء السنّة» سرد قول عزّ الدين بن عبد السلام من كتاب «قواعد الأحكام» بيّن فيه أنّه ليس مفروضاً على كلّ أحد تعلّم علم الكلام إنما هو فرض كفاية. أمّا الذين أتوا بصيرة فيلزمهم الاشتغال بعلوم أساسيات العقائد. ويسرد أيضاً قول عبد السلام بن إبراهيم اللقاني من كتابه «شرح جوهره التوحيد»: الإيمان في الدنيا كاف بالإقرار. وسرد ما يؤيد هذا القول من كلام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. وبعد أن تحدّث عن الكلام ومن يمدحه ومن يذمه قال: الذين يمدحون الكلام من جهة والذين يذمونهم من جهة أخرى من دون بحث دقيق أو علم فكلاهما مخطئ^(٤٣).

ولم يكتف عثمان بتأليف الكتب فحسب بل قام بالتدريس والتعليم. قال أخوه عبد الله بأنّه بدأ يدرس عند أخيه لما كان في سنّه الثالثة عشرة. وتحدّث عن المتون والدروس التي أخذها عنه. ويقول: إنّه قرأ في موضوع علم التوحيد كتب السنوسي وشروحه^(٤٤).

(٣٩) سكاكر، ص ٢٩٤، وبين الدعوة السلفية والدعوة الفولانية، حسن عيسى عبد الظاهر ص ١٥٢، والدعوة الإسلامية، عبد الظاهر ص ٣٢٥.

(٤٠) الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، آدم عبد الله الألوري، مكتبة الإسكندرية، القاهرة ١٤٣٥ / ٢٠١٤، ص ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١، ١٤٥.

(٤١) فتح البصائر لتحقيق وضع علوم البواطن والظواهر، بابن فودي، Lyon: ENS Edition، ٢٠١٢، ص ٣٥-٣٦.

(٤٢) الشيخ عثمان بن فودة الفلاني وعقيدته على ضوء الكتاب والسنّة، مصباح الدين جنيد، مكة، جامعة أم القرى، ١٩٨٢ / ١٤٠٢، ص ١٠١-١٠٩، ١٦٧-١٧١، ١٧٥-١٧٨، ٢٣١-٢٣٣، ٢٣٦-٢٣٧.

(٤٣) إحياء السنّة وإخماد البدعة، عثمان بن فودي ص ٧٣-٧٧.

(٤٤) إيضاح النصوص، عبد الله بن فودي ص ٥٥٥.

عثمان بن فودة أشعريّ ومالكبيّ المذهب وقادريّ في الطريقة الصوفية. محارب للبدعة وداع لإحياء السنة، ومن أجل هذه الخصوصية نسبه بعضهم إلى الوهابية. ومن أجل تعلقه بالقرآن والسنة عرفه بعضهم بالسلف^(٤٥). ولكن إذا نظرنا إلى آثاره كلّها فإنّه لا يمكن أن نقول: إنه وهابي ولا نستطيع أن نربط بينه وبين الوهابية.

جماعة إزالة البدع وإقامة السنة:

إن المسلمين في نيجيريا وحتى في عصرنا الحاضر يكتنون محبة كبيرة لعثمان بن فودة كأشهر وأهم عالم وقائد^(٤٦). وإن الجماعات الموجودة في نيجيريا ومع اختلافاتها تنسب نفسها إلى عثمان بن فودة وتفخر بهذا الانتساب. وإن دعاة السلفية في المنطقة في وقتنا المعاصر يعربون عن تبنّيهم لمنهجهم أيضاً^(٤٧). وكذلك فإن أبا بكر جومي^(٤٨) يثني على عثمان بن فودة الذي تأثر بأرائه في تأسيس جماعة إزالة البدع وإقامة السنة، ويتحدث عنه بتقدير وإعجاب كبير، فقد قال جومي في تصريح أدلى به عام ١٩٨٧م: «لولا نجاح عثمان بن فودة، لما كان لجهودنا وأعمالنا التجديدية أية قيمة تُذكر»^(٤٩). وعندما يتحدث جومي وخاصة عن مسألة البدع فإنه يشير على الدوام إلى آراء عثمان بن فودة^(٥٠).

من المهم للموضوع الذي نتناوله إيراد توضيحات ومعلومات حول بعض المدارس المؤسسة في نيجيريا خلال فترة الاحتلال الإنكليزي (١٩٠٣ - ١٩٦٠):

تُعد مدرسة القانون في كاتو التي أسسها الإنكليز بهدف إعداد وتخريج القضاة واحدة من هذه المدارس، وقد طرأ على هذه المدرسة عام ١٩٤٧ تغيير، لتصبح مدرسة لإعداد المعلمين، وأُطلق عليها اسم مدرسة العلوم العربية. وبذلك فقد تحولت هذه المدرسة إلى مركز لإعداد وتخريج جيل جديد من العلماء في نيجيريا. وقد تخرج أبو بكر جومي أيضاً في هذه المدرسة^(٥١).

حصلت نيجيريا على استقلالها في عام ١٩٦٠م. وتولى أحمدو بللو الذي ينحدر من أسرة عثمان بن فودة إدارة الإقليم الشمالي لنيجيريا التي طبّق فيها الحكم الفيدرالي، وذلك بين عامي (١٩٥٤ - ١٩٦٦م). وتعاون أبو بكر جومي مع أحمدو بللو في تلك الفترة، حيث عمل جومي مترجماً لأحمدو بللو خلال زيارته لمكة بقصد أداء مناسك الحج. وفي عام ١٩٥٧م قام أحمدو بللو بتعيين جومي رئيساً لدائرة الحج في نيجيريا. وكان جومي

(٤٥) الدعوة الإسلامية، عبد الظاهر ٣٢٣.

(٤٦) الجهاد الإسلامي في نيجيريا، كاني ص ٢١.

(٤٧) الدعوة السلفية وأثرها على المجتمع النيجيري الشمالي، ياسر بدوي عبد المجيد مصطفى: دراسة على جماعة إزالة البدع وإقامة السنة، مجلة العلوم وبحوث الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، ٢٠١٤، ١٥ (٢)، ص ٤.

(٤٨) انظر حياة غومي في: Spectrum Books, 1992, Ibadan: with Ismaila Tsiga, Abubakar Gumi, Where I Stand, Ibadan: Spectrum Books, 1992.

(٤٩) "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", Roman Loimeier, African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists, edit. Evers Rosander David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997, (ss.286-307), s. 286.

(٥٠) العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة، أبو بكر محمود غومي، مكتبة الهلال، أنقرة ١٣٩٢/١٩٧٢، ص ٣٨، ٤١، ٤٢، ٥٦.

(٥١) "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", Umar, s. 389.

يرافق أحمدو بللو أثناء زيارته التي يقوم بها إلى الدول العربية. وقد تم تعيين جومي مساعداً لكبير قضاة نيجيريا الشمالية عام ١٩٦٠، ومن ثم عُيّن قاضياً في العام ١٩٦٢. لقد أصبح أحمدو بللو سبباً في دخول أعداد كبيرة من الناس إلى الإسلام، وذلك من خلال منظمة «جماعة نصر الإسلام» التي أسسها عام ١٩٦١ م. وعمل على جمع المسلمين من الطريقة التيجانية والقادرية تحت اسم «العثمانية». ويذهب بعض الباحثين إلى أن منظمة نصر الإسلام قد تم تأسيسها من قبل أبي بكر جومي^(٥٦). وقد كان جومي يتلقى الدعم المالي خلال فترة رئاسته لمنظمة «جماعة نصر الإسلام» من السعودية والكويت^(٥٧). ويتولى رئاسة منظمة «جماعة نصر الإسلام» اليوم محمد سعد أبو بكر الذي ينحدر من أسرة عثمان بن فودة^(٥٨).

قُتل أحمدو بللو بعملية اغتيال خلال أحداث الانقلاب الذي حصل عام ١٩٦٦ م. وحُرم جومي بمقتل بللو الدعم والمساندة السياسية، إلا أنه بدأ بالعمل والتحرك باستقلالية أكبر. وبدأ في العام ١٩٦٧ بالتحدث على أثر إذاعة كادونا، وفي عام ١٩٧٠ بدأ الكتابة في الصحف.

بدأ الصراع والتصادم مع الطريقة التيجانية والقادرية عندما ألف جومي كتابه الذي سماه «العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة» وذلك عام ١٩٧٢. ولكن الصراع بقي محصوراً في البداية بين العلماء لكون الكتاب مؤلف باللغة العربية. ولكن لما طبع ونشر الكتاب الذي ألفه بلغة الهوسا في عام ١٩٨١ تحول الخلاف القائم بين أتباع جومي والتصوف إلى تصادم وقاتل في مساجد المدن والبلدات الواقعة في إقليم نيجيريا الشمالي^(٥٩).

إن كتاب جومي «العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة»^(٦٠) ليس كتاباً منهجياً في العقيدة أو علم الكلام. فعلى سبيل المثال ليس في الكتاب تناول للصفات. وإنما يشير إلى انتقاد التصوف من خلال النصوص الكلاسيكية للطريقة التيجانية. هناك إمكانية لتحديد مراجع ومصادر كتاباته المتعلقة بعلم الكلام. حيث إنه يعرف الإيمان كتصديق وإقرار، ويُفهم أنه استقى عبارته هذه من نصوص كتاب العقيدة الطحاوية (٣٢١هـ / ٩٣٣م). ولا بد أنه أخذ عباراته المتعلقة بـ «التساوي في الإيمان» من ابن أبي العز شارح متن الطحاوي، (٧٩٢هـ / ١٣٩٠م)^(٦١).

يورد عبد العزيز بن باز انتقادات واعتراضات على هذا المتن وشرحه على السواء^(٦٢). وإن انتقادات ابن باز الذي يُعد ممثلاً للأراء والأفكار الوهابية ترد بطريقة غير مباشرة، وذلك على ماهية اعتراضات وانتقادات

(٥٢) Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", Annual Review of Islam in Africa, 11, 2012, (ss. 74-78), s. 74

(٥٣) The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation, Ramzi Ben Amara, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011, s. 110

(٥٤) www.jni.com.ng

(٥٥) "Islamic Reform and...", Loimeier, s. 288-291

(٥٦) "Abubakar Gumi's al-Aqida al-Sahihah bi-Muwafaqat al-Shari'a: Global Salafism and Locally Oriented Polemics in a Northern Nigerian Text", Alex Thurston, Islamic Africa, Vol. 2, No. 2, (Winter 2011), s. 9-21

(٥٧) شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: التركي - الأرنؤوط، ابن أبي العز، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤١١ / ١٩٩٠، ص ٤٥٩، ٤٦٤.

(٥٨) التعليقات البازية على شرح الطحاوية، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار ابن الأثير، الرياض، ط ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ٧٤٧.

بحق الاقتباسات والكتابات العائدة لجومي. وفي موضوعات أخرى يخاطب عبد العزيز بن باز الجومي بالذات. حيث إن جومي الذي يتبنى الرأي القائل بوفاة عيسى عليه السلام قد ألف كتاباً باسم «حل النزاع في مسألة نزول عيسى بن مريم»، ودافع فيه عن رأيه بعدم نزول عيسى في آخر الزمان، مما حدا بالشيخ عبد العزيز بن باز إلى مطالبة جومي بالرجوع عن رأيه هذا^(٤٩). ومع هذه التفاصيل والتوضيحات يظهر اتباعه للعقيدة السلفية من خلال كتاب التفسير الذي أممه جومي عام (١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م) باسم «رد الأذهان» ولا سيما في موضوع الأسماء والصفات الإلهية، واستناده على كتب محمد بن عبد الوهاب، وإرشادات عبد العزيز بن باز^(٥٠).

منح جومي جائزة الملك لخدمة الإسلام في عام (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م). ويُعد موقفه الذي اتخذه من خلال كتاباته تجاه الجهاد والبدع والخرافات من أجل بيان العقيدة الإسلامية الصحيحة من ضمن أسباب منحه تلك الجائزة. وهنا يمكن اعتبار ترجمته للقرآن إلى لغة الهوسا، وكتابه «العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة»، وتأليف التفسير الذي أسماه «رد الأذهان» من جملة الأعمال التي قام بها في هذا الميدان^(٥١).

لا يُعرف ملك السعودية فيصل بن عبد العزيز (١٩٦٤-١٩٧٥) كإمام وهايي، وإنما يتسم بكونه زعيماً مسلماً صاحب رؤية إسلامية شاملة للعالم الإسلامي. وتُعد الرابطة (رابطة العالم الإسلامي) - التي تم تأسيسها في مكة بالقرار المتخذ في المؤتمر الذي عقد أثناء موسم الحج عام ١٩٦٢ - أحد مشاريع الملك فيصل^(٥٢). وكان جومي من بين الحاضرين في هذا المؤتمر.

يُعد كتاب جومي «العقيدة الصحيحة» أكبر آثاره الموجهة ضد التصوف. فجومي نفسه أحد أتباع الطرق القدامى، ولكنه ترك الطريقة القادرية في عام ١٩٥٠، وانتقاداته للتصوف استهدفت بشكل أكبر الطريقة التيجانية^(٥٣).

تشكل «صلاة الفاتح» و«صلاة جوهرة الكمال» المقررتان لدى أتباع الطريقة التيجانية، والتي يزعم أتباع التيجانية أن الشيخ أحمد التيجاني (١٢٣٠هـ / ١٨١٥م) قد تلقاهما عن النبي عليه الصلاة والسلام، تشكلان أصل الآداب والأركان في الطريقة التيجانية. ويعتقد أتباع هذه الطريقة بأفضلية صلاتي الفاتح وجوهرة الكمال اللتين علمهما النبي عليه الصلاة والسلام للشيخ أحمد التيجاني على الأوراد التي يقرؤها أتباع الطرق الأخرى، وأن أتباع هذه الطرق الأخرى لا ينتفعون بهاتين الصلاتين وإن التزموا بقراءتهما^(٥٤). وانتقادات جومي تشمل هاتين الصلاتين أيضاً.

(٥٩) <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015

(٦٠) رد الأذهان إلى معاني القرآن، محمود جومي، مؤسسة غومبي للتجارة، نيجيريا ١٤٠٨ / ١٩٨٧، ص ٨٢٨.

(٦١) <http://kfip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gum>

(٦٢) İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik, Mehmet Ali Büyükkara , İstanbul, Rağbet Yayınları, 2004, s. 183, 184, 188

(٦٣) "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", Muhammed S.Umar, s. 389-390

(٦٤) "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", Kadir Özköse, DİA, XLI, 130-133. Detaylar için bkz: Son Dönem

Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrar Hareketi, Jamil M. Abun-Nasr, çev. Kadir Özköse, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 59

يرى جومي بأن «صلاة الفاتح» تُعد من إحدى البدع المتبعة في بلاده. وأنه ليس من الجائز ممارسة هذه الأعمال، وغيرها من الأعمال المشابهة المنسوبة إلى النبي عيه الصلاة والسلام. كما وأن جومي يوجه انتقاداته إلى الآراء^(٦٥) التي أوردتها على حرازم في كتابه «جواهر المعاني» الذي يُعد من المصادر الكلاسيكية للتيجانية بشأن حياة النبي ﷺ بعد موته. ويعتبر جومي أن الكتابات الواردة في هذا الأثر تتجاوز الحدود الشرعية^(٦٦).

يبين جومي أن الصوفية قد قاموا بتعيين مراتب دينية لبعض الأشخاص في التصوف مثل الغوث، والقطب، والإقرار بسائر التصرفات والأفعال الصادرة عن الأشخاص الذين يشغلون هذه المراتب بغض النظر عن ماهيتها. ويُطالب الأتباع بعدم تخطئتهم حتى في حال عدم اتباعهم للقواعد الشرعية أو مخالفتهم لها. ويعتقد أتباع التصوف بمعرفة هؤلاء الأشخاص بالعلم الباطن، وقدرتهم على نفي الإيمان عنم يشاؤون، وإثباته لمن يحبون، وبعلمهم الغيب. إلا أن جومي يرفض هذه الأمور جملة وتفصيلاً ويعتبرها باطلاً وكذباً. وإن المعتقد بقدرة هؤلاء الأشخاص على الإتيان بالأمر المذكورة كافر^(٦٧).

ويرى جومي بوجود وضرورة الابتعاد عن مقامات الأولياء، وعن الكتب التي تتحدث عن أورداد القادرية، وعن كتب الطريقة التيجانية مثل «جواهر المعاني» بالإضافة إلى تجنب سائر الكتب التي تبعد الناس عن العلوم الدينية وعلوم اللغة العربية، وكذلك الابتعاد عن الكتب التي تنادي إلى الدخول في خدمة أحد الشيوخ. ويطلق جومي على هذه الكتب تسمية «الكتب الدسيسة»^(٦٨).

يقول جومي عن الشيخ التيجاني إبراهيم نياس^(٦٩) (إبراهيم نياس، ١٩٧٥) الذي تصدر المشهد في عصره: «بأنه جاء بالنفاق، والكفر، والإلحاد إلى نيجيريا». وذكر جومي أنه التقى بإبراهيم نياس بتاريخ ٢٧ حزيران عام ١٩٧٨، بإقامته علاقات مع كل عالم بحكم العادة وبغرض الاستفادة، وذكر تبرؤه منه من خلال تقرير كفر إبراهيم نياس وإقصائه^(٧٠).

وفقاً لرأي جومي فإن كل مؤمن ولي. وإن كل من ينطق كلمة الشهادة، ولا يحدث في نفسه ما يلغي هذه الشهادة فهو مسلم، ويُعامل معاملة المسلمين. وإن من يُقر في قلبه بكل ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام فهو مؤمن. ولا سبيل لنا لمعرفة هذا، فهو سر بين العبد وربّه. ويختلف باختلاف تصديق صاحبه وعمله. فكل من تغلب على هواه وعصبية وأصبحت كل حركاته وسكناته لوجه الله تعالى، وخيمت على قلبه الخشية من الله والأمل والرجاء برحمته فهو الولي المقصود في الآية القرآنية^(٧١) (يونس: ٦٢-٦٣).

(٦٥) جواهر المعاني وبلوغ الاماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، علي حرازم برادة الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧/١٤١٧، ص ١٠٣.

(٦٦) العقيدة الصحيحة، غومي، ص ١٩-٢٠، ٢٣، ٣٥.

(٦٧) العقيدة الصحيحة، غومي ص ٤٤.

(٦٨) العقيدة الصحيحة، غومي ص ٧٩-٨٠.

(٦٩) Son Dönem Tasavvuf Akımlarından Ticaniyye ve Tekrur Hareketi, Jamil M. Abun-Nasr, s. 182

(٧٠) آراء الشيخ إبراهيم نياس في الميزان، محمد الثاني عمر موسى، مجلة قراءات أفريقية، العدد: ٥، ١٤٣١ / ٢٠١٠، ص ٤-٢١.

(٧١) العقيدة الصحيحة، غومي ص ٩-١٧.

لقد أصبحت آراء جومي هذه موضوع نقاشات الإسلام البروتستانتية^(٧٢).

وحسب رأي جومي فإن أعداء الإسلام يعملون على إعاقة ومنع أطفال المسلمين من تعلم دينهم واللغة العربية. وقد لاقوا التأييد والدعم من خلال تأليف الكتب التي تحرب وتهدم السنة باسم الكشف والولاية. وعملوا أيضاً على افتتاح المدارس التي تلقن المنتسبين إليها تعاليم ثقافة الغرب الهدامة، فتلقى أطفال الوثنيين الذين يتجول آباؤهم في البراري عراة، تلقوا تعليمهم في هذه المدارس، ثم قاموا بتعيينهم في الوظائف الحكومية، وبدأ هؤلاء بإدارة شؤون المسلمين الغارقين في التخيلات وسط محيط من الخرافات^(٧٣).

ومع تصاعد الانتقادات التي وجهها جومي إلى التصوف، تعاون أتباع الطريقة التيجانية والقادرية - الذين تنازعو سابقاً حول بعض المسائل - وشكلوا جبهة مشتركة للدفاع، وأشاعوا بين الناس أن المخالفين والمعارضين للتصوف ما هم إلا خريجو المدارس التي افتتحها الإنكليز، وقد قام هؤلاء الخريجون بتفسير القرآن الكريم بطريقة خاطئة بعيدة عن الحق، وأسأؤوا إلى الأولياء. فصورت هذه الجماعة أبا بكر الجومي على أنه مناصر للوهابية، وتناج مدارس قوات الاحتلال الإنكليزي^(٧٤).

لقد تم تأسيس منظمة «إزالة البدع وإقامة السنة»^(٧٥) المنسجمة والمتوافقة مع آراء وأفكار جومي بتاريخ (٨ شباط ١٩٧٨) من قبل إسمايل إدريس (١٩٣٧ - ٢٠٠٠)^(٧٦). وتأسس هذه المنظمة ازدادت حدة وضراوة الصراع بين المتصوفة ومعارضيه. وقد ابتدئ بتدريس كتاب «كتاب التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب في مدارس جماعة «إزالة البدع»، وتم جلب كتب ابن تيمية من السعودية، وتوزيعها بين الناس^(٧٧).

إن أحد الموضوعات التي يجري نقاشها وبحثها في التاريخ القريب لنيجيريا هو مسألة تطبيق القوانين الشرعية - أحكام الشريعة الإسلامية - في الدولة. فهناك تطبيق جزئي للأحكام الشرعية في مناطق مختلفة من نيجيريا. حيث قام أحمد ساني يريبا حاكم إقليم زامفرا بوضع الشريعة موضع التنفيذ في المنطقة التي يحكمها عام ٢٠٠١، ووجه نداء إلى الحكام الآخرين في الأقاليم الشمالية ليحذوا حذوه في هذا الأمر. وإن مطالب الشعب قد صبت أيضاً في هذا الاتجاه^(٧٨). لقد كانت الشريعة الإسلامية لها حضور سابق في مسائل الأحوال الشخصية في نيجيريا. وعندما تم الإعلان عن التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية في ولاية زامفرا حصلت صدمات نتيجة معارضة المسيحيين لهذه المسألة. وبحلول عام ٢٠٠٣ ارتفع عدد الولايات المطبقة للشريعة إلى إحدى عشرة ولاية^(٧٩).

“Is There Something like Protestant Islam?”, Roman Loimeier, Die Welt des Islams, New Series, Vol. (٧٢) 45, Issue 2, 2005, s. 216.

(٧٣) العقيدة الصحيحة، جومي ص ٧٨.

“Nijerya’da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri”, Muhammed S. Umar, s. 388, 390, 396 (٧٤)

www.jibwisnigeria.org (٧٥)

The Founder of the Izala movement in Nigeria”, Ramzi Ben Amara, “Shaykh Ismaila Idris (1937- (٧٦) 2000) s. 74-78.

“Nijerya’da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri”, Umar, s. 39 (٧٧)

(٧٨) جماعة بوكو حرام نشأتها ومبادئها وأعمالها في نيجيريا، أحمد مرتضى، مجلة قراءات أفريقية، العدد: ١٢، ١٤٣٣/١٤٠٢، ص ١٤.

İslâm Toplumları Tarihi, İra M. Lapidus, çev.: Yasin Aktay, M.A. Aktay, İstanbul: İletişim, 2013, II, s. 465 (٧٩)

ووفقاً لرأي جومي فإن القاضي الذي لا يحكم بما أنزل الله على الرغم من توفر الإمكانية لتطبيقه فهو فاسق إن كان يعتقد بحرمة عمله، أي عدم تطبيقه لحكم الله. وأما إن كان يعتقد بحل عمله فهو كافر. حيث يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ - الظَّالِمُونَ - الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧]. وأما بشأن المحكمة فإن من يرفع قضية إلى محكمة يعلم بأن قضاتها غير مسلمين مع وجود إمكانية رفعها إلى محكمة قضاتها مسلمون فهو فاسق، وإذا كان من يفعل ذلك محلاً لعمله فهو كافر^(٨٠).

إن إحدى الجماعات الأخرى المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في نيجيريا هي جماعة بوكو حرام الجهادية السلفية. وسنرى لاحقاً أن قائد هذه الجماعة أبو بكر شيكاو يقول بكفر الذين يحكمون بالقوانين الوضعية.

بوكو حرام:

بوكو حرام هي الجماعة المشهورة التي تسمى نفسها «جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد»، وكلمة بوكو حرام في اللغة الهوساوية تعني «نظام التعليم الغربي حرام»، وهي مرتبطة بكلمة «BOOK» الإنجليزية^(٨١). ولم يشتهر لقب «بوكو حرام» شهرةً على مدى أوسع إلا بعد الاشتباكات الأخيرة في أغسطس ٢٠٠٩م، وإنما اشتهر المتتمون إلى «محمد يوسف (١٩٧٠ - ٢٠٠٩)» الذي يعد المؤسس للجماعة بـ «اليوسفيين»، نسبة إلى اسمه^(٨٢).

ويذكر أن محمد يوسف كان طالباً لأبي بكر جومي^(٨٣) أو تابعاً لجعفر آدم (ت: ٢٠٠٧)^(٨٤)، وبحسب دراسة فإن جعفر آدم كان ينتقد محمد يوسف في مسألة الحرمان الذي سيتولد عن خروج المسلمين على أسلوب التعليم الغربي^(٨٥).

ولقد قُتلَ الشيخ جعفر آدم من قبل أشخاص مجهولي الهوية في جامع دوراي جمعات في كانو في ١٣ نيسان من عام ٢٠٠٧^(٨٦).

ظهر أصل بوكو حرام في نيجيريا ويوجد من يستند إلى حركة مايتاتسين (Maitatsine). وزعيم هذه الحركة محمد مروة (ت: ١٩٨٠) الذي خرج بفعالياته في كانو (Kano) في شمال نيجيريا^(٨٧). وينسب لمحمد

(٨٠) العقيدة الصحيحة، غومي ص ٧٦.

(٨١) "The Etymology of Hausa boko", Paul Newman, (٨١)

<http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015

(٨٢) جماعة بوكو حرام، أحمد مرتضى ص ١٣-٢٤.

(٨٣) Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ahmet (٨٣) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı Göksel, Uluer, 2014, s. 54

(٨٤) "Body count and religion in the Boko Haram crisis", Boko Haram: Islamism... (Gérard Chouin, (٨٤) Manuel Reinert & Elodie Apard, ss. 2013-236), s. 214

(٨٥) "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadist threat in Nigeria", Freedom Onuoha, s.168 (٨٥)

<http://www.nmfuk.org/jaafar.htm>, 10.08.2015 (٨٦)

(٨٧) "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", Abdurrahim (٨٧)

مروة بعض الآراء المتطرفة والمتشددة مثل رفض القبلة وادعاء النبوة ويعرف عن جماعته أيضاً أنهم معادون للتكنولوجيا والغرب ومات الآلاف من الأشخاص في الاصطدامات التي تدخلت بها^(٨٨). ويذكر أن مؤسس بوكو حرام محمد يوسف قال إنه ليس ضد التكنولوجيا والجانب الثقافي في التعليم الغربي الذي عاداه^(٨٩).

وبحسب أحمد مرتضى فإن محمد يوسف كان ضمن صفوف جماعة الإخوان المسلمين في نيجيريا، وعندما بدأ الميل للتشيع بزعامته إبراهيم الزكزي^(٩٠) اقترب من جماعة سلفية أخرى^(٩١). وفي تلك الفترة اقترب محمد يوسف من جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة وأصبح مديراً لمنطقة بورنو ويوبو. وبمرور الوقت ظهرت الخلافات بين جماعة الإزالة وأتباع محمد يوسف وكانت سبباً في الانفصال وتأسيس جماعة جديدة باسم جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد. وبعد عام في سنة ٢٠٠٣ بدأت الاصطدامات بين الجماعة وقوات الأمن. وفي عام ٢٠٠٩ أُلقت قوات الأمن القبض على محمد يوسف حياً في مسجد ابن تيمية الذي كان يستخدمه كمرکز، وقطعت أعضائه وألقي جسده في الشارع^(٩٢). وما زال هناك تساؤل: لم لم يحاكم محمد يوسف؟^(٩٣). وبعد قتل الزعماء زادت جماعة بوكو حرام من هجماتها^(٩٤).

وينسب لمحمد يوسف متنٌ باسم «هذه عقيدتنا ومنهجنا»، وزعيم الجماعة الحالي أبو بكر شيكاو أيضاً يقرأ في فيديو رسالته التي كتبها لشرح الجماعة للإخوان في الدين^(٩٥). ويقول إن عقيدتهم هي عقيدة أهل السنة والجماعة، ودعواهم تستند للقرآن والأحاديث الصحيحة. ومن بين المسائل التي تتناولها الرسالة موضوعات مثل التوحيد وتقسيمه إلى اثنين أو ثلاثة، وعدم تكفير مرتكب الكبيرة، والشرك الأكبر والأصغر وتقسيمه. ويقول شيكاو إنهم يقبلون ما يرونه في كتاب الله وسنة رسوله وفي أقوال علماء السلف. وينقل عن ابن تيمية أنه لا يكفر أحداً بسبب ذنوبه التي لا يعدها حلالاً. وفي موضوع الشرك يُفعل الأثر المسمى «الجواب المقيد» لعبد الرحمن بن عبد الوهاب المعلق على ما سجله محمد بن عبد الوهاب. ويأخذ أيضاً عن الأثر المسمى «الدرر السننية في الأجوبة النجدية» لعبد الرحمن بن محمد العاصمي أقوال حفيد ابن عبد الوهاب عبد الرحمن بن حسن التي تقول إنه تم الإجماع على أن الشخص غير المبتعد عن الشرك الأكبر لا يعد مسلماً. وعلى الرغم من وقوف شيكاو ضد الاتهامات

.Sıradağ, SETA Analiz, Mayıs 2015, s. 11

Nijerya'da Silahlı Örgütler: Boko Haram ve Mend, Uluer, s. 50-53. Ayrıca bakınız: "The Maitatsine (٨٨) risings in Nigeria 1980-85: a revolt of the disinherited", Elizabeth AlloIsichei, Journal of religion in Africa, XVII/3, 1987, ss.194-208; The Maitatsine Riots in Kano, 1980: An Assessment", Mervyn Hiskett, "Journal of Religion in Africa, Vol. 17, no. 3, 1987, pp. 209-223

."The Salaf, Jihadi Salafism and the Insurgency in Nigeria", Tijani el-Miskin, s. 161 (٨٩)

.www.alharakah.net, www.islamicmovement.org (٩٠)

(٩١) جماعة بوكو حرام، أحمد مرتضى ص ١٣-٢٤.

http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html, (٩٢)

.https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU, 10.06.2014

(٩٣) جماعة بوكو حرام، أحمد مرتضى ص ١٤.

.Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab", s. 13 (٩٤)

.http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar, 10.06.2015 (٩٥)

الموجهة لهم بأنهم تكفيريون، إلا أنه يستخدم تعبير كافرين في حق بعض الجماعات، ويُعد الذين يذهبون للمدارس التي تدرس التعليم الغربي والأجنبي والحاكمين بالقوانين الوضعية والتابعين للديمقراطية ككفراً^(٩٧). ولقد جدول أحمد مرتضى الكتب التي يقرؤها المنتسبون لجماعة بوكو حرام، فكان من بينها كتب ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ومؤسسة الإفتاء السعودية^(٩٨).

وما يلفت الانتباه التصريح الذي قام به مفتي المملكة السعودية عن جماعة بوكو حرام - عندما قامت بخطف طالبات من مدرسة في جيبوك في نيسان من عام ٢٠١٤ في ولاية بورنو في شمال أفريقيا^(٩٩)، وقام العديد من المشهورين بنداءات عن هذا الحدث الذي ضج له العالم تحت عنوان «أعيدوا بناتنا»^(١٠٠) - حيث صرّح مفتي المملكة بأن جماعة بوكو حرام خوارج، واعتبرهم جماعة ضالة، يظهرن الإسلام بمظهر سيء^(١٠١). وجاء هذا التصريح بالرغم من تبني جماعة بوكو حرام الأفكار والكتب والأشخاص التي يتبناها الوهابية ذاتها.

وبعد تصريح مفتي المملكة العربية السعودية بأيام قام رئيس جماعة «إزالة البدعة» الشيخ محمد ساني يحيى جينغر أيضاً بتصريح مشابه عن بوكو حرام وتحدث عن تلطيخ الدين الإسلامي^(١٠٢). ولقد مات الكثير من الأشخاص في الهجوم على الجامع الذي وجد فيه الشيخ محمد ساني يحيى جينغر في تموز من عام ٢٠١٥ في رمضان إلا أن الشيخ خرج سالماً. ويسجل أنه يوجد كتاب للشيخ تحت اسم «بوكو حلال»^(١٠٣)، كما سجلت العديد من أخبار التجريم بين جماعة الإزالة وبوكو حرام فيما يتعلق ببعض الحوادث المشبوهة والتهديدات والنقد^(١٠٤). وفي الأول من شباط من عام ٢٠١٤ اغتيل أيضاً الشيخ محمد أوال آدم ألباني الموصوف بالعالم^(١٠٥) والمتشغل بالدراسات العلمية داخل الحركات السلفية في نيجيريا. وبحسب الأخبار فإن البعض يربط بين الحادث وبين وجود انتقادات للشيخ^(١٠٦) ضد جماعة بوكو حرام، وبحسب قسم آخر فإنه كان معارضاً للحكومة وكان قد اعتقل عدة مرات^(١٠٧).

وتكون بوكو حرام خبراً متكرراً في الإعلام والصحافة، ومن بين الأخبار أيضاً أن سلطان سوكتو محمد سعد أبو بكر المنحدر من نسل عثمان بن فودة كان قد دعا النيجيريين للوحدة من أجل الانتصار على جماعة بوكو حرام^(١٠٨).

(٩٦) <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015

(٩٧) جماعة بوكو حرام، أحمد مرتضى ص ٢٢.

(٩٨) <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015

(٩٩) <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015

(١٠٠) <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015

(١٠١) <http://www.punchng.com/news/boko-haram-was-sponsored-to-smear-islam-jingir/>, 09.08.2015

(١٠٢) <http://www.bbc.com/news/world-africa-33406537>, 09.08.2015

(١٠٣) "Is Boko Haram Targeting Izala?", Omar S. Mahmood, <http://africaconflictblog.com/2015/01/15/is-boko-haram-targeting-izala/>, 11.08.2015

(١٠٤) <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/251332--nijeryada-islami-hareketler-bariscil>, 09.08.2015

(١٠٥) <http://www.worldbulletin.net/muslim-world/128112/nigerias-leading-salafist-scholar-shot-dead>, 09.08.2015

(١٠٦) http://www.alukah.net/world_muslims/0/66091/, 09.08.2015

(١٠٧) <http://www.channel4.com/programmes/dispatches/on-demand/58946-001>

النتيجة:

لقد تم تناول ثلاث حركات سلفية تركت أثراً بيناً في تاريخ المسلمين في نيجيريا:

١- إن عثمان بن فودة الذي قام بدور كبير في انتشار الإسلام في المنطقة هو قائد وعالم يقلد المذهب المالكي، وينتمي إلى الطريقة القادرية. ويتبين عند التحري عن آثاره أنه ينتمي في المسائل العقائدية إلى المذهب الأشعري. وإن الجهود المبذولة من أجل محاربة البدع وإحياء السنة تبين تأثر الحركة بالاتجاه السلفي. وقد ربط البعض هذه الحركة بالوهابية أيضاً، إلا أن أصحاب هذا الادعاء لم يقدموا أدلة على هذه العلاقة، ولم تصلح الفرضيات التي طرحوها لإثبات ادعائهم، وقد تم رد ادعاء وقوع الحركة تحت تأثير الوهابية بالأدلة والبراهين التي قدمها الذين تصدوا لذلك.

٢- إن أبا بكر جومي المعروف بانتقاداته الشديدة لاتباع الطرق المنتشرة في نيجيريا وبشكل خاص أتباع الطريقة التيجانية، ومنظمة إزالة البدع وإقامة السنة التي تم تأسيسها من قبل أشخاص متأثرين بآرائه وأفكاره يشتركون بأفكار وآراء أكثر تقارباً مع الوهابية. ويتبين أن جومي قد اتبع عقيدة السلفية في تفسيره فيما يتعلق بمسألة الأسماء والصفات، وأنه استقى من كتب محمد بن عبد الوهاب، واستفاد من شروح عبد العزيز بن باز أيضاً. وقد منح جومي «جائزة خدمة الإسلام» من قبل السلطة الحاكمة في السعودية.

٣- إن «أهل السنة للدعوة والجهاد» والمشهورة باسم بوكو حرام التي تأسست من قبل محمد يوسف الذي كان أيضاً من ضمن منظمة «إزالة البدع» لفترة من الزمن، هي جماعة من الجماعات السلفية الجهادية. وإن لمفتي السعودية وجماعة إزالة البدع انتقادات تجاه قائد بوكو حرام الشيخ جينغر. ونشر في الصحافة مطالبة سلطان سوكتو محمد سعد أبو بكر الذي يمثل أسرة عثمان فودة بقتال جماعة بوكو حرام.

يُستنتج مما تقدم أن الحركات الثلاثة الموصوفة بالسلفية في نيجيريا مختلفة عن بعضها. حيث تحتاج كل واحدة منها إلى أبحاث ودراسات مستقلة. وعلى الرغم من كثرة المدونات والأبحاث المتعلقة بهذه الجماعات وبمختلف اللغات، إلا أن الأبحاث والدراسات باللغة التركية ما زالت غير كافية ودون المستوى المطلوب.

المراجع العربية:

- أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة عثمان بن فودة الإصلاحية في غرب أفريقيا، مصطفى مسعد، بحوث ندوة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام مح بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣.
- أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في غرب أفريقيا، عبد الفتاح الغنيمي، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣.
- إحياء السنة وإخماد البدعة، عثمان بن فودي، القاهرة ١٤٠٦/١٩٨٥.
- آراء الشيخ إبراهيم إنيس في الميزان، محمد الثاني عمر موسى، مجلة قراءات أفريقية، العدد: ١٤٣١/٢٠١٠.
- الإسلام في نيجيريا ودور الشيخ عثمان بن فودي في ترسيخه، محمد لواء الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩.
- الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، آدم عبد الله الألوري، مكتبة الإسكندرية، القاهرة ١٤٣٥/٢٠١٤.
- إنفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، محمد بيلو، تحقيق بهيجة الشاذلي، جامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٩٦.
- إيضاح النصح، عبد الله بن فودي.

- تأثر الدعوات الإصلاحية الإسلامية بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهبة الزحيلي، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهب، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ١٤٠٣-١٩٨٣.
- التعليقات البازية على شرح الطحاوية، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار ابن الأثير، الرياض، ط ١، ١٤٢٩ / ٢٠٠٨.
- جماعة بوكو حرام نشأتها ومبادئها وأعمالها في نيجيريا، أحمد مرتضى، مجلة قراءات أفريقية، العدد: ١٢، ١٤٣٣ / ٢٠١٢.
- جواهر المعاني وبلوغ الاماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، علي حرازم برادة الفاسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ / ١٤١٧.
- حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٩ / ١٩٩٩.
- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: التركي - الأرناؤوط، ابن أبي العز، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١١ / ١٩٩٠.
- الشيخ عثمان بن فودي الفلاني وعقيدته على ضوء الكتاب والسنة - الرسالة العلمية، جنيد، مصباح الدين، جامعة ام القرى ١٩٨٢ / ١٤٠٢.
- الدعوه الاسلاميه في غرب أفريقياه وقيام دوله الفولاني، حسن عيسى عبد الظاهر، الرياض ١٤٠١ / ١٩٨١.
- الدعوة السلفية وأثرها على المجتمع النيجيري الشمالي، ياسر بدوي عبد المجيد مصطفى: دراسة على جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة، مجلة العلوم وبحوث الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، ٢٠١٤.
- دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوة الشيخ عثمان بن فودي: دراسة تاريخية مقارنة، محمد بن علي بن محمد سكاكر، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهب، جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٢١ / ٢٠٠٠.
- رد الأذهان إلى معاني القرآن، محمود جومي، مؤسسة غومبي للتجارة، نيجيريا ١٤٠٨ / ١٩٨٧.
- العقيدة الصحيحة بموافقة الشريعة، أبو بكر محمود جومي، مكتبة الهلال، أنقرة ١٣٩٢ / ١٩٧٢.
- فتح البصائر لتحقيق وضع علوم البواطن والظواهر، بابن فودي، ENS Edition، Lyon: ٢٠١٢.

المراجع الأجنبية:

- Abdullah Abdürrezzak İbrahim, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Abdurrahim Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebâb", SETA Analiz, Mayıs 2015.
- Ahmed Murtaza, "Cemâ'atü Boko Haram: Neş'etühâ ve Mebâdiuhâ ve A'mâlühâ fi Niceryâ", *Kirââtun İfrikîyye*, sayı:12, 1433/2012
- Ahmet Göksel Uluer, *Nijerya'da silahlı örgütler: Boko Haram ve Mend*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Afrika Çalışmaları Bilim Dalı, 2014
- Ahmet Kavas, "İlûrî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Kânimî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Osman b. Fudî", *DİA*.
- Ahmet Kavas, "Sokoto", *DİA*.
- Bradford G. Martin, *Sömürgeçiliğe Karşı Afrika'da Sufi Direniş*, çev. Fatih Tatlıhoğlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1988.
- Freedom Onuoha, "Boko Haram and the evolving Salafi Jihadi sthreat in Nigeria", *Boko Haram: Islamism, politics, security and thestate in Nigeria*, ed. Marc-AntoinePérouse de Montclos, Ibadan, African Studies Centre (ASC), 2014.
- Gérard Chouin, Manuel Reinert&Elodie Apard, "Body countandreligion in the Boko Haram crisis", *Boko Haram: Islamism*
- Hamdi Abdurrahman, "Nijerya ve iki hilafetin hikâyesi", <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/nijerya-ve-iki-hilafetin-hikayesi>, (13 Eylül 2014), 19.03.2015.
- John Azumah, "Boko Haram in Retrospect", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 26 (1), 2015.
- Johnston, *Nijerya'da Etnik ve Dini Çatışma (Sokoto Halifeliği Dönemi)*.
- Kadir Özköse, "Fülâni Hareketi Önderleri İle Bornu Ulemasından el-Kânimî Arasında Gerçekleşen, Savaş Barış, Tekfir Uhuvet Tartışmalarının Yer Aldığı Mektuplaşmalar", *Tasavvuf*, 2004.
- Kadir Özköse, "Ticânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*.
- Kadir Özköse, *Sufi ve İktidar*, 2. bs., Ensar Yayıncılık, Konya 2008.
- Loimeier, "Islamic Reform and...".
- M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before Their Jihâd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London.

- Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarih ve Günümüzde Selefilik*, Ahmet Kavas, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *DİA*.
- Mervyn Hiskett, *Hakikat Yolu*, çev. Kadir Özköse, Konya, Ensar Yayıncılık, 2008.
- Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri", çev. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003.
- Paul Newman, "The Etymology of Hausaboko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria".
- Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012.
- Rıza Kurtuluş, "Afrika'da Başlıca İslâmî Cihad ve Direniş Hareketleri", *DİA*.
- Roman Loimeier, "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, edit. Evers Rosanderve David Westerlund, London, Hurstand Company, 1997.
- Sıradağ, "Sahra Altı Afrikası'nda Terörist Grupların Yükselişi: Boko Haram ve Eş-Şebab".
- Uluer, *Nijerya'da Silahlı Muhammed S.Umar, "Nijerya'da Tasavvuf Hareketleri ve Muhalifleri"*, çev. Süleyman Derin, *Tasavvuf*, IV-10, 2003.
- Paul Newman, "The Etymology of Hausaboko", <http://www.megatchad.net/publications/Newman-2013-Etymology-of-Hausa-boko.pdf>, 09.06.2015.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala movement in Nigeria".
- Ramzi Ben Amara, *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharia Re-Implementation*, Ph.D. Thesis, Bayreuth University, 2011.
- Ramzi Ben Amara, "Shaykh Ismaila Idris (1937-2000), the Founder of the Izala Movement in Nigeria", *Annual Review of Islam in Africa*, 11, 2012.
- Örgütler: Boko Haram ve Mend. <http://alhayat.com/Articles/2235083/>, 11.06.2015.
- <http://kfip.org/ar/shaikh-abu-bakr-mahmoud-gumi/>
- <http://siyasi.org/digital-archive/shaykh-uthman-ibn-fuduye/>, 24.05.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/dunya/314297--nijeryada-yaklasik-200-kiz-ogrenci-kacirildi>, 11.06.2015.
- <http://www.aa.com.tr/tr/rss/324995--kacirilan-kiz-ogrencilere-destek-artiyor>, 11.06.2015.
- <http://www.aljazeera.com/news/africa/2010/02/2010298114949112.html>, <https://www.youtube.com/watch?v=A0Yj5EnP-xU>, 10.06.2014.
- <http://www.binbaz.org.sa/node/8601>, 28.05.2015.
- <http://www.leechworld.com/files/download/1874/3.rar>, 10.06.2015.
- <http://www.trthaber.com/haber/turkiye/boko-harama-kinama-128957.html>, 27.05.2015.
- <https://www.youtube.com/watch?v=1xbUBZ7uk1Q>, 09.06.2015.
- https://www.youtube.com/watch?v=eOf8_ecDk3c, 11.06.2015

Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Muhammet Raşit AKPINAR*

Özet

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Sünnî-Hanefî çizgideki ilim geleneğine aykırı olarak ortaya çıkan bazı fikirlerin, Selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu fikirleri o dönemin siyâsî ve ilmî şartlarına uyarlayarak sahiplenilen kişiler, târîhî kaynaklarda “Kadızâdeliler/Fakılar (Fakîhler)” ismiyle anılmış; ancak düşünce tarzlarında etkisini gösteren Selefi dinamikler gözden kaçırıldığı için sadece, siyâsî idarenin güdümünde hareket eden tasavvuf düşmanı bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözü edilen ekolün Selefi söylemle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerine odaklanması daha tutarlı görülmekte olup, bu makalenin de konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, bid’at, emir bil-ma’rûf nehy an’il-münker, Birgivî, Kadızâdeliler.

Kadızâdelis as a Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society

Abstract

Some ideas raised in 16th and 17th centuries as opposed to Sunni-Hanefi theology tradition of Ottoman society has certain characteristics of Salafi thinking. The people who defend such ideas by adapting them to their time’s political and scientific conditions named as Kadizadelis/Fakis but they overlooked as being considered an anti-Sufi group of people in the pursuit of personal and political interest rather than presenting Salafi dynamics in their thinking. This article aims to evaluate that group of people in terms of their similarity and differences with Salafi thinking in the history of Islam.

Keywords: Salafism, innovations (bid’at), Al-amr bi’l-ma’ruf wal-nahy an al-Munkar, Birgivî, Kadizadelis.

Giriş: Osmanlı’da Selefi Söylemin Ortaya Çıkışı

Osmanlı toplumunda Selefi ideolojiye duyulan sempatinin izlerine ilk olarak, XVI. yüzyılın ortalarına doğru Birgivî Mehmed Efendi’de (ö. 981/1573) rastlanır.¹ İstanbul ve çevre illerinde müderris ve vâizlikle meşgul olan İmâm Birgivî, klasik ilimlerin yanında felsefî ilimlerin de tahsil edilmesi şeklinde süregelen Osmanlı ilim geleneğine karşı çıkmış ve bu gelenek içinde kendisine saygın bir yer edinmiş olan tasavvuf anlayışına tenkitler yöneltmiştir.

* Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: rasitakpinar@gmail.com.

¹ M. Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2009, s. 23-27.

Bazı araştırmacılar, çeşitli sahalarda altmışa yakın eser vermiş olan Birgivî'nin ilmî seviyesini, kendisine model aldığı Selefi düşüncenin önemli isimlerinden İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) kıyasla yüzeysel ve tutarsız bulmuştur.² Bununla birlikte onun bütün yaşamı boyunca sosyal ve siyâsî sıkıntılarının çözümü için *İslâm'ın özüne dönme* fikrini savunması, İbn Teymiyye çizgisine yakın olduğu izlenimini vermektedir. Birgivî'nin, dinî ve ahlâkî açıdan büyük bir yozlaşmaya mârûz kaldığını düşündüğü toplumu rehabilite etme çabası, Selefi düşüncenin *ıslâh anlayışıyla* büyük ölçüde benzeşmektedir. Ayrıca ondaki bu ıslâh ve ihyâ arzusunun canlılığını, Selefilikte olduğu gibi *bid'atlarla mücâdele* konseptiyle muhafaza edebildiğine işaret edilmelidir. Nitekim bu motivasyonun bir sonucu olarak eserlerinde, kabirler üzerine türbe yapılması, ücret karşılığında Kur'ân okunması, müzik âletlerinin kullanılması ve cemâatle nâfile namaz kılınması gibi konular hakkında eleştirilerine sıkça rastlanır.

Buna ek olarak kendisinin, bazı dönemlerde '*bugün'den hoşnut olmayan*³ bir rûh haline kapıldığı eserlerinden hissedilmektedir. Daha çok Selefi düşünceye özgü olarak bilinen bu *hoşnutsuzluk hissi*, Birgivî'yi öyle bir noktaya getirmiştir ki; bir ara toplumun, bid'atları terk etmesinden ümidini iyice keserek inzivâyâ çekilmiş, ancak bir zaman sonra hocasının ısrâr ve teşvîkiyle medrese hayatına geri dönmüştür. Sarf ettiği şu sözler, onun bu karamsar rûh hâline ışık tutacak mâhiyettedir: "*Öyle ki, insanların o bid'atları terk ederek benim sözlerimi kabul etmelerine ihtimal yoktur. Zira beni, ölçüsüz konuşanlardan hattâ başkanlık sevdasında olan riyâkârlardan; yapageldikleri şeylerin câiz ve sünnet olduğuna dair fetvâ verenleri de olgun âlimlerden sayıyorlar. Artık onların benim sözlerimi kabul etmeleri nasıl düşünülür?*"⁴

Bu döneme dair mevzûları müstakil olarak kaleme aldığı eserinde analiz eden Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Birgivî'nin şeriat ilimlerine vâkif olmasına rağmen meşrebine uymadığı için akli ilimlere karşı bir tutum sergilediğini belirtmiş, ayrıca târih okumadığı için de toplumun örf ve âdetlerine yaklaşımının menfi olduğu tespitinde bulunmuştur. Birgivî'deki bu 'örf tanımazlığın', Şeyhülislâm Ebusuûd Efendi'nin toplumun ihtiyaçlarını gözeterek cevâz verdiği 'para vakıfları'⁵ fetvâsına reddiye yazmasında önemli bir rol oynadığı düşünülmüştür.⁶ Ayrıca onun, bid'atlara karşı savaş verirken dini, toplum hayatından soyutladığı ve bunun sonucu

² Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkuşbu Yay., İstanbul, 2006.

³ Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2013, VI/2, s. 161.

⁴ Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992, s. 52. Benzer düşüncelere zamanın kötülüklerle dolduğunu ve insanların günah bataklığında sürüklendiğini düşünen Kadızâde de rastlamak mümkündür. Bk. Kadızâde Mehmed, *Mebhas-ı imân*, Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, nr. 5570, vr. 250.

⁵ Klasik dönem Hanefî doktrininde, devamlılık özelliğinden yoksun olduğu için câiz görülmeyen para vakıflarına Ebusuûd Efendi, İmâm Züfer'den gelen bir rivâyete dayanarak cevâz vermiş, Birgivî de "*es-Seyfî's sarîm fî adem-i cevâz-il vakfî'l menkûl-i ve'd derâhim*" (*Taşınabilir Malların ve Para Vakıflarının Caiz Olmadığı Hususunda Keskin Kılıç*) isimli bir risâle yazarak karşı çıkmıştır.

⁶ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehakk*, İstanbul, Mârifet Yayınları, 2001, s. 135; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey, 1990, s. 58.

olarak İslâm ümmetinin yüzlerce yıllık kültür birikimini bir kalemde silebileceği yanılığına kapıldığı dile getirilmiştir.⁷

Bu bağlamda onun, örf ve âdetleri bir zenginlik olarak telakkî etmeyişinin, Osmanlı'daki 'ilk tasfiyeci karakter' olarak anılmasında payı olduğu söylenebilir.⁸ Dinî inanışın, geleneksel yorum ve ilavelerden arınmasını öngören bu *tasfiyeci yaklaşımın*, Selefiliği çağrıştıran bir yönü olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır.

Kadıızâdeli Hareketinde Selefi İzler

Selefi düşüncenin Osmanlı toplumunda filizlenmesi mâhiyetinde görülebilecek olan Birgivî'nin fikrî alt yapısını inşâ ettiği bu düşünceler, kendisinin ardından talebeleri tarafından tevârüs edilecek ve Birgivî mektebinin iki kuşak sonraki öğrencilerinden Kadıızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ile daha iddialı bir şekilde gündeme gelecektir.

Babasının mesleğinden ötürü Kadıızâde lakabıyla anılan Mehmed Efendi, bir müddet klasik metinleri okutmakla uğraşmış, daha sonra Osmanlı'da vâizlik mesleğinin zirvesini teşkil eden Ayasofya Camii'ne vâiz olarak atanmıştır. Etkili vaazları sayesinde ilk günlerden itibaren kendine has bir dinleyici kitlesi oluşturmuş ve kısa sürede nâmını bütün İstanbul'a duyurmayı başarmıştır. Ancak esas şöhretini, Birgivî ekolünün öngördüğü ihyâ hareketini geniş bir tabana yaymak sûretiyle, kendi ismiyle anılacak bir harekete öncülük ederek kazanacaktır. İşte bu hareket, Selefiliğin Osmanlı toplumuna tipik bir şekilde uyarlandığı izlenimini veren önemli ipuçlarını ihtivâ etmektedir.

Kadıızâde Mehmed Efendi, siyâsî idaredeki yönetim zâfiyetinden toplumun ahlâkî yapısındaki bozulmaya varıncaya kadar pek çok sahada kendisini hissettiren yozlaşmanın, dine muhâlif tutumlar sergilemenin kaçınılmaz bir neticesi olduğunu ve bu muhâlefet devam ettiği müddetçe meselenin çözülemeyeceğini vâizlik kariyeri boyunca sürekli anlatmıştır. Kendisine göre buradaki temel problem, toplumun birçok bid'at ve hurâfeyi, onlara dînî bir hüviyyet atfederek sahiplenmesidir. Tam da bu noktada onun, bid'at ve hurâfelerin yayılmasından bütünüyle mutasavvıfları sorumlu tutması, tasavvuf karşıtlığıyla tebârüz etmiş Selefiliğin, Osmanlı toplumundaki bir izdüşümü olarak görülebilir.

Mehmed Efendi'nin tasavvuf şeyhlerine yönelttiği ithâm ve suçlamalar, mutasavvıflar cenâhında muhâlif bir blok oluşturmuş ve taraflar arasında gerilimli münâkaşalara sebebiyet vermiştir. Kadıızâde ve onun karşısında yer alan Abdülmecîd Sivâsî Efendi'ye (ö. 1049/1639) nispetle 'Kadıızâdeli-Sivâsî Çekişmesi'

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, "Kadıızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 1983, Ankara, XXI-XXI/1-2, s. 212.

⁸ İlk tasfiyeci hareketin İbn Teymiyye ile başladığı, daha sonra XVI. yüzyılda Osmanlı'da Birgivî ile, XVII. yüzyılda Kadıızâdeliler ile, XVIII. yüzyılda ise Vehhâbiler ile temsil edildiği ifade edilmiştir. Bk. Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", s. 208, 213.

olarak anılan bu tartışmalar, birkaç nesil boyunca devam etmiş, devletin ve toplumun yoğun ilgisine mazhar olmuştur.

Kadızâde'nin fikirleri bir sonraki kuşakta kendisi de bir vâiz olan Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1668) tarafından savunulmuştur. Şam'dan İstanbul'a gelen ve daha önce Hanbelî mezhebine mensûb olan Üstüvânî'nin, eski öğretilerinden âşinâ olduğu bu fikirleri sahiplenmesinin şaşırtıcı olmadığı itiraf edilmelidir. Kendisinin hitâbet becerisi ve saray erkânıyla geliştirdiği iyi ilişkiler, Kadızâdeli felsefesinin geniş kitleler tarafından benimsenerek nüfûzlu bir harekete dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bir başka ifadeyle Kadızâde döneminde daha ziyâde sözlü atışma ve reddiyeleşme evresinde kalan, bu nedenle düşünsel bir nitelik arz eden Selefi eğilimin, Üstüvânî ile birlikte pratiğe dökülme imkânı bulunduğu söylenebilir. Nitekim sarayın himâyesini de arkasına alan Üstüvânî ve beraberindeki vâizlerin, vaaz kürsülerinden tarîkat ehline yüklenmeye başlaması ve onlara, yapageldikleri sūfî ritüellere son vermelerini dikta eden tehditkâr mektuplar göndermesi bu döneme tekâbül eder.⁹

Üstüvânî Efendi, bir yandan hurâfelere karşı amansız bir uğraş verirken diğer taraftan herkesi bu mücâdeleye katkı sağlamaya dâvet etmiştir. Onun bu anlamda, inandığını söyleyen her mü'mini tebliğ vazifesiyle sorumlu tutması, daha önce Kadızâde'nin de dile getirdiği, iman ve amelin birbirinden ayrılamayacağı düşüncesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Kadızâde de, imanın şartlarını ve namazın farzlarını bilmeyen kimselere, sürgün gibi tâzir cezaları öngörmüştür.¹⁰) Nitekim bu anlayışın sonucunda, Üstüvânî'nin dinî emir ve nehiylerin uygulanmasını temin etme amacıyla, halkın bilfiil bazı tedbirlere mürâcaat etmesini, *emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker* prensibi altında meşrûlaştıracaklarını belirtmemiz yerinde olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında Kadızâdelilerin, toplumun her bir ferdini mücâdeleye ortak etme çabası, Selefi söylemin 'amelî tevhid' şeklinde formüle ettiği *müdâhaleci zihniyetin*¹¹ bir yansıması gibi durmaktadır. Üstüvânî zamanında, özellikle tasavvuf ehline yönelik tecâvüz-kâr saldırılarda, sözü edilen müdâhaleci anlayışın bütün boyutlarıyla tezâhür ettiği görülür. Kendisinin, *şirk bulaşan toprakların ancak denize dökülerek temizlenebileceği düşüncesiyle* tekkelerin yıkımına ilişkin fermanlar çıkartılmasında etkili olduğu, hattâ bazen bizâtihi yıkım faaliyetine iştirâk ettiği ve fırsat buldukça tasavvuf erbâbına fiilî saldırıda bulunduğu rivâyet edilmiştir.¹² Müdâhalecilik, Üstüvânî'nin genlerine o denli işlemiş olmalıdır ki bir defasında cemaatini, elbiselerinin altında sopa taşımaları hususunda öğütlemiş ve cenaze

⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Târîhi*, III, 368; Nâimâ, *Târîh-i Nâimâ*, çev., Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2007, V, 56-58.

¹⁰ Kadızâde, *Mebhas-i İmân*, vr. 258a.

¹¹ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Târîhinde Selefi Söylem*, Ankara, 2000, s. 200-202; İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", s. 165.

¹² Nâimâ, *Târîh*, II, 1709; Madeline Zilfi, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 71.

defnedilirken ağlamaya başlayan kadınlara -bid'at olduğu gerekçesiyle- vurmaya teşvîk etmiştir.¹³

Nihayetinde bu aşırılık, onu, taraftarlarıyla buluşup 'bid'atlardan arındırmak sûretiyle Peygamber'in Medine'sine benzetilecek bir İstanbul özlemiyle¹⁴ büyük bir ayaklanma tertîb etmeye kadar sürüklemiştir. Bu tertîb ile amaçladığı şeyin; selâfin camîîlerin bir tane hâricindeki tüm minârelerini yıkmak, türbe ve tekkelere baskınlar düzenleyerek şeyh ve dervişleri tecdîd-i îmâna dâvet etmek, kabul etmeyenleri öldürmek, hâsılı şehri bütün bid'atlardan temizlemek olduğu iddia edilmiştir.¹⁵ Bu sâikle onun liderliğinde Fatih Camiî'nde bir araya gelen kalabalık bir grup, Cuma günü makamla Kur'ân okuyan müezzinleri bidat işledikleri gerekçesiyle dışarı atmak istemiş ve kendilerine mukâvemet gösteren camiî cemaatini de emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker vazifesine iştirâk etmeye çağırmıştır. Neticede bu planları, bir taşkınlığa fırsat vermelerini önlemek maksadıyla devlet yetkililerinin, Kadızâdelileri, Sünnete uygunluk iddialarının hatalı olduğuna hükmeden bir fetvâya dayanarak Kıbrıs'a sürgüne göndermesiyle akâmete uğrayacaktır.¹⁶

Bu örneklerden hareketle Üstüvânî'nin temsil ettiği anlayışın, Selefiliğin dışlayıcı din dilini benimseyen, her yeniliği bid'at telakkî eden ve başkalarına karşı müdâhaleci bir tutum sergileyen¹⁷ birçok karakteristik özelliğini taşıdığını söylemek mümkündür.

Kadıızâdeliler'in yukarıda çerçevesi çizilen bu katı bid'at nazariyesine, realitesini yok saydığı toplumun içinden bazı itirazların yükseldiği de vâki olmuştur. Kadızâde selefiliğine yakın duran Türk Ahmed isimli bir vâizin, hitâbeti sırasında bir kişi ile girdiği şu polemik, bu duruma çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir: Üstüvânî Efendi ile aynı dönemde yaşayan ve tüm bid'atları ortadan kaldırmak isteyen Türk Ahmed'e, dinleyenlerden birisi: "*Peygamber zamanında çakşır (şalvar) ve don yoktu, şu halde sizlere göre bunları giymek bid'attır, onları da kaldırır mısınız?*" diye sormuş, o da: "*Evet, men' ederiz, îzar ve peştamal kuşansınlar*", diye cevap vermiştir. Soru sahibi tekrar: "*Kaşık kullanmak da bid'attır. Ânu ne yaparsınız?*" diye sorunca Türk Ahmed: "*Taânu elleriyle yesinler, ellerine bulaşmakla ne lâzım gelir?*" şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine suâl sahibi dayanamayıp: "*Efendiler! Siz, halk-ı âlemi soyup baldırı çıplak çöl Arab'ı kıyafetine bürümek istersiniz.*" diyerek müstehzi bir tarzda itirazını yöneltmiştir. O sırada sohbeti dinleyen diğer bir kimse: "*Kaşıklar yasak olunca kaşıkçı esnafı ne yapacak?*" diye sorunca: "*Misvâk ve tesbih yapıp ânınla geçinsinler!*" cevabını almıştır.¹⁸

Söz konusu bu vâkia toplumun örfünü, günlük hayata yansiyacak sonuçları açısından fayda-zarar muhâbesine tabi tutmaksızın hedef alan *yasakçı anlayışın* bir

¹³ Muhibbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi aşer*, Dâru'Sâdır, Beyrut, ts., III, 387.

¹⁴ Zilfi, "Kadıızâdeliler", s. 74.

¹⁵ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Târîhi*, s. 129; Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", s. 222.

¹⁶ Yurdaydın, *İslâm Târîhi*, s. 129.

¹⁷ İşcan, "Selefiliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", s. 161.

¹⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Târîhi*, III, 365.

handikabı olarak değerlendirilebilir. Çözüm ararken yeni sorunlara sebebiyet veren bu dar bakış açısını, Selefi karakterli *literal yorum yöntemiyle* ilişkilendirmek mümkündür. Bu anlamda kaynakların rivâyet ettiği bir başka polemik mevzûsu Kadızâde'nin, nassları zâhirî bir perspektifle okuduğuna dair bazı ipuçlarını içinde taşımaktadır: Rivâyete göre padişah ve Şeyhülislâm'ın huzurunda gerçekleşen tartışmada Kadızâde, *eşyânın zikrini işitebilen/anlayabilen dervişler* olduğunu söyleyen Sivâsî Efendi'yi "*Hepsi O'na hamd ile tesbîh eder, fakat siz onların tesbîhini anlayamazsınız.*" (el-İsrâ 17/44) âyetine muhâlefet ettiği gerekçesiyle tekfir etmiştir. Sivâsî Efendi ise burada muhâtabın kâfirler olduğunu ve âyetin 'selb-i külliyyenin nakîzi, mûcib-i cüziyyedir' kuralı gereği "*Tümünüz anlamazsınız, fakat bazınız anlayıp işitirsiniz*" şeklinde yorumlanabileceğini ifade ederek, Kadızâde'nin mantık ve tefsir ilimlerine ne kadar yabancı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁹

Selefilikte bid'at anlayışı, kendi ideolojisini hakîkatin yegâne temsilcisi olarak takdîm etmenin bir gereği olarak sürekli gündemde tutulmuş ve bu hakîkati reddedenler de ehl-i bid'at olarak karşı tarafta konumlandırılmıştır. Bu minvâldeki düşüncelerinden ötürü Kadızâdeliler'in de hemen hemen bütün vaaz ve risâlelerinde bid'at mefhûmunun diri tutulduğu görülür. Kendi ismiyle anılan bir risâlede Mehmed Efendi, bid'atların Peygamber'e ve mezhep imâmlarına iftirâ etmek anlamına geldiğini şu sözleriyle açıklamaya çalışmıştır: "*Bir kimse, iki yüz yirmi dört sahan yemek hazırlasa misafirlerine ikram etse, misafirler de onca yemek dururken başka yemeklere yönelse ve ikramdan yüz çevirse bu ne derece doğru olur? İşte bunun gibi, Peygamber (sav) de, kendisinin buyurduğu ve işlediği ibâdetlerden yüz çeviren ve sonradan uydurulan bu bid'atlara yönelenlerden acı duyar. Şu durumda cemaatle kılınması meşrû olmayan namazların cemaatle kılınabileceğini söylemek Şâri' Teâlâ üzerine iftirâdır. Câhil mübtedî'lerin peydâ ettikleri namazlar, başta Peygamber Efendimize olmak üzere tüm âlim ve fakihlere iftirâ niteliği taşır.*"²⁰

Eserlerinde "*Her muhdes (sonradan olan şey) bid'attır.*"²¹ hadisine sıkça atıf yapan Kadızâde'ye göre, bid'at işleyen bir kimse için bazı müeyyidelerin uygulanması zarurî bir hâl almıştır. Onun, *Mesâil-i Ehl-i sünnet* isimli risâlesinde kaydettiği şu fetvâ, öngördüğü tecziyenin mâhiyeti hakkında fikir verir niteliktedir: "*Bir kimse bir bid'at işlese şer' ile ona iki yüz elli değnek vurulur.*"²²

Bid'atlarla mücâdele amacı güden benzer yaklaşımlar, ekolün diğer temsilcilerinde de görülür. Örneğin, Üstüvânî'ye göre Cuma ve bayram namazlarından sonra musâfaha yapmak bid'attır. Bir kişinin bir başka kişiye bâtl ve bi'dat olan şeyde uyması ve uyarken "haktır, ibâdetdir" demesi de bid'attır, üstelik o kişiyi küfre götürür.²³

¹⁹ Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, 1999, II/ 5, s. 215-216.

²⁰ Kadızâde, *Risâle-i Kadızâde*, vr. 76b-77a.

²¹ Müslim, "Cuma" 43; Ebû Dâvûd, "Sünnet" 6; Nesâî, "İydeyn" 21.

²² Kadızâde, *Mesâil-i Ehl-i sünne*, vr. 152a.

²³ Üstüvânî Mehmed b. Ahmed ed-Dimeşki el-Hanefî, *Fevâidü'l-kebir*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2770, vr. 75b, 193b.

Bu çerçevede hareketin üçüncü kuşak temsilcisi Vâni Efendi'nin (ö. 1096/1685), mezhep imâmılarına muhâlefet edenleri de ehl-i bid'at kapsamında değerlendirdiği zikredilmelidir. Onun *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle* ismini taşıyan eserinde bu kimselerin tecziyesini gerekli gören anlayış şöylece belirlenmiştir: "Her kim mezhebini taklit ettiğini iddia eder ve ona bir hükümde muhâlefet ederse bid'at işlemiş olur, fıska düşer ve mezhebinden çıkar. Bu kişinin bu fiili yapmaktan men' edilmesi ve te'dib edilmesi gerekir."²⁴

Burada, insanların bid'atları işleme hususundaki ısrarının, Kadızâdeliler'in sert üslubu için âdeta bir gerekçe teşkil ettiği ileri sürülebilir. Zira onlar, topluma bakınca, dine karşı lakayt bir tutum sergileyen, sözgelimi dinî ilimleri tahsil etmeyi ikinci plana atan ve âlimlerle istihzâ eden bir zümre görmekteydiler. Muhtemeldir ki bu sâikle, çoğu eserin sonunda 'elfâz-ı küfür bahislerine' yer vermişlerdir. Ancak ne gerekçe ile olursa olsun tekfir hareketini bu denli diri tutmalarının, Selefiyyenin dışlayıcı karakteristiğini çağrıştırdığı ifade edilmelidir.

Bu çağrışımı haklı çıkaracağı düşünülen bazı fetvâlarını, örnek mâhiyetinde zikretmek mümkündür: "Küfür olan sözler ve eylemler sekiz yüz seksen sekizdir. Bunları dinden çıkan gruplar ortaya atıp İslâm ülkelerinde yaymışlardır. Bu sözleri, insanlar ilk zamanlarda söylemezlerdi ve söyleyeni de öldürürlerdi. Şimdiki zamanda o sözleri söyleyen ve o eylemleri yapan dinsizleri sosyete (ekâbir tâifesi), düğünlerde, diğer toplantılarda ve sâir yerlerde getirirler, söylettirirler, eğlenirler ve gülüşürler. Hem kendileri hem gülenler hepsi kâfir olurlar ve imanlarını yenilemezlerse öldürülmeleri gerekir."²⁵ Meşâyihe (mezhep büyükleri) küfreden veya başka küfür söz söyleyen halk şayet küfründen dönmezse, yeryüzünde fitne çıkmasını önlemek için öldürülür.²⁶ Bir kimse birisine "tırnaklarını kes, sünnettir" dese ve o kişi "sünnet olsa bile kesmem" dese kâfir olur. Bir kimse şarap içen bir fasığa "mübârek olsun" derse kâfir olur. Bir kimse küfür söylese, yanındaki kişi de buna rızâ göstererek gülse ikisi de kâfir olur. Bir kimse okuldaki hocasını taklit etse, istihzâ etmek için eline çubuk alıp arkadaşlarına hocası gibi vursa kâfir olur.²⁷ Bir kimse bıyığını kesen bir fakîhe "çok çirkin olmuşsun" dese kâfir olur. Bir kimse vâizleri taklit edip gülse ve onu dinleyen cemaat de gülmesine eşlik etse cümlesi kâfir olur.²⁸ Bir kimse bir kimseyi cemaatle namaz kılmaya dâvet etse, karşısındaki de "Ben yalnız kılacağım, çünkü Allah "inne's-salâte tenhâ" buyurur diyerek âyeti kerimeyle dalga geçse kâfir olur.²⁹ Elfaz-ı küfrü bilmeyen kâfir olur, karısı boş olur, çocukları veled-i zinâ olur, öldürdüğü murdar olur. Frenk kâfirlerinden farkı kalmaz. Küçükken evlatlara, kölelere, hizmetkârlara itikâd ve elfaz-ı küfrü öğretmek gerekir. Öğrenmek istemeyenler te'dib edilmelidir veya satılarak kapılardan uzak tutulmalıdır. Köle

²⁴ Vâni Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406, vr. 190b.

²⁵ Kadızâde, *Mebhâs-i îmân*, vr. 50.

²⁶ Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 75a.

²⁷ Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 198a.

²⁸ Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 199b.

²⁹ Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 201.

*öğrenmeyi reddediyorsa satılır. Yanaşma öğrenmeyi reddediyorsa kovulur, reddedilir. Eolatlar reddediyorsa ve terbiyeleri mümkün olmuyorsa hâkime başvurulur.*³⁰

Tekfir faaliyetinin, dönemin diğer tartışmalı konularında da mürâcaat edilen bir enstrüman olarak fetvâlara yansdığı görülür. Meselâ, yaşadığı dönemde müctehid kalmadığını düşünen Kadızâde'ye göre âlimler şimdiye kadar, sigara ile ilgili bir görüş beyan etmemişlerdir. Şâyet müctehidler hayatta olsaydı, kendi zamanlarında zünnâr (kuşak) kuşananların ve şapka giyenlerin küfrüne hükmettiği gibi sigara içenlerin de kâfir olduğuna hükmederdi.³¹ Aynı şekilde, insanları rahatsız eden bir kokusu bulunmadığı halde, kahvenin dâhi haram olduğunu ifade eden Ebussuûd Efendi ile diğer âlimlerin tamamı, sigaranın hurmetini evleviyetle kabul ederlerdi.³²

Kadızâdeliler'in, tekfir silahını daha çok bid'at ve hurâfe menba'ı olarak gördükleri tasavvuf âlemine yöneltmesi dikkat çekicidir. Zira onlar, şeriatın rûhuna aykırılık teşkil eden bir örfün, mutasavvıfların iddia ettiği gibi toplum tarafından hüsn-i kabûl görmesiyle meşrûiyet kazanamayacağını altını çizmiş; bu sebeple zikir, semâ ve devrân gibi sûfi ritüellerini bütünüyle bid'at kapsamında değerlendirmişlerdir. Örneğin Vâni Efendi, cehrî zikre cevâz veren tasavvuf erbâbının mezhep imâmılarına muhâlefet ettiği iddiasındadır. Hiçbir fıkıh kitabının cehrî zikri meşrû görmediğine dikkat çeken Vâni Efendi, buna cevâz veren tasavvuf büyükleri olduğu kendisine hatırlatılınca "*Biz İmâm-ı Âzam mezhebimizdeniz, o şeyhlerin mezhebine bağlı değiliz. Bizim sözümüz Hanefî mezhebimizden olanadır, onların hâli ve ameli kendilerine sipariş olsun.*" diyerek onları, mezhebin dışında gördüğünü ima etmiştir.³³

Kadızâdelilerin ifrat derecesindeki tasavvuf karşıtlığı, biraz da bu müessesenin bid'atların meşrûlaştırılmasına, kurumsal düzeyde bir katkı sunduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.³⁴ Onlarda böyle bir kanının oluşmasında etkili olan, mutasavvıfların bid'atlar karşısındaki 'müsâmahakâr tavır', Sivâsî cephesi müdâfilerinden Abdülehad Nûrî'nin (ö. 1061/1650) şu ifadeleri örnekleminde özetlenebilir: "*Ümmetin arasında bir bid'at hâdis olursa, onu yapan kimseler tahzîr olunur. Artık halk onu hiçbir sûrette bırakmıyor ise artık küfürle ithâm edilmeyerek helallikine dair çeşitli sebepler bulunmaya çalışılır.*³⁵ Dolayısıyla bid'at işledikleri gerekçesiyle bu kadar milleti tekfir edip sapıklıkla suçlamaktansa istihsân kaidesi yardımı ile veya zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini ileri sürerek bu işin mübah olduğu

³⁰ Kadızâde, *Mebhas-i imân*, vr. 247 b, 248a.

³¹ Kadızâde, *Mebhas-i imân*, vr. 261a, 267b-268a; Ergin, *Zâhir-Bâtm Ayrımı*, s. 119-121.

³² Kadızâde, *Mebhas-i imân*, vr. 267b-268a.

³³ Vâni, *Tasavvufî bid'atlar*, vr. 187-189.

³⁴ Kadızâde'nin, padişah ve tasavvuf erkânının da dinleyenler arasında bulunduğu bir vaazı esnasında anlattığı şu fıkra, bu kanaati taşıdıklarını açıkça ortaya koymaktadır: Fıkraya göre, *Nasreddin Hoca çift sürerken küçük öküz huysuzluk ettiğinde büyük öküzü vururmuş. Bunun nedenini soranlara da, "büyük öküz işaret etmedikçe, küçük öküz hareket edemez" diye cevap verirmiş.* Kadızâde'nin büyük öküz göndermesi ile mutasavvıflar ve ulemâyı hedef aldığı bilgisi kaynaklarda yer alır. Bk. Nâimâ, *Târih*, II, 758.

³⁵ Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr*, vr. 11b.

söylenbilir.³⁶ Nitekim ücretle yapılan imâmetler, cemaatle kılınan nâfile namazlar, kahve ve afyon gibi meseleler hep bu kaideler yardımıyla câiz olmuştur.”³⁷

Bütün bu ifadeler, Kadızâde ekolünün, bid’atların örf kisvesi altında meşrûlaştırıldığı konusundaki endişelerine güçlü bir mâzeret teşkil etmiştir. Bu sebeple onlar, yanlışları kabullenen bu zihniyetle kendi yöntemleriyle mücâdele etmekten başka bir çare görememişlerdir. Beri taraf ise toplumun bir şekilde benimseyerek alışkanlık haline getirdiği bid’atları, Kadızâdelilerin yaptığı gibi *emir bil-ma’rûf nehiy an’ül-münker* ilkesine sığınarak ortadan kaldırmaya çalışmayı, “aptallık” ve “câhillik” olarak değerlendirmeye devam etmiştir.³⁸

Bunlardan başka, toplumun ihyâsı için bir şeyler yapma düşüncesinin, Kadızâdelileri, Selefî ıslâhçılığa benzer bir şekilde yönetici zümreyle çeşitli ilişkiler kurmaya sevk ettiği de zikredilmelidir. Şöyle ki, Kadızâde, İbn-i Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye* adlı Arapça risâlesini tercüme etmiş ve bazı ilâvelerde bulunarak *Tâcü’r-resâil fî menâhici’l-vesâil* adıyla Sultan IV. Murad’a takdim etmiştir. Yine kendisinin, devlet yönetimi ve halkın idaresi ile ilgili yapılması gereken ıslâhatları ele aldığı *Nushu’l-hukkâm ve sebebü’n-nizâm* isimli risâlesini de padişaha sunduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Üstüvânî ve Vânî Efendiler de, özellikle Has Oda vâizliği yaparken padişaha yönetimle ilgili telkîn ve tavsiyelerde bulunmuşlardır.³⁹

Bazı araştırmacılar, İbn Teymiyye’ye ait *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye* isimli eserin Kadızâde tarafından tercüme edilmiş olmasının, Selefilğin Osmanlı’ya tesiri bağlamında bir argüman olarak kullanılamayacağı görüşündedir. Bu görüşe gerekçe olarak ise adı geçen kitabın daha önce Âşık Çelebi tarafından çeşitli makamlara gelmek için tercüme edilip padişaha sunulduğu, Kadızâde’nin de bu tercümeyle aynen alıntılacağı dolayısıyla bu tercümelerin, İbn Teymiyye’den etkilenildiğinin bir kanıtı olamayacağı ifade edilmiştir.⁴⁰ Bu çalışma ise, Hanefî mezhebi sistematüğünde Selefî söylemi temsil etmenin birtakım çelişkiler barındırabileceğini kabul etmekle birlikte Kadızâdeliler hareketinin, gerek İbn Teymiyye’den etkilenmiş olması yönüyle gerekse yukarıda izâh edilen diğer yönleriyle Selefî ideolojiyle ilintisinin kurulabileceği iddiasındadır. Nitekim birçok metinde, Kadızâdeli ekolü için Selefî

³⁶ Nûrî, *Riyâzu’l-ekzâr*, vr. 11a-11b.

³⁷ Nûrî, *Riyâzu’l-ekzâr*, vr. 11b.

³⁸ Bu ithâmı yönelten ve bu hususta Sivâsilerle aynı düşünen Kâtib Çelebi’nin sözlerinin devamı şöyledir: “Halk, ülfet ettiği ve alışkanlık edindiği bir hususu ister sünnet isterse bid’at olsun, terk eylemez. Zor kullanılıp kılıçla tamamı öldürülse bile alışkanlıklarından vazgeçmez. Amel sahasındaki bid’atlar hususunda da her asırda müteşerri’ ve muttakî hâkimler, vâizler nice yıllar kendilerini bu işe vakfettikleri halde halkı hiçbir bid’atten döndürememişlerdir. İndî, halk âdetini terk eylemez. Her neyse (an’ane) Allah’ın dilediği vakte kadar sürüp gider. Ancak Müslümanların nizamını himâyeye, İslâm’ın şartlarını ve erkânını halk arasında muhâfaza etmek hâkimlere lâzımdır. Vâizler de unumî bir şekilde halkı sünmete teşvik edip bid’atten sakındırma konusunda yumuşak bir dille vaaz ve nasihalle iktifa ettiler mi üzerlerine düşen vazifeyi ifa etmiş olurlar. Tutmak halka kalır, zorla tutturmak olmaz. Bu konuda ince elemek, derine gitmek faydalı değildir.” Bk. Kâtib Çelebi, *Mîzân*, s. 100.

³⁹ Nâimâ, *Târîh*, s.54.

⁴⁰ Ahmed Hamdi Furat, “Selefilğin Osmanlıya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye’nin *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye* İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri”, *Mârife*, Konya, 2009, sayı: 3, s. 225.

söylemi çağrıştıran *Ortodoksçu*, *Selefiyeci*, *tasfiyeci* ve *reformist* gibi yakıştırmalara rastlamak mümkündür.⁴¹

Yine bu çalışma, Kadızâde-Sivâsî çekişmesi'nin tekke-medrese (sûfi-ulemâ) çatışmasının bir parçası;⁴² devletin, otoritesini tehdit eden grupları kontrol altında tutma politikasının bir ürünü veya taraflar arasındaki çıkar mücadelesinin bir yansıması⁴³ olduğu şeklindeki tespitlere kısmen katılmakla birlikte, sadece bu hususlara indirgenerek değerlendirilmesinin sağlıklı bir analiz olmayacağı fikrini savunmaktadır. Ayrıca yine bazı kaynaklarda karşılaştığı üzere tarafları *cehâlet*, *rüşvetçilik*, *riyakârlık ve ahlâksızlık*⁴⁴ gibi ağır ithâmlarla suçlamak yerine, savundukları fikirlerin nasıl temellendirildiği sorusuna odaklanmanın daha isâbetli olacağı düşüncesindedir.

Bu sâikle, her ne kadar ilmî seviyeleri tenkîde mâruz kalsa da o dönemin şartları ve temsil ettikleri statü göz önünde bulundurulduğunda yadsınamayacak miktarda telif ettikleri metinler incelenmiş;⁴⁵ bunun sonucunda birçok kaynağın, arka planda şekillenmiş felsefeyi göz ardı ederek tikel bir bakış açısıyla maddelerce sıraladığı tartışma konularının, esasında şu üç kavramdan bağımsız ele alınamayacağı tespit edilmiştir: Örf, bid'at ve emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker. Gerçekten de bu kavramlar arası ilişki doğru kurulduğunda, Kadızâdeli felsefesi kendiliğinden tebellür edecek ve hareketin bir asır süren popülerliği anlaşılır bir zemine oturtulmuş olacaktır. Aksi takdirde bilimsel bir temelden yoksun ve bir ideolojiden beslenmeyen herhangi bir düşüncenin, bu denli uzun bir süre canlılığını muhâfaza etmesinin izâhu zor görülmektedir.

Şekildeki sacayağında ana hatları vurgulanan bu düşünce, üç merhalede özetlenebilir: 1. Toplumun ilk dönem âlimlerinin uygulamalarına muhâlif olarak benimsemiş olduğu davranışları örf olarak kabul etmek mümkün değildir. 2. Sonradan ortaya çıkmış bu uygulamalar ne kadar yerleşirse yerleşsin, mücâdele edilmesi gereken bid'at niteliğini hâizdirler. 3. Bu bid'atlarla mücâdele etmek, emir bil-ma'rûf nehiy an'il-



⁴¹ Hayrettin Karaman, "Osmanlı'da Selefî Damar", *Yeni Şafak Gazetesi*, 17.02.2013; Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement*, s. 42, 45, 47, 309; Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement*, University of Edinburgh, 1981, s. 416; Ahmet Yaşar Ocak, "Kadızâdeliler Hareketi", s. 209; M.Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 402.)

⁴² Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek", s. 203-222.

⁴³ Nâimâ, *Târih*, II, 356.

⁴⁴ Zilfi, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı*, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006, s. 143.

⁴⁵ Eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar*, s. 40-44, 49-50, 55-58.

münker prensibi gereği, inandığını söyleyen her müslümanın ortak vazifesidir.

Burada Kadızâdeli hareketinin Selefi düşünceyle ayrışan bazı yönlerine de kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Her ne kadar dönemin siyâsî konjonktürü içinde değerlendirilmesi gereken bir durum olsa da örfü yok sayan bir tutumun, yürürlükte olan örfî hukuka karşı sergilenememesi ve üstelik tütün yasağında olduğu gibi padişahın icrâatını destekler mâhiyette fetvâlar verilmesi, Kadızâdeli felsefesinin bu çizgiden uzaklaştığını düşündürmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Selefi düşüncenin taklidi reddeden tutumuna karşın Kadızâdeliler, taassub derecesinde bir mezhepçiliği benimsemişlerdir. Nitekim bu meyânda Hz. Peygamber dışında sahâbe ve mezhep imâmlarına muhâlif uygulamaları da bid'at olarak değerlendirmişlerdir. Nihayetinde onların bir mezhebe, üstelik Selefilerin bid'atları barındırmakla ithâm ettiği Hanefî mezhebine bağlılığı savunması, mezhep sınırlarına hapsolmayı reddeden Selefi ideolojiyle ters düştükleri bir diğer yön olarak görülmelidir. Mücâdelelerini, târih boyunca Selefi çizginin tebellür ettiği Hanbelî öğretisi dururken Hanefi sistematığı içinde sürdürme çabaları ise başlı başına bir farklılık olarak tavsîf edilebilir.

Son olarak yüksek rütbeli ulemânın, ilmiye sınıfının en alt zümresini teşkil eden vâizlerin bütün bu münâkaşalarına ilgisiz kaldığını ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bu durumun sebeplerine ilişkin kaynaklarda, devletin, kontrolsüz büyüyen bazı tasavvuf gruplarını kendi otoritesi için bir tehdit olarak algılaması üzerine belli dönemlerde Kadızâdelileri tervîc ettiği ve siyâsete bağlı olarak da Kadızâdelilerin müftü, kadı ve Şeyhülislâmları devlet gücüyle sindirdiği rivâyetleri yer alır. Ayrıca ulemânın suskunluğunda, ayyûka çıkan rüşvet ve iltimâs iddiaları sebebiyle toplum nezdinde nüfûzunu kaybetmesinin de bir rolü olduğu düşünülebilir. Nitekim değerlendirme yapılırken, ilim câmiasındaki çeşitli sorunların bu eğitim kurumlarını yeni meselelere çözüm üretmeyecek kadar yorgun düşürdüğü unutulmamalıdır. Buna rağmen bazı âlimlerin zaman zaman Kadızâdeliler ile muhâliflerini uzlaştırmak için devreye girdiği, bazen de onların birbirine yönelik saldırılarını meşrûlaştıran fetvâlar verdiği görülmektedir.⁴⁶

Sonuç

Selefi ideolojiye hâkim olduğu düşünülen *tasfiyeci, dışlayıcı, inhisârcı ve müdâhaleci* bir anlayışın pek çok karakteristik özelliğinin, Osmanlı toplumunda Birgivî ve Kadızâdeliler'in fikriyatında tezâhür ettiği söylenebilir. Hem Birgivî hem de ondan ilham alan Kadızâdeliler, fikirlerinden etkilendikleri sanılan İbn Teymiyye'nin dinî ve siyâsî yozlaşmaya karşı çözüm olarak önerdiği *İslâm'ın özüne dönüş* reçetesini kendi toplumlarına tatbîk etmenin gayreti içinde olmuşlardır. Uhdesinde bir takım Selefi izler barındıran bu çaba, Osmanlı toplumunun gündeminde yüzyıl boyunca önemli bir yer işgal etmiştir. Ne var ki bir takım yarar ve çözümler amaçlayan bu hareketin, süreç içinde öngörülemeyen bir tikanıklığı beraberinde getirdiği ve muhâlif fikirlerle derin bir çatışmaya sebebiyet verdiğine şahit olunmuştur. Neticede

⁴⁶ Zilfi, "Kadızâdeliler", s. 71.

toplumun öteden beri benimsediği uygulamaları hedef aldığı için güçlü bir dirençle karşılaşan bu akımın, Hanefî mezhebinin yaygın olduğu coğrafyada doku uyumsuzluğu sebebiyle uzun vadede kalıcı olmadığı ifade edilebilir. Ancak târihî tecrübeyi referans göstererek dönem ve mekândan bağımsız bir şekilde her toplumun, şartları nispetinde bu tarz düşüncelere meyledebileceğini ifade etmek, daha sâhici bir değerlendirme olacaktır.

Kaynakça

- Abdülehad Nûrî, *Riyâzu'l-ekzâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2438.
- Akpınar, M. Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmâm Birgîvî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey 1990.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Selefilğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, "İbn Teymiyye'nin Es-Siyâsetü's-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümelere", *Marife Dergisi Selefilik Özel Sayısı*, Konya, 2009, sy. 3.
- Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999, II/5.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2013, VI/ 2.
- Kadızâde, Mehmed b. Mustafa, *Mebhas-i imân*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 234-346.
- _____, *Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 149-234.
- _____, *Nushu'l-hukkâm*, Süleymâniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 327, vr.2-73.
- _____, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 6494, vr. 74-80.
- _____, *Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1926, vr. 1-162.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, sad. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul 2001.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2000.
- Muhıbbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, I-IV, Dâr-us sâdır, Beyrut, ts.
- Nâimâ, Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ*, çev. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007.

-
- Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadıızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1983, XXI-XXI/1-2, s. 208-223.
 - Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special refrence to the Qadi-Zade movement*, University of Edinburgh, 1981.
 - Özerverli, M.Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399-402.
 - Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târihi*, Ankara, 1951.
 - Üstüvânî, Mehmed b. Ahmeded-Dimeşkî el-Hanefi, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymâniye Ktp., Fatih, nr. 2770.
 - _____, *İlmihal*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 43.
 - Vâni, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406.
 - Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul, Gökkuşbu Yayınları, 2006.
 - Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Târihi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.
 - Zilfi, Madeline C., "Kadıızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 65-79.
 - _____, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Ankara, Birleşik Yayınları, 2006.
 - Zubaida, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci – Hasan Hacak, İstanbul, İstanbul Bilgi Ün. Yay., 2008.

Kadıızâdelis as a Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society*

Muhammet Raşit AKPINAR**

Abstract

Some ideas raised in 16th and 17th centuries as opposed to Sunni-Hanefi theology tradition of Ottoman society has certain characteristics of Salafi thinking. The people who defend such ideas by adapting them to their time's political and scientific conditions named as Kadizadelis/Fakis but they overlooked as being considered an anti-Sufi group of people in the pursuit of personal and political interest rather than presenting Salafi dynamics in their thinking. This article aims to evaluate that group of people in terms of their similarity and differences with Salafi thinking in the history of Islam.

Keywords: Salafism, innovations (bid'at), Al-amr bi'l-ma'ruf wal-nahy an al-Munkar, Birgivî, Kadızâdelis.

Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Özet

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Sünnî-Hanefî çizgideki ilim geleneğine aykırı olarak ortaya çıkan bazı fikirlerin, Selefi düşüncenin karakteristik özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu fikirleri o dönemin siyâsî ve ilmî şartlarına uyarlayarak sahiplenen kişiler, târîhî kaynaklarda "Kadıızâdeliler/Fakılar (Fakîhler)" ismiyle anılmış; ancak düşünce tarzlarında etkisini gösteren Selefi dinamikler gözden kaçırıldığı için sadece, siyâsî idarenin güdümünde hareket eden tasavvuf düşmanı bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözü edilen ekolün Selefi söylemle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerine odaklanması daha tutarlı görülmekte olup, bu makalenin de konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, bid'at, emir bil-ma'rûf nehy an'il-münker, Birgivî, Kadızâdeliler.

* This paper is the English translation of the study titled "Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi*. (Muhammet Raşit AKPINAR, "Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 303-315.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Res. Assist. Faculty of Divinity, Gaziantep University, e-mail: rasiitakpinar@gmail.com

Introduction: Emergence of Salafi Discourse in the Ottoman Era

The first traces of sympathy felt towards the Salafi ideology by the Ottoman society are related to Birgiwi Mehmet Efendi (d. 981/1573).¹ Imam Birgiwi, who worked as a professor and preacher in İstanbul and neighboring cities, objected to the scientific Ottoman tradition that philosophical sciences should be learned besides the classical sciences, and he directed criticisms towards the Sufism concept which had gained a significant place in this tradition.

Certain researchers found the knowledge level of Birgiwi, who provided approximately 60 works in various disciplines, as superficial and inconsistent compared to Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), who was a significant name for the Salafi ideology taken as a model by Birgiwi.² In addition, he supported the idea of *adapting the basics of Islam* to solve the social and political issues throughout his life, which indicates that he was close to the ideology of Ibn Taymiyyah. Birgiwi's efforts to rehabilitate a society which, according to him, was exposed to great religious and ethical corruption largely resembled the *reformation concept* of Salafi ideology. Moreover, it should be noted that he kept his desires related to reformation and improvement alive with the concept of *the fight against innovations* seen in Salafism. As a result of this motivation, his religious works often criticize certain issues such as constructing mausoleums on graves, reading the Quran for a fee, using musical instruments, and performing *nafileh* prayer with the congregation.

In addition, his works indicate that he had a mood reflecting that *he is not satisfied with his era*³ on certain days. This *dissatisfied* feeling that is rather specific to Salafism ideology brought Birgiwi to such a point that he estranged himself from social life after giving up his hopes that society will abandon innovations. However, he returned back to the madrasah life upon his master's persistence and encouragement. This statement from him reflects his pessimistic mood: "*Well, there is no way that people will abandon innovations and accept my words. They consider me a hypocrite who talks recklessly and only aims for the position of presidency, while regarding those who state that their actions are lawful and sunnah as experienced scholars. How can they come to accept my words?*"⁴

Katib Chalabi (d. 1067/1657), who separately analyzed the issues of a certain period, stated that Birgiwi presented an attitude against the intelligence-related

¹ M. Raşit Akpınar, *Kadıızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkıhî Tartışmalar* (Unpublished Master's Thesis), Marmara University ISS, İstanbul, 2009, p. 23-27.

² Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkuşbu Yay., İstanbul, 2006.

³ Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2013 VI/2, p. 161.

⁴ Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgîvî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992, p. 52. Kadizade, who believed that malevolence spreads everywhere and people get stuck in sins, has similar ideas. See Kadızâde Mehmed, *Mabhas al-ıman*, Süleymaniye library, Yazma Başışlar, nr. 5570, vr. 250.

sciences as these did not suit his characteristics, although he was knowledgeable about the sharia discipline. In addition, he noted that Birgiwi had an adverse approach toward social traditions as he did not study history. This anti-tradition characteristics of Birgiwi are believed to have played a significant role for him to write a rebuttal against the 'monetary organizations'⁵ fatwa given by Shayk al-Islam Abusuud Efendi considering social needs.⁶ Moreover, it was stated that he isolated Islam from social life while fighting against innovations and believed that the Islamic ummah could end the hundred-years-old cultural accumulation and experiences.⁷

In this regard, he did not consider traditions as variety, which had a key role for him to be called as the 'first purist person' in the Ottoman Empire.⁸ It is appropriate to note that this *purist approach* which suggests purifying the religious beliefs from the traditionalist interpretations and comments has an aspect that evokes Salafism.

Traces of Salafism in Kadizadeli Movement

These ideas, which consider that Birgiwi's ideological background had a key role in the development of Salafism in the Ottoman society, were inherited by his students and came to the agenda with more interest by Kadizade Mehmet Efendi (d. 1045/1635), who was among the second-generation students of Birgiwi school.

Mehmet Efendi, who was called Kadizade due to his father's profession, taught classical texts for a certain period, and he was assigned as a preacher for the Hagia Sofia Mosque that represented the top position for his occupation. He created a particular audience because of his effective preaching and managed to be well-known in İstanbul in a short period of time. However, his reputation was essentially based on the movement, which was called as his name and led by him, by expanding the improvement movement that was projected by Birgiwi and his followers in a broader context. This evidence includes significant clues indicating that Salafism was typically adapted to Ottoman society.

⁵ In the Hanafi doctrine, Abusuud Efendi granted permission to monetary foundations that were not deemed permissible due to their inconsistent characteristics considering a narrative from Imam Zufar. Birgiwi stated his opposing by ideas writing a booklet entitled "*as-Sayfu as sarim fi adam al-jawaz al wakfi al mankul al-va ad darahim*" (*The Sharp Sword (Definitive Judgment) Reflecting Movable Goods and Monetary Organizations are not Permissible*).

⁶ Katib Chalabi, *Mizan al-haq fi ihtiyar al-ahakk*, İstanbul, Mârifet Yayınları, 2001, p. 135; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey, 1990, p. 58.

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, , "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, "Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 1983, Ankara, XXI-XXI/1-2, p. 212.

⁸ Evidence indicates that the first purist movement started with Ibn Taymiyyah and continued with Birgiwi into the 16th century, with Kadizadelis in the 17th century, and with Wahhabis in the 18th century. See Ocak, "Movement of Kadizadelis, p. 208, 213.

Kadizade Mehmet Efendi continually stated during his career that corruption, that was felt in many fields ranging from administrative vulnerabilities in political management to deterioration of the social structure, was an inevitable result of presenting opposing attitudes towards Islam, and this issue could not be solved as long as this opposition continued. According to him, the main problem in this way is that society accepted many innovations and superstitions, considering that these are appropriate for Islam. He considered Sufis as the people who were responsible for the expansion of innovations and superstitions, which can be regarded as the reflection of Salafism, that has been known with its anti-Sufism approach in the Ottoman society.

Mehmed Efendi's accusations towards the Sufi sheikhs formed an opposition among Sufism followers and caused severe discussions between sides. These discussions, which were named 'Kadizadeli-Sivasi Conflict' in regards to Kadizade and Abd al-Majid Efendi (d. 1049/1639) who were against him, continued for a few generations and saw a great interest from government and society.

Kadizade's ideas were supported by Ustuwani Mehmed Efendi (d. 1072/1668) who was also a preacher from the next generation. It should be stated that it is not surprising for anyone to realize that Ustuwani, who came to İstanbul and was a Hanbalism member before, adopted these ideas that he was familiar from his earlier teachings. His rhetorical skills and good relationship with the people from the palace paved the way for Kadizadeli philosophy to be adopted by many sections and become an effective movement. In other words, the Salafism movement, which was just a verbal argument and concept for rebuttals and therefore had ideological characteristics, was put into practice with Ustuwani. Moreover, Ustuwani and other preachers following him who were supported by the government, started to put pressure on cult members rather than the those who preach, and sent threatening letters indicating that they should stop their Sufi rituals, all of which took place during this period.⁹

Ustuwani Efendi made great efforts to fight against superstitions and invited everybody to contribute to this fight. He considered all believers to be responsible for notification, which was an inevitable result of the idea mentioned by Kadizade earlier in which faith and practice cannot be separated. (Kadizade gave discretionary penalties such as exile to those who did not know the pillars of faith or prayer.¹⁰) As a result of this concept, it is fair to state that for practicing religious orders, Ustuwani legalized certain precautions that can be taken by the public under the principle of *amir bil-ma'ruf nahiy an al-munkar*.

⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Târîhi*, III, 368; Nâimâ, *Tarih a-Naima*, trans., Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2007, V, 56-58.

¹⁰ Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 258a.

In this regard, the Kadizadelis effort to invite every member of the society to take part in the fight appears as a reflection of the *challenging ideology*¹¹ formulated as 'practice-based tawhid' by Salafism. This challenging ideology can be holistically found in the aggressive assaults towards Sufism followers in the Ustuwani period. Narratives indicate that he had key roles in issuing orders to remove lodges with the *belief that lands that were soiled with polytheism and can only be cleansed in the sea*, that he participated in destructive activities, and that he directed actual assaults on Sufism followers whenever possible.¹² Interventionism must have been integrated into Ustuwani's genes to such degree that he advised his followers to carry a stick with their clothes and promoted them to beat women who cried during funeral ceremonies, considering that it was an innovation.¹³

This extremism drove him to meet with his followers and organize a revolt 'with the longing for Istanbul that looks like Prophet's Madina'¹⁴ by purifying Islam from innovations. It was claimed that his purpose was to demolish all minarets of the sultanate mosques except one, carry out raids on lodges and invite the sheikhs and dervishes to renew their faiths, kill those who do not accept this invitation, and clear the city (Istanbul) from all innovations.¹⁵ Therefore, a crowded group that gathered in Fatih Mosque under his leadership aimed to dismiss muezzins who read the Quran with a particular reading style on Fridays, due to the belief that it was innovation to do so, and they invited the congregation showing resistance to them to perform the *amir bil-ma'ruf nahiy an al-munkar* duty. Consequently, their plans resulted in exile to Cyprus, for the purpose of preventing any outbursts, based on a fatwa and governmental claim that Kadizadelis did not act in accordance to Sunnah.¹⁶

Considering these examples, it is fair to state that Ustuwani's ideology included many characteristics that adopted the exclusionary language of Salafism, considered all sorts of new actions as innovation and presented a challenging attitude towards others¹⁷.

It is clear that Kadizadelis' severe innovation-based theories, which were mentioned before, were opposed by certain people in society, the reality of which was neglected by Kadizadelis. A preacher named Turk Ahmed, who was close to Kadizade Salafism, had the following polemic with a person during his preaching,

¹¹ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Târihinde Selefi Söylem*, Ankara, 2000, p. 200-202; İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", p. 165.

¹² Naima, *Târih*, II, 1709; Madalinah Zilfi, "Kadıızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", trans. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, November-December 1999, issue no: 58, p. 71.

¹³ Muhibbi, Amin ibn Fazlullah ad-Dimashqi, *Hulasat al-asar fi a'yan al-karni al-hadi ashar*, Daru'Sadir, Beirut, trans., III, 387.

¹⁴ Zilfi, "Kadıızâdeliler", p. 74.

¹⁵ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Târihi*, p. 129; Ocak, "Movement of Kadizadelis", p. 222.

¹⁶ Yurdaydın, *İslâm Târihi*, p. 129.

¹⁷ İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", p. 161.

which is a critical example in this regard: One of the audience members asked Turk Ahmed, who lived during the same era with Ustuwani Efendi and aimed to remove all innovations: *"There were no baggy trousers and underwear during the Prophet's era. Now, according to you, it is innovation to wear these. Will you also remove these?, Turk Ahmed: "Yes, we will. They should wear izar and loincloth."* The asker: *"Using a spoon is an innovation, too." How about those who use spoons?"* Turk Ahmed: *"They should use their hands to eat. What is wrong with using hands while eating?"* The questioner presented his opposition: *"Gentlemen! You just aim to take peoples' clothes off and make them wear the clothes of naked desert Arabs."* One of the people from the audience: *"How about the people selling spoons when spoons will be prohibited?"* Turk Ahmed: *"They should make miswak and rosary and sell those!"*¹⁸

This case can be regarded as a handicap of a *repressive mindset* that targets society's traditions and their results reflecting on daily lives without reviewing these in regards to their benefits and harms. This narrow mindset, which causes new problems while seeking for solution, can be related to the Salafi *literal interpretation method*. Therefore, sources indicate that another polemic issue has clues suggesting that Kadizade read religious works with an obvious perspective. According to the narrative, during the discussion taking place before the sultan and Sheikh al-Islam, Kadizade declared Sivasi Efendi, who said *"There are dervishes who can hear/understand the dhikr of the objects"*, a disbeliever stating that he objected to the verse *"And there is not a thing except that it exalts [Allah] by His praise, but you do not understand their [way of] exalting."* (al-Isra 17/44) Sivasi Efendi aimed to prove that Kadizade was not familiar with the disciplines of logic and tafsir by stating that the addressee here are the disbelievers and the verse can be interpreted as *"Not all of you could understand, but some can hear and understand"* based on the rule *"infraction of salb al-kulliyah is appropriate for the fascicles"*.¹⁹

The innovation concept of Salafism was always discussed as a requirement of presenting Salafi ideology as the sole representative of truth, and those who rejected this truth were regarded as Ahl al-Bid'at and thus, the opposing side. Due to their ideas in this regard, Kadizadelis' innovation concepts in all of their preaching and booklets were always kept alive. Mehmed Efendi made the following explanation to state that innovations mean accusing the Prophet and sect imams in a booklet called in his name: *"How correct would it be if somebody prepares two hundred and twenty four meals and serve these plates to their guests, but their guests prefer other meals despite this service and neglect the offerings? Like this case, the Prophet (p.b.u.h.) is hurt by those who neglect his orders and actions and prefer innovations that are made up later. Stating that prayers that cannot be performed with the congregation can actually be done with them is an accusation towards the apparent Allah. The prayers*

¹⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Târîhi*, III, 365.

¹⁹ Cengiz Gündoğdu, , "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*,, 1999, II/ 5, p. 215-216.

performed by ignorant beginners are the accusations towards all scholars and canonists, particularly the Prophet."²⁰

According to Kadizade, who often referred to the hadith "*Any actions or elements that are formed later are innovation*"²¹ in his works, certain precautionary actions must be performed for people who preferred innovations. The following fatwa stated by him in the booklet named *Masail al-Ahl al-Sunnah* provides the details of the punishment he projected: "*If somebody preferred/did an innovation, they are beaten two hundred and fifty times with a stick as per the canon law.*"²²

Similar concepts of fighting against innovations can be found in other representatives of the movement. For example, according to Ustuwani, handshaking after Friday and eid prayers is an innovation. If somebody would tell other people to follow superstitions and innovations stating that "These are facts and prayers", it would be a great innovation that would result in sacrilege.²³

In this regard, it should be noted that Wani Efendi (d. 1096/1685), the third-generation representative of the sect, evaluated those who opposed the imams of the sect under the context of Ahl al-Bid'at. In his work named *The Booklet of Avoiding Sufi Innovations*, the ideology approving the punishment for these people are reflected as follows: "*Whoever claims that they imitate their sects and oppose a provision of their sects, it means they would prefer innovation, commit a sin and abandon their sects. They should be prevented from doing so and corrected in this regard.*"²⁴

It is fair to state that people's insistence on using innovations was a justification for Kadizadelis' harsh linguistic and practical styles because they regarded society as a group that presented a casual attitude toward Islam, failed to pay the utmost importance to learning religious sciences and ridiculed scholars. Therefore, they possibly mentioned 'alfaz al-qufur issues' at the end of many works. However, it should be noted that their efforts to keep the takfir movement alive evoked the exclusionary characteristics of Salafism regardless of the reasons.

Some of his fatwas that are believed to justify this approach include the following: "*The number of sacrilege-related words and actions is eight hundred and eighty eight. These have been formed in Islamic countries by the disbelievers. These were not said or done in the early periods because death would be the result. Any modern disbelievers who would say these words or perform these actions (akabir taifah) would come to social activities, wedding ceremonies, meetings and other activities, and they would sing songs, have fun and smile there in the present time. Both these people and those who laugh with*

²⁰ Kadizade, *Risala al-Kadizade*, vr. 76b-77a.

²¹ Müslim, "Friday" 43; Abu Dawud, "Sunnah" 6; Nasai, "Iydain" 21.

²² Kadizade, *Masail al-Ahl al-Sunnah*, vr. 152a.

²³ Vâni Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymaniye library library, Fatih, nr. 2770, vr. 75b, 193b.

²⁴ Vâni Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymaniye library, Hacı Beşir Ağa, nr. 406, vr. 190b.

them would be disbelievers and thus should be killed if they do not renew and confirm their faith."²⁵ People who say an immoral statement about mashayihah (great scholars of sects) should be killed for preventing any instigations if they do not regret and withdraw their statements.²⁶ If one tells the other to cut their nails because it is Sunnah, and if the recipient says they would not cut even if it was Sunnah, that person would be disbeliever. If somebody says 'May it be mubarak' to a sinner who is drinking wine, they would be disbelievers. If somebody makes a sacrilegious statement and those around them would laugh voluntarily, they all would be disbelievers. If somebody imitates their masters at school and beats their friends with a stick just like their masters for the purpose of ridiculing, they would be disbelievers.²⁷ If somebody says 'you look ugly' to a canonist who shaved his moustache, they would be disbelievers. If somebody imitates and laughs at preaching, and if the congregation around them accompanies, they all would be disbelievers.²⁸ If somebody invites a person to pray with the congregation and would be responded as "I will pray alone as Allah ordered "inna as-salatah tanha", that person would have ridiculed the verse and thus become a disbeliever.²⁹ Those who do not know alfaz al-kufur would be disbeliever and be regarded to have no wives. His children would be the results of an unlawful relationship. His hunts could not be eaten, and he would have no difference than the French disbelievers. Little children, slaves and servants should be taught the ethical Islamic aspects and alfaz al-kufur. Those who do not want to learn should be corrected or sold to other people. If slaves do not want to learn, they would be sold. If handmaids do not want to learn, they would be rejected. If children do not want to learn and if they could not be taught, a judge would be consulted.³⁰

Evidence indicates that takfir activities have been reflected on the fatwas as the instruments that were used in the other controversial issues of the era. For example, according to Kadizade who believed that there were no jurisprudence authorities left in his era, scholars have not stated an opinion on smoking until his time. If these authorities were present, they would state that smokers are disbelievers, just like wearing belts and hats is sacrilege.³¹ Similarly, Abussuud Efendi stated that even coffee is unlawful even if it does not have an odor, and other scholars would accept the provisions of the earlier scholars on smoking."³²

Kadizadelis associated takfir with Sufi scholars who are regarded as the source of innovation and superstition, which is interesting. Noting that a tradition which is against the essence of shariah cannot be legitimate by being welcomed by the society, as Sufis claimed. Therefore, they considered Sufi rituals such as dhikr,

²⁵ Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 50.

²⁶ Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 75a.

²⁷ Ustuwani, *Fawaid*, vr. 198a.

²⁸ Ustuwani, *Fawaid*, vr. 199b.

²⁹ Ustuwani, *Fawaid*, vr. 201.

³⁰ Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 247 b, 248a.

³¹ Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 261a, 267b-268a; Ergin, *The Differentiation of Apparent and Deep Meanings*, p. 119-121.

³² Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 267b-268a.

samah and dawran as an innovation. For example, Wani Efendi claimed that Sufi people who read dhikr aloud opposed the sect imams. He noted that no fiqh books regarded dhikr aloud as legitimate, and when he was told that there were great Sufi people who allowed such dhikr, he stated “*We are the members of the sect of Imam al-Azam, not the sects of these sheiks. We address the people from Hanafi sect. We are not interested in the states and practices of these Sufis*” and he meant that they were excluded from their sects.³³

Kadizadelis extreme anti-Sufism ideologies partially result from the belief that Sufism provides an institutional contribution to the legitimization of innovations.³⁴ The following statements of Abd al-ahad Nuri (d. 1061/1650), among the defenders of Sivasi side, can be used to summarize the ‘tolerant attitude’ of Sufis toward the innovations, which had a role in the formation of such a belief: “*If an innovation becomes a hadith for the ummah, those who have a role in this are prevented. If the public never abandons these innovations, these actions are not mentioned to be sacrilege, and different evidence to justify or declare these actions as lawful are sought.*³⁵ *Therefore, these actions can be regarded as permissible based on the juristic preference principle or claim that provisions may change as time changes, rather than declaring all these people disbelievers and accusing them of sacrilege, as they preferred innovations.*³⁶ *Moreover, religious works performed for a price, nafilah prayers performed with the congregation, and the issues of coffee and opium have all become lawful due to these juristic preferences.*”³⁷

These statements were effective justifications for Kadizadelis’ concerns that innovations are legitimized under the context of tradition. Therefore, they had no solution but to fight against this ideology who accepted wrong actions and innovations with their own methods. The other side, on the other hand, continued efforts to remove innovations which were adopted by society, under the principle of *amir bil-ma’ruf nahiy an al-munkar* as Kadizadelis did as “stupidity” and “ignorance”.³⁸

³³ Wani, *Sufi innovations*, vr. 187-189.

³⁴ This joke told by Kadizade during preaching, which was also heard by the sultan and Sufism followers, reflect that they had the beforementioned ideology: *While plowing, Nasreddin Hodja would beat the bigger ox when the smaller one shows bad temper. He answered the people asking for the reason as “The smaller ox would not act without the indication of the bigger one.”* The sources indicate that Kadizade targeted the Sufis and ulama with the reference of bigger ox. See Naima, *History*, II, 758.

³⁵ Nuri, *Riyaz al-azkar*, vr. 11b

³⁶ Nuri, *Riyaz al-azkar*, vr. 11a-11b.

³⁷ Nuri, *Riyaz al-azkar*, vr. 11b

³⁸ The continuation of Katib Chalabi’s statements, who directed these accusations and had the same ideology with Siwasis, is as follows: “*The public does not abandon actions or elements, whether they are Sunnah or innovation, that have become a habit for them. They would not abandon their habits even if they all were killed by swords. Sharia authorities, other relevant authorities and preachers failed to make people leave innovations although they were committed to do so for many years. The public does not abandon their habits. Whatever is done will last as long as Allah orders. However, judges should protect the order of Muslims and preserve the basic pillars and methods of Islam among the public. Preachers should kindly encourage people to follow the Sunnah and avoid innovations, after which they will have completed their jobs. It is up to the public*

It should also be noted that the idea to do something for the improvement of the society encouraged the Kadizadelis to form relationships with administrative groups in a way that is similar to Salafi reformism. In other words, Kadizade translated Ibn Taymiyyah's Arabic booklet named *as-Siyasat as-Shar'iyya* and presented his work entitled *Taju ar-rasail fi manahij al-vasail* to Murad IV, the sultan, with certain additions. It is known that he presented his booklets named *Nushu al-hukkam wa sababu an-nizam*, which reviewed the reforms that should be completed for governmental administration and public management, to the sultan. Similarly, Ustuwani and Wani Efendi presented their advice to the sultan when they served as preachers of the privy chamber.³⁹

Certain researchers believed that Kadizade's translation of *as-Siyasat ash-Shariyya* by Ibn Taymiyyah cannot be used as an argument of Salafi influences on the Ottoman Empire. The reasons for their ideas are that this book was already translated and presented to the sultan by Ashiq Chalabi. Aiming to have different positions, Kadizade cited these translations that cannot serve as evidence as being influenced by Ibn Taymiyyah.⁴⁰ This study accepts that representing the Salafi discourse in the systematics of Hanafi sect may contain different contradictions, and suggests the Kadizadeli movement can be related to Salafi ideology due to the influence of Ibn Taymiyyah and other aspects mentioned earlier. In addition, many texts indicated the Kadizadeli movement as *Orthodoxian, Salafism-based, purist and reformist*, which evoked the Salafism discourse.⁴¹

This study partially supports the evaluations that the Kadizade-Sivasi conflict was a part of Sufism-Ulama conflict,⁴² a result of the governmental policy of controlling groups threatening their authority, or a reflection of the interest-based conflicts between two sides⁴³, but reducing the status of the issue to these will not be appropriate for a healthy analysis. Moreover, as certain sources indicate, focusing on how their ideas are based rather than accusing them of *ignorance, corruption, hypocrisy and immorality*⁴⁴ would be more appropriate.

to follow this advice and preaching. Obligation is not the case here. Working meticulously or investigating deep aspects are not beneficial." See Kâtib Çelebi, *Mizan*, p. 100.

³⁹ Naima, *Târih*, p. 54.

⁴⁰ Ahmed Hamdi Furat, "Selefliğin Osmanlıya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Taymiyye'nin es-Siyâsetü's-Şerîyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümelere", *Mârife*, Konya, 2009, issue no: 3, p. 225.

⁴¹ Hayrettin Karaman, "Osmanlı'da Selefi Damar", *Yeni Şafak Gazetesi*, 17.02.2013; Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement*, p. 42, 45, 47, 309; Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement*, University of Edinburgh, 1981, p. 416; Ahmet Yaşar Ocak, *Kadizâdeliler Hareketi*, p. 209; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 402.

⁴² Gündoğdu, "An Example of the Approach of Governmental Authority Toward the Ulama-Sufi Issue in the Ottoman Empire in the 17th Century", p. 203-222.

⁴³ Naima, *Târih*, II, 356.

⁴⁴ Zilfi, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı*, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006, p. 143.

Therefore, a certain amount of their religious works, which is remarkable considering the conditions of the era, were examined despite the criticisms toward their scientific status⁴⁵, and it was found that the discussion items, which were ordered with a particular approach while neglecting the philosophy formed in the background, cannot be reviewed without these three concepts: Tradition, innovation and emir bil-ma'ruf nahiy an al-munkar. When the relationship between these concepts is clearly found, the Kadizadeli philosophy will be clear and the popularity of the movement that lasted for a century will be based on an understandable ground. Otherwise, it is hard for an ideology that is not based on a scientific basis and ideology to preserve its activity for such a long time.

This thought, the outlines of which have been implied in the trivet in the figure, can be summarized under three stages: 1. It is not possible to adopt social behaviors, that oppose the practices of the first scholars, as tradition. 2. No matter how deeply these practices formed later are adopted by the public, the innovations which should be fought. 3. As per the theory of *emir bil-ma'ruf nahiy an al-munkar*, fighting against these innovations is the common duty of all Muslims.

Certain aspects of the Kadizadeli movement that differs from Salafism ideology should be mentioned here. An attitude that neglects traditions, which should be evaluated in the political conjuncture of the era, could not be presented against the customary law in force, and fatwas supporting the sultan's practices were given, as seen in the case of tobacco ban, which suggests that the Kadizadeli philosophy has moved away from this ideology. However, it should be noted that Kadizadeli adopted a zealotry-based sect against the Salafi attitude of rejecting imitation. In addition, the practices that opposed sahabah members and sectarian imams, other than the Prophet, were also regarded as innovation. They supported commitment to a sect, particularly the Hanafi sect which was accused of including Salafism innovations, should be regarded as another aspect contradicting with the Salafism ideology that rejected being trapped in the sectarian borders. Their efforts to maintain their activities within the Hanafi ideology rather than Hanbali teachings within which the Salafi ideology, has been present throughout history and can be defined as a difference.



It should be highlighted that the ulama, to the highest degree, was uninterested in the preachers' discussions representing the lowest degree of Islamic science. The relevant sources have narratives indicating that the government regarded certain

⁴⁵ For detailed information about the works, see Akpınar, *Kadıızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar*, p. 40-44, 49-50, 55-58.

Sufi groups that grew in an uncontrolled manner as a threat toward its authority and therefore validated the Kadizadelis in certain periods, and that Kadizadelis intimidated muftis, qadis and Sheikh al-Islams with governmental power. In addition, the influence over society was lost due to the claims of bribery and favoritism which emerged during the silence of the ulama, which is believed to have played a role. While evaluating, it should be considered that various issues in Islamic science exhausted these educational organization to such a degree that they cannot provide solutions to new issues. However, evidence indicates that certain scholars acted to reconcile the Kadizadelis and their opposition from time to time, and they gave fatwas legitimizing their assaults on one another.⁴⁶

Conclusion

Many characteristics of a *purist, exclusionary, monopoly-based interventionist* ideology that is believed to be dominant for Salafism appear in the ideological approaches of Birgiwi and Kadizadelis in the Ottoman Empire. Both the Birgiwi and the Kadizadelis who were inspired, made efforts to adapt Ibn Taymiyyah's solution, who was believed to influence them, in the *Adaptation of Islamic Basics* against religious and political corruption in their own societies. These efforts, which contained certain Salafi traces, had a significant place in the agenda of the Ottoman Empire. However, this movement, which had certain benefits and solutions, brought an unpredictable blockage to the process and caused an extensive conflict with opposing ideas. In conclusion, it is fair to state that this movement, which faced a strong resistance as it targeted the practices adopted by society for a long time, was not permanent in the long term due to the incompatibility of the geography where Hanafism is dominant. However, expressing that every nation can be inclined to have these ideas, in accordance with conditions, but regardless of the period and time would be a more realistic evaluation considering the historical experiences.

References

- Abdülehad Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2438.
- Akpınar, M. Raşit, *Kadızedeliler ve Sivâsiler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar* (Unpublished Master's Thesis), Marmara University SBE, İstanbul 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmâm Birgiovî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

⁴⁶ Zilfi, "Kadızedeliler", p. 71.

- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey 1990.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, (Unpublished Master's Thesis), Selçuk University SBE, Konya 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Selefilğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, "İbn Teymiyye'nin Es-Siyâsetü's-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümelere", *Marife Dergisi Selefilik Özel Sayısı*, Konya, 2009, issue. 3.
- Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999,II/5.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*,2013,VI/ 2.
- Kadızâde, Mehmed b. Mustafa,*Mebhas-i imân*, Süleymâniye library., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 234-346.
- _____, *Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymâniye library, Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 149-234.
- _____, *Nushu'l-hukkâm*, Süleymâniye library Âşir Efendi, nr. 327, vr.2-73.
- _____, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymâniye library, Yazma Bağışlar, nr. 6494, vr. 74-80.
- _____, *Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymâniye library., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1926, vr. 1-162.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehakk*, Simplifier Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul 2001.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Târihinde Selefi Söylem*, Ankara 2000.
- Muhibbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer*, I-IV, Dâr-us sâdir, Beyrut, n.d.
- Nâimâ, Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ*, trans. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1983, XXI-XXI/1-2, p. 208-223.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special refrence to the Qadi-Zade movement*, University of Edinburgh, 1981.
- Özervarlı, M.Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399-402.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târihi*, Ankara, 1951.

- Üstüvânî, Mehmed b. Ahmeded-Dimeşkî el-Hanefî, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymâniye library., Fatih, nr. 2770.
- _____, *İlmihal*, Süleymâniye library, Yazma Bağışlar, 43.
- Vânî, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymâniye library, Hacı Beşir Ağa, nr. 406.
- Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul, Gökkuşbe Yayınları, 2006.
- Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Târîhi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.
- Zilfi, Madeline C., "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", trans. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Kasım-Aralık 1999, Issue 58, p. 65-79.
- _____, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Ankara, Birleşik Yayınları, 2006.
- Zubaida, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, trans. Burcu Koçoğlu Birinci – Hasan Hacak, İstanbul, İstanbul Bilgi Ün. Yay., 2008.

تيار قاضي زاده

كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني*

أ. محمد راشد آقبينار

معيد في قسم الفقه بكلية الإلهيات - جامعة غازي عنتاب: rasitakpinar@gmail.com

الخلاصة:

يمكن القول: إن بعض الأفكار والآراء التي ظهرت في المجتمع العثماني خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي، وخالفت أو عارضت التقاليد العلمية المنضوية تحت المذهب الحنفي السني كانت تحمل خصائص الفكر السلفي. وقد ورد ذكر الأشخاص الذين تبنا هذه الأفكار وتكيفوا مع الظروف السياسية والعلمية السائدة في تلك الفترة، ورد ذكرهم في المصادر التاريخية باسم «تيار قاضي زاده / الفقهاء»؛ إلا أنهم صُنّفوا فقط كطائفة معادية للتصوف الذي كان يتحرك تحت توجيه الإدارة السياسية الحاكمة بسبب إغفالهم ديناميكيات السلفية التي أظهرت تأثيرها في أساليب وطرق التفكير. وعلى أية حال فسوف يتم في صلب وموضوع هذه المقالة التركيز على الجوانب التي تتشابه فيها هذه المدرسة التي هي محور بحثنا مع الحالة السلفية والجوانب التي تتخالف معها.

الكلمات المفتاحية: السلفية، البدعة، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، البركوي، أتباع، تيار قاضي زاده

Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Özet

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Sünnî-Hanefî çizgideki ilim geleneğine aykırı olarak ortaya çıkan bazı fikirlerin, Selefî düşüncenin karakteristik özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu fikirleri o dönemin siyâsî ve ilmî şartlarına uyarlayarak sahiplenen kişiler, târihî kaynaklarda “Kadızâdeliler/Fakular (Fakîhler)” ismiyle anılmış; ancak düşünce tarzlarında etkisini gösteren Selefî dinamikler gözden kaçırıldığı için sadece, siyâsî idarenin güdümünde hareket eden tasavvuf düşmanı bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözü edilen ekolün Selefî söylemle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerine odaklanılması daha tutarlı görülmekte olup, bu makalenin de konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefîlik, bid'at, emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker, Birgivî, Kadızâdeliler.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد راشد آقبينار، تيار قاضي زاده كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٣٠٣-٣١٥). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Kadıẓâdelis as A Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society

Abstract

Some ideas raised in th16 and 17th centuries as opposed to Sunni-Hanefi theology tradition of Ottoman society has certain characteristics of Salafi thinking. The people who defend such ideas by adapting them to their time's political and scientific conditions named as Kadizadelis/Fakis but they overlooked as being considered an anti-Sufi group of people in the pursuit of personal and political interest rather than presenting Salafi dynamics in their thinking. This article aims to evaluate that group of people in terms of their similarity and differences with Salafi thinking in the history of Islam.

Keywords: Salafism, innovations (bid'at), Al amr bi'l-ma'ruf wal nahy an al-Munkar, Birgivi, Kadizadelis.

مدخل: ظهور الخطاب السلفي في الدولة العثمانية:

إذا ما أمعنا النظر في التاريخ العثماني فإننا نصادف أولى الآثار التي تُشعر بالميل نحو الأيديولوجية السلفية في المجتمع العثماني خلال أواسط القرن السادس عشر الميلادي لدى الإمام محمد أفندي البركوي «Birgivi» (١٥٧٣/٩٨١).^(١)

لقد كان الإمام البركوي الذي عمل مدرساً وواعظاً في اسطنبول والمدن المجاورة لها، إلى جانب معرفته بالعلوم الكلاسيكية يجهت باستمرار في تحصيل العلوم الفلسفية أيضاً، وقد خرج ضد التقاليد العلمية العثمانية السائدة، ووجه انتقادات لاذعة إلى مفهوم التصوف الذي وجد لنفسه مكانة متميزة ومحترمة داخل هذه التقاليد.

وجد بعض الباحثين أنه من السطحية والبعد عن المنطق مقارنة المستوى العلمي للإمام البركوي الذي خلف ما يقارب الستين كتاباً وأثراً في مختلف الميادين مع الإمام ابن تيمية (٧٢٨/١٣٢٨) الذي يُعد أحد أهم الأسماء للفكر السلفي الذي اتخذ نموذجاً وقدوة له^(٢). ومع ذلك فإن دفاعه المستمر طيلة سنوات حياته عن فكرة أن «العودة إلى جوهر الإسلام» التي تشكل حلاً لكل المشكلات الاجتماعية والسياسية التي تمر بها الدولة والمجتمع، يعطي انطباعاً عن قرب من خط ابن تيمية. وإن الجهود التي بذلها البركوي لإعادة تأهيل وإصلاح المجتمع الذي كان يعتقد بأنه قد تعرض إلى فساد كبير من الناحية الدينية والأخلاقية، تشابه إلى حد كبير «مفهوم الإصلاح» في الفكر السلفي. وعدا عن ذلك فلا بد من الإشارة إلى أن تمكنه من المحافظة على حيوية رغبة الإصلاح والإحياء لديه كان من خلال مفهوم محاربة البدع كما هو الحال لدى السلفية. وفي الواقع وكتيجة لهذا الدفاع يُصادف في آثاره وكتبه الكثير من الانتقادات الموجهة لمسائل وأمور حياتية مثل بناء القباب على القبور، وأخذ الأجرة مقابل تلاوة القرآن الكريم، واستعمال الآلات الموسيقية، وأداء صلوات النافلة مع الجماعة وغيرها.

وبالإضافة إلى ذلك، يشعر المرء من خلال الاطلاع على كتبه وآثاره أنه قد بلغ في بعض الفترات إلى حالة

(١) النقاشات والخلافات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين: محمد راشد آكبينار (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة مرمرة، اسطنبول، ٢٠٠٩، ص ٢٣-٢٧.

(٢) التعليم والفلسفة المدرسية العثمانية: كنعان يعقوب أوغلو، منشورات كوك كوه، اسطنبول، ٢٠٠٦.

روحية ساخطة وتمدرة من المجربات اليومية^(٣). وإن هذا الإحساس الساخط والمتمذر الذي يُعرف بشكل أكبر كخاصية للفكر السلفي قد أوصل الإمام البركوي إلى نقطة حرجة جداً، حيث إنه دفعه إلى قطع أمله كلياً من مفارقة المجتمع للبدع، وانطوى على نفسه بعيداً عن المجتمع والمدرسة، إلا أنه بعد فترة من الزمن عاد مجدداً إلى الحياة المدرسية بناء على إلحاح معلمه وتشجيعه. وإن العبارات الآتية التي قالها من شأنها تسليط الضوء على حالته الروحية التشاؤمية والسوداوية، حيث قال: «يبدو لي أنه ليس هناك أمل ولا احتمال لترك الناس تلك البدع واتباع كلامي. لأنهم يعتبرونني من المتكلمين اللانطقيين وحتى من المنافقين والمتممين بحب الرياسة، بينما يعتبرون الذين يصدرون الفتاوى التي تعد ما يفعلونه جائزاً وسنة من العلماء الناضجين الضليعين. فكيف يمكن بعد ذلك توقع قبولهم بأقوالي؟»^(٤).

يقول حاجي خليفة كاتب جلبي من خلال تحليله الذي ورد في كتابه الذي تناول فيه المسائل والموضوعات السائدة في هذه الفترة بشكل مستقل (١٦٥٧/١٠٦٧): على الرغم من اطلاع البركوي ووقوفه الواسع على العلوم الشرعية إلا أنه قدم موقفاً حذراً تجاه العلوم العقلية لعدم توافقتها مع مشربه ومزاجه، وبالإضافة إلى ذلك فقد ثبت تبنيه لموقف سلبي في تعامله مع أعراف وعادات المجتمع وذلك لعدم اطلاعه وقرآته التاريخ. ويعتقد بأن جهل البركوي بالأعراف لعب دوراً مهماً وبارزاً في كتابته رده وتفنيده للفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام أبو السعود أفندي بشأن جواز «أوقاف النقود»^(٥) مراعاة لاحتياجات المجتمع^(٦). وبالإضافة إلى ذلك، فقد ذكر بأنه من خلال الحرب التي أعلنها على البدع وقع في وهم إمكانية نزع الدين الذي تجذر في الحياة الاجتماعية بجرة قلم، ومحو الموروث الثقافي للأمة الإسلامية الذي تراكم نتيجة لهذا التجذر خلال مئات القرون بجرة قلم^(٧).

وفي هذا السياق يمكن القول: إنه أصبح بعدم تلقيه هذه الأعراف والعادات بوصفها مصدر غنى طرفاً مشتركاً في تكوين «الشخصية المصغية الأولى» في الدولة العثمانية^(٨).

(٣) خطاب الكراهية والعنف السلفي في سياق تقييمات الشيعة: محمد زكي إيش جان، مجلة البحوث المذهبية، ٢٠١٣، ٢/٦، ص ١٦١.
(٤) حياة الإمام البركوي، وأثاره ومكانته في التدريس باللغة العربية: أحمد طوران أرسلان، اسطنبول، منشورات سها، ١٩٩٢، ص ٥٢.
يمكن العثور على أفكار مشابهة لدى قاضي زاده الذي يعتقد بأن مثل الأفكار تنتشر من خلال فساد الزمان، وانزلاق الناس إلى مستنقعات الذنوب والخطايا. انظر محث الإيخان: قاضي زاده محمد، المكتبة السليمانية، الهبة المخطوطات، ن، ٢٠١٣، ورق ٢٥٠.
(٥) وفق الرأي السائد في الفترة الكلاسيكية للمذهب الحنفي لا يجوز وقف النقود لعدم توفر صفة الديمومة فيها، إلا أن شيخ الإسلام أبو السعود أصدر فتوى بجواز هذا الوقف مستنداً على رواية واردة عن الإمام زفر. فكتب البركوي رسالة أسأها «السيف الصارم في عدم جواز الوقف المنقول والدرهم» معارضاً بها تلك الفتوى.
(٦) الميزان الحق في اختيار الأحق: كاتب جلبي، اسطنبول، منشورات المعرفة، ٢٠٠١، ص ١٣٥؛ حركة أتباع قاضي زاده: سميرامس جاوش اوغلي، جامعة بيرينستون، ولاية نيو جيرسي، ١٩٩٠، ص ٥٨.
(٧) نظرة إلى مساعي التصفية في الدين في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابع عشر الميلادي «حركة أتباع قاضي زاده»: أحمد ياشار أوجاق، مجلة بحوث الثقافة التركية، ٢١/٢-٢، ص ٢١٢، أنقرة، ١٩٨٣.
(٨) بدأت حركة التصفية الأولى مع ابن تيمية، ثم بعد ذلك مثلها البركوي في العهد العثماني خلال القرن السادس عشر الميلادي، وأتباع قاضي زاده في القرن السابع عشر الميلادي، وأما في القرن الثامن عشر فقد مثلها الوهابيون. راجع؛ حركة أتباع قاضي زاده: أوجاق، ص ٢٠٨، ٢١٣.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الطريقة المتبعة في التصفية - التي ترى تقديم تنقية العقيدة الدينية من التفسيرات التقليدية، ومن الزيادات التي لحقت بها - تشكل جانباً مذكراً بالسلفية.

آثار السلفية لدى حركة قاضي زاده:

إن هذه الأفكار التي يشكل فكر البركوي أساساً لها، والتي يمكن النظر إليها كما هي على أنها تشكل النواة الأولى للفكر السلفي في المجتمع العثماني، توارثها طلبة البركوي الذين جاؤوا من بعده، حتى وصل الأمر إلى قاضي زاده محمد أفندي (١٦٣٥ م) الذي يُعد أحد تلامذة مدرسة البركوي بعد الجيل الثاني، والذي حمل أفكاره بشكل أكثر حزمًا وتبنيًا.

انشغل محمد أفندي الذي يُذكر بلقب قاضي زاده هذا اللقب الذي اكتسبه من مهنة أبيه، انشغل لفترة من الزمن بدراسة المتون الكلاسيكية، ثم عُين بعد ذلك واعظاً في مسجد آياصوفيا الذي كان يشكل أعلى مراتب وظيفة الوعظ في الدولة العثمانية. وكون لنفسه منذ الأيام الأولى لتعيينه جمهوراً خاصاً من المستمعين وذلك من خلال المواعظ والخطب المؤثرة التي كان يلقيها على مسامع الحاضرين، ونجح خلال مدة قصيرة في إسماع رسالته لسائر أرجاء اسطنبول. إلا أنه اكتسب شهرته الأساسية من قيادة الحركة التي تُذكر باسمه، والتي تمكن من تأسيسها من خلال نشر حركة الإحياء التي كانت من أولويات مدرسة البركوي على نطاق واسع. إذ؛ فهذه الحركة تحتوي أفكاراً وآثاراً هامة تعطي الانطباع بتكيف السلفية مع المجتمع العثماني بشكل عادي.

لقد كان قاضي زاده محمد أفندي يرى أن الانحطاط العام الذي أطل برأسه في المجتمع ابتداءً من ضعف الإدارة السياسية الحاكمة ووصولاً إلى الفساد الأخلاقي في بنية المجتمع إنما هو نتيجة حتمية للسلوكيات والأفعال المخالفة للدين، وأن هذه المسألة يستحيل حلها ما دامت المخالفات للدين مستمرة، وظل يشرح ويبين هذا الأمر للناس طيلة مدة قيامه بوظيفة الوعظ. ووفقاً لرأيه فإن أساس المشكلة هو تبني المجتمع لكثير من البدع والخرافات ثم لباسها لباساً أو هوية دينية. ويمكن النظر إلى تحميله المتصوفة مسؤولية انتشار سائر البدع والخرافات على أنه بمثابة انعكاس أو أثر للسلفية المحاربة للتصوف في المجتمع العثماني.

إن الاتهامات والإدانات التي وجهها محمد أفندي إلى شيوخ التصوف شكلت كتلة مخالفة وعدائية له بين صفوف المتصوفين، وتسببت بنقاشات ومناظرات عدائية بين الأطراف. وإن هذه النقاشات - التي ذكرت باسم «تحمدي قاضي زاده والسيواسي» نسبة إلى عبد المجيد سيواسي أفندي (١٦٣٩) الذي واجه قاضي زاده - استمرت لعدة أجيال متعاقبة، وأصبحت مظهراً للعلاقة المتوترة للدولة والمجتمع.

تولى الدفاع عن أفكار قاضي زاده الواعظ أسطواني محمد أفندي الذي جاء بعده (١٦٦٨ م). ولا بد من الاعتراف أنه ليس من المستغرب والمحير تبني أسطواني القادم من الشام إلى اسطنبول والمنتسب سابقاً إلى المذهب الحنبلي، ليس من المستغرب تبنيه لهذه الأفكار العارفة بها من مذهبه القديم. وقد تمكن من خلال براعته في الخطابة والعلاقات القوية التي بناها وطورها مع أركان القصر، تمكن من نشر فلسفة قاضي زاده على نطاق

واسع وحمل جماهير كبيرة على تبنيها، ليحضر بذلك الأرضية اللازمة لتحول الحركة إلى حركة قوية ذات نفوذ واسع. ويمكن القول بعبارة أخرى: إن الميل السلفي الذي بقي خلال عهد قاضي زاده في طور التراشق والتفنيد القولي المطول، وجد مع مجيء أسطواني إمكانية التحول إلى الممارسة العملية. حيث شهدت هذه الفترة بدء أسطواني مع الوعاظ الذين جمعهم من حوله وتحت حماية القصر بمهاجمة أهل الطرق انطلاقاً من دروس الوعظ، وإرسال كتب تهديدية لهم من أجل وضع نهاية للطقوس الصوفية التي اعتادوا على القيام بها^(٩).

كان أسطواني أفندي من جهة يخوض صراعاً لا هوادة فيه ضد الخرافات، ومن جهة أخرى يدعو كل الناس للإسهام في هذا الصراع. ومن هنا فاعتباره بهذا المعنى كل مؤمن مكلفاً بمهمة التبليغ يُعد نتيجة حتمية للفكرة التي نادى بها في السابق قاضي زاده والتي تفيد بعدم إمكانية فصل الإيثار والعمل عن بعضها البعض، «فقاضي زاده كان قد حدد عقوبات تعزيرية مثل النفي، لمن لا يعرف أركان الإيثار، وفرائض الصلاة»^(١٠). وفي الواقع، فإن تشخيصنا سيكون في محله إذا ما ذهبنا للقول: إن قيام أسطواني بإخضاع الناس بالفعل لبعض التدابير والجزاءات بقصد تأمين تطبيق الأوامر والنواهي الدينية، وتبريرها تحت مظلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو نتيجة لهذا المفهوم.

عندما نظر إلى القاضيزادية من هذه الناحية، نجد أن الجهد الذي يبذله من أجل إشراك كل فرد من أفراد المجتمع في هذا الصراع يعكس عقلية أو ذهنية التدخل^(١١) للخطاب السلفي والذي صاغه على شكل «التوحيد العملي». ونرى أن مفهوم التدخل الذي نحن بصدده قد تجلى بكل أبعاده في عهد أسطواني، وبشكل خاص في الهجمات والاعتداءات التي وُجّهت نحو أهل التصوف. وقد روي بأنه كان لهم تأثير ودور في إصدار فرمانات وقرارات متعلقة بهدم التكايا بناء على التفكير القائل: إن التراب الذي تلوث بالشرك لا يمكن تطهيره إلا برميّه في البحر، وحتى أنه كان يشترك أحياناً بنفسه في عمليات الهدم، ويعتدي على أرباب التصوف بشكل مباشر كلما سنحت له الفرصة بذلك^(١٢). ويبدو أن التدخل كان قد تغلغل كثيراً في جينات أسطواني حيث إنه نصح جماعته ذات مرة بحمل الأسواط معهم وإخفائها تحت ثيابهم، وشجعهم على ضرب النسوة اللاتي يبيكين على الجنازات التي يشتركن في تشييعها - بدعوى أن بكاءهن بدعة -^(١٣).

وفي نهاية المطاف انتشرت عدوى تشدده وإفراطه بين أتباعه ومناصريه، ووصل بهم الأمر إلى القيام

(٩) التاريخ العثماني: اسماعيل حقي اوزون جارشلي، (٣/٣٦٨)، وتاريخ نعيماً: نعيماً، ترجمة: محمد إيشيرلي، أنقرة، منشورات هيئة التاريخ التركي، ٢٠٧، ٥، ٥٦ - ٥٨.

(١٠) مبحث الإيثار: قاضي زاده، ورق. ٢٥٨.

(١١) الخطاب السلفي في تاريخ الحقوق الإسلامية: فرحت كوجة، أنقرة، ٢٠٠٠، ص ٢٠٠-٢٠٢؛ خطاب الكراهية والعنف في سياق تعيين السلفيين للشيعية: إيش جان، ص ١٦٥.

(١٢) التاريخ: نعيماً، ج ٢، ١٧٠٩؛ القاضيزادية: حركات الإحياء الديني في اسطنبول خلال القرن السابع عشر: ماديلينا زيلفي. (ترجمة: خلوصي لكسينز)، مجلة تركيا سجل، أنقرة، كانون الأول ١٩٩٩، العدد: ٥٨، ص ٧١.

(١٣) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله الدمشقي المحيي، دار الصدر، بيروت، ٣، ٣٨٧.

بترتيبات وإجراءات كبيرة مدفوعين بشوق تحويل اسطنبول إلى مدينة شبيهة بمدينة رسول الله ﷺ من خلال تطهيرها وتنقيتها من البدع. وقد وضعوا نصب أعينهم القيام بترتيبات تهدف إلى: هدم كل ما هو زائد عن منارة واحدة لجميع مساجد السلطنة، وتنظيم حملات على الأضرحة والتكايا، ودعوة المشايخ والدرأويش إلى تجديد إيمانهم، وقتل الرافضيين لهذه الدعوة. والحاصل فقد ادعوا تطهير وتنقية المدينة من سائر أشكال البدع^(١٤). وبهذا الدافع فقد أرادت جماعة منضوية تحت قيادته في مسجد فاتح إخراج المؤذنين الذين كانوا يقرؤون القرآن الكريم يوم الجمعة بتلحين بدعوى اقرارفهم إحدى البدع وأصدروا نداءً إلى جماعة المسجد الذين أبدوا مقاومة لهم للاشتراك في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي نهاية الأمر تدخل المسؤولون في الدولة وقاموا بنفي أتباع قاضي زاده إلى قبرص مستندين إلى فتوى اعتبرت ادعاءاتهم باتباع السنة النبوية خاطئة، وذلك لقطع الطريق أمام حدوث الفوضى جراء تطبيق مثل تلك الخطط والمشاريع العنيفة الهادفة لمحاربة البدع.

يمكن القول من خلال هذه الأمثلة: إن الفكر الذي مثله أسطواني حمل الكثير من خصائص السلفية التي تبنت لغة دينية إقصائية، ووصمت كل شيء جديد بالبدعة، وقدمت موقفاً تدخلياً تجاه الآخرين^(١٥).

تعرضت النظرية المتصلبة التي أقامها أتباع قاضي زاده ضمن الإطار المذكور أعلاه، تعرضت لعدة اعتراضات من داخل المجتمع الذي اعتبره بعيداً عن الحقيقة. وإن المهاترة الكلامية التي دخل فيها أحد الوعاظ القريبيين من دائرة سلفية قاضي زاده والذي يُدعى «ترك أحمد» مع أحد الأشخاص أثناء إحدى خطبه تشكل مثلاً مثيراً وواضحاً لهذه الحالة: سأل أحد المستمعين «ترك أحمد» الذي كان معاصراً أسطواني أفندي وذو رغبة شديدة بالقضاء على سائر البدع المنتشرة وقتذاك، فقال له: «لم يكن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام السروال والملابس الداخلية المعروفة الآن، فإذا يُعد ارتداء مثل هذه الثياب بدعة وفق رأيكم، فهل ستعملون على رفعها من بين الناس؟»، فأجابه ترك بقوله: «نعم، سوف نمنعها، وليرتدي الناس الإزار والرداء»، فقال صاحب السؤال مرة أخرى: «إن استخدام الملاعق بدعة أيضاً، فإذا ستفعلون بشأنها؟»، قال ترك أحمد: «فليتناول الناس الطعام بأيديهم، فما الداعي لاستخدام شيء بأيديهم؟»، فلم يتحمل السائل أكثر من ذلك، ورد عليه بصورة استهزائية وتهكمية فقال: «يا شيخ! أتريدون أن تعروا سيقان الناس، وتلبسونهم ثياب أعراب البادية». وعند ذلك قال واحد من المستمعين ممن كانوا يحضرون تلك الجلسة: «إذا منعت الملاعق، فعندها ماذا سيفعل صناع الملاعق؟». فأجابه الشيخ بقوله: «فليصنعوا السواك والتسيحات»^(١٦).

يمكن اعتبار هذه الواقعة التي تحدثنا عنها عائقاً لفهم المنع والحظر الذي اتخذته هدفاً لها دون مراعاة عرف المجتمع، ودون أي حساب لفوائد وأضرار النتائج التي سوف تنعكس على الحياة اليومية. ويمكن ربط

(١٤) القاضيزدلية: زيلفي، ص ٧٤.

(١٥) تاريخ الإسلام ص ١٢٩: حسين يورت آيدن، وحركة أتباع قاضي زاده، ص ٢٢٢.

(١٦) خطاب الكراهية والعنف في سياق تعيين السلفيين للشيعة: إيش جان، ص ١٦١.

(١٧) التاريخ العثماني: أوزون جارشيبي، (٣/٣٦٥).

هذه النظرة الضيقة التي تتناول المسائل والمشكلات الجديدة في معرض البحث عن حلول لها مع أسلوب التفسير الحرفي الذي يُعد الطابع المميز للسلفية. وبهذا المعنى هناك جدال أو مهاترة أخرى تروىها المصادر والتي يحمل موضوعها في طياته بعض الآثار والأفكار الدالة على قراءة قاضي زاده للنصوص الدينية بحسب ظاهرها دون الغوص في أعماقها. وفقاً لما جاء في الروايات فإن قاضي زاده قام في أحد النقاشات التي جرت بحضور السلطان وشيخ الإسلام، قام بتكفير سيواسي أفندي الذي يقول: إن الذين بإمكانهم سماع ذكر الأشياء لله تعالى وفهمه هم الدراويش، وذلك بدعوى مخالفته للآية القرآنية القائلة: ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسْمِعُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (١٨).

وأما سيواسي أفندي فقد رد بأن المخاطبين بهذه الآية الكريمة هم الكافرون، وأنه يمكن تفسير الآية بمقتضى قاعدة «الكُلِّيُّ السُّلْبِي»، هو الجزئي الإيجابي» بحيث يكون المعنى: «لا يفهم جميعكم تسيحهم، ولكن يمكن لبعضكم سماعه وفهمه». وحاول بذلك إثبات مدى بعد قاضي زاده عن علوم المنطق والتفسير (١٩).

إن مفهوم البدعة لدى السلفية موضوع على جدول الأعمال والبحث بشكل دائم وذلك كأحد مقتضيات تقديم أيديولوجيتهم كممثل وحيد للحقيقة، ووضع المخالفين لهذه الحقيقة والرافضين لها في الطرف المقابل باعتبارهم أهل البدع. وبسبب الأفكار التي على هذا المنوال نجد أن القاضيين أيضاً قد حافظوا تقريباً في كل مواعظهم ورسائلهم على بقاء مفهوم البدعة حياً متقدماً بشكل دائم.

حاول محمد أفندي في إحدى الرسائل المذكورة باسمه القول: إن البدع أمور مفتراة على رسول الله ﷺ وعلى أئمة المذاهب وذلك من خلال قوله الآتي: «إذا جهز أحد الأشخاص مائتين وأربعة وعشرين صحناً من الطعام، وقدمها إلى ضيوفه، فما مدى صحة سلوك الضيوف إذا تحولوا عن هذا الطعام الذي ما زال قائماً بعشرات الصحون إلى طعام غيره، وأزاحوا وجوههم عن هذه الضيافة؟ فالنبي عليه الصلاة والسلام أيضاً مثل هذا الشخص يشعر بالضيق والأسى من الذين أزاحوا وجوههم عن الكثير من العبادات التي قالها وفعلها، ثم توجهوا إلى البدع التي اخترعها بأنفسهم. وعلى ذلك فإن القول بجواز أداء الصلوات التي لم تشرع جماعة مع الجماعة افتراء على شرع الله تعالى. وكذلك فإن الصلوات التي اخترعها الجهلة المبتدعون تحمل طابع الافتراء أولاً على رسول الله ﷺ وعلى جميع العلماء والفقهاء» (٢٠).

يرى قاضي زاده الذي أحال آراءه في كتبه بشكل مكثف على الحديث الشريف: «كل محدثة بدعة» (٢١)، يرى من الضروري تطبيق بعض المؤيدات الجزائية بحق من يعملون بالبدعة. وإن الفتوى التي دونها في رسالته

(١٨) سورة الإسراء: ٤٤.

(١٩) مثال حول نهج علماء الصوفية لتناول السلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر للميلاد: مراد- قاضي زاده- سيواسي، أبحاث دينية: جنكيز كون دوغدي، ٢/ ٥، ص ٢١٥-٢١٦، ١٩٩٩.

(٢٠) رسالة قاضي زاده: قاضي زاده، ٦٧٦-٦٧٧.

(٢١) مسلم: الجمعة، ٤٣؛ أبو داود: السنة، ٦؛ النسائي: العيدين، ٢١.

التي تحمل اسم «مسائل أهل السنة» كافية لإعطاء فكرة حول طبيعة الجزاء الذي قدمه، إذ يقول: «كل من يعمل بإحدى البدع يجلد شرعاً مائتين وخمسين جلدة»^(٢٢).

نجد لدى الممثلين الآخرين لهذه المدرسة مناهج مماثلة لتلك التي تحمل هدف محاربة البدع. وعلى سبيل المثال؛ يرى أسطواني أن المصافحة بعد صلاة الجمعة والعيدين بدعة. وكذلك فإن موافقة واتباع شخص لآخر في شيء باطل وبدعة، وقوله عند تحذيره: إنه «حق، أو عبادة» يشكل بدعة أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا الأمر يقود ذلك الشخص إلى الكفر^(٢٣).

ولا بد لنا أن نذكر في هذا الإطار بأن «واني أفندي» (١٦٨٥م) الذي يُعد ممثل هذه الحركة في الجيل الثالث قد صنف المخالفين لأئمة المذاهب ضمن أهل البدع. وقد بين ذلك في إحدى رسائله التي تحمل اسم «رسالة حول الحذر من بدع التصوف»، حيث يرى ضرورة معاقبة هؤلاء المخالفين، وذلك بقوله: «إن كل من يدعي بأنه مقلد لمذهبه ثم يخالفه في حكم من أحكامه يكون قد عمل بدعة، وانزلق إلى الفسق وخرج من مذهبه. ويجب منع هذا الشخص من ارتكاب هذا الفعل، وتأديبه»^(٢٤).

وهنا يمكن أن يُعتبر الناس في اتباع البدع سبباً أو مبرراً للأسلوب القاسي والمتصلب الذي اتبعه تيار قاضي زاده. وذلك لأنهم كانوا عندما ينظرون إلى المجتمع لا يجدون إلا زمرة اتخذت موقفاً لامبالياً تجاه الدين، وجعلت تحصيل العلوم الشرعية في مؤخرة أولوياتها، وأمعنت في الاستهزاء بالعلماء. ولعل هذا الدافع هو الذي جعلهم يخصصون مكاناً في نهاية أغلب كتبهم ورسائلهم لـ «بحوث ألفاظ الكفر». وبغض النظر عن الأسباب والمبررات لا بد من القول: إن بقاء حركة التكفير بهذه الحيوية الكبيرة يستحضر إلى الأذهان السمة الإقصائية للسلفية والتشابه بينها.

يمكن ذكر بعض الفتاوى كأثلة على إثبات أهمية هذا الترابط: «إن الأقوال والأفعال الكفرية هي ثمانية وثمانية وثمانون. وقد وضعت هذه الأقوال والأفعال الفئات التي خرجت عن الدين ونشرتها في الدولة الإسلامية.

لم يكن الناس في العهود الأولى يتكلمون بهذه الأقوال، وكانوا يقتلون من ينطق بها. وأما في الوقت الحاضر فإن الناس تحضر أولئك الذين يتلفظون بتلك الأقوال ويرتكون تلك الأفعال من عديمي الدين إلى مجالس الطبقة الراقية في المجتمع، وإلى الأعراس، وسائر الاجتماعات والأماكن الأخرى، ويحملونهم على القيام بتلك الأفعال والأقوال، فيستمتعون ويمرحون ويضحكون بالاستماع إليها والفرجة عليها. وبذلك فإن الجميع يصبحون كفاراً سواء من قاموا بتلك الأفعال أم من ضحكوا واستمتعوا بها، وإذا ما رفضوا تجديد إيمانهم فيجب قتلهم جميعاً»^(٢٥).

إذا لم يترجع الناس الذين يكفرون المشايخ (كبار علماء المذاهب)، أو يتلفظون بالكلمات الكفرية

(٢٢) مسائل أهل السنة: قاضي زاده، ورق ١٥٢a.

(٢٣) فوائد الكبير: أسطواني محمد بن أحمد الدمشقي الحنفي، المكتبة السليمانية، فاتح، ن، ٢٧٧٠، ورق ٢٧٧، av٥، b1٩٣.

(٢٤) رسالة حول الحذر من بدع التصوف: واني محمد أفندي، المكتبة السليمانية، حاج بشير آغا، ن، ٤٠٦، ورق ١٩٠b.

(٢٥) مبحث الإيذان: قاضي زاده، ورق ٥٠.

الأخرى عن كفرهم يُقتلون لثلاث تكون فتنة في الأرض^(٢٦). إذا قال أحد الناس لآخر: «قلم أظافرك، فإنه من السنة تقليد الأظافر» فرد عليه هذا بقوله: «لا أقلم أظافري حتى وإن كان ذلك سنة»، فإنه يكفر في هذه الحالة. إذا قال شخص لشارب خمر فاسق: «طوبى لك» فإنه يكفر. إذا نطق شخص بكلمات كفرية، وأبدى الذي بجانبه رضا بقوله وضحك فيكفر كلاهما. إذا قام شخص في المدرسة بتقليد شيخه من أجل السخرية والاستهزاء كأن يأخذ عصا بيده ويضرب بها رفاقه مثل الشيخ، فإنه يكفر بفعله هذا^(٢٧). إذا قال شخص لفقيه قد قص شاربه: «لقد صار منظر ك بشعاً» فيكفر بقوله هذا. إذا قلد شخص الوعاظ وضحك منهم أمام جماعة، وضحكت الجماعة أيضاً من حركاته وتقليده فيكفرون جميعاً^(٢٨). إذا دعا شخص آخر إلى صلاة الجماعة، فرد عليه بقوله: «لا، سوف أقيم الصلاة بمفردي؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَى﴾» - وتنهى تعني باللغة التركية بحالة منفردة أو خلوة - وأخذ يستهتر ويستهزئ بالآية الكريمة فيكفر بعمله هذا^(٢٩). الذي لا يعلم الألفاظ الكفرية يكفر، وتطلق زوجته منه، ويصبح أبناؤه أبناء زنا، وينجس الصيد الذي يُقتل على يده. فلا يبقى من فرق بينه وبين كفار الإفرنجية.

يجب تعليم العقيدة والألفاظ الكفرية للأطفال الصغار، والعبيد، والخدم، وينبغي اتخاذ تدابير عقابية بحق من يرفض التعلم، أو يعادهم عن الدار ببيعهم. فالعبد إذا رفض التعلم يباع. والخادمة إذا رفضت التعلم تُطرد. وأما الأبناء إن رفضوا التعلم ولم يكن بالإمكان اتخاذ تدابير عقابية بحقهم فيُرفع أمرهم إلى القاضي أو الحاكم^(٣٠).

يُلاحظ بأن نشاط أو عملية التكفير أرخت بظلالها على الفتاوى التي كانت تصدر في مسائل العصر الأخرى المثيرة للجدل والنقاش. فمثلاً، حسب رأي قاضي زاده الذي كان يعتقد بفقدان العلماء المجتهدين في العصر الذي يعيش فيه، فإن العلماء الموجودين لم يتمكنوا من بيان الحكم المتعلق بالدخان. ويرى بأنه لو كان المجتهدون على قيد الحياة لحكموا بكفر المدخنين، مثلما حكموا في زمانهم بكفر الذين يرتدون القبعة والمنطقة^(٣١). وبالطريقة ذاتها، فإن كافة العلماء بما فيهم الشيخ أبو السعود أفندي الذين حكموا بحرمة القهوة على الرغم من عدم احتوائها على رائحة مزعجة للناس، كانوا من باب أولى سيحكمون بحرمة الدخان^(٣٢).

يبدو من خلال عقلية أتباع قاضي زاده أنهم وجهوا سلاح التكفير بدرجة كبيرة نحو عالم التصوف الذي

(٢٦) مبحث الإيبان: قاضي زاده، ورق a٧٥.

(٢٧) الفوائد: أسطواني، ورق a١٩٨٩.

(٢٨) الفوائد: أسطواني، ورق b١٩٩.

(٢٩) الفوائد: أسطواني، ورق ٢٠١.

(٣٠) مبحث الإيبان: قاضي زاده، ورق a٢٤٨، b٢٤٧.

(٣١) مبحث الإيبان: قاضي زاده، ورق a٢٦١، b٢٦٧ - a٢٦٨، وأسر قاضي زاده نموذجاً في الفكر الإسلامي من حيث الظاهر والباطن، أركين، ص ١١٩ - ١٢١.

(٣٢) مبحث الإيبان: قاضي زاده، ورق b٢٦٧ - a٢٦٨.

اعتبروه منبع البدع والخرافات. لأنهم أكدوا بأن العرف الذي يخالف روح الشريعة لا يمكن أن يكتسب مشروعية من خلال تلقيه من قبل الناس بحسن القبول كما يدعي المتصوفة ذلك، ولهذا السبب فإنهم صنفوا كافة الطقوس الصوفية مثل حلقات الذكر، والدوران والقفز ضمن نطاق البدعة. ف «واني أفندي» الذي يُعد أحد ناهجهم يدعي أن أرباب التصوف قد خالفوا أئمة المذاهب بإجازتهم الذكر الجهري. إذ إن «واني أفندي» الذي يلفت النظر إلى أنه ليس في أي من كتب الفقه ما يثبت مشروعية الذكر الجهري، كان يقول عندما يُذكره الناس بأن كبار مشايخ التصوف قد أجازوا ذلك: «نحن على مذهب الإمام الأعظم، ولسنا على مذهب أولئك المشايخ. وكلامنا مستمد من المذهب الحنفي، ولتكن حالتهم وعملهم عنواناً لهم». مشيراً بذلك إلى اعتبارهم خارجين عن المذهب^(٣٣).

إن معاداة ومواجهة أتباع قاضي زاده للتصوف بهذه الدرجة من الإفراط نابعة نوعاً ما أيضاً من أفكارهم وتصوراتهم حول إسهام هذه المؤسسة على مستوى مؤسسي في إضفاء المشروعية على البدع^(٣٤). والذي ساعد بفعالية في تشكيل هذا الاستنتاج والتصور لديهم هو أقوال المدافعين عن جبهة السيواسي المعروف بموقفه المتسامح تجاه بدع المتصوفين، ويمكن تلخيص تلك الأقوال في نموذج من عبارات عبد الأحد نوري (١٦٥٠م) الذي يُعد واحداً من أولئك المدافعين، حيث يقول: «إذا طرأت بدعة بين الأمة، يتم تحذير الذين يعملون بتلك البدعة. وأما إذا لم يعد هناك مجال لإبعاد الناس عن تلك البدعة بشكل من الأشكال، فحينها يتم الابتعاد عن مسألة اتهامهم بالكفر، ويجري العمل على إيجاد مختلف الأسباب والمبررات التي من شأنها إدخال تلك البدعة في دائرة الحلال^(٣٥). ولذلك فبدلاً من اتهام هذا العدد الكبير من الناس بالكفر والخروج عن الملة بدعوى عملهم بالبدع، يمكن القول بتحويلها إلى أمر مباح عملاً بالاستحسان، أو بقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان^(٣٦). وهكذا فقد أصبح الكثير من المسائل المحظورة مباحة عملاً بهذه القواعد، مثل؛ القيام بوظيفة الإمامة مقابل أجر، وأداء صلوات النافلة جماعة، والقهوة والدخان»^(٣٧).

إن كل هذه العبارات شكلت مسوغات وأعداراً قوية لتخوف وقلق مدرسة قاضي زاده بشأن إكساء البدع طابع المشروعية تحت ذريعة العرف. ولهذا السبب فإنهم لم يجدوا بداً من محاربة هذه العقلية التي تقبل بالأخطاء بوسائلهم وطرقهم الخاصة. أما الطرف السابق فقد لجأ مثل أتباع قاضي زاده إلى مبدأ الأمر بالمعروف

(٣٣) بدع التصوف: واني، ورق ١٨٧ - ١٨٩.

(٣٤) إن النكتة أو النادرة الآتية التي ألقاها قاضي زاده أثناء أحد مجالس وعظه الذي كان يتواجد فيه السلطان وبعض أركان التصوف، تبين حملهم لهذه القناعة بشكل واضح؛ حيث تقول النادرة: كان نصر الدين خوجه (جحا) أثناء فلاحه الحقل كلما شاكس الثور الصغير ينهال بالضرب على الثور الكبير. ولما سأله الناس عن السبب، قال لهم: «لا يمكن للثور الصغير أن يأتي بحركة إذا لم تصدر إشارة من الثور الكبير». وقد ورد في المصادر أن قاضي زاده كان يقصد بالثور الكبير المتصوفين والعلماء. انظر. التاريخ ج ٢: نعيماً، ٧٥٨.

(٣٥) رياض الأذكار، نوري، ورق ١١١b.

(٣٦) رياض الأذكار، ورق ١١١a - ١١١b.

(٣٧) رياض الأذكار، ورق ١١١b.

والنهي عن المنكر، واستمر بالعمل في القضاء على البدع التي تبناها المجتمع وحوّلها بشكل ما إلى عادات، وكذلك استمر بوصفها بالباطل والجهالة^(٣٧).

وفضلاً عما تقدم، فإنه لا بد أن نذكر هنا بأن فكرة القيام بأمر ما من أجل إحياء المجتمع قد دفعت القاضيزادية إلى بناء علاقات مختلفة مع الزمرة الحاكمة بصورة مشابهة لحركة الإصلاح السلفي. حيث قام قاضي زاده بترجمة رسالة ابن تيمية المكتوبة باللغة العربية المسماة «السياسة الشرعية»، وأضاف عليها أفكاراً أخرى، ثم قدمها إلى السلطان مراد الرابع باسم «تاج الرسائل في مناهج الوسائل». وكذلك قدم إلى السلطان رسالة سماها «نصح الحكام وسبب النظام» حيث أورد فيها الإصلاحات الضرورية التي ينبغي القيام بها والمتعلقة بسلطة الدولة وإدارة الشعب. والأمر نفسه ينطبق على أسطواني أفندي وواني أفندي، حيث كانا يقومان وخاصة عند إلقاء دروس الوعظ في الأماكن الخاصة بتقديم الوصايا والنصائح المتعلقة بالسلطة وشؤون الحكم إلى السلطان^(٣٨).

يرى بعض الباحثين أنه لا يمكن اعتبار ترجمة قاضي زاده لكتاب ابن تيمية المسمى «السياسة الشرعية» كدليل على تأثير السلفية في الدولة العثمانية. والسبب الذي دفعهم إلى تبني هذا الرأي هو أن كتاب السياسة الشرعية قد جرت ترجمته في وقت سابق من قبل عاشق جلبي من أجل مختلف الشؤون، وقدمت للسلطان، وأن قاضي زاده قد اقتبس هذه الترجمة ذاتها، ولذلك لا يمكن اعتماد هذه الترجمة كدليل على تأثير الدولة بابن تيمية^(٣٩). وهذه الدراسة تقر بأن القول بتمثل الخطاب السلفي في منهج المذهب الحنفي يمكن أن يتضمن مجموعة من التناقضات، إلا أن حركة القاضيزادية تمكنت من إقامة رابطة لها مع الأيديولوجية السلفية سواء عن طريق تأثرها بابن تيمية، أو عن طريق أخرى مما تم بيانه سابقاً. إذ يمكن بسهولة العثور في الكثير من النصوص على المصطلحات التي تستحضر إلى الأذهان الخطاب السلفي لمدرسة قاضي زاده، مثل: السلفي، المنقي، الإصلاح، المجدد^(٤٠).

(٣٨) إن تكملة كلام كاتب جلبي الذي يوجه هذا الادعاء، ويتبنى في هذا المجال نفس تفكير السيواسيين، هي كالآتي: «إن الناس لا يتكونون أمراً ألقوه، واتخذوه عادة لهم سواء أكان هذا الأمر سنة أم بدعة. وإنهم لن يتخلوا عن عاداتهم حتى وإن استخدم تجاههم العنف وقتلوا عن بكرة أبيهم بالسيف. وعلى الرغم من أن الكثير من الحكام والوعاظ المتقين والمطلعين على علوم الشريعة قد أوقفوا أنفسهم لسنوات طويلة على مر العصور بخصوص البدع التي يعمل بها الناس، إلا أنهم لم يفلحوا بإبعادهم عن أي من تلك البدع. وعلى ذلك، فالناس لا تترك عاداتها. وإنما سوف تستمر إلى حيث يشاء الله تعالى. إلا أنه من الضروري أن يحمي الحكام نظام المسلمين، ويحافظوا على بقاء شروط الإسلام وأركانها بين الناس. وأما الوعاظ فإنهم إذا قاموا بشكل عام وبأسلوب لين ومحجب بوعظ الناس ونصحهم في مجال تشجيعهم وحثهم على اتباع السنة النبوية وتحذيرهم من البدع، فإنهم يكونون بذلك قد أوفوا بالواجب الملقى على كاهلهم. وبعدها فإن التمسك بذلك يعود إلى الناس، فلا يمكن حملهم على التمسك بها وتبنيها بالعنف. ولا فائدة في هذا المجال من المبالغة في التدقيق، والتعمق». انظر. الميزان: كاتب جلبي، ص ١٠٠.

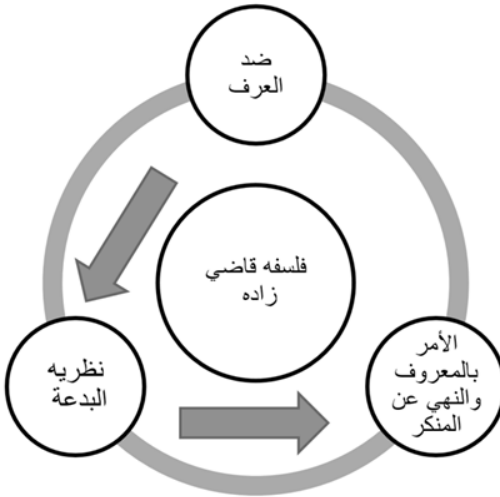
(٣٩) التاريخ: نعيما، ص ٥٤.

(٤٠) دليل مستخدم في سياق تأثير السلفية على الدولة العثمانية: ترجمات كتاب ابن تيمية «السياسة الشرعية» في العالم العثماني خلال القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. أحمد حمدي فرات، المعرفة، قونيا، ٢٠٠٩، العدد، ٣، ص ٢٢٥.

(٤١) جذور السلفية في الدولة العثمانية: خير الدين كارامان، صحيفة بني شفق، ١٧/٢/٢٠١٣، وسلفية: م. سعيد أوزر وارلي، الموسوعة الإسلامية لوقف الدينية تركية، (٣٥/٤٠٢)، والعقيدة الإسلامية بين العثمانيين في القرن السابع عشر مع الإشارة بوجه خاص إلى حركة قاضي زاده: نجاتي أوزترك، جماعة أدنبره، ص ٤١٦، وحركة أتباع قاضي زاده: أحمد ياشار أوجاق، ص ٢٠٩.

وإن هذه الدراسة مع أنها تنضم جزئياً إلا أن جزءاً من صراع التكية والمدرسة (الصوفيين- العلماء) وخلاف قاضي زاده والسيواسي^(٤٢) إنما هو نتاج للسياسة التي تتبعها الدولة بالسيطرة على المجموعات التي تهدد سلطتها أو انعكاس للصراع القائم بين الأطراف^(٤٣)، إلا أنها تتبنى فكرة أن التقييم المعتمد على هذه الأمور فقط لن يكون تحليلاً سليماً. وعدا عن ذلك فإن هذه الدراسة حسب ما جاء في بعض المصادر تعتقد أن أقرب شيء إلى الدقة والصواب هو تركيز الأطراف على مسألة كيفية تأصيل الأفكار التي يدافعون عنها بدلاً من تبادل الاتهامات الثقيلة مثل الجهالة، والارتشاء، والنفاق، وانعدام الأخلاق^(٤٤).

ولهذا السبب، فمهما تعرض المستوى العلمي لهم للانتقاد، فعندما نأخذ بعين الاعتبار ظروف العصر التي تواجدوا فيه والوضع الذي مثله نجد أنه تمت دراسة مقدار لا يستهان به من النصوص التي تم تأليفها^(٤٥)، ونتيجة لذلك فقد تجاهلوا الفلسفة التي تشكلت على خلفية الكثير من المصادر، وأسوا موضوعات النقاش التي رتبوها على شكل مواد من خلال منظور خاص على ثلاثة مفاهيم لا يمكن الاستغناء عن أي منها، وهي: العرف، والبدعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الحقيقة عندما تؤسس العلاقة بين هذه المفاهيم بشكل سليم، وتستند إلى أرضية واضحة مفهومة فإن فلسفة القاضي زاده سوف تتشكل بصورة تلقائية، وستكون شعبية الحركة التي تستمر لعصر من الزمن قد أسندت على أرضية واضحة ومفهومة. وذلك لأنه من الصعوبة بمكان تفسير احتفاظ أي فكر على حيويته واتقاده لمدة طويلة إن لم يكن له أساس علمي، ولم يتغذ من أيديولوجية معينة.



إن هذه الفكرة التي تبرز خطوطها الرئيسية على الركائز التي في الشكل، يمكن تلخيصها في ثلاثة مراحل:

١. ليس من الممكن قبول الأفعال التي تبناها المجتمع بشكل مخالف لممارسات علماء العهد الأول كعرف.
٢. إن هذه الممارسات التي ظهرت فيما بعد مهملتها ترسخت فإنها تحمل طابع البدعة التي ينبغي محاربتها.

(٤٢) مثال حول نهج تناول العلماء والصوفية للسلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر: كون دوغدي، ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٤٣) التاريخ ج ٢: نعيما، ٣٥٦.

(٤٤) سياسة التدين والعلماء العثمانيون: زيلفي، منشورات بيرلشيك، أنقرة، ٢٠٠٦، ص ١٤٣.

(٤٥) للاطلاع على تفاصيل عن الكتب انظر: النقاشات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين، أكبينار، ص ٤٠ - ٤٤، ٤٤ - ٥٠، ٥٠، ٥٠.

٣. إن محاربة هذه البدع هي وظيفة كل مسلم يعلن اعتقاده بضرورة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإنه لمن المناسب هنا الإشارة إلى بعض الجوانب التي تختلف فيها حركة القاضيزادية مع الفكر السلفي. فمهما اعتبرت الحركة أمراً تستلزمه الظروف السياسية، إلا أن موقفاً لا يعترف بالعرف يصدر فتاوى تعتبر بمثابة أمورٍ ما يجب أن تصدر منهم مقابل أحكام عرفية قيد التطبيق، وخاصة تعتبر في مقام التأييد للسلطان - كما هو الحال في منع الدخان - تجعلنا نفكر أن فلسفة القاضيزادية قد ابتعدت عن هذا المسار. وينبغي أن نبين الأمر الآتي أيضاً وهو أن تيار قاضي زاده يتبنى المذهبية إلى درجة التعصب على عكس الفكر السلفي الراض لتقليد المذاهب، حيث يتبنى أتباع قاضي زاده المذهبية إلى درجة التعصب. حيث إنهم صنفوا في هذا المجال كل الممارسات المخالفة للصحابة وأئمة المذاهب ضمن خانة البدعة. وهناك جانب آخر ينبغي الانتباه إليه وهو دفاع أتباع قاضي زاده عن المذاهب، وخاصة دفاعهم عن مذهب أبي حنيفة الذي يتهمه السلفيون بالوقوع في البدع، حيث يعاكس موقفهم في هذا الأمر الأيديولوجية السلفية تماماً التي ترفض بشكل قطعي الانحباس ضمن حدود المذهب. ويمكن أن نَصِفَ جهودهم في متابعة نضالهم ضمن المنهج الحنفي بينما يتوقف المذهب الحنبلي الذي يبلور خلاله الخط السلفي عبر التاريخ فيشكل في حد ذاته علامة فارقة بين التيارين.

وأخيراً من الملائم هنا أن نذكر بأنه بقي العلماء من ذوي المراتب العليا يعيدون عن كل هذه النقاشات التي قام بها الوعاظ الذين يشكلون الزمرة الأدنى في التصنيف العلمي. وقد أرجعت الروايات الواردة في المصادر المتعلقة بالأمر أسباب هذه الحالة إلى أن إحساس الدولة بالخطر على سلطتها وسيادتها من بعض المجموعات الصوفية التي نشأت وانتشرت بعيدة عن السيطرة دفعها في فترات محددة إلى الترويج لأتباع قاضي زاده، وتم استيعاب المفتين، والقضاة، وشيوخ الإسلام من هؤلاء بسلطة الدولة بالاعتداع على السياسة. وبالإضافة إلى ذلك يمكن القول: إن صمت هؤلاء العلماء لعب دوراً في فقدانهم النفوذ لدى أفراد المجتمع بسبب انتشار ادعاءات الرشوة والمحسوبيات. وينبغي أن لا ننسى عند إجراء التقييم والدراسة أن المشكلات المختلفة التي انتشرت في الجامعات العلمية قد أوهنت هذه المؤسسات والهياكل التعليمية لدرجة فقدانها القدرة على إيجاد حلول للمسائل المستجدة. وعلى الرغم من هذا فإننا نجد أنه أحياناً كان يتدخل بعض العلماء من أجل التوفيق بين القاضيزادية ومعارضيتهم، وأحياناً أخرى كانوا يصدرون فتاوى من أجل إضفاء الشرعية على تهماتهم ضد بعضهم البعض^(٤٦).

نتيجة:

يمكن القول: إن الكثير من الخصائص والمفاهيم التي سيطرت على الأيديولوجية السلفية مثل التصفية، والإقصائية، والتدخلية، والحصرية، قد ظهرت في المجتمع العثماني متجلية في فكر البركوي، وأتباع قاضي زاده. حيث بذل كل من البركوي وأتباع قاضي زاده الذي استلهموا منه أفكارهم، وبذلوا جهوداً من أجل تطبيق

(٤٦) القاضيزادية: زيلفي، ص ٧١.

وصفة «العودة إلى جوهر الإسلام ولبه» التي قدمها الشيخ ابن تيمية الذي يُعتقد أنهم تأثروا بأفكاره، كعلاج للفساد الديني والسياسي المنتشر في مجتمعهم. لقد شغل هذا الكفاح - الذي يحمل في طياته جملة من آثار السلفية - مكانة هامة في يوميات المجتمع العثماني طيلة قرن من الزمن. إن هذه الحركة التي هدفت إلى تقديم مجموعة من الحلول والمنافع كانت سبباً في حدوث نزاعات وخصومات عميقة من خلال الأفكار المخالفة، والعراقيل والمضاعفات التي لم يتمكن من توقعها خلال التطبيق. ويمكن القول: إن هذه الحركة التي قوبلت بمقاومة شرسة لاستهدافها الممارسات المتبناة من قبل المجتمع منذ زمن طويل، لم تعمر لفترة زمنية طويلة بسبب عدم انسجامها مع المذهب الحنفي المنتشر على رقعة جغرافية واسعة. إلا أن القول: إنها أظهرت إشارة لتجربة تاريخية، وتمكنت من خلق ميل نحو هذا النمط من الأفكار في كل مجتمع بغض النظر عن الزمان والمكان، وحسب الظروف، يشكل تقييماً أكثر واقعية.

المراجع:

- أسرة قاضي زاده نموذجاً في الفكر الإسلامي من حيث الظاهر والباطن، رفيق أركين، (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة سلجوق، قونيا، ٢٠٠٧.
- التاريخ العثماني: اساعيل حقي اوزون جارشلي، أنقرة، ١٩٥١.
- التعليم والفلسفة المدرسية العثمانية: كنعان يعقوب أوغلو، منشورات كوك كويه، اسطنبول، ٢٠٠٦.
- الخطاب السلفي في تاريخ الحقوق الإسلامية: فرحت كوجه، أنقرة، ٢٠٠٠.
- العقيدة الإسلامية بين العثمانيين في القرن السابع عشر مع الإشارة بوجه خاص الى حركة قاضي زاده: نجاتي أوز ترك، جماعة أدنبره، ١٩٨١.
- القاضيزادية: حركات الإحياء الديني في اسطنبول خلال القرن السابع عشر: مادلينا زيلفي. (ترجمة: خلوصي لكسيوز)، مجلة تركيا سجل، أنقرة، كانون الأول ١٩٩٩، العدد: ٥٨.
- الميزان الحق في اختيار الأحق: حاجي خليفة كاتب جلبي، اسطنبول، منشورات المعرفة، ٢٠٠١.
- الميزان: حاجي خليفة كاتب جلبي، منشورات معرفة، اسطنبول، ٢٠٠١.
- النقاشات والخلافات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين: محمد راشد أكينيار (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة مرمره، اسطنبول، ٢٠٠٩.
- تاج الرسائل في مناهج الوسائل: قاضي زاده محمد، مكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، ن، ١٩٢٦.
- تاريخ نعيماً: نعيماً، ترجمة: محمد إيشيرلي، أنقرة، منشورات هيئة التاريخ التركي، ٢٠٠٧.
- جذور السلفية في الدولة العثمانية: خير الدين كارامان، صحيفة يني شفق، ١٧/٢/٢٠١٣.
- حركة ابتاع قاضي زاده: سميرامس جاوش اوغلي، (أطروحة دكتوراه) جامعة بيرنستون ولاية نيو جيرسي، ١٩٩٠.
- حياة الإمام البركوي، وآثاره ومكانته في التدريس باللغة العربية: أحمد طوران أرسلان، اسطنبول، منشورات سها، ١٩٩٢.
- خطاب الكراهية والعنف السلفي في سياق تقييقات الشيعة: محمد زكي إيش جان، مجلة البحوث المذهبية، ٢٠١٣، ٦/٢.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله الدمشقي المحبي، دار الصدر، بيروت.
- دليل مستخدم في سياق تأثير السلفية على الدولة العثمانية: تراجعات كتاب ابن تيمية "السياسة الشرعية" في العالم العثماني خلال القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. أحمد حمدي فرات، مجلة المعرفة، قونيا، ٢٠٠٩، العدد، ٣.
- رسالة حول الحذر من بدع التصوف: واني محمد أفندي، مكتبة السليمانية، حاج بشير آغا، ن، ٤٠٦.
- رسالة قاضي زاده: قاضي زاده، مكتبة السليمانية، الهبة المخطوطات، ن، ٦٤٩٤.
- رياض الأذكار: عبد الأحد نوري، مكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، ن، ٢٤٣٨.

- سياسة التدين والعلماء العثمانيون: مادلين زيلفي، منشورات بيرلشيك، أنقرة، ٢٠٠٦.
- فوائد الكبير: أسطواني محمد بن أحمد الدمشقي الحنفي، مكتبة السليمانية، فاتح، ن، ٢٧٧٠.
- مبحث الإيهان: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، الهبة المخطوطات، ن، ٥٧٧٠.
- مثال حول نهج علماء الصوفية لتناول السلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر للميلاد: مراد- قاضي زاده- سيواسي: جنكيز كون دوغدي، أبحاث دينية، ١٩٩٩، ٥/٢.
- مسائل أهل السنة والجماعة: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، الهبة المخطوطات، ن، ٥٧٧٠.
- نصح الحكام: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، عاشر أفندي، ن، ٣٢٧.
- نظرة إلى مساعي التصفية في الدين في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابع عشر الميلادي «حركة أتباع قاضي زاده»: أحمد ياشار أوجاق، بحوث الثقافة التركية، ١٩٨٣، أنقرة.
- سلفية: م. سعيد أوزر وارلي، الموسوعة الإسلامية لوقف الدينية تركية، ٣٦.

المراجع الأجنبية:

- Abdülehad Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2438.
- Akpınar, M. Raşit, *Kadıızâdeliler ve Sivâsiler Arasındaki Fikhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmâm Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey, 1990.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Selefilğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, "İbn Teymiyye'nin Es-Siyâsetü's-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümelere", *Marife Dergisi Selefilik Özel Sayısı*, Konya, 2009, sayı: 3, s. 215-226.
- Gündoğdu, Geniz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadıızâde-Sivâsi", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999, II/5, s. 203-222.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Şülik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2013, VI/ 2, s. 151-172.
- Kadızâde, Mehmed b. Mustafa, *Mebhas-i imân*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 234-346.
- -----, *Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 149-234.
- -----, *Nushu'l-hukkâm*, Süleymâniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 327, vr.2-73.
- -----, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 6494, vr. 74-80.
- -----, *Tâci'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1926, vr. 1-162.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, sad. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul, 2001.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Târihinde Selefi Söylem*, Ankara, 2000.
- Muhıbbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkı, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer*, I-IV, Dâr-us sâdir, Beyrut, ts.
- Nâimâ, Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ*, çev. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2007.
- Ocağ, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadıızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1983, XXI-XXI/1-2, s. 208-223.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special refrence to the Qadi-Zade movement*, University of Edinburgh, 1981.
- Özerverli, M.Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399-402.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târîhi*, Ankara, 1951.
- Üstüvânî, Mehmed b. Ahmeded-Dimeşki el-Hanefî, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymâniye Ktp., Fatih, nr. 2770.
- -----, *İlmihal*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 43.

- Vâni, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406.
- Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul, Gökkuşbe Yayınları, 2006.
- Yurdayın, Hüseyin G., *İslâm Târîhi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.
- Zilfi, Madeline C., "Kadızedeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 65-79.
- -----, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Ankara, Birleşik Yayınları, 2006.

Soruşturma

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

M. Hayri KIRBAŞOĞLU*

- Selefilik kavramının kaynağı hakkında bilgi verir misiniz?
- Selefiliğin tarihi kökenleri nereye dayanır?
- İbni Teymiye ve Muhammed b. Abdilvehhab'ın Selefi çizgideki konumu nedir.? Selefi çizgideki asıl kırılmayı İbni Teymiyye ile mi başlatmak gerekir, yoksa Muhammed b. Abdilvehhâb ile mi?
- Vehhabilik ile Selefiliği aynı şeyler olarak tanımlamak doğru mudur?
- Selefiliğin/Selefilere Ehl-i Sünnet ile ilişkisi hakkında bilgi verir misiniz?
- Modern dönemde Selefilere arasında bir ayrışmanın olduğunu biliyoruz. Bu gruplar ve ayrışma nedenleri hakkında bilgi verir misiniz?
- Selefi grupların birbirlerine bakışları nasıldır?
- Selefilik ile Siyasal İslam veya Selefilik ile İslamcılık arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür? Bu bağlamda Selefilere Siyasal İslamcılara bakışı nasıldır?
- Selefilik-İslam Modernizmi arasında bir ilişki var mıdır? Her iki akımı aynileştirmek doğrumudur?
- Selefiliğin Orta Asya ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde faaliyet gösterdiğini biliyoruz. Bu bağlamda genel olarak nerelerde hâkimdirler?
- Son yıllarda Selefiliğin yaygınlaşmasının sebebi nedir?

* Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü. İslami Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi,
e-posta: mehmetalibuyukkara@sehir.edu.tr

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

Soruşturma – I

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

- **Selefilik kavramının kaynağı hakkında bilgi verir misiniz?**

Selefiyye kavramı köken olarak Türkçe’de “geçmiş nesiller” anlamına gelen *selef* kelimesine dayanıyor. Bu nesiller İslâm târihînin ilk nesilleridir. Selefiyye’ye göre, Efendimiz’in (s.a.s) bir hadis-i şerifinde söz konusu nesillerin kimler oldukları belirtilir. Buhârî’nin de kaydettiği bu rivâyette Hz. Peygamber şöyle demiştir: “İnsanların en hayırlısı benim zamanımda yaşayanlar (*sahâbe*), sonra ondan sonrakiler (*tâbîn*), sonra da ondan sonrakilerdir (*tebeü’t- tâbîn*)...”. İslâm dîninin doğru şekilde anlaşılması ve yaşanması için, Hz. Peygamber’in dilinde *selef-i sâlihîn* (sâlih geçmişler) kimliğiyle övülmüş olan bu ilk nesillerin öğretisi ve pratiklerinin izlenmesi gerekmektedir. Zira İslâm’ın ilk iki yüzyılını tutan bu nesiller, Selefiyye’ye göre, temel kaynaklara (Kur’ân ve sünnete) en yakın kaynaklardır.

Selef neslinin mukabili *halef* denilen “daha sonraki” nesillerdir ki, Selefiyye’ye göre bu nesiller, Kur’ân ve sünnetten uzaklaşarak “aklılaşan” dînî metotları, doğrudan naslara başvurmak yerine bir takım itikadî ve fikhî ekollerin kurucularının fikir ve fetvâları etrafında “mezhepleşen” zihniyet kodları, hadislere dayalı zühd ve takvâ hayatını yaşamak yerine “tarikât” öğretileriyle bütünleşen dînî hayatları sebebiyle İslâmîyet’in saf, duru ve doğru çizgisinden saparak “bid’at ve dalâlet” olarak kabul edilen bir din anlayışına tutunmuşlardır. Dolayısıyla gittikleri yol yanlıştır. İslâmîyet’i yanlış anlamakta, yanlış yaşamakta ve yanlış temsil etmektedirler.

- **Selefilîğin târihî kökenleri nereye dayanır?**

Selefilîğin târihî kökeni Ehl-i Hadîs yahut Ashâb-ı Hadîs adı verilen Sünnî ekole dayanır. Bu ekol Ehl-i Re’y yahut Ashâb-ı Re’y denilen diğer Sünnî ekolün mukabilidir. İctihat faaliyetinin esas olan Re’y, mantıksal düşünme yolları izlenerek yapılan aklî bir faaliyetti. Re’y’i de dinin kaynakları arasına dâhil eden ve çoğunluğunu Iraklı âlimlerin oluşturduğu gruba ve takipçilerine Ehl-i Re’y denmişti. Bu âlimlerin en meşhûru olan Ebû Hanîfe ve öğrencileri, âyet ve hadislerin illet ve maksatlarını göz önüne alarak, bu âyet ve hadislerin doğrudan cevap veremediği meselelerde, illetler ve maksatlar üzerinden yeni hükümler üreterek, yani kıyasa giderek, toplumun problemlerini dine uygun bir şekilde çözüme kavuşturuyorlardı.

Diğer taraftan ise kendilerini Ehl-i Sünnet’in yegâne temsilcisi olarak gören Ehl-i Hadîs âlimleri, ister itikad ister fıkıh alanında olsun Re’y faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan hüküm ve fetvâları dînî olmaktan uzaklaşmış çözümler olarak

* Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü. İslami Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi,
e-posta: mehmetalibuyukkara@sehir.edu.tr

görmekteydiler. Ehl-i Hadîs'e göre, İmâm Berbehârî'nin dediği gibi "İslâm dini Sünnetten ibarettir". Hadislere tâbi olarak dini yaşadıkları için bu ekole *ehlü'l-eser veahlü'l-ittiba* sıfatları da yakıştırılmıştır. Sünniliğin yegâne temsilcisi olarak kendilerini gördükleri için *el-fırkatü'n-nâciye* (kurtuluşa eren topluluk), *ehlü'l-istikâmet* (doğru yolun mensupları) veya *et-tâifetü'l-mansûra* (ilâhî yardımı hak etmiş grup) isimlerini de kendilerini ifade için kullanmışlardır. Ahmed b. Hanbelî, Ehl-i Hadîs-Selefiyye ekolünün erken dönemindeki en önemli simâ olarak kaydedebiliriz. İmâm Ahmed ve onunla aynı metodu takip eden âlimler, mesailerinin büyük bölümünü Hadîsleri dinleyip rivâyet etmeye ve onları yazıya geçirip mevzularına göre tasnif etmeye hasretmişlerdi. İmâm Buhârî ve İmâm Müslim gibi büyük muhaddisler bu tür faaliyetleriyle meşhûr olmuş kişilerdi.

Ehl-i Hadîs-Selefiyye hattı, İslâm düşüncesi içerisinde muhafazakâr bir kanadı temsil etti. Akıl karşıtı metinci literalizmi, dar kalıplar içinde kalan fikri yapısı ve dışlayıcı tavrı nedeniyle Ehl-i Re'y'e kıyasla zaman içinde fazla bir ilerleme kaydetmedi, geniş kitlelere hitap edemedi. Ama marjinal ölçülerle de olsa belli bir seçkin zümrenin mezhebi olarak kalmayı başardı. İçinden İbn Kuteybe, Hallâl, Berbehârî, İbn Batta, Kadî Ebû Ya'lâ, İbn Akîl, İbnü'l-Cevzî ve İbn Kudâme gibi meşhûr isimler çıkardı.

- **İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Selefi çizgideki konumu nedir? Selefi çizgideki asıl kırılmayı İbn Teymiyye ile mi başlatmak gerekir, yoksa Muhammed b. Abdilvehhâb ile mi?**

Selefiyye'yi İslâm düşüncesinde yeniden parlatan isim, kuşkusuz 728 (1328) yılında vefat eden Takiyyüddîn İbn Teymiyye'dir. O kelâmcılar, felsefeciler, Şiiiler ve bir kısım sûfiler ile kitâbî bir mücadeleye girerek donuklaşmış olan bu ekolü canlandırmış, girmiş olduğu polemikler ile Selefiyye'yi âlimlerin ve halkın gündemine yeniden sokmuş, popüler hale getirmiştir. İbn Teymiyye Moğol işgali nedeniyle İslâm dünyasının çok sıkıntılı olduğu bir dönemde yaşadı. O bu işgale direnenler arasındaydı ve işgalcilere karşı silahıyla fiilî olarak bizzat savaştı. Sert üslubu, ince tahkik mahsûlü ve didaktik nitelikli geniş hacimli eserleri, bazen Ehl-i Hadîs çizgisine de aykırı düşen fetvâ ve hükümleriyle İbn Teymiyye, kendi yaşadığı çağa ve sonraki dönemlere damgasını vuran çok önemli bir müçtehid âlim oldu.

Sonraki Selefi âlimlerin mutlaka kendisine referans verdikleri bir kavşak noktası haline geldi.

İbn Teymiyye tüm bu özellikleriyle tâbir yerindeyse geleneksel Selefi hattın bir müceddidi konumundaydı. Bu nedenle onu bir kırılma noktası olarak değerlendirmek isabetli olmaz. Onun daha geç dönemdeki takipçilerinden olan Muhammed b. Abdilvehhâb'ı ise sorunuzdaki kırılmanın asıl öznesi olarak görebiliriz. "Kırılma" yahut "uçlanma" olarak değerlendirdiğimiz Selefilikteki bu değişim, Selefilik'in siyâsallaşması ve Suûd hânedânı nezdinde bir devlet mezhebine dönüşmesidir. Tezâhürleri ise, tekfirciliğin aşırı kullanımı ve bu yolla dışlanmış Müslüman kesimlere cihâd adı altında yöneltilen şiddettir.

- **Vehhâbilik ile Selefiligi aynı şeyler olarak tanımlamak doğru mudur?**

Selefilikteki söz konusu kırılma nedeniyledir ki Vehhâbilik ismi sanki yeni bir mezhepmiş gibi tedâvüle girmiştir. Fakat şunu söyleyebiliriz: Vehhâbiligi ayrı ve bağımsız bir mezhep olarak takdim etmek yerine, Selefiyye'nin bir takım aşırılıklar eşliğinde Suûdîlerin siyâsal himâyesi altında yeniden sunumu olarak anlamak bilimsel açıdan daha gerçekçi ve doğru bir değerlendirme olacaktır. Zâten Vehhâbilik adı tamamıyla muhâlifleri tarafından kullanılan bir isim olagelmıştır. Tarihte ve günümüzde bu akımın mensupları kendilerini her zaman ve zeminde Selefiyye yahut Ehl-i Hadîs olarak adlandırmıştır.

- **Selefiligin/Selefilerin Ehl-i Sünnet ile ilişkisi hakkında bilgi verir misiniz?**

Söyleşinin başında da ifade edildiği üzere Selefiligin uzandığı ekol olan Ehl-i Hadîs, Sünniliğin erken târihinin iki farklı görüntüsünden biridir. Ancak şu iki hususun altını çizmeliyiz:

Bunlardan ilki, Selefiyye'nin tipik inhisârcılığıdır ki onlar Sünniliği sürekli kendi tekellerinde görmüşlerdir. Ehl-i Re'y'in ana damarını teşkil eden Hanefiler, fıkihtaki Şâfîlik, Mâlikîlik gibi, itikada Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye gibi mezhepler, kendilerini Ehl-i Sünnet'in bir parçası gören sûfî tarikatler ve cemaatler, târihî süreçte ve günümüzde Selefiyye tarafından "bid'at ve dalâlet ehli" olarak görülmektedir. Onlar bu peşin yargılarını her fırsatta söz ve yazıyla ifade etmekten kaçınmamaktadırlar. Bu husus sadece Sünnilik içerisinde değil ümmetin genelindeki uyum ve barışı bozan ciddi bir durumdur.

İkinci husus ise, Ehl-i Sünnet içinde neredeyse yüzde 90'lık bir çoğunluğu oluşturan diğer kesimin, çeşitli sebeplerden dolayı Selefiyye'yi gerçek Sünnilikten sapmış bir topluluk olarak görmesidir. Bu durumu etki-tepki bağlamında açıklayabiliriz. Yani "dışlayanların dışlanması" olarak görebiliriz. Bu sebeple Selefiyye yer yer Hâricilik'le özdeşleştirilerek Sünniliğin dışına itilmiştir. Selefiyye'deki ameli imanın bir parçası gören anlayışın sonucu olarak tezâhür eden "amelsizliğin imansızlık olduğu" yönündeki kanaat, Selefilik ile Hâricilik'in aynı kulvarda değerlendirilmesine yol açmıştır. Yine Allah'ın fiili sıfatlarıyla ilgili müteşâbih âyetleri tevilden kaçınmaları sonucu, meselâ Allah'ın gökte oluşu, istivâsı, O'nun eli ve yüzü hakkındaki yanlış anlaşılmalara meydan verecek spekülâtif yorumları nedeniyle özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları Selefi ulemâyı Müşebbihe ve Mücessime fırkalarına nispet etmişlerdir. Karşılıklı suçlamalar günümüzde de sürmektedir.

- **Modern dönemde Selefilere arasında bir ayrışmanın olduğunu biliyoruz. Bu gruplar ve ayrışma nedenleri hakkında bilgi verir misiniz?**

Suûdî Arabistan devletinin kuruluşunda etkin güç olan Vehhâbilik, 1930 sonrasında militer özelliğini hızla yitirerek kurumsallaştı. Bu durum, Vehhâbiligin devlet karşıtı bir pozisyona geçmesini önlemek için Suûdî yöneticilerin tedricen uyguladıkları bir politikanın ürünüydü. Vehhâbî ulemânın temsil kabiliyeti tümüyle resmî dînî kurumlar bünyesine alındı. Özellikle ticaret, iş ve kamu yönetimi alanlarındaki seküler kanunlaştırma

faaliyetleri, petrolün çıkmasından sonra ABD ve diğer Batılı devletlerle her sahada geliştirilen ilişkiler, eğitimde modernleşme hamleleri, yer yer din kaynaklı tepkilerin odağı oldularsa da “resmî Vehhâbî ulemânın” onayıyla meşrûlaştırıldılar.

1970’li yıllarda ise Suûdî Arabistan, çağdaş İslâmci düşünce ve pratiklerle yakından tanışma fırsatı buldu. Bu tanışmanın arka planında esas aktörler olarak Mısır, Suriye gibi ülkelerin baskıcı yönetimlerinden kaçarak Suûdî ülkesine sığınan birçoğu İhvan-ı Müslimîn orijinli İslâmci akademisyenler ve aktivistler ile bu ülkeye okumaya gelen veya dışarıya giden öğrenciler bulunmaktaydı.

1980’li yıllarda her ne kadar mezhebî olarak kabul etmeseler de İran İslâm Devrimi birçok İslâmî akım gibi Selefileri de siyâsete doğru motive etti. Afgan Cihâdı ise kazanılan Siyâsî şuûrun pratiğe dökülmesi için belli kesimlere fiilî ve lojistik imkânlar hazırladı. Afganistan’a giden çoğu Selefî-meşrep gönüllü Arap mücâhid, cihâd ortamında radikalleşti. Bu süreçte belirmiş olan yeni dînî söylemde geleneksel Selefiliğin ağırlığı azalacak, çağdaş İslâmci tonlar ise fazlalaşacaktır.

Bu yeni söylemin taraftarları, bilhassa Birinci Körfez Savaşı sonrasında izlediği Batı yanlısı politikalar nedeniyle Suûdî hükümetinin meşrûyetini sorgulamaya başladılar. Bu durum, Suûdî rejimi nezdinde “resmî” bir kimlik kazanmış Vehhâbiye-Selefiye içerisinde ciddi bir kırılmaydı. Sadece emperyalist ve siyonist odaklara değil bunlarla ittifak halindeki yerli işbirlikçilere karşı gerek siyâsal gerekse militer usûller ile mücadeleyi savunan bu yeni söylem çoğunlukla “Cihâdî Selefiye” olarak anılmaktadır. Cihâdî Selefiliği, Vehhâbîlik ile çağdaş siyâsal İslâmcılığın bir sentezi olarak görebiliriz. Suûdî rejimine itaatini sürdüren eski kesim ise “Suûdî Selefiye” olarak adlandırılabilir.

Cihâdî Selefîlik içerisinde “küresel cihâd” adı altında terör yöntemlerini de benimseyen el-Kâide benzeri silahlı oluşumlar olduğu gibi, “*sahve* (uyanış) çevresi” diye adlandırılan militer özellikleri bulunmayan sivil radikal siyâsal İslâmci unsurlar da yer almaktadır. Suûdî Selefiye bünyesinde de farklı eğilimlere rastlıyoruz. Örneğin Abdülaziz ibn Bâz, İbnü’l-Useymîn ya da Şeyh Fevzân gibi Suûdî Arabistanlı âlimlerin anladığı Selefîlik ile Arnavut asıllı Suriye muhaciri Şeyh Elbânî ile Yemen muhaciri Şeyh Mukbil’in Selefiliğinin tam olarak birbirleriyle örtüşmediğini biliyoruz. Elbânî ve Mukbil gibi şeyhlerin İbn Abdülvehhâb’dan miras kalan ve Vehhâbî âlimlerce nesilden nesile geliştirilerek aktarılan Selefî/Vehhâbî birikime yahut Hanbelî müktesebâtına saygı göstermeyi gereksiz bulduklarını, daha geniş perspektifte ana Selefî usûlün ulemâya açmış olduğu alan çerçevesinde iftâ ve ahkâmında daha serbest ve bağımsız davrandıklarını görüyoruz. Yine Rebî b. Hâdî el-Medhalî’ye nispetle Medhaliyye diye adlandırılan diğer bir Suûdî eğilimli grubun, kendi Selefîlikleriyle uyuşmayan tüm Selefî ve gayr-i Selefî Müslüman grupları bid’atçılıkla ithâm ettikleri, hattâ önemsiz bazı noktaları abartarak onların küfrüne hükmettikleri biliniyor.

Suûdî ve Cihâdî akımlara ilâveten, özellikle 2011 sonrası Arap Baharı sürecinde öne çıkan Siyâsî Selefîyye'yi de bu bağlamda zikretmek gerekir. Bu gelişme özü itibarıyla siyâsal olan Cihâdî akımlar söz konusu olduğunda belki sürpriz olmadı ama özellikle Suûdî Selefîliğindeki tavır değişikliği doğrusu şaşırtıcıydı. Zira bu çevre, hep monarşik ve oligarşik eğilimlere yakın, sivil demokratik inisiyatiflere uzak durmuş temsîlî demokrasi ve sivil katılımcılık gibi modern siyâsî kavramları bid'at olarak değerlendirmiştir. Fakat aynı çevre, Suûdî Arabistan dışındaki ülkelerde Arap devrimleri sürecine pasif veya aktif tarzda iştirak etmiştir. Sonra da bu katılımı meselâ Mısır'da siyâsal partileşmeye kadar götürmüş ve serbest seçimlerde önemli bir oy desteğine ulaşmıştır. Suûdî rejiminin bu Selefî hareketlenmeye desteğini ise, her zaman çekindiği İhvân-ı Müslimîn ağırlığını dengelemeye mâtûf bir adım olarak anlamak gerekir. Kendi ülkesindeki siyâsal Selefî yapılanmalara izin vermeyen Suûdî rejiminin Mısır'da ve Tunus'taki Selefî partilere verdiği büyük desteğin arkasında, İslâmî İhvân'ın önünü kesmek ve bu ülkelerdeki siyâseti Suûdî çıkarları doğrultusunda dizayn etmek gibi bir gayenin olduğu apaçıktır.

Ayrıca meselâ 1831'de vefat eden Şah İsmail Şehid'in fikir ve faaliyetleriyle 19. yüzyılda Hindistan'da yeşermeye başlayan Ehl-i Hadîs ekolünün, Arap âlemindeki gelişmelerden tamamen bağımsız olmasa da genellikle kendi yolunda ilerlediğini ve Hint ülkelerine özgü bir biçim geliştirdiğini de burada belirtelim.

- **Selefî grupların birbirlerine bakışları nasıldır?**

Görüldüğü gibi tek bir Selefîlikten ziyâde birbirinden farklı tonlarda sergilenen bir "Selefîyyeler" gerçeğiyle karşı karşıyayız. Bu çok parçalılık, inhisârcı bir karakteri olan Selefîyye içinde beklenildiği gibi dışlama, karşılıklı suçlama ve bölünmeleri beraberinde getirmektedir. Nitekim Suûdî ve Cihâdî kesimler arasındaki ayrılık gittikçe derinleşmektedir. İslâm ülkelerindeki Selefî yapılanmaların yanı sıra Avrupa ve Amerika'daki teşkilâtlar dahi ayrılmak zorunda kalmışlardır. Suûdî Selefîyyesi, klasik Hadîs ilminin cerh ve ta'dîl usûllerini andırır şekilde Selefî şahsiyetlerin durumları ile alâkalı risâleler kâleme alarak, âdil ve merdûd olanları belirleyip safları netleştirmek peşindedir. Yine Suûdî Selefîyyesi, klasik mezhepler târihî kitaplarındaki bid'atçı fırka isimlerine benzer şekilde ürettikleri Mevdûdiyye, Kutbiyye, İhvânîyye ve benzeri isimler altında, Cihâdî Selefîyye'yi sınıflayarak Ehl-i Sünnet'ten dışlamak istemektedir.

Diğer taraftan Cihâdî Selefîyye içinde özellikle 2013 sonrasında Irak Şam İslâm Devleti'nin (İŞİD/DÂİŞ) Irak ve Suriye'de bir hükümet gücü olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, küresel cihâdçı el-Kâide'nin otoritesinde ciddi bir sarsılmanın olduğu görülmektedir. el-Kaide'nin kurucusu Üsâme b. Ladin'in mirasının gerçekte kimler tarafından temsil edildiği meselesi, terör yöntemlerini benimsemiş Selefî organizasyonlar arasında 2014 yılı ve sonrasında hararetle tartışılmaktadır. Hâricilik ithâmları eşliğinde yapılan ve tekfir silahının kullanıldığı bu tartışmalar, Selefî ideolojide çok derin izler bırakmakta,

bölünmeleri çoğaltmakta ve tefrikayı azdırmaktadır. Particiler ile partili mücadeleye karşı olan Selefî camialarda da benzer tutumların sergilendiği açıkça görülmektedir.

- **Selefîlik ile Siyâsal İslâm veya Selefîlik ile İslâmcılık arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür? Bu bağlamda Selefîlerin Siyâsal İslâmcılara bakışı nasıldır?**

Selefî menhec üzere olmayan İslâmcı hareketler pek tabii ki daha işin başından itibâren “akidevi bozukluklarından ötürü” Suûdî ve Cihâdî Selefî çevrelerde muteber bir yer bulamamaktadır. Asıl konu, Selefî olmakla beraber İslâmcı yöntemleri kullanan kişi ve yapılarla bu gelenekçi çevrelerin ilişkisidir. Bir parçası olduğu rejimin niteliğine bağlı olarak Suûdî Selefîliğinin bu konuda daha sert ve dışlamacı olduğu söylenebilir. Zira çağdaş İslâmcılık, Suûdî yönetimi gibi otokratik rejimlere karşı eleştirel ve muhâlif duruş sergileyen bir akımdır. Bu nedenle Suûdî Selefîyye’ye mensup ulemanın, özellikle 1990 sonrasında bilhassa İhvân-ı Müslimîn bağlantılı kişi ve kuruluşlara meşhûr 73 fırka hadisindeki bid’atçı fırka isimlerine benzer şekilde isimler takarak onları cerh ettikleri görülmektedir. Meselâ İhvân mensuplarına ve siyâsette onlar gibi düşünen Selefîlere atfen İhvâniyye; Ürdün ve Kuveyt gibi ülkelerdeki siyâsal parti faaliyetlerine referansla Hizbiyye; “İslâmî hareket” kavramına referansla Harekiyye; tekfirci görüşlere referansla Tekfiriyye; Hâricîler’e benzer isyancı ve tekfirci İslâmcı yapılar için Hâriciyye Asriyye (Çağdaş Hâriciyye) ve Seyyid Kutub’a atfen Kutbiyye, en çok karşılaşılan isimlendirmelerdir. Seyyid Kutub, Suûdî âlimlerce hem siyâsalcı fitnenin hem de cihâdî aşırılığın baş sorumlusu olarak değerlendirilmektedir. Onlara göre Kutub, her şeyden önce İslâmiyet’i bilmemektedir; zira hiç bir dînî tahsili bulunmamaktadır. Kitaplarında, özellikle de *Fî Zilâl’l Kur’ân* adlı tefsirinde hadislerle başvurmamış, kendi re’yiyle Kur’ân’ı tefsir etmiştir. Bu nedenle Şeyh Mukbil, onun bir müfessir değil sıradan bir yazar olduğunu söylemekte, *Fî Zilâl* de dâhil onun kitaplarının okunmamasını tavsiye etmektedir.

Cihâdî Selefîlik’te ise İslâmcılık eleştirisi daha mütedil bir biçimde ortaya çıkar. Zâten *sahve* çevrelerinde İslâmcı kişi ve kuruluşlarla yakın temasın olduğu, Selefî olmayan İslâmcılarla dahi işbirliği fırsatlarının değerlendirildiği görülür. Küresel cihâd fikrinde olan ve terör yöntemlerini uygulayan Cihâdî yapılara gelince; küfrî emperyalist odaklara karşı güçlü bir saf oluşturabilmek adına Selefî olmasalar dahi tüm mücadelecî İslâmî kesimlerle “zorunlu olarak” işbirliğine cevâz verildiği anlaşılmaktadır. El-Kaide-Talibân ittifakı bu tutumun en bâriz kanıtıdır. Ancak devreye “küfür” olarak niteledikleri demokratik faaliyetler girdiğinde, bu durumda İhvân-ı Müslimîn ve Hamas gibi yapıları şiddetle tenkit ettiklerini, onları “Allah’ın meşrû kılmadığı bir yolla iktidara ulaşmak” çabasında olmakla, farz olan cihâd vazifesini terk ederek uzlaşmacı ve tâvizkâr bir yöntemi izlemekle ithâm ettikleri görülmektedir. Bu siyâsal tutum, bazen bid’at ve dalâlet, bazen de küfür ve şirk ile eşitlenmekte, bu yapılardan Selefî yöntemin gereği olarak teberrî edilmektedir. Arap Baharı sonrasında

yükselişe geçen Siyâsî Selefîlik akımının da aynı güçlkle yüz yüze kaldığını burada belirtmek gerekir.

- **Selefîlik-İslâm Modernizmi arasında bir ilişki var mıdır? Her iki akımı aynileştirmek doğru mudur?**

19. yüzyılın son yarısında Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh gibi şahsiyetler ile başlayan Pan-İslâmîst düşünce ve aksiyon hareketi, taklitçilik ve hurâfecilikten arınarak “ilk nesillerin” yaşadığı saf dînî anlayışı ümmet içinde hâkim kılmak gibi islahatçı bir amaçla ortaya çıktığından dolayı “Selefiyye” ismi ile anılmıştı. Bunu Geleneksel Selefiyye’den ayırt etmek için de Yeni Selefiyye veya Islahatçı Selefiyye şeklinde açıklamalar getirilmişti. Bu akımın en öndeki sîmâlarından biri olan Reşîd Rızâ’daki belirgin Vehhâbîlik eğilimi de bu adlandırma biçimini desteklemişti.

Ancak söz konusu akım, güçlü entelektüel, rasyonel, bilimci, gelişimci, aktivist ve eklektik karakteri nedeniyle bilindik Selefî/Vehhâbî zihniyete hiç bir biçimde yakın durmamaktadır. Onların “ilk kaynaklar” kavramından anladıkları, Kur’ân âyetleridir. Sahih sünnetin de kaynak olduğu söylenilmesine rağmen, sünneti oluşturan rivâyetlerin klasik Ehl-i Hadîs Sünniliğindeki hadis usûlü prensiplerinin dışında daha çok metin tenkidi odaklı olarak ve akli referanslarla değerlendirildiği ve Ehl-i Sünnet’in muteber saydığı birçok hadis kaynağının bu yolla devre dışı bırakıldığı görülür. İlk nesillerin yani selef-i sâlihînin anladığı ve yaşadığı dine ulaşmak için başvurdukları sünnetin, aslında “yenilemek” istedikleri dinde oluşmuş problemlerin en önemli sebeplerinden biri olduğunu, dinden ayıklamak istedikleri yanlış inanç ve pratiklerin gelip dayandığı kaynakların bazı hadisler olduğunu fark ettiler. Bu nedenle bu modernist eğilim, Kur’ancı bir karakterde temâyüz etti ve bugün de öyle devam ediyor. Bu ise, hadis merkezli bir dînî anlayışa sahip olan, İslâmiyet’in sünnetten ibaret olduğunu söyleyen mâlûm Ehl-i Hadîs-Selefiyye-Vehhâbiyye çizgisine bütünüyle ters bir duruştur. Mezhepler üstü tutum, tarikat karşıtlığı ve klasik fıkhnın eleştirisi gibi konularda birbirlerine benzeseler de, gittikleri kulvarın bütünüyle farklı olduğu görülür.

- **Selefiliğin Orta Asya ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde faaliyet gösterdiğini biliyoruz. Bu bağlamda genel olarak nerelerde hâkimdirler? Son yıllarda Selefiliğin bu kadar yaygınlaşmasının sebebi nedir?**

Selefiliğin, başta Vehhâbîliğin de çıkış yeri olan Suûdî Arabistan’da ve Körfez ülkelerinde çok yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Arap olmayan ülkelerin halklarındaki târihî ve geleneksel mezhepçi hassasiyetler Arap ülkelerinde bulunmadığı için, Arap âleminde Selefiliğin doğal ve kendiliğinden oluşan/gelişen bir taraftar kitlesi olduğunu söylemek mümkündür.

Fakat 1960 sonrasında petrol sermayesinin sağlamış olduğu ekonomik imkânları kullanarak, özellikle Suûdî Arabistan devletinin İslâm âleminin her tarafında ve Müslümanların bulunduğu Batı ülkelerinde bir ince siyâsal güç olarak Selefî

düşüncenin yaygınlaşması için özel çaba sarf ettiği biliniyor. Suûdî Arabistan'daki dînî eğitim kurumlarına çok iyi burs imkânlarıyla getirilen öğrenciler ve yine yurt dışına gönderilen Selefî hocalar ve dâvetçiler, oralarda inşâ edilen camiler, vakıflar, medreseler, geleneksel olarak Selefilikten uzak olan İslâm ülkelerinde son 20-30 yıldır Selefilğin örgütlü şekilde gelişiminin önünü açtılar. Geleneksel olarak Hanefî olan Türk-Hint İslâm dünyası ve Balkanlar, Şafîî olan Malay, Kürt ve Kafkas halkları, Mâlikî olan Kuzey ve Batı Afrika Müslümanları bu akımdan fazlasıyla etkilendiler.

Komünizmden kurtulmuş Arnavutluk, Makedonya, Kosova, Çeçenistan, Özbekistan gibi Orta Asya, Kafkas ve Balkan ülkelerinden bilhassa İŞİD/DÂİŞ gibi Hâricî karakterli aşırı Selefî örgütlere gönüllü katılımlar, üzerinde durulması gereken diğer önemli bir konudur. Bu yönelimi uzun bir fetret döneminden sonra tekrar dinleriyle buluşan bu Müslüman toplulukların İslâm olarak önlerinde ne buldularsa ona sarılmalarının sorunlu bir neticesi olarak görebiliriz.

Bu örgütlere Avrupa ve ABD'den gençlerin yoğun katılımı da dikkate değerdir. Müslüman göçmenlerin üçüncü ve dördüncü kuşağından gelen bu ilgi ve sempatiyi, buldukları toplumda horlanan, iş ve eğitim imkânlarından mahrum kalan ve ciddî bir kimlik krizi yaşayan bir kesimin tehlikeli arayışları olarak anlayabiliriz. Yanlış ve yetersiz kaynaklardan öğrenilen din, derin intikam duyguları eşliğinde kimlik bunalımı ile etkileşime girdiğinde, insanların çok tehlikeli kulvarlara taşındığı ortamları hazırlayabilmektedir. Görgü şahitleri, Batı ülkelerinden gelen İŞİD/DÂİŞ mensuplarının yerli örgütçülere nazaran çok daha barbarca tutum ve hareketler sergilediklerini ifade etmektedirler. Bu tanıklık, bahsettiğimiz patolojik durumla yakından ilgilidir. Heyecan, slogan, sevgisizlik ve ölçüsüz isyan, bu patolojinin en belirgin semptomlarıdır.

Son olarak Selefiyye'nin yayılışında sanal âlemdeki propagandanın etkisine işaret etmek gerekir. Gençlerin cami ortamlarından ve mahallî dînî cemaatlerden uzak kaldıkları bu modern zamanlarda, cami ve cemaat merkezli geleneksel buluşma, dayanışma ve faaliyet biçimleri, yerini bir nevi "internet cemaatçiliği"ne bırakmış durumdadır. Yalnızlıklarını internet üzerinden gideren genç kuşaklar, "sanal bir ümmet" içerisinde kendilerine rastgele kimlik bulmaya çalışmaktadır. Kontrolten uzak bu alan, interneti çok etkin kullanan ve bu yolla reklamını çok iyi yapan el-Kâide, İŞİD/DÂİŞ gibi Selefî oluşumlar için sempati devşirmenin eşi bulunmaz sahası haline gelmiştir.

Inquiry

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

M. Hayri KIRBAŞOĞLU*

- Could you please give some information about the sources of Salafism as a concept?
- What are the historical grounds that Salafism is based on?
- What are the positions of Ibn Taymiyyah and Muhammad ibn Abd al-Wahhab in Salafi ideology? Should the initial and essential separation in Salafi ideology be associated with Ibn Taymiyyah or Muhammad ibn Abd al-Wahhab?
- Is it correct to define Wahhabism and Salafism as the same concept?
- Could you please give information about the relationship of Salafism/Salafis with Ahl al-Sunnah?
- We know that there is a dissociation between Salafis in the modern era. Could you elaborate on these groups and the reasons for dissociation?
- How do Salafi groups feel towards one another?
- Is it possible to form a relationship between Salafism and Political Islam, or Salafism and Islamism? How do followers of Salafism feel towards Political Islamists in this regard?
- Is there a relationship between Salafism and Islamic Modernism? Is it correct to consider them together?
- We know that Salafism has been active in many countries, particularly those in Middle Asia and Europe. Where are they more dominant in this regard?
- What is the reason for the expansion of Salafism in recent times?

* Prof. Dr., İstanbul Şehir University, School of Islamic Studies,
e-mail: mehmetalibuyukkara@sehir.edu.tr

* Prof. Dr., Ankara University, Academic Member of the Faculty of Theology, e-mail:
kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

Inquiry - I*

Mehmet Ali BÜYÜKKARA**

- **Could you please give some information about the sources of Salafism as a concept?**

As a concept, Salafism has its origins in the term *salaf*, which means “previous generations” in Turkish. They are the first generations of Islam’s history. According to Salafism, the Prophet (p.b.u.h.) mentions these generations in a hadith. As narrated by al-Bukhari, in this hadith the Prophet said: “The best of you (people) are my generation, and *the second* best will be those who will follow them, and then those *who will follow* the second generation.” To understand and practice Islam in a proper way, one should follow the doctrines and practices of this generation, who were praised as *al-salaf al-salih* (righteous antecedents). According to Salafism, these generations dominated the first two centuries of Islam and are the closest references to the fundamental sources (the Qur’an and sunnah).

The opposite of *Salaf* is called *khalaf* (subsequent generations). According to Salafism, these generations became distant to the Qur’an and sunnah and held on to a religious understanding that is considered “bid’ah and dalalah” by deviating from Islam’s pure, lucid, and right path as a result of preferring “rationalized” religious methods to others, referring to “sectarianized” codes of mind that emerged around the thoughts and judgments of some schools’ founders of theology and fiqh, instead of the fundamental principles, and living lives based on doctrines of “denominations” instead of zuhd and takwa as recommended in hadith. So, they follow the wrong path. They misunderstand, misact and misrepresent Islam.

- **What are the historical grounds that Salafism is based on?**

The historical grounds of Salafism are based on the Sunni school of thought, which is called Ahl al-Hadith or Ashab al-Hadith. This school is the opposite of another Sunni school, which is Ahl al-Ra’y or Ashab al-Ra’y. Being the essence

* This paper is the English translation of the study titled "Soruşturma-I" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet Ali BÜYÜKKARA, "Soruşturma-I", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, 2015, s. 317-324.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., İstanbul Şehir University, School of Islamic Studies,
e-mail: mehmetalibuyukkara@sehir.edu.tr

of *ijtihad* (reasoning), *Ra'y* is a mental activity that is exercised by following the ways of logical thinking. Most of them being Iraqi scholars, the group that included *Ra'y* in religious resources and their followers are called as *Ahl al-Ra'y*. The most well-known figure among these scholars are Abu Hanifah and his disciples. They are known for finding religious solutions for society's challenges by deriving law regarding issues that are not directly addressed by the Qur'an and hadiths, based on the reason and purpose of relevant verses and hadiths.

On the other hand, the scholars of *Ahl al-Hadith*, who define themselves as the only representatives of *Ahl al-Sunnah*, regarded every judgment and law arising from the activities of *Ra'y*, in either theology or *fiqh*, as non-religious solutions. According to *Ahl al-Hadith*; as Imam al-Barbahari says, "Islam is the *Sunnah*". As they practiced religion based on hadiths, this school of thought was named *ahl al-athar wa ahl al-ittiba*. As they identified themselves as the only representatives of Sunni Muslims, they also used different other names, such as *firqa al-najiyah* (the saved group), *ahl al-istiqamah* (the people of the right path), or *al-ta'ifa al-mansurah* (the group that deserves divine relief) for self-representation. We may also mention Ahmad ibn Hanbal, as the most important figure of the early period school of *Ahl al-Hadith-Salafism*. Imam Ahmad and the scholars who followed the same path devoted most of their efforts to listening to and narrating hadiths, and classifying them by topics through writing out. The great scholars of hadiths, such as Imam al-Bukhari and Imam Muslim, are known for such efforts.

The *Ahl al-Hadith-Salafism* line represented a conservative wing in Islamic thought. Unlike *Ahl al-Ra'y*, this movement could neither take significant steps, nor reach large masses due to its anti-rationalist, bookish literalism, parochial mindset, and exclusivist attitude. However, it succeeded in remaining as the sect of a prominent group, though in marginal measures. Ibn Qutayba, Hallal, al-Barbahari, Ibn Battah, al-Qadi Abu Ya'la, Ibn Aqil, Ibn al-Jawzi, and Ibn Kudamah are among the scholars raised by this school.

- **What are the positions of Ibn Taymiyyah and Muhammad ibn Abd al-Wahhab in Salafi ideology? Should the initial and essential separation in Salafi ideology be associated with Ibn Taymiyyah or Muhammad ibn Abd al-Wahhab?**

The one who shined *Salafism* throughout Islamic thought again is, undoubtedly, Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah, who died in 728 (1328). He revived this dulled ideology through a scholarly competition against scholars of *qalam*, philosophy, Shiah and some Sufi circles. He brought up and popularized *Salafism* once again on the agenda of scholars and the public through discussions. Ibn Taymiyyah lived in a seriously challenging period of Islam due to the Mongol invasion. He was among those who resisted this invasion and actually fought against the invaders with his own weapons. With his strong language, detailed investigation works, didactical approach, and laws and judgements that occasionally contradict the line of *Ahl al-Hadith*, Ibn Taymiyyah became an

important scholar and interpreter of Islamic law who left his mark on his own time period and the following eras.

He turned into a central point that is frequently referred to by the subsequent scholars of Salafism.

With all these characteristics, Ibn Taymiyyah was, as the phrase goes, in the position of renovating the traditional Salafi line. For that reason, it would be pointless to regard him as a breakpoint. However, one of his relatively late period followers, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, can be considered as the real subject of the separation mentioned in the question. This change in Salafism that we consider as "separation" or "fraction" is actually a politicization and its transformation into a sect in the eyes of the Saudi dynasty. However, it emerges as the violence committed against Muslim communities that have been marginalized due to the overuse of excommunication.

- **Is it correct to define Wahhabism and Salafism as the same concepts?**

Due to the separation in Salafism mentioned, Wahhabism was put into circulation as a new sect of Islam. However, we can suggest that: Rather than introducing Wahhabism as a separate and independent sect, it would be scientifically a more realistic and correct suggestion to understand the movement as a reintroduction of Salafism, which was on the verge of fraction, under the political auspices of Saudis. On the other hand, the term Wahhabism has always been used by their opposition until today. Members of this movement, either in history or today, have in every time and everywhere defined themselves as Salafiyyah or Ahl al-Hadith.

- **Could you please give information about the relationship of Salafism/Salafis with Ahl al-Sunnah?**

As we mentioned in the first part of this conversation, the ground that Salafism is based on, namely, Ahl Al-Hadith, is one of two early period appearances of Sunnism. However, we should emphasize the following two issues:

The first issue is the typical monopolistic approach of the Salafiyyah. They have always felt themselves as the monopoly over Sunnism. Today, Hanafi Muslims, who constitute the majority of Ahl al-Ra'y, and the sects of fiqh, such as Shafi'i, Maliki schools of thought, Maturidi and Ash'ari theologies, and denominations and congregations that define themselves as parts of Ahl al-Sunnah are considered as followers of "the way of bid'ah and dalalah" by Salafi scholars. Moreover, they do not hesitate to express this prejudice either in verbal or written communication. This situation does not only pose a problem for Sunni groups, but also causes serious conditions that damages harmony and peace.

The second issue is that the majority of Ahl al-Sunnah, that forms almost 90 percent of the community, regards Salafism as a society that has deviated from the way of Sunni Muslims for various reasons. We can explain this situation with an action-reaction relationship. In other words, we can consider the

situation as an “exclusion of exclusionary groups”. For this reason, Salafism has occasionally been identified with the Kharijites and were alienated from the Sunni understanding. The opinion that “faith depends on practices”, which emerged as a result of the understanding in Salafism that regards practices as a significant part of faith, resulted in the views that consider Salafism and Kharijites in the same league. Similarly, as they often avoided interpreting allegorical verses about the attributes of Allah, due to speculative interpretations, such as His existence in skies, the establishment of the Throne (istiwa), and comments about His hand or face that may cause misunderstandings, qalam scholars of Ahl al-Sunnah referred to the sub-sects of Mushabbiha and Mujassima when they mentioned Salafi scholars. These mutual allegations continue even today.

- **We know that there is a dissociation between Salafis in the modern era. Could you elaborate on these groups and the reasons for this dissociation?**

As a significant actor in the process of founding the Saudi Arabian state, Wahhabism lost its military characteristics and has been gradually institutionalized since 1930. This change was a result of the gradually implemented policies by the Saudi authorities in order to prevent Wahhabism taking a position against the state. The authorities of Wahhabi scholars have completely been integrated into public religious institutions. In particular, the secular legalization efforts in the fields of commerce, labor, and public administration, relations with the US and the other Western countries after oil drillings, and modernization in education caused religious unrest in some cases but led to legitimization of the “official Wahhabi scholarship”.

In the 1970s, Saudi Arabia had an opportunity to be closely acquainted with modern Islamic thought and practices. The real actors behind this acquaintance were the Muslim academicians and activities, most of them having origins in the Muslim Brotherhood who took refuge in Saudi Arabia fleeing from the oppressive regimes in Egypt or Syria, and the students who came to the country or go abroad for academic reasons.

In the 1980s, although they were not accepted as a sect, just as many other Islamic groups, Salafis were motivated to take part in politics via Iran’s Islamic Revolution. On the other hand, the Afghan Jihad created actual and logistical opportunities to put the political consciousness obtained into practice. The volunteer Arabic mujahids, most of who were in favor of Salafism, went to Afghanistan and became radicalized in this jihad environment. Therefore, the weight of Salafism weakened in the new religious discourse that emerged within this process, while modern Islamist tones gained strength.

Proponents of this new discourse started to question the legitimacy of the Saudi state due to its western-oriented policies, especially after the First Gulf War. This was a serious separation in Wahhabism-Salafism, which gained an official “identity” under the Saudi authority. This new discourse, which defends political

and military methods against both imperialist and zionist groups but also their local compradors, is named "Jihadi Salafism". We may see Jihadi Salafism as a synthesis of Wahhabism and modern political Islamism. The old generation that furthers obedience to the Saudi regime can be called "Saudi Salafism".

Besides the armed groups that adopt terrorist methods under the name of "global jihad", such as al-Qaeda, Jihadi Salafism also involves non-militarist, civil radical Islamists groups, which are collectively named "Sahwa (awakening) circles". On the other hand, we see different trends within the Saudi Salafism. For instance; the Salafism perceived by Saudi Arabian scholars, such as Abd al-Aziz ibn Baz, Ibn al-Uthaymeen, and Sheikh al-Fawzan, and the Salafism as interpreted by the Albanian origin, Syrian immigrant Sheikh Albani and Yemeni immigrant Sheikh Muqbil do not align with each other. We see that sheiks like Albani and Muqbil regard the Salafi/Wahhabi accumulation, inherited from Ibn Abd al-Wahhab and passed down by Wahhabi scholars as unnecessary, and act more freely and independently, in terms of legal issues and arbitration, within the area created by the Salafi understanding with a broad perspective. Similarly, it is known that another pro-Saudi group, called as al-Madkhaliyya with reference to Rabee' Ibn Haadee al-Madkhalee, declared all Salafi and non-Salafi Muslim groups that do not adopt their way of Salafism, and even declared them as disbelievers by exaggerating certain trivial aspects.

In addition to Saudi and Jihadist movements, we should mention the Political Salafism in this regard, which gained popularity during the Arab Spring, especially after 2011. In essence, this movement was not a surprise when we consider Jihadist movements, which are essentially political as well. However, the change in the attitude of Saudi Salafism in particular was surprising. These circles stood close to all monarchic and oligarchic trends but were aloof from civil and democratic initiatives. Moreover, they regarded certain modern political concepts, such as representational democracy and civil participation, as bid'ah. However, these circles passively or actively became involved in the revolution process in Arab countries other than Saudi Arabia. In time, they transformed this participation into a political party in Egypt and gained a significant level of support in free elections. The support provided by the Saudi regime to this Salafi movement should be interpreted as a step directed to balance the weight of the Muslim Brotherhood which they had always been weary of. It is obvious that there is a purpose of confronting the Islamist Muslim Brotherhood and designing the politics in these countries through manipulation behind this huge support of the Saudi regime given to the Salafi parties in Egypt and Tunisia, despite prohibiting Salafi organizations at home.

Moreover, we should also note that the ideology of Ahl al-Hadith that made advances in 19th-century India with the thoughts and efforts of Shah Ismail Shaheed who died in 1831, was not totally independent from the developments in the Arab world, but in general made its own way and developed a style that is peculiar to Indian countries.

- **How are the feelings of Salafi groups towards each other?**

As is seen, we observe different fractions of “Salafism” that are introduced with different tones, rather than a single Salafi understanding. As expected, this disunity brings together the attitudes of discrimination, mutual accusation, and separations within Salafism, which already has a monopolist approach. Accordingly, the gap between Saudi and Jihadi groups are getting deeper. Besides the Salafi groups in Islamic countries, those in Europe and America had also separated. Saudi Salafism seeks to clear blocks through identifying the just and the denied groups via written works about Salafi figures, which resembles the classical ways of refutation and biographical evaluation in the science of Hadith. Saudi Salafism also tries to exclude Jihadi Salafism from Ahl al-Sunnah through sub-sects they have created under the titles resembling the names of groups mentioned as followers of the way of bid’ah, such as Mawdudiyya, Qutbiyya, or Ihwaniyya.

On the other side, a significant dissolution is seen in the authority of the jihadist al-Qaeda, especially with the emergence of the Islamic State of Iraq and Syria (ISIS/DAESH) as a movement of Jihadi Salafism and an authoritative force in Iraq and Syria in 2013. The Salafi organizations that adopt terrorists methods have been in a heated debate since 2014 about the real representative of the heritage passed down by the founder of al-Qaeda, namely, Osama bin Laden. This debate, in company with references to the Kharijites and the weapon of takfir (declaring as disbeliever), leaves deep scars in Salafi ideology, triggers fractions, and exacerbates separation. Similar attitudes are also seen between partizan groups and the Salafis who are in competition under the roof of political parties.

- **Is it possible to form a relationship between Salafism and Political Islam or Salafism and Islamism? How are the feelings of Salafism followers towards Political Islamists in this regard?**

As known, non-Salafi Islamist movements have so far had a notable position in the eyes of Saudi and Jihadi Salafi circles due to their “dogmatic corruption”. The main issue is the relationship between these traditionalist circles and people and organization who enjoy Islamist methods besides the Salafi understanding. Based on the regime it a part of, we can suggest that Saudi Salafism is more strict and exclusivist in this regard. Accordingly, modern Islamism is a movement that takes a critical and contrarian stand against autocratic regimes like the Saudi government. Therefore, it is seen throughout history that Saudi Salafi scholars have been refusing individuals and organizations, especially those having relations with the Muslim Brotherhood after 1990, by labeling them with similar names to those mentioned in the hadith about the well-known 73 sub-sects of bid’ah. For instance; they call members of the Brotherhood and the Salafis who have the same political ideas, Ihwaniyya; the political parties in countries like Jordan and Kuwait, Hizbiyya; the concept of “Islamic movement”, Harakiyya; the takfiri thought, Takfiriyya; rebellious and takfiri Islamic

organizations that resemble Kharijites, Kharijites al-Asriyya (Modern Kharijites); and the ideology of Sayyid Qutb, Qutbiyya. Saudi scholars regard Sayyid Qutb as the instigator of both the political dissension and the jihadist extremism. According to them; before anything else, Qutb does not know Islam and he has no educational background in religion. He does not refer to hadiths in his book, especially in *Fî Zilâli'l Kur'ân*, which is a work of interpretation of the Qur'an, and interprets entirely with his own opinions. Accordingly, Sheikh Muqbil does not identify him as a scholar of interpretation but as an ordinary author and recommends others not to read his books, including *Fî Zilâl*.

On the other hand, Jihadi Salafism criticizes Islamism in a more moderate way. It is also seen that the Sahwa (awakening) circles have close relationships with Islamist individuals and organizations and tries every opportunity to cooperate, including non-Salafis. When it comes to the Jihadi organizations that adopt the idea of a global jihad and enjoy terrorist methods; it is understood that cooperation with militarist Islamic groups, even non-Salafi ones, is allowed "by necessity" to form a strong frontier against the infidel imperialist forces. The alliance of al-Qaeda and Taliban is the most obvious proof of this. However; as for the democratic activities they consider as "infidelity", it is seen that they reprehend movements like the Muslim Brotherhood and Hamas and accuse them of "efforts to achieve power in a way that is not allowed by Allah" and following a reconciliatory and concessive methodology by leaving the obligatory duty of jihad aside. This political attitude is identified with sometimes bid'ah and dalalah, and sometimes with infidelity and polytheism and as required by the Salafi methodology, distance between these groups are always kept far away. It should also be noted that Political Salafism, which started to rise after the Arab Spring, also faced the same challenge.

- **Is there a relationship between Salafism and Islamic Modernism? Is it correct to consider them together?**

The Pan-Islamist movement of thought and action, which began with scholars like Jamal al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh in the second half of the 19th-century, was called "Salafiyya", because they emerged with the purpose of making a pure religious understanding as lived by "the first generations", without artificial or superstitious thoughts within the ummah. To distinguish this movement from Traditional Salafism, it was also called the New Salafiyya or the Reformist Salafiyya. The tendency of Rashid Riza, an outstanding figure of this movement, towards Wahhabism supported to this naming pattern.

However, the movement had never been close enough to the well-known Salafi/Wahhabi ideology, due to its strong intellectual, rational, scientific, developmental, activist, and eclectic character. The "first references" they refer to are the verses of the Qur'an. Although the true (sahih) sunnah is also mentioned as a reference, they often analyze the narratives that constitute the sunnah through textual criticism and rational references, rather than the

classical hadith methodology of Sunni Ahl al-Hadith. Therefore, we see that they ignore a lot of hadith references regarded as referable by Ahl al-Sunnah. They realized that the sunnah, which they refer to for understanding the religion as interpreted and lived by the first generations, also called as Salaf al-Salih, had been a significant problem for the religion which they planned to “renew” and the ground of the wrong beliefs and practices they were to winnow out the religion was some hadiths. Therefore, this modernist movement came to the forefront with its Qur’anist character, and even today furthers this understanding. This is a completely opposite standpoint against the well-known Ahl al-Hadith and Salafi understandings that have a hadith-oriented religious understanding and declare Islam as a religion of hadith. Although these supra-sectarian attitudes look similar in terms of the opposition to denominations and the classical fiqh criticism, the paths they follow are obviously different.

- **We know that Salafism has been active in many countries, particularly those in Middle Asia and Europe. Where are they more dominant in this regard? What is the reason for the expansion of Salafism in recent years?**

We can say that Salafism is quite widespread especially in Saudi Arabia, where Wahhabism came to existence, and the Gulf countries. As Arab countries do not have the historical and traditional sectarian feelings of the people in non-Arab countries, it is possible to declare Salafism in the Arabic world has a natural and spontaneous follower group.

However, it is a known fact that the Saudi Arabian state made efforts to spread the Salafi understanding through the whole Islamic world and in Western countries with Muslim populations as a subtle political power, with the financial help of the petrodollar obtained especially after 1960. The students attracted to the religious educational institutions in Saudi Arabia with inviting scholarships and Salafi scholars and missionaries sent abroad, as well as the mosques, foundations, and universities built in those countries paved the way for Salafism’s organized development for the last 20-30 years in Islamic countries which are traditionally far from Salafism. The traditionally Hanafi Turkish-Indian Islamic world and Balkans, Shafii Malay, Kurdish, and Caucasian populations, and Maliki North and West African Muslims were strongly affected by this movement.

The issue of voluntary militants joining the extremist Salafi organizations with Kharijite characteristics, from countries such as Albania, Macedonia, Kosovo, Chechnya, Uzbekistan, and similar other Central Asian nations, as well as Caucasian and Balkan populations, should also be taken into consideration. We can interpret this trend as a reaction of the Muslim communities that accept every ideology presented to them as they embrace their religion once again after a long interregnum.

The active participation of these organizations from young generations of Europe and the USA, is also noteworthy. We can understand this interest and

sympathy of the third and fourth generations of the Muslims immigrants as their dangerous quest which is triggered by being isolated in their own societies, deprived of employment and educational opportunities, and having a serious identity crisis. When learned from incorrect and insufficient resources, religion can interact with an identity crisis in company with the feeling of vengeance to create environments that may bring people to dangerous paths. The eye witnesses state that the members of ISIS/DAESH who come from Western countries behave and act in a more barbarous way than the local militants. This observation is closely related to the pathological situation as mentioned before. Sensation, slogans, deprivation of love and disproportionate rebellions are the most obvious symptoms of this pathology.

Eventually, we should refer to online propaganda in this growth of Salafism. In this modern time, where young people are far from mosques and local religious groups, the mosque and community centered, traditional gatherings, solidarity, and activities have been replaced by a kind of "online congregations". Alleviating the feeling of loneliness through online platforms, youth are in search of a random identity within a so-called "online ummah". Being far from control, this space has turned into a unique field for Salafi organizations like al-Qaeda or ISIS/DAESH, which are specialized in the use of the Internet and online propaganda, to gain sympathizers.

Inquiry - I

اللقاء الأول*

أ. د. محمد علي بيوك قره

جامعة إسطنبول شهر - كلية الدراسات الإسلامية: mehmetalibuyukkara@sehir.edu.tr

١ - ما مصدر مفهوم السلفية؟

إن مفهوم السلفية في اللغة التركية يستند إلى كلمة السلف وهي بمعنى الأجيال السابقة. وهذه الأجيال هي الأجيال الأولى في التاريخ الإسلامي، وبالنسبة للسلفيين فإنهم يستندون في تعريف الجيل الأول إلى حديث النبي ﷺ الذي رواه البخاري: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم..».

ولكي يفهم الإسلام فهماً صحيحاً ويطبق فإن علينا أن نتبع تعاليم وتطبيقات هذا الجيل الذي جاء مدحهم على لسان النبي ﷺ بكونهم السلف الصالح؛ لأن هذا الجيل الذي يمثل القرنين الأولين زمنياً هو أقرب المصادر للمنبعين الأساسيين: «الكتاب والسنة» فجيل السلف يقابله الخلف وهم الأجيال اللاحقة وهؤلاء بالنسبة للسلفية من ابتعدوا عن الكتاب والسنة وأخذوا بالعقل.

فبدل أن يأخذوا الأصول الدينية من النصوص مباشرة أخذوا الأفكار والفتاوى من منشئي المدارس الفقهية والاعتقادية التي صارت مذاهب فيما بعد.

وأيضا بدل أن تكون حياة الزهد والتقوى مستندة إلى الأحاديث كانت حياتهم ممتزجة بمفاهيم الطرق الصوفية فلذا ابتعدوا عن النبع الصافي والصحيح وضلوا بالوقوع في البدع والضلالات من أجل هذا فهم في طريق خاطئة ويفهمون الإسلام ويعيشونه ويمثلونه بشكل خاطئ أيضاً.

٢ - ماهي الجذور التاريخية للسلفية؟

إن الجذور التاريخية للسلفية ترجع إلى مدرسة «أهل الحديث» السنية، وهو ما يقابل مدرسة «أهل الرأي» السنية والتي ترى أن أساس الأنشطة الاجتهادية هو الرأي الذي يعد نشاطاً عقلياً وذلك بالسير في طريق التفكير المنطقي وإن الذين عدوا الرأي من مصادر الدين - وأغلبهم من علماء أهل العراق ومتبعيهم - سموه بـ «أهل الرأي».

ومن أشهر هؤلاء العلماء «أبو حنيفة» وتلامذته وهم الذين أخذوا بعين الاعتبار العلل والمقاصد للآيات والأحاديث خاصة في المسائل التي لا توجد فيها أجوبة مباشرة من آية أو حديث وانطلاقاً من العلل والمقاصد أوجدوا أحكاماً جديدة بمعنى أنهم لجؤوا إلى القياس لحل مشكلات المجتمع بشكل يتلاءم مع الدين.

ومن ناحية أخرى فإن الذين يرون أنفسهم الممثل الوحيد لأهل السنة وهم علماء أهل الحديث كانوا يرون أن ما أنتجه أصحاب مدرسة الرأي من أحكام وفتاوى سواء في الفقه أم الاعتقاد هي حلول بعيدة عن الدين.

وبحسب أهل الحديث وكما يقول الإمام البرهاري «دين الإسلام هو عبارة عن السنة» ولأجل أنهم يتبعون الحديث في حياتهم الدينية وصف هذا المنهج بأهل الأثر وأهل الاتباع، ولكن يعد هؤلاء أنفسهم الممثل

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Soruşturma-I" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد علي بيوك قره، اللقاء الأول، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ٣١٧-٣٢٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

الأوحد للسنية فقد عبروا عن أنفسهم بمسميات منها الفرقة الناجية وأهل الاستقامة والطائفة المنصورة ونستطيع أن نقول إن أحمد بن حنبل هو أشهر وجوه أهل الحديث والمدرسة السلفية في العصور المتقدمة فإن الإمام أحمد بن حنبل ومن سار على دربه وتبعه من العلماء كان غالب اهتمامهم ورسالتهم محصورة في الاستماع إلى الأحاديث وروايتها ثم تصنيفها على حسب الموضوعات وإن الامامين الكبيرين البخاري ومسلم كانا من الذين اشتهرا بمثل هذه الجهود.

فخط أهل الحديث السلفي يمثل الجناح المحافظ داخل الفكر الإسلامي فالسلفية قياساً بأهل الرأي لم يسجلوا تقدماً على مر الأزمنة ولم يستطيعوا الوصول إلى الجماهير وذلك بتمسكهم بحرفية النص المضادة للعقل وبطبيعة فكرهم المتسم بقوالب ضيقة وبموقفهم الإقصائي.

إلا أنهم استطاعوا البقاء ولو بحدود هامشية كمذهب لفئة معينة متميزة لها طابعها الخاص.

وولد في رحمه مشاهير؛ أمثال: ابن قتيبة، والحلال، والبرهاري، وابن بطة، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وابن الجوزي، وابن قدامة، وغيرهم.

٣- ما هو موقع ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب في منهج الخط السلفي؟ وهل نقطة

التحول في الخط السلفي تبدأ من ابن تيمية أم من محمد بن عبد الوهاب؟

لا شك أن الذي جدد شباب السلفية في الفكر الإسلامي من جديد هو تقي الدين بن تيمية المتوفى عام (٧٢٨هـ) فهو الذي أعاد الحيوية لهذا المنهج الذي كان قد جمده، وذلك بدخوله في مساجلات مكتوبة مع المتكلمين والفلاسفة والشيعية وبعض الصوفية فقد استطاع بجذاله إدخال السلفية إلى ساحة العلماء والشعب وجعل لها شعبية، فقد عاش ابن تيمية في حقبة زمنية صعبة بالنسبة للعالم الإسلامي ألا وهي احتلال المغول وقد كان من المقاومين لهذا الاحتلال ومن المحاربين فعلياً بسلاحه ضد المحتلين فهو من الأعلام المجتهدين المهمين الذين كانت لهم بصمة في العصر الذي عاشوا فيه وفيما بعده وذلك بسعة مؤلفاته التي تمتاز بشدة أسلوبه ودقة تحقيقه ونهجه التربوي التهذيبي حتى إنه في بعض الأحيان قد خالف أهل الحديث في بعض فتاويه وأحكامه فقد صار نقطة تقاطع ومرجع لا غنى عنه.

فابن تيمية إن صحت العبارة بمواصفاته تلك هو مجدد السلفية التقليدية لذا فلن يكون صحيحاً أن نعده نقطة تحول فإن الفاعل الأساس لذلك هو محمد بن عبد الوهاب وهو من متبعي ابن تيمية في المراحل المتأخرة فإن التغيير الذي طرأ على السلفية والتي قلنا عنها إنها نقطة تحول أو تطرف هي تسييس السلفية وتحويلها إلى مذهب عند آل سعود.

أما انعكاساته فهي الاستعمال المفرط للتكفير والشدة الموجهة تحت مسمى الجهاد إلى أولئك المستبشرين من المسلمين الذين كُفروا.

٤- هل نستطيع أن نجتمع بين السلفية والوهابية في تعريف واحد؟

كأن نقطة التحول المذكورة في السلفية هي التي جعلت مسمى الوهابية تدخل حيز التداول كمذهب

جديد ولكننا نستطيع القول: إنه بدلاً من أن نقدم الوهابية باعتبارها مذهباً مختلفاً ومستقلاً لبعض الغلو في الخط السلفي فإننا نستطيع أن نعرفها بأنها عرض جديد للفكر السلفي برعاية سياسية سعودية، وهذا التعريف هو أصح وأوفق للواقع من الناحية العلمية.

فتسمية الوهابية كانت دوماً ولا تزال من استعمال المخالفين لها... أما المنتسبون لهذا التيار في الماضي وإلى يومنا هذا وفي كل زمان ومكان فقد سموا أنفسهم السلفية وأهل الحديث.

٥- ما هي العلاقة بين السلفية وأهل السنة؟

كما بيّنا في أول الحوار أن السلفية هي امتداد لمدرسة أهل الحديث والتي تعد أحد اتجاهي أهل السنة في العصور المبكرة لكن لا بد لنا أن ننبه على أمرين:

أولهما: الحصرية التي عليها السلفية ورؤيتها الدائمة أن السنة حكر عليها فمثلاً الأحناف الذين يشكلون الرافد الرئيس لأهل الرأي والشافعية والمالكية في الفقه والأشاعرة والماتريدية كمذاهب اعتقادية والطرق الصوفية والجماعات التي تعد نفسها جزء من أهل السنة ينظر إليها السلفية على مر العصور وإلى يومنا هذا على أنها أهل بدعة وضلالة.

ولا يرون بأساً في إظهار هذا الحكم المسبق في كل فرصة، كتابةً وقولاً وهذا الأمر يهدم ويخرب الوثام والسلام بين عامة الأمة فضلاً عن الداخل السني.

ثانيهما: رؤية الأغلبية السنية والتي تقارب التسعين في المئة أن السلفية فرقة منحرفة عن السنة لأسباب مختلفة، ونستطيع توضيح هذا الوضع في سياق ردة الفعل، ورؤيته على أنه إقصاء الذين يقصون، وبهذا السبب دُفع بالسلفية خارج نطاق السنة لتطابقها أحياناً مع الفكر الخارجي (الخوارج) نتيجة لفهم السلفي عند السلفية أن العمل جزء من الإيمان ونتيجة لهذا سادت القناعة بأن عدم العمل هو عدم الإيمان ما كان سبباً في تقييم السلفية وعدّها والخوارج يسيران في مضمار واحد.

وأيضاً بسبب هروبهم (تجنبهم) من تأويل الآيات المتشابهة المتعلقة بصفات الله الفعلية (الصفات الخبرية) مثل كون الله في السماء واستوائه وله يد ووجه وبخاصة آراءهم التي كانت سبباً في سوء الفهم الذي تسبب في نسبتهم وعدهم في فرق التشبيه والتجسيم من قبل المتكلمين من أهل السنة وهذه الاتهامات المتبادلة من الطرفين مستمرة إلى يومنا هذا.

٦- نعلم أن بين السلفية انقسامات واختلافات في العصر الحديث، فما هي الفرق المنقسمة

وأسباب هذا الانقسام؟

إن الوهابية التي كان لها دور في تأسيس الدولة السعودية فقدت وبشكل سريع خاصية القتال وأضفي عليها الطابع المؤسسي بعد عام ١٩٣٠، فهذا الطابع كان نتيجة سياسات تدريجية من قبل الإدارة السعودية لمنع الحركة من اللجوء إلى موقف معادي للدولة، فأصبحت قدرات التمثيل لعلماء الوهابية محصورة داخل

المؤسسات الدينية الرسمية بشكل تام وإن كان هناك أحياناً بعض الاعتراضات الدينية المنشأ خاصة فيما يتعلق بالتشريعات والتقنين في مجالات التجارة والأعمال والإدارة العامة والتي أخذت طابعاً علمانياً عقلياً وبالعلاقات المشتركة في شتى المجالات مع الدول الغربية وأمريكا بعد استخراج النفط وبخطوات تحديث التعليم إلا أن هذه القرارات أخذت طابعاً مشروعاً بموافقة علماء الوهابية الرسميين ومباركتهم، وفي السبعينيات وجدت السعودية فرصة في التعارف وعن قرب على الفكر الإسلامي المعاصر وبأشكاله العملية.

وكانت خلفية هذا التعارف والفاعل الحقيقي لها أولئك الذين لجؤوا إلى السعودية هرباً من اضطهاد الأنظمة واستبدادها وكان في مقدمتهم نشطاء وأكاديميون من الإخوان المسلمين وأيضاً أولئك الذين وفدوا إلى السعودية للدراسة وأولئك الذين ذهبوا للدراسة في الخارج.

وفي الثمانينيات أُلجأت الثورة الإسلامية في إيران للسلفيين - وإن لم يتقبلوا الشيعة كمذهب - إلى المعترك السياسي ككل التيارات الإسلامية. وهذا الوعي السياسي الذي تُرجم في أرض الواقع في جهاد أفغانستان أو وجد إمكانية فعلية ولو جستيكية لشرائح معينة فالذين ذهبوا إلى أفغانستان من المجاهدين العرب المتطوعين والذين لأكثرهم ميول سلفية تطرفوا في بيئة الجهاد. وهذا الخطاب الديني الجديد الذي سيظهر في هذه الحقبة الزمنية سيقبل فيه ثقل السلفية التقليدية ويزداد فيه لون الحداثة الإسلامية.

إن مؤيدي هذا الخطاب بدؤوا يتساءلون عن شرعية الحكومة السعودية بسبب انحيازها للسياسات الغربية التي نهجتها بعد حرب الخليج الأولى. والتي كانت نقطة تحول داخلي جاد تجاه النظام السعودي «الرسمي» المكتسب للطابع السلفي - الوهابي، هذا الاتجاه الذي يُعبر عنه غالباً بالسلفية الجهادية لم يكن مدافعاً عن التصدي والمجادلة بأساليب سياسية قتالية ضد الاستعمار أو الجهات الصهيونية فحسب بل مع المتعاونين المحليين أيضاً.

نستطيع القول: إن «السلفية الجهادية» مزيج بين الوهابية والإسلام السياسي المعاصر، ونسمة التيار أو الفئة القديمة التي تداوم على طاعتها للنظام السعودي بـ «سلفية السعودية». فكما نجد بين «السلفية الجهادية» من اتخذ السبل الإرهابية تحت مسمى «الجهادية العالمية» سبيلاً لها أمثال القاعدة والتشكيلات المسلحة نجد أيضاً العناصر المدنية الراديكالية للإسلام السياسي غير المسلحة المسماة «بيئة الصحوة».

ونجد أيضاً ميولاً مختلفة في بنية السلفية السعودية أمثال ما يفهمه علماء السعودية كابن باز وابن عثيمين أو الشيخ فوزان من مفهوم السلفية وبين ما يفهمه الشيخ الألباني المهاجر السوري من أصل أرثوذي أو المهاجر اليمني كالشيخ مقبل، ونحن نعلم أنه لا يوجد تطابق تام بينهم فإن أمثال الشيخ الألباني ومقبل يرون أن موروث محمد بن عبد الوهاب وما طوره علماء الوهابية وتوارثه الأجيال جيلاً بعد جيل أو مكتسبات الحنابلة ليس من الضروري الانقياد لها، فنجدهم يتعاملون من منظور أوسع وفي إطار ما أتاحتها أصول «السلفية الأم» للعلماء بشكل مستقل وأكثر حرية في الإفتاء والأحكام. ومن المعلوم أيضاً أنه يوجد اتجاه سعودي لفئة تسمى بالمدخلية نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي تُبدع من لا يتفق معها في سلفيتها من فرق السلفية ومن غير السلفية من المسلمين حتى أنها تضخم وتهول من النقاط البسيطة والتافهة وتكفرهم بسببها.

إضافة إلى السلفية الجهادية والسعودية لآبد من ذكر «السلفية السياسية» التي صارت في الواجهة خاصة بعد الربيع العربي ٢٠١١م هذا التطور لم يكن مستغرباً أو مفاجئاً بالنسبة للسلفية الجهادية التي هي سياسية في جوهرها وإنما المستغرب هو موقف السلفية السعودية بشكل خاص لأن هذه البيئة كانت اتجاهاتها قريبة من الملكية والعرشية وكانت بعيدة عن المبادرات الديمقراطية المدنية وعن الديمقراطية التمثيلية والمشاركة المدنية وما شابهها وكانت تعد هذه المفاهيم السياسية بدعة مستحدثة إلا أن البيئة نفسها شاركت وبشكل نشط أو فاتر في ثورات الربيع العربي خارج المملكة العربية السعودية، وهذه المشاركة أدت بهم فيما بعد إلى إنشاء حزب سياسي في مصر ودخوله انتخابات حرة نزيهة وحصوله على نسبة أصوات مرتفعة. ودعم النظام السعودي لهذه التحركات السلفية لآبد من فهمها على أنها خطوة لإنشاء معادلة ضد قوى الإخوان المسلمين الذي تتخوف منه دوماً. إن الغاية واضحة من دعم النظام السعودي القوي للأحزاب السلفية في مصر وتونس مع منعها للحركات السلفية السياسية في المملكة وهي: سد الطريق على الإسلاميين وتشكيل السياسة في هذه البلاد لصالح المصالح السعودية. بالإضافة إلى ذلك لا بد لنا هنا من ذكر مدرسة أهل الحديث التي بدأت تقوى في الهند في القرن التاسع عشر بأفكار وأنشطة شاه إسماعيل شهيد المتوفى ١٨٣١م والتي لم تكن مستقلة تماماً عن هذه الأحداث إلا أنها في الغالب كانت تسير في طريقها وبخاصية تتلاءم مع بلاد الهند.

٧- ماهي نظرة المجموعات السلفية لبعضهم البعض؟

كما ترون نحن أمام سلفيات مختلفة الأشكال فيما بينها وليست سلفية واحدة. هذا التشتت في السلفية التي ميزتها الحصرية لاشك أنها ستؤدي في داخلها إلى الإقصاء والاتهامات المتبادلة ثم الانقسامات لذا نجد الانقسامات تتعمق فيما بين السلفية الجهادية والسعودية، إضافة إلى التيارات السلفية الموجودة في العالم الإسلامي نجد المنظمات السلفية في أوروبا وأمريكا قد اضطرت أيضاً للانقسام، وتسعى السلفية السعودية إلى بلورة طريقها حيال علماء السلفية، وذلك من خلال كتابة رسائل تبين مواقف أئمة السلفية من العدول ومن المردودين منهم بشكل يتلاءم ويتشابه مع علم أصول الحديث التقليدية المستندة إلى علم الجرح والتعديل، وتسعى أيضاً إلى إبعاد وإقصاء السلفية الجهادية بدعوى أنها مخالفة لأهل السنة مستخدمة في ذلك مسميات مشابهة لما في كتب تاريخ المذاهب التقليدية عن الفرق المبتدعة كأسماء المودودية والقطبية والإخوانية، ومن ناحية أخرى نجد السلفية الجهادية خاصة بعد عام ٢٠١٣م وبعد ظهور الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش» كقوى تستطيع إنشاء حكومة اهتزت مكانة الجهادية العالمية المتمثلة بالقاعدة بشكل قوي، ثم إن مسألة من هم الوارثون الحقيقيون لأسامة بن لادن مؤسس القاعدة نوقشت وبحرارة من قبل المنظمات السلفية التي تبنت طريقة الإرهاب وذلك بعد عام ٢٠١٤م فإن هذه المناقشات التي استعمل فيها سلاح التكفير مع الاتهامات بالخوارجية كان لها تأثير عميق في الأيديولوجية السلفية وتكثير الانشقاقات الداخلية وتهيج الفرقة، ويظهر ذلك واضحاً في وجود مواقف مشابهة عند طوائف السلفية الذين تبنا الكفاح السياسي الحزبي وبين المعترضين على الحزبية السياسية.

٨- هل يوجد علاقة بين السلفية والإسلام السياسي؟ وفي ضوء هذا ماهي نظرة السلفية

للإسلام السياسي؟

من الطبيعي أن الحركات الإسلامية التي ليست على النهج السلفي ومن أول وهلة لا تجد مكاناً معتبراً في الأوساط السلفية الجهادية والسعودية «لفساد اعتقادها». وأصل المسألة هي علاقة الأوساط التقليدية مع أولئك الأفراد والتشكيلات الذين اتخذوا طريقة الإسلاميين كمنهج مع كونهم سلفيين ونستطيع أن نقول: إن السلفية السعودية لكونها جزءاً مرتبطاً بخاصية النظام أكثر شدة وإقصاءً في هذا الشأن؛ لأن الإسلام المعاصر أو الحديث هو تيار له مواقف مخالفة وناقدة للأنظمة الاستبدادية والانفرادية كالنظام السعودي لذا نجد أن العلماء المتسبين لسلفية السعودية يطعنون وبخاصة في الأشخاص والمؤسسات التي لها ارتباط بالإخوان المسلمين ويسمونهم بأسماء مشابهة لفرق المبتدعة المذكورة في الحديث المشهور: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة...» وذلك بالتسعينيات بعد ١٩٩٠م.

فمثلاً يسمون المتسبين للإخوان والسلفية التي تؤمن بالسياسة مثلهم بـ «الإخوانية»، وينوهون بـ «الحزبية» للأنشطة الحزبية السياسية في دول مثل الأردن والكويت، وينوهون أيضاً لمفهوم الحركة الإسلامية بـ «الحركية»، ولأصحاب الفكر التكفيري بـ «التكفيرية»، ولحركات التمرد والتكفير الإسلامي المشابهين للخوارج بـ «الخوارج الجدد» (الخوارج المعاصرين)، وعطفاً على سيد قطب بـ «القطبية»، وهذه هي أكثر الأسماء وجوداً بينهم. ويُحكّم على سيد قطب بأنه المسبب الرئيسي للفتنة السياسية والتطرف الجهادي من قبل علماء السعودية، فبالنسبة لهم فإن سيد قطب لا يعرف عن الإسلام شيئاً لأنه ليس لديه دراسة دينية وفي كتبه خاصة كتاب «ظلال القرآن» لم يأخذ بالأحاديث وفسر القرآن برأيه. لذا فإن الشيخ مقبل قال: إنه لا يُعد مفسراً، وإنما هو كاتب عادي، ونصح بعدم قراءة كتاب «في ظلال القرآن».

ويظهر جلياً أن نقد وتقييم الحركة الإسلامية والإسلاميين عند السلفية الجهادية أكثر اعتدالاً فإن محيط بيئة الصحوة لها اتصال عن قرب مع أشخاص ومؤسسات من الإسلاميين حتى إنهم وجدوا فرصة للتعاون مع الإسلاميين غير السلفيين وعندما نتحدث عن الفكر الجهادي الذي اتخذ الإرهاب طريقة له نجدهم قد جوزوا العمل المشترك مع كافة قوى وطوائف الحركة الإسلامية لإنشاء سد منيع وصف قوي ضد محافل الاستعمار الكفرية وإن لم يكونوا من السلفية. وأبرز دليل على موقفها هذا هو اتفاق القاعدة مع طالبان. ولكن عندما يدخل على الخط الأنشطة الديمقراطية التي يعدونها كفراً كما هو الحال في تنظيم الإخوان وحماس ينتقدونهم وبشدة ويتهمونهم بالسعي للوصول إلى السلطة بوسائل لم يشرعها الله وبترك وظيفة الجهاد وبالتصالح والتنازل عن مبادئ الإسلام. ويصفون هذا المنهج السياسي أحياناً بالبدعة والضلالة وأحياناً أخرى بالكفر والشرك ويتبرؤون من هذه الاتجاهات كما هو عادة المنهج السلفي. ولا بد من الإشارة هنا إلى الصعوبات التي واجهت الحركة السلفية السياسية التي بدأت في الصعود بعد الربيع العربي.

٩- ماهي علاقة السلفية بالحدائث وهل يوجد بينهما ارتباط؟ وهل يصح أن نعد هذين

الاتجاهين شيئاً واحداً؟

إن الحركة الإصلاحية التي بدأت بأشخاص مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني في المنتصف الأخير من القرن التاسع عشر والتي كانت تهدف إلى تنقيح الإسلام والمسلمين من التقليد والخرافة وأن تمكن للأمة ديناً صافياً خالصاً من الشوائب كما كان يعيشه «الجيل الأول» هذا الفكر الإسلامي والحركي الذي ظهر بأهداف إصلاحية قد سموها بالسلفية. ولكي يفرق بينها وبين السلفية التقليدية عُبر عنها بالسلفية الجديدة والسلفية الإصلاحية. ولعل الميول الواضحة للوهابية عند رشيد رضا الذي يعد من أبرز الوجوه لهذا التيار قد دعمت هذه التسمية. لكن هذا التيار المذكور وبسبب طبيعته الانتقائية والنشاطية والتقدمية والعلمية والواقعية وبقوة ثقافته لا يقرب بأي شكل من الأشكال بالسلفية الوهابية المعروفة. فإن مفهوم «المصادر الأولى» عندهم هي: آيات القرآن، وبالرغم من القول إن السنة الصحيحة هي مصدر أيضاً إلا أننا نراهم يقومون الروايات التي تشكل مادة السنة بطريقة مغايرة لأهل الحديث ولبادئ أصول الحديث التقليدية حيث إنهم يركزون على نقد المتن ومرجعية العقل لذا نجدهم استبعدوا مراجع الحديث المعتمدة عند أهل السنة بنهجهم هذا وبطريقتهم تلك. وإن السنة التي يلجؤون إليها للوصول إلى فهم وتطبيق الدين على نهج الجيل الأول وهو السلف الصالح هي في الحقيقة المادة نفسها التي تحتاج إلى تجديد لحل مشكلات الدين التي تسببت فيها بشكل مهم. ولاحظوا أن أساس الأخطاء الاعتقادية والتطبيقية التي ينبغي تنقية الإسلام منها مرجعها إلى بعض الأحاديث لذا فإن هذا النهج الحدائثي تميز بطبيعته القرآنية ولا زال.

إن هذا الموقف يعد مخالفاً تماماً لطريقة الوهابية السلفية وأهل الحديث المعتادة التي تقول: إن الإسلام هو عبارة عن السنة وأن فهم الدين يدور حولها. وعلى الرغم من تشابهها في عدم التقيد بالمازات والمعاداة للتصوف ونقد الفقه التقليدي إلى أننا نجد مسلك كل فريق وطريقته مختلفة تمام الاختلاف عن الآخر.

١٠- نحن نعلم أن السلفية لديها أنشطة متعددة في مختلف الدول وعلى رأسها أوروبا وشرق

آسيا ففي إطار هذا ما هي أماكن سيطرتها؟ وماهي أسباب انتشارها على هذا النحو؟

نستطيع القول: إن السلفية وعلى وجه الخصوص الوهابية منتشرة وعلى نطاق واسع في مكان نشأتها في السعودية ودول الخليج ونستطيع أن نقول أيضاً: إن الحساسية المذهبية التقليدية والتاريخية الموجودة عند الشعوب غير العربية وعدم وجودها في الدول العربية كان عاملاً طبيعياً وتلقائياً لنشأتها وتطورها ولوجود مؤيدين لها في العالم العربي.

لكنه من المعلوم وبعد عام ١٩٦٠ أن المملكة العربية السعودية سعت جاهدة لنشر الفكر السلفي في جميع أنحاء العالم الإسلامي وفي أماكن تواجد المسلمين في الغرب، بأسلوب سياسي قوي ودقيق واستعمال الإمكانات الاقتصادية المترتبة على عوائد النفط.

وذلك من خلال الطلاب الوافدين الذين يحصلون على منح جيدة تمنحها لهم مؤسسات التعليم الدينية، وعن طريق أساتذة ودعاة السلفية الذين يُرسلون إلى الخارج، والمساجد والأوقاف والمدارس التي أُسِّتت، كل ذلك فتح الطريق وبشكل منظم أمام السلفية في السنوات الـ ٢٠ / ٣٠ الأخيرة لتنتشر في العالم الإسلامي البعيد عن السلفية التقليدية. فالشعوب التركية والهندية الذين هم أحناف، والفقهاء والأكراد والملاوي الشافعية، وشمال وغرب أفريقيا المالكية تأثروا بشكل كبير بهذا التيار على نحو تقليدي.

والمسألة الأخرى التي يجب الوقوف عندها هي: الالتحاق الطوعي بالتنظيمات السلفية المتشددة ذات الطابع الخوارجي مثل داعش من دول تخلصت من الشيوعية كدول وسط آسيا والبلقان والقفقاس أمثال ألبانيا - مقدونيا - كوسوفا - الشيشان - أوزبكستان.

ونستطيع أن نرى هذا التوجه والميل من قبل المجتمعات المسلمة التي التقت من جديد بدينها بعد مرور سنوات الفراق، لكن نتجت إشكالية الأخذ بها وجدوه أمامهم وما قدم لهم على أنه الإسلام.

فاللافت للنظر كثرة انضمام الشباب من أمريكا وأوروبا ونستطيع أن نفهم أن هذا التعاطف والميل من قبل الجيل الثالث والرابع للمسلمين المغتربين هي محاولة خطيرة للبحث عن الذات لأناس احتُفروا من قبل المجتمعات التي يعيشون فيها وحرّموا من فرص العمل والتعليم وعاشوا أزمة هوية حقيقية. تعلم الدين من مصادر خاطئة وناقصة وتفاعل عواطف الانتقام العميقة مع أزمة الهوية تجهر لبيئة تنقل الناس من خلالها لممرات ومنعطفات خطيرة.

وبإفادة جهود العيان فإن المنضمين لداعش من الدول الغربية أشد عنفاً وهمجية من التنظيمات المحلية وهذه الشهادة لها ارتباط وثيق بالحالة المرضية وهي الحماسات والشعارات والكره والتمرد والشغب والعصيان اللاحدودي وهي أهم الأعراض الجانبية لهذه الحالة المرضية.

وأخيراً؛ لا بد لنا من الإشارة إلى تأثير الحملات الدعائية عن طريق شبكات التواصل الاجتماعي في انتشار السلفية.

فإن بعد الشباب في هذا العصر الحديث عن بيئة المساجد والجماعات الدينية المحلية والتي تتمثل في شكل فعاليات وتضامن والتقاء تقليدي في محور المساجد والجماعات تركت المجال نوعاً ما لما يسمى بجماعات الإنترنت.

فإن الأجيال الشابة التي تريد إزالة عزلتها عن طريق الشبكة الدولية (الإنترنت) هي أمة مصطنعة تبحث لها عن هوية أيّاً ما كان وكيفما تيسر.

فطريق الشبكة الدولية بعيدة عن الرقابة فتستعمله التشكيلات السلفية من قاعدة وداعش بشكل فعال للترويج عنها من خلال الشبكة فصاتر الشبكة أرضاً خصبةً لكسب متعاطفين ومؤيدين لها.

Soruşturma - II

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU*

- **Selefilik kavramının kaynağı hakkında bilgi verir misiniz?**

Bir kavram olarak Selefilik(es-Selefiyye) nispeten geç dönemlere ait bir kavram olup, İslâmın ilk asırlarında görülen bir kavram değildir.(Buna mukabil Arap dilinde İslâm öncesinde de kullanımda olan selef kavramının kök anlamının ötesinde dinî bir kavram olarak erken dönemlerden itibâren kullanılan bir kavram olduğunu da burada belirtmek gerekir).Günümüzde Selefiyye kavramının yoğun bir şekilde kullanımının yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonrasına rastladığını da söylemek mümkündür.

Dinî bir kavram olarak Selefiyye İslâmın en doğru ve mükemmel yorumunun ilk asırlardaki Müslüman nesillerin- özellikle de sahâbe, tabiîn ve tebu't-tabiîn nesillerinin – yorumu olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Ancak ilk nesillere atıfta bulunulurken, bu nesillerin tamamından ziyâde seçmeci davranılarak belli kesimlere ve şahsiyetlere başvurulur. Bu sebeple ilk nesillere atıfta bulunulurken, onların tamamına değil seçilen belli kesimlere atıfta bulunulduğunu göstermek amacıyla da “es-selef es-sâlih” kavramı geliştirilmiştir. Kuşkusuz bu kavramın içinin her grup veya kişi tarafından farklı bir şekilde doldurulduğu da bir vakiâdir. Keza bir dönem için “halef” olanların ileriki dönemlerde “selef” olarak kabul edildiği de bir başka vakiâdir. Özetle her kesimin veya kişinin izini takip etmek istediği “selef” birbirinden farklı olabilmektedir.

Genellikle Selefiyye kavramının Sünnî dünyaya ait bir kavram olduğu zannedilirse de diğer mezheplerde de mevcut olduğunu, mesela Şîa'da günümüzde bir Şîi Selefilik'ten bahsedebileceğini de bilmekte yarar vardır.

- **Selefilğin târihî kökenleri nereye dayanır?**

Günümüz Selefilği tarihteki geleneksel Selefilğin bir devamı olarak kabul edilebilir. Geleneksel Selefilik ise aslında Ehlü'l-Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs geleneğinin devamıdır ve kavramsal olarak da Ehlü'l-Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs kavramlarından sonradır. Ancak zihniyet olarak sonrakilerin (el-halef) öncekileri (es-selef) takip ve hattâ “taklîd” etmesi gerektiğine inanan zihniyetin kökenleri sahâbe dönemine kadar gitmektedir. Hanefî ulemâsının râvîleri değerlendirirken başvurduğu fıkıhla marûf olan sahâbîler/ rivâyette marûf olan sahâbîler ayrımından yararlanarak, rivâyette marûf olan sahâbîlerin ve özellikle de kaynaklar tarafından, Hz. Peygamber'i aynen taklîd etmeye önem verdiği belirtilen Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin selefi düşüncenin kurucu ataları olduğundan söylenebilir. Bu gibi “taklîd”i esas alan sahâbîlerin yolundan giden

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

tabiûnun da selefi düşüncenin şekillenmesinde büyük rolü olduğunu unutmamak gerekir. Tabiûndan sonra bu çizgi ağırlıklı olarak Ehlü'l-Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs tarafından temsil edilmiştir. Ağırlıklı olarak dememizin sebebi, Ehlü'l-Hadîs'in tamamen homojen bir yapı arz etmemesi, aksine bu taklîd yaklaşımının dışına çıkan Ehlü'l-Hadîs mensuplarının da mevcut olmasıdır. Mamafih Ehlü'l-Hadîs içerisinde egemen yaklaşımın "taklîd" olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.

Bu Ehlü'l-Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs çizgisi ilerleyen asırlarda Hanbelîler tarafından temsil edilmiş ve günümüze de kendisi de bir Hanbelî olan İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenmiş olan Muhammed b. Abdilvehhâb gibi şahsiyetler tarafından taşınmış, canlandırılmış ve geliştirilmiştir.

- **İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Selefi çizgideki konumu nedir? Selefi çizgideki asıl kırılmayı İbn Teymiyye ile mi başlatmak gerekir, yoksa Muhammed b. Abdilvehhâb ile mi?**

Kuşkusuz Muhammed b. Abdilvehhâb ile! Zira Muhammed b. Abdilvehhâb'la Selefilik siyâsî bir proje haline geldiği için elbette böyle bir kırılmadan söz etmek mümkündür. Ayrıca İbn Teymiyye ile Muhammed b. Abdilvehhâb arasında bir mukayese yapıldığında entelektüel olarak da Vehhâbilîğin bir ilerlemeyi değil gerilemeyi temsil ettiğini söylemek gerekir. Zira İbn Teymiyye Selefilîğin köşe taşlarından birisi olarak, kendi zamanına kadar gelen çeşitli akımlarla ve bilhassa felâsife ve teosofi gelenekleriyle hesaplaşabilecek kadar felsefe/mantık ve tasavvuf felsefesi/felsefi tasavvuf/teosofi konusunda derin bir bilgiye sahipti. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ise bu donanımdan mahrum olduğunu belirtmek gerekir. Muhtemelen Vehhâbilîğin bugün karşı karşıya kaldığı pek çok problemin temelinde muhtemelen bu anti-entelektüelizm eğilimleri yatmaktadır.

- **Vehhâbilik ile Selefilîği aynı şeyler olarak tanımlamak doğru mudur?**

Aslına bakılırsa en homojen zannedilen mezhepler dahil hemen bütün mezhepler ve ekoller bünyelerinde birtakım farklılıkları barındıra gelmişlerdir. Selefilik ile onun modern versiyonlarından biri olan Vehhâbilik arasındaki ilişki de bu tür bir ilişkidir. Selefilik ile Vehhâbilik arasında zihniyet, metot ve epistemoloji alanlarında çok büyük bir ortak payda vardır. Vehhâbilik aslında selefi düşüncenin Necid bölgesi kültür ve şartlarına uyarlaması olarak değerlendirilebilir. Ancak çağdaş Selefilîğin sadece Vehhâbilikten ibaret olmadığını da unutmamak gerekir. Öte yandan Vehhâbilîğin Suûd ailesi ve onların siyâsî-mâlî desteği sayesinde Suûd hanedanının resmî mezhebi haline geldiğini, buna bağlı olarak Vehhâbilîğin Suûd iktidarı ile etkileşime girerek diğer sivil selefi ekollerden bazı noktalarda farklılaştığını da unutmamak gerekir.

- **Selefliliğin/Seleflilerin Ehl-i Sünnet ile ilişkisi hakkında bilgi verir misiniz?**

Aslında bu iki kavramın paralel ve iç içe bir gelişim süreci yaşadıkları söylenebilir. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* adıyla yayınlanan doktora tezimizde bu iki kavramın ve Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs kavramının tarihsel süreçte iç içe olduklarını ve paralel bir gelişme gösterdiklerini kaynaklara dayanarak göstermeye çalıştık. Ehl-i Sünnet kavramının el-Eş'ari ve el-Matürîdî tarafından kurulduğu şeklindeki yaygın anlayışın yanlışlığının ortaya konduğu bu çalışmamızda, Ehl-i Sünnet'in kurucu atalarının Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs olduğu sonucuna varılmıştır. İşte bu kuruluş döneminde Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs çevrelerinin teolojileri için kullanılan nitelemelerden birisi de "Akidetü's-Selef (ve) Ashâbü'l-Hadîs" şeklindedir ki, bu da Seleflilik ile Ehl-i Hadîs iç içeliğini açıkça gözler önüne sermektedir.

Ancak Ehl-i Sünnet tarihin hiçbir döneminde sadece Ehl-i Hadîs ya da selefiyye tarafından temsil edilen bir akım olmamıştır. Daha doğrusu Ehl-i Sünnet muayyen bir mezhebin adı olmaktan ziyâde bünyesinde birçok alt grubu barındıran bir "şemsiye kavram" olarak görülmelidir. Nitekim başta dört Sünnî fıkıh mezhebi, Eş'ari ve Matürîdî mezhepleri ve bu iki mezhep öncesi İbn Küllab, el-Kalanisi ve el-Kerabisi gibi Ehl-i Sünnet imâmları, Ehl-i Hadîs, tasavvuf çevreleri, İslâm felsefecileri, zâhirîlik gibi birçok alt grubun tamamının adıdır, bu grupların hiç birisi tek başına Ehl-i Sünnet'i temsil etme yetki ve kapasitesi yoktur, bu alt grupların bu iddiada bulunmaları ise sadece mücerred birer iddiâdan ibarettir. Benzer durum Şîa için de söz konusu olup, Şîa aslında İmâmiyye, Zeydiyye, İsmâiliyye, Nusayriyye, Dürziyye gibi alt grupların tamamını kuşatan bir başka "şemsiye kavram"dır.

- **Modern dönemde Selefler arasında bir ayrışmanın olduğunu biliyoruz. Bu gruplar ve ayrışma nedenleri hakkında bilgi verir misiniz?**

Sadece modern dönemde değil klasik dönemde de Seleflilik birtakım farklılıkları bünyesinde barındıra gelmiştir. En kaba bir şekilde Selefliliği, Entelektüel Seleflilik ve Kaba/Avamî Seleflilik olarak ikiye ayırmak mümkündür. Öte yandan seleflilerin düşüncelerini yayma konusunda da kendi aralarında tebliğden şiddete varıncaya kadar geniş bir yelpazede yer aldıklarını söyleyebiliriz. Keza coğrafi farklılıklara ve bölgesel kültürlere bağlı olarak da selefi akımlar arasında nüanslar ortaya çıkabilmektedir. Keza siyâsete bakış açıları da selefi gruplar arasındaki ayrışmaların sebepleri arasında sayılabilir.

- **Selefi grupların birbirlerine bakışları nasıldır?**

Bu konuda yapılmış kapsamlı araştırmalar olmadığı için kesin bir şey söylemek zordur. Mâmafih siyâsî, ekonomik ve sosyal meselelere dair görüş ve yaklaşımları aralarındaki ilişkilerde belirleyici olmaktadır. Bu konuda en öğretici örnek, selefi bir damardan beslenen İhvân-ı Müslimîn ile Mısır'daki diğer selefi grupların Mısır siyâsetinde takip ettikleri stratejilerde görülebilir. İhvân, rejim muhâlifleri bir çizgide ilerlerken, diğer bazı selefi grup ve partilerin

kolaylıkla Mısır rejimi ile işbirliği yapabildikleri görülmektedir. Bu anlamda selefi gruplar arası ilişkilerin farklılıktan rekâbete, rekâbetten husûmete, husûmetten çatışmaya kadar çok farklı zeminlerde geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

- **Selefilik ile Siyâsal İslâm veya Selefilik ile İslâmcılık arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür? Bu bağlamda Selefilerin Siyâsal İslâmcılara bakışı nasıldır?**

Elbette böyle bir ilişki kurulması mümkündür. Özellikle de çağdaş İslâm dünyasının en yaygın İslâmî hareketi olan İhvân-ı Müslimîn'in çeşitli İslâm ülkelerindeki siyâsî ya da yarı siyâsî faaliyetleri, keza bir başka selefi akım olan Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Pakistan'daki siyâsî İslâm hareketi, bu ilişkinin gerçekliği konusunda önemli bir gösterge teşkil etmektedir. Mamafih Türkiyede'ki siyâsî İslâm'ın selefi, karakterli olmaktan ziyâde popüler/ avamî /sûfi kökenli olması, bütün siyâsî İslâm akımları ile Selefilik arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağını açıkça gözler önüne sermektedir.

- **Selefilik-İslâm Modernizmi arasında bir ilişki var mıdır? Her iki akımı aynileştirmek doğrumudur?**

Böyle bir ilişki kesinlikle söz konusudur. Yenilikçi İslâm Düşüncesinin iki pîri olarak kabul edilen el-Afgânî ve Muhammed İkbâl'den ve bizde Mehmet Âkif'ten başlayarak neredeyse bütün Yenilikçi İslâm düşünürlerinin Kur'ân ve Sünnet'e dönüş, bid'at ve hurâfelere karşı olma, Tevhîd konusundaki hassasiyet gibi konularda selefi çizgi ile paralel bir yol izledikleri söylenebilir. Ne var ki bu yenilikçi düşünürlerin entelektüel Selefilik kavramına daha yakın, avamî/kaba Selefilikten ise fersah fersah uzak entelektüeller olduklarını da vurgulamakta yarar vardır. Bu bakımdan bu iki akımın aralarındaki birtakım ortak paydalarına rağmen özdeşleştirilmeleri kesinlikle isâbetli değildir.

- **Selefilğin Orta Asya ve Avrupa başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde faaliyet gösterdiğini biliyoruz. Bu bağlamda genel olarak nerelerde hâkimdirler? Son yıllarda Selefilğin yaygınlaşmasının sebebi nedir?**

Selefilğin yayılmasının, özellikle de avamî/kaba Selefilğin yaygınlaşmasının başlıca sebepleri, başta Suûdi Arabistan olmak üzere körfez ülkelerinin Petrodollarları sayesinde siyâsî-dinî bir hegemonya kurmak amacıyla Selefilği araçsallaştırmaları, geleneksel İslâmî kültürün zaaf ve yetersizlikleri, bu geleneksel kültürün çağın meydan okumalarına cevap verememesi, İslâmî temel kaynakların geniş kitlelerin ulaşımına açılması, değerlerinden ciddî olarak uzaklaşmış ve savrulmuş olan İslâm dünyasının bu durumdan kurtulabilmesi için ilk döneme – asr-ı saâdete- dönme düşüncesi ve özlemi, ilk asırların idealize edilmesi –*hayru'l-kurûni karnî summellezîne yelunehum...*- mezheplerin, cemâat ve tarikatlerin dinî alanda arzettikleri dağınık, karmaşık ve çelişkili tablo, ve nihâyet "Tevhîd" , "cihâd" ve "emr-i ma'rûf ve nehy-i münker" kavramlarına verilen merkezi rol, selefi düşüncenin insanlara daha cazip görünmesine yol

açan faktörlerin en önemlileri arasındadır. Mamafih bu konuda ciddî alan araştırmalarına büyük bir ihtiyaç olduğu da ortadadır.

Inquiry - II*

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU**

- **Could you please give some information about the sources of Salafism as a concept?**

Salafism (as-Salafiyya) is a concept from late periods that was not present in the early centuries of Islam. (It should be noted that the concept of Salafism, which was used in Arabic in the pre-Islamic period, has been used as a religious term since the early periods, reaching beyond its basic meaning). It is fair to state that the intense use of Salafiyya concept in modern times dates back to the second half of the twentieth century.

Salafiyyah as a religious concept suggests that the truest and most perfect Islamic interpretation was made by the Muslim generations of the first century, particularly the sahabah, tabi'un and taba at-tabi'un generations. However, while referring to the first generations, a selective attitude is adopted, and only the certain sections and people are cited rather than all of these generations. For that purpose, the phrase "as-salaf as-salih" was developed. It is a fact that this concept was interpreted differently by any group or person. Moreover, another fact is that people who had been regarded as "halaf" for a period were considered as "salaf" later. To summarize, the concepts of "salaf", comprehended and interpreted differently by different sections and people, may differ.

Although it is believed that the concept of Salafiyyah is associated with Sunni Muslims, it should be noted that this concept is also referred to in other sects. For example, Shia Salafism is mentioned currently, in the present time.

- **What are the historical grounds that Salafism is based on?**

Salafism currently can be accepted as the continuation of historical and traditional Salafism. Traditional Salafism is essentially the continuation of Ahl al-Hadith/Ashab al-Hadith traditions and conceptually the subsequent concepts of Ahl al-Hadith/Ashab al-Hadith. However, the roots of this movement, which dictates that ideologically the successors (al-halaf) should follow or even imitate

* This paper is the English translation of the study titled "Soruşturma-II" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU, "Soruşturma-II", *İlahiyat Akademi*, sayı: 1-2, 2015, s. 325-330.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Ankara University, Academic Member of the Faculty of Theology, e-mail: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

the predecessors (as-salaf), date back to the sahabah period. It is fair to state that sahabah members like Abdullah ibn Umar, who gave particular importance to imitating the Prophet, were the founding ancestors of Salafism according to the differentiation that was made by Hanafi ulama between the well-known sahabah members interested in fiqh and in narratives. However, it should be noted that tabi'un, who adopted "imitation" and followed the sahabah members, had a great role in the formation of Salafism ideology. After the tabi'un, this ideological movement was largely represented by Ahl al-Hadith/Ashab al-Hadith. The reason we preferred the word largely is that Ahl al-Hadith does not completely contain a homogenous structure. Instead, there are members of the Ahl al-Hadith movement who have reached beyond the method of imitation. However, it would not be wrong to state that the dominant approach in Ahl al-Hadith is based on "imitation".

This Ahl al-Hadith/Ashab al-Hadith ideology was represented by Hanbalism followers later, and the relevant approach was conveyed to the present time, revived and developed by people such as Muhammad ibn Abd al-Wahhab, who was influenced by the ideas of Ibn Taymiyyah, a Hanbali himself.

- **What are the positions of Ibn Taymiyyah and Muhammad ibn Abd al-Wahhab in Salafi ideology? Should the initial and essential separation in Salafi ideology be associated with Ibn Taymiyyah or Muhammad ibn Abd al-Wahhab?**

Certainly with Muhammad ibn Abd al-Wahhab! As Salafism became a political project with Muhammad ibn Abd al-Wahhab, such a separation can be mentioned in this regard. Moreover, if a comparison is to be made between Ibn Taymiyyah and Muhammad ibn Abd al-Wahhab, it is understood that Wahhabism represents an intellectual regression rather than advancement. As one of the cornerstones of Ibn Taymiyyah Salafism, he had philosophical/logical and Sufism/philosophical Sufism/theosophy knowledge to such degree that he could discuss various philosophical and theosophical traditions that reached his time. It should be implied that Muhammad ibn Abd al-Wahhab did not have the same knowledge. Many problems faced by Wahhabism today are probably based on these anti-intellectualism tendencies.

- **Is it correct to define Wahhabism and Salafism as the same concepts?**

All sects, including those regarded as the most homogenous and other various movements, have included certain differences up until now. The relationship between Salafism and Wahhabism, one of modern Salafism versions, has these characteristics. There is a great common ground based on ideology, methodology and the epistemology between Salafism and Wahhabism.

Wahhabism can be considered as the adaptation of Salafi ideology to the culture and conditions of the Najd region. However, it should be noted that modern day Salafism does not only consist of Wahhabism. Moreover, Wahhabism has become the formal sect of the Saudi dynasty with the political-financial support of the Saudi family. Accordingly, Wahhabism has been interacting with the Saudi administration and differed from other civil Salafism movements at certain points.

- **Could you please give information about the relationship of Salafism/Salafis with Ahl al-Sunnah?**

It is fair to state that these two concepts have had a parallel and integrated development stage. In our doctoral thesis entitled *The Founding Fathers of Ahl al-Sunnah*, we aimed to indicate that these two concepts and Ahl al-Hadith/Ashab al-Hadith have been integrated and parallel in the historical process while referring to the relevant sources. This study indicated the common misbelief of the concept that Ahl al-Sunnah was formed by Al-Ashari and Al-Maturidi, and found that the founding fathers of Ahl al-Sunnah were Ahl al-Hadith/Ashab al-Hadith. One of the phrases used to reflect the theologies of Ahl al-Hadith/Ashab al-Hadith is “Akidat us-Salaf (and) Ashab al-Hadith”, which clearly reflects the integration between Salafism and Ahl al-Hadith.

However, no movement has been represented by Ahl al-Hadith or Salafiyyah in any period in Ahl al-Sunnah history. To be clearer, Ahl al-Sunnah should be regarded as an “umbrella (comprehensive) concept” that contains many sub-groups within its context rather than being the name of a particular sect. Moreover, it is the name of many sub-groups, such as; four Sunni fiqh sects, Ashari and Maturidi sects, Ahl al-Sunnah imams including Ibn Qullab, al-Qalanasi and Al-Qarabisi, Ahl al-Hadith and Sufism scholars, Islamic philosophers, and other apparent ideologies. None of these groups has the authority or capacity to represent Ahl al-Sunnah, and the claims of these groups in this regard are nothing but simple statements. A similar case is valid for Shia which is the extensive concept covering all sub-groups such as Imamiyya, Zaydiyya, Ismailiyya, Nusayriyya and Durziyya.

- **We know that there is a dissociation between Salafis in the modern era. Could you elaborate on these groups and the reasons for this dissociation?**

Salafism has certain differences not only in the present time but also during the classical period. It can be roughly divided into two, as Intellectual Salafism and Public Salafism. However, it is fair to state that Salafism followers have had different approaches in a broad range, from notification to violence, in terms of expanding their Salafi ideologies. Moreover, nuances based on geographical

differences and regional cultures can be present among the Salafi trends. Their approaches towards policy can be among the reasons for difference between them.

- **How are the feelings of Salafi groups towards each other?**

It is difficult to present a certain statement about this issue since the relevant studies are not extensive. However, their ideas and approaches towards political, economic, and social issues can be a determinant for the relationships between them. The most distinctive example for this can be found in the Egyptian policy strategies of Ikhwan al-Muslim, which supports a Salafi ideology, and other Salafi groups in Egypt. Ikhwan follows a regime-opposing path while some other Salafi groups and parties easily cooperate with the Egyptian regime. In this regard, it would not be wrong to state that relationships between the Salafi groups have been developed on many different grounds ranging from difference to competition, competition to animosity, and animosity to conflict.

- **Is it possible to form a relationship between Salafism and Political Islam or Salafism and Islamism? How are the feelings of Salafism followers towards Political Islamists in this regard?**

It is certainly possible to establish such a relationship. Political or semi-political activities of Ikhwan al-Muslim, which is the most common Islamic movement of the modern Islamic world, and the political Islamic movement of Abu al A'la al-Mawdudi, another Salafi movement, in Pakistan are among the significant indicators regarding the reality of this relationship. However, the Salaf of the political Islamic movement in Turkey is popular/public/Sufi rather than having characteristics features, which clearly indicates that an obligatory relationship between all Islamic movements cannot be established.

- **Is there a relationship between Salafism and Islamic Modernism? Is it correct to consider them together?**

Such a relationship is definitely present. It is fair to state that almost all Innovative Islamic philosophers ranging from Al-Afghani and Muhammad Ikhbal, who are regarded as two masters of Innovative Islamic Ideology, to Turkish Mehmet Akif, followed a path that is parallel to Salafism on issues such as adaptation of the basics of the Quran and Sunnah, opposition to innovations and superstitions, and sensitivity of Tawhid. However, it should be noted that these innovative philosophers are intellectuals who are closer to the intellectual Salafism concept but far away from the concept of public Salafism. Thus,

melting these two movements in the same pot despite some common characteristics is definitely not appropriate.

- **We know that Salafism has been active in many countries, particularly those in Middle Asia and Europe. Where are they more dominant in this regard? What is the reason for the expansion of Salafism in recent times?**

The main reasons of the expansion of public Salafism include the instrumentalization of Salafism by Gulf countries, particularly Saudi Arabia, using petrodollars for the purpose of establishing a political-religious hegemony, the weakness and vulnerabilities of the traditional Islamic culture, failure of this traditional culture to react to the challenges of modern times, offering the Islamic basic works for large masses to access, the idea and longing to adopt the first era — asr al-Saadah — of the Islamic society, which has moved away from its basics and thus deviated from its path, for the purpose of recovering from its current state, idealizing the first centuries — hayr al-quruni qarni summallazinah yalunahum...— as well as the problematic, complicated and contradictory picture presented by the sects, congregations and cults in the religious field, and finally the central role assigned to the concepts of “Tawhid”, “jihad” and “amr al-ma’ruf and nahy al-munkar” are among the most significant reasons for a more attractive appearance of Salafi ideology to the people. However, it is obvious that field studies in this discipline are greatly needed.

اللقاء الثاني*

أ. د. محمد خيرى كرباح أوغلو

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

١. ما هو مصدر مفهوم السلفية؟

إن مفهوم السلفية كمفهوم لم يكن موجوداً في القرون الأولى للإسلام، وإنما هو نوع مختص بالقرون المتأخرة، وفي مقابل هذا لا بد أن نوضح هنا أن مفهوم السلفية كمفهوم ديني بدأ استعماله في فترة مبكرة وفوق ذلك كانت كلمة سلفية كمصدر لغوي مستعملة فيما قبل الإسلام أيضاً، وأما مفهوم السلفية اليوم فإننا نستطيع أن نقول: إنه بدأ استعماله بعد منتصف القرن العشرين.

إن السلفية كمفهوم ديني هو اتجاه يزعم أن أصح وأكمل فهم للإسلام هو فهم الجيل الأول - القرون الأولى من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين - ولكن عندما ينوهون بالجيل الأول لا يأخذونه برمته وإنما يختارون منهم طوائف وأشخاصاً معينين. ولإظهار هذا طوروا في مفهوم السلف الصالح ليلفتوا الأنظار للجيل الأول لكن ليس لكله بل لفئة محددة.

والحقيقة التي لا شك فيها أن هذا المفهوم يختلف مضمونه من كل طائفة إلى أخرى ومن كل شخص إلى آخر. والحقيقة الأخرى أيضاً أنه من كان خلفاً في فترة زمنية معينة يعد سلفاً لمن بعده. وبإيجاز قد يختلف السلف المرجو إتباعه عند كل طائفة أو شخص.

قد يُظن غالباً أن مفهوم السلفية مفهوم خاص بالعالم السني، لكننا نجد عند المذاهب الأخرى أيضاً، فعلى سبيل المثال فإنه من المفيد التحدث عن سلفية شيعية في واقعنا اليوم.

٢. ماهي الجذور التي يستند عليها التاريخ السلفي؟

نستطيع أن نقول: إن السلفية اليوم هي امتداد للسلفية التقليدية وهي في الأصل امتداد لأهل الحديث ويأتي بعده من الناحية الاصطلاحية. ولكن هذه العقلية التي تؤمن بأن الخلف لا بد له من اتباع السلف بل بتقليده يرجع أصوله إلى عصر الصحابة.

والطريقة التي اتبعها العلماء الأحناف في تقييم الصحابة وتقسيمهم إلى معروف بالفقه ومعروف بالرواية يدل على أن المعروفين بالرواية - وهم الذين يهتمون بتقليد النبي ﷺ تماماً خاصة بالرجوع إلى مصادرنا كعبد الله بن عمر وأمثاله - نستطيع أن نقول: إنهم الأجداد المنشئون لفكر السلفية.

ولا ننسى الدور الرئيسي في تشكيل الفكر السلفي الذي قام به التابعون وذلك في السير على درب الصحابة الذين أخذوا التقليد أساساً لهم. ثم من بعد التابعين أصحاب الحديث الذين مثلوا هذا النهج بشكل كبير وسبب قولنا مثلوه بشكل كبير؛ لأن أصحاب الحديث ليسوا على وتيرة واحدة وقطعة متجانسة بل على

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Soruşturma-II" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد خيرى كرباح أوغلو، اللقاء الثاني، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٣٢٥-٣٣٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

العكس نجد من أصحاب الحديث من خرج على النهج التقليدي وخالفه. ولو قلنا: إن الفكر السائد عند أهل الحديث هو التقليد لم نكن قد جانبنا الصواب. والحنابلة هم الذين مثلوا نهج أهل الحديث في العصور المقبلة. وفي يومنا هذا فإن أشخاصاً من أمثال محمد بن عبد الوهاب الذين تأثروا بأفكار ابن تيمية الحنبلي نقلوا هذه الأفكار وأحيوها وطوروها.

٣. ما هو موقع ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب في الخط السلفي؟ وهل نقطة التحول في

اتجاه الخط السلفي يبدأ من ابن تيمية أم من محمد بن عبد الوهاب؟

لا شك أنه يبدأ من محمد بن عبد الوهاب؛ لأنه به صارت السلفية برنامجاً سياسياً؛ لذا من الممكن أن نقول: إن نقطة التحول بدأت به. وإذا أردنا أن نجري مقارنة بين ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب من الناحية الثقافية فلا بد أن نقول إن الوهابية تمثل الرجوع إلى الخلف والتدهور ولا تمثل التقدم.

لأن ابن تيمية - وهو من اللبنة الرئيسة للسلفية - استطاع أن يجادل التيارات المختلفة من الفلسفية والصوفية التي وصلت إلى زماننا؛ لأنه كان على علم عميق بالمنطق والفلسفة والتصوف الفلسفي، فاستطاع من خلالها أن يجادل. فأما محمد بن عبد الوهاب فقد كان محروماً من هذه الكيفية العلمية ولعل أسس المشكلات التي تواجهها الوهابية اليوم تكمن في اتجاهاتها اللافكرية واللاثقافية.

٤. هل نستطيع تعريف السلفية والوهابية على أنها شيء واحد؟

لو نظرنا إلى المذاهب التي يعتقد أنها متجانسة لوجدنا أن كل مذهب وتيار يكمن في داخله بعض الاختلافات. والعلاقة بين السلفية وبين إحدى النماذج الحديثة بها وهي الوهابية هي العلاقة من النوع نفسه. فإن بين السلفية والوهابية قواسم مشتركة كثيرة بالنسبة للعقلية والوسائل ونظرية المعرفة؛ لأننا نستطيع أن نقيم الوهابية على أنها تكييف الفكر السلفي لثقافة منطقة نجد بشر وطها وأوضاعها. لكن ينبغي أن لا ننسى أن السلفية الحديثة ليست عبارة عن الوهابية فقط ومن ناحية أخرى لا ننسى أيضاً الارتباط بين الوهابية وآل سعود ودعمهم لها سياسياً ومادياً ما جعلها المذهب الرسمي لآل سعود. بالإضافة إلى أن تفاعل الوهابية مع السلطة السعودية جعلها تختلف في بعض النقاط عن بعض الاتجاهات الأخرى السلفية غير الرسمية (المدنية).

٥. ماهي علاقة السلفية أو السلفيين بأهل السنة؟

نستطيع أن نقول إن هذين المفهومين تطوراً بشكل مواز ومتداخل. وإنني في رسالة الدكتوراه المنشورة باسم «الأجداد المنشئون لأهل السنة» ألقى الضوء على هذين المفهومين ومفهوم أهل الحديث وعلى سلسلة الأحداث التاريخية ومدى تطورهما المتوازي والمتداخل معتمداً في ذلك على المصادر. وفي رسالتنا هذه التي بينا فيها خطأ الفكر السائد الذي يعتقد أن مؤسس أهل السنة هم الأشاعرة والماتريدية قد وصلنا فيها إلى أن الأجداد المؤسسين لأهل السنة هم أهل الحديث. ففي طور النشأة هذا كان من المصطلحات الدينية المستعملة لأصحاب الحديث وبيئتهم مصطلح عقيدة السلف وأصحاب الحديث ما يظهر للعيان التداخل الموجود بين

السلفية وأهل الحديث. لكن لم يكن السلفية وأهل الحديث في أي مرحلة من مراحل أهل السنة وتاريخها النزعة العامة أو التيار الوحيد والرئيسي. أو بعبارة أصح لا بد لنا أن نرى أن «أهل السنة» لم تكن اسماً لمذهب معين بل كانت شمسية عامة تجمع تحتها طوائف مختلفة متفرعة من هذا العموم. علماً بأن المذاهب الفقهية الأربعة ومذهب الأشاعرة والماتريدية ومن قبلها كابن كلاب واللانسي والكرابيسي وأمثالهم من أئمة أهل السنة وأهل الحديث وأهل التصوف والفلاسفة المسلمين وأهل الظاهر كلهم داخلون تحت هذا المسمى وإن كانوا فرقاً مختلفة. فليس لأحد من هذه الفرق أو الأشخاص الصلاحية في أن يمثل ويستوعب ويحتكر أهل السنة وحده. ومن يدعي هذا من هؤلاء يعتبر ادعائه مجرد ادعاء لا دليل عليه. الشيء نفسه ينطبق على الشيعة أيضاً فإنها شمسية جامعة تجمع تحتها طوائف متفرعة من إمامية وزيدية واساعيلية ونصيرية ودرزية.

٦. نعلم أن بين السلفية الحديثة اختلافات فما هي أسباب هذه الاختلافات التي بين

المجموعات السلفية الموجودة حالياً؟

قد حوت السلفية في داخلها ولا تزال اختلافات ليس في العصور الحديثة فقط بل في العصور الكلاسيكية المتقدمة. وبعبارة صريحة، نستطيع أن نقسم السلفية إلى قسمين سلفية مثقفة وسلفية عوام فظة. ومن جهة أخرى فإن موضوع نشر الفكر السلفي فيه اختلاف عريض ومنوع في الداخل السلفي؛ فمن اتخذ لنهج التبليغ ومن مستعمل للشدة. وكذا الاختلافات الجغرافية والثقافات الإقليمية أسهمت في وجود فوارق طفيفة فيما بين الاتجاهات السلفية. وأيضاً النظرة للسياسة كانت سبباً في انفصالات فيما بين الفرق المنتمية للتيار السلفي.

٧. ماهي نظرة السلفية إلى بعضهم بعضاً؟

لا توجد بحوث شاملة تحتوي جميع جوانب هذا الموضوع لذا لن نستطيع الإجابة بشكل قاطع عن هذا السؤال، إلا أن أفكارهم تجاه المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ووجهات نظرهم تحدد العلاقة فيما بينهم. ولعل أبرز مثال يوضح ذلك هو: الاستراتيجيات التي اتبعتها الإخوان المسلمون، ومنهم ذوو ميول سلفية، وأصحاب الاتجاهات السلفية الأخرى في السياسة المصرية. ففيما كان الإخوان يتجهون في خط مخالف للنظام الحاكم كان من المشاهد أن بعض الاتجاهات السلفية والأحزاب تتعاون وبسهولة مع النظام المصري. وليس من الخطأ أن نقول إن العلاقات بين الاتجاهات السلفية فيما بينها بدأت تتطور في أرضية مختلفة جداً وذلك من الاختلاف إلى المنافسة ومن المنافسة إلى الخصومة ومن الخصومة إلى التنارع.

٨. هل يوجد علاقة وارتباط بين السلفية والإسلام السياسي أو بين السلفية والإسلاميين؟

ومن هذا المنطلق ماهي نظرة السلفية للإسلاميين السياسيين؟

لا شك أنه توجد علاقة من هذا النوع وبالأخص في النشاطات السياسية أو النصف سياسية في مختلف البلدان الإسلامية لجماعة الإخوان المسلمين التي تعد الأكثر انتشاراً في العالم الإسلامي المعاصر. وكذا التيار السلفي الآخر الممثل بأبي الأعلى المودودي وفي حركته الإسلامية السياسية الموجودة في باكستان. كل هذا

مؤشر حقيقي على وجود هذه العلاقة إلا أن كون الحركة الإسلامية في تركيا عوامية وصوفية المنشأ تكشف لنا وبوضوح عدم حتمية العلاقة بين السلفية وتيارات الإسلام السياسية.

٩. هل يوجد علاقة بين السلفية والحدائث الإسلامية؟ وهل يصح أن نعد الاتجاهين شيئاً

واحدًا؟

لا شك في وجود هذه العلاقات، فإن أقطاب الحدائث في الفكر الإسلامي - وهم: الأفغاني ومحمد إقبال، وعندنا محمد عاكف، ومن سار على نهجهم - والسلفية يتبعون خطأً متوازيًا في مسائل منها: الرجوع إلى الكتاب والسنة، والاعتراض على البدع والخرافات، والحساسية بالنسبة لمسائل التوحيد وما شابه ذلك إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن أصحاب الحدائث من هؤلاء المفكرين هم أقرب إلى مفهوم السلفية المثقفة وهم بعيدون تماماً عن سلفية العوام الفظة. فمن هذا المنطلق ومع وجود بعض القواسم المشتركة بين كل من التيارين إلا أنه ليس صحيحاً البتة مماثلة كل منهما للآخر.

١٠. نعلم أن للسلفية فعاليات كثيرة في شتى دول العالم وعلى رأسها أوروبا وشرق آسيا فمن

هذا المنطلق ما مدى تأثيرها وبشكل عام؟ وما هي أسباب انتشارهم في السنوات الأخيرة؟

إن أهم أسباب انتشار السلفية - وبوجه خاص سلفية العوام الفظة - هي:

- جعل السلفية وسيلة لإنشاء هيمنة سياسية عن طريق البترودولار والتي تدعمها دول الخليج وعلى رأسهم السعودية.
 - وعجز الثقافة الإسلامية التقليدية عن إيجاد أجوبة شافية لتحديات العصر الراهن.
 - ووصول المصادر والمراجع الأساسية لشرائح واسعة من الجماهير.
 - وبعد العالم الإسلامي وبشكل جدي عن قيمه.
 - وفكرة الرجوع إلى العصر الأول والتشوق إلى عصر السعادة للتخلص من مآزقه.
 - وجعل العصور الأولى مثالية «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم».
 - الواقع الديني المشاهد - من التشتت والتمزق والاختلاط والتناقض - الذي وقعت فيه المذاهب والجماعات والطرق الصوفية.
 - وأخيراً الدور الرئيسي المعطى لمفاهيم التوحيد والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي كانت من أهم الأسباب التي جعلت الفكر السلفي يجذب انتباه كثير من الناس.
- ومع كل ذلك نجد احتياجاً كبيراً لإجراء بحوث ودراسات جديدة في هذا الموضوع.



Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.

2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (sayı) hem online hem de basılı olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.

3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ancak dergimizde İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir.

4. Dergimize gönderilecek makalelerin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özetleri metnin başına eklenmeli, İngilizce özet (İng. Abstract) verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler (İng. Key Words), hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

5. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki raporlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.

8. Dergi, DergiPark web sistemi üzerinden yayımlandığı için yayımlanmak isteği ile makalelerini göndermek isteyen yazarların <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi> adresinden derginin elektronik makale takip sistemine kayıt olduktan sonra makalelerini "word belgesi" şeklinde editöre ulaştırmaları gerekmektedir. Makale takip sistemine yazarlar nüfus cüzdanlarındaki gerçek isimleri ile üye olmalıdır. Zira buraya kaydedilecek isim sistem tarafından dergiye makale yazarı olarak kaydedilmektedir.

9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirileri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.

10. Yayınlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip

hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).

a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.

b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâî kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâî versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

12. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çalışmalarda *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.

3. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 4 cm alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

5. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 0,6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

6. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri ve dipnotları dâhil olmak üzere 30 dergi sayfasını (8.000 kelime) aşmamalıdır.

7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

8. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

9. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

10. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

Kaynak Gösterme Usulleri

1. Kitap (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri, yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.

2. Tek yazarlı kitap. Örnek: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul, Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.

3. Çok yazarlı kitap. Örnek: İsmail E. Erünsal vdğr., *İlahiyat Fakülteleeri Tezler Katalođu-1*, İstanbul, İSAM Yay., 2008, s. 52.

4. Çeviri kitap. Örnek: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.

5. Tez. Örnek: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.

6. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek Neccarzâde Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşibendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-'amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekeliođlu, no: 85, vr.19a.

7. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)

a) Telif makale. Örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2009, sayı:19, s. 47.

b) Çeviri makale. Örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2004, V/13, s. 443.

8. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

9. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.

10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra noktalı virgül konmalıdır.

11. Âyetlerin transkripsiyonları yapılacaksa bunlar italik karakterle yazılmalı, referansları ise 'sûre adı, sûre no/ âyet no' sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

12. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, *Sahîh*, "Îmân", 1.

13. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.gantep.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.04.2013).

14. Dipnot referans numaraları, noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır. Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu.¹

15. Dergide kullanılan bazı genel kısaltmalar aşağıda listelenmiştir. Belirtmeyen kısaltmalarda Türk Dil Kurumu'nun *İmlâ Kılavuzu* esas alınır.

Adı geçen eser: a.g.e.	Ölümü: ö.
Adı geçen makale: a.g.m.	Sadeleştiren: sad.
Bakınız: bk.	Sayfa: s.
Baskı/ basım: bs.	Tahkik: tahk./nşr.
Cilt: c.	Tarihsiz: ts.
Çeviren: çev.	Tashih: tash.
Editör: edit.	Varak: vr.
Hadis numarası: h. no:	Ve benzeri: vb.
Hazırlayan: haz.	Ve devamı: vd.
Hicrî: H.	Ve diğerleri: vdğr.
Karşılaştırınız: krş.	Yayın yeri yok: yy.
Kütüphane: Ktp.	Yayınları: Yay.
Milâdî: M.	

(MEB)İslâm Ansiklopedisi: İA

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: DİA

ضوابط النشر في المجلة

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» هي مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية، تصدر عن عمادة كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، وتهتم بالبحوث في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية وعلوم الشأن العام، وتصدر باللغتين: العربية، والتركية.

أهداف المجلة:

- ١- نشر الدراسات العلمية والتربوية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية والعربية.
- ٢- تلبية نهم الباحثين وطلاب العلم عربياً وعالمياً في المجال الإسلامي والإنساني.
- ٣- إغناء المكتبات العربية في العلوم الإسلامية والإنسانية.

شروط البحوث المنشورة:

- ١- أن تكون متوافقة مع أهداف المجلة.
 - ٢- أن تكون لغة البحث عربية فصيحة وواضحة.
 - ٣- أن لا يكون البحث منشوراً قد سبق نشره في مجلة أو كتاب محرر.
 - ٤- أن تكون مشكلة البحث غير معالجة من قبل، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
 - ٥- أن توافق عليه هيئة التحكيم.
 - ٦- ألا يزيد البحث عن ٣٠ صفحة (٨ آلاف كلمة)، بما في ذلك الملخصات والجداول وقائمة المراجع، وذلك ضمن قواعد الكتابة التالية.
 - ٧- يسلم البحث منضداً على برنامج «Ms Word»، ضمن القواعد التالية.
 - ٨- يرسل الباحث مع بحثه صورته الشخصية، وسيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وأهم مؤلفاته وعنوان بريده الإلكتروني.
 - ٩- يجب أن يتضمن البحث: خلاصة للبحث تشمل على الأفكار الأساسية والنتائج، بحدود (١٠٠-١٥٠) كلمة على الأكثر؛ باللغة: العربية، والتركية، والإنكليزية. ومقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه ونهج البحث، والنتائج والتوصيات، والمراجع أو المصادر.
- قواعد كتابة المتن والحواشي والمراجع:

- ١- تنسيق الصفحة: مقاس «A4» بالهوامش التالية: (٤) سم من الأعلى، و(٣) سم من اليمين واليسار والأسفل.

- ٢- تنسيق الخط: للعربية «Traditional Arabic» بمقاس (١٤) للمتن، و(١٢) للهوامش. وللاتيني «Palatino Linotype» بمقاس (١٠) للمتن، و(٨) للهوامش.
- ٣- تنسيق الفقرة: مسافة التباعد بين الأسطر: مفرد، ويتأخر السطر الأول (٧, ٠) سم في العربي، و(٥, ٠) للاتيني. وقبل الفقرة (٠) نقطة، وبعد الفقرة (٦) نقاط.
- ٤- لا يضاف للبحث أي لون غير الأسود وتدرج الرمادي في أي موقع من البحث.
- ٥- يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بما في ذلك ملحقات البحث.
- ٦- توضع أرقام التوثيق بين قوسين^(٣٧)، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.
- ٧- التوثيق:

- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث. مثال: [الأعراف: ٢].
- يوثق الحديث النبوي الشريف في الهامش بذكر من أخرجه والكتاب والباب ورقم الحديث.
- تكتب أسماء الأعلام في المتن مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين (ت: -).
- تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، ولاتينية بين قوسين ().
- ترتب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب في نهاية البحث، وتفصل قائمة المراجع الأجنبية عن العربية.
- تُكتب بيانات المرجع كاملة عند ورودها للمرة الأولى في البحث.
- تُكتب بيانات المرجع العربي على الترتيب التالي: اسم الكتاب بالخط العريض، اسم المؤلف أو المؤلفين: اسم المحقق (إن وجد) أو المحققون، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة كاملة أو مختزلة بين قوسين، تاريخ الطبع. مثال: الأفعال، أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي: تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥ م.
- في المرة التالية يوضع المرجع على النحو التالي: اسم الكتاب، الجزء، الصفحة. مثال: الأفعال ص ١١٦، أو (٣/٣٤٧).
- تُكتب بيانات المرجع الأجنبي على الترتيب التالي: عنوان الكتاب أو البحث بالحرف المائل. النسبة بالأحرف الكبيرة، الحرف الأول من الاسم. الحرف الأول من الاسم المتوسط. وإذا تعدد المؤلفون يُفصل بين أسمائهم بفاصلة منقوطة (؛)، الطبعة (ثانية، ثالثة...)، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر.
- الاستشهاد بمخطوط: عنوان المخطوط كاملاً، اسم المؤلف كاملاً، مكان وجوده، تاريخ النسخة، عدد أوراقها، رقم الورقة.
- الدوريات (المجلات): «اسم المقالة»، اسم الكاتب، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس

عشر، العدد الأول (٢٠٠٩)، ص ١٢٩. وفي قائمة المراجع يكتب هكذا: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ٢٠٠٩م.
 إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية: يضاف بعد عنوان البحث بالحرف المائل الكنية والاسم، وتتبعه نقطة. اسم المجلة وبلد النشر ويتبعه فاصلة، المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة، وسنة النشر، أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.
 - مقالات الجرائد: يشار إليها فقط في الهوامش دون قائمة المراجع هكذا: «عنوان المقالة»، اسم المؤلف، اسم الجريدة، تاريخ النشر باليوم والشهر والسنة. مثال: «الهجرة السورية أسباب وأبعاد»، فتح الله حسب الله، شفق التركية، ١٢/١٠/٢٠١٣م.

- المنشورات الإلكترونية: يُشار إليها فقط في الهوامش، وليس في قائمة المراجع. وينبغي أن تتضمن الإحالة تاريخ الزيارة. مثال: «الدولة المصرية» محمد علي النجار، ٩/٣/٢٠١٣م، على الرابط:
<http://ydu.ronicintifada.net/v2/article3399.shtml>

٨- الاختصارات: تاريخ الوفاة (ت:)، تحقيق (تح:)، صفحة (ص:)، الجزء والصفحة (٢/٣١٥)، الطبعة (ط)، بدون تاريخ (د.ت.)، بدون ناشر (د.ن.)، الهجري (هـ)، الميلادي (م)، قبل الميلاد (ق.م.)، إلى آخره (إلخ)، انتهى (أ.ه.).
 ملاحظات:

- ١- للمجلة الحق في ترجمة بعض المواد التي يتم قبولها للنشر إلى لغات أخرى، وفقاً لما تقرره إدارة المجلة.
- ٢- البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن رأي الجامعة أو الكلية أو هيئة التحرير.
- ٣- يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
- ٤- يكون قرار إجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً بيد هيئة التحرير، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.
- ٥- لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث المنشور في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد أن يحصل على موافقة خطية من هيئة التحرير.
- ٦- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متبع في الدوريات العلمية في العالم.
- ٧- ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة «الإلهيات الأكاديمية» - جامعة غازي عنتاب - الجمهورية التركية

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr