

**T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KRİZ TEOLOJİSİNDEN DEVRİMCİ
İDEOLOJİYE SELEFİLİK MİSİR, PAKİSTAN VE
TUNUS'TA SELEFİ HAREKETLER**

MUSA UYSAL

2501141268

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUOĞLU

İSTANBUL - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MUSA UYSAL Numarası : 2501141268
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARARASI İLİŞKİLER Danışmanı : PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUOĞLU ÇİTİPİTİOĞLU
Tez Savunma Tarihi : 10.09.2019 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "KRİZ TEOLOJİSİNDEN DEVRİMCİ İDEOLOJİYE SELEFİLİK MISIR, PAKİSTAN VE TUNUS'TA SELEFİ HARAKETLER "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUOĞLU ÇİTİPİTİOĞLU		KABUL
2- DR. ÖĞR. ÜY. HAKAN GÜNEŞ		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜY. BAHADIR KAYNAK		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. HİLAL AKGÜL		
2- DR. ÖĞR. ÜY. İLKER AKTÜKÜN		

ÖZ

KRİZ TEOLOJİSİNDEN DEVRİMCİ İDEOLOJİYE SELEFİLİK MISIR, PAKİSTAN VE TUNUS'TA SELEFİ HAREKETLER

MUSA UYSAL

Selefilik İslam'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden gelenekçi ve muhafazakâr bir düşünce biçimi ve dini yorumlama metodu olarak ortaya çıkmış, XIX. yüzyıldan bu yana İslam toplumlarının yaşadığı dini, siyasal ve toplumsal krizlerin sonucu olarak modern bir siyasal ideolojiye dönüşmüştür.

İslam'ı tüm sorunlara çözüm sunan total bir ideoloji olarak ortaya koyan Selefi ideoloji, XX. yüzyılın ikinci yarısında İslam coğrafyasında ortaya çıkan dini ve siyasi hareketlerin ve küresel cihat hareketlerinin referans kaynağı olmuştur. Selefilik Arap Devrimleriyle başlayan süreçte gerek siyasi partiler gerekse silahlı örgütler olarak varlık gösteren aktörlerin ideolojik arka planını oluşturmaktadır.

Bu çalışmada bir siyasal ideoloji olarak Selefilik olgusu ele alınmakta ve Selefilik'in siyasallaşma süreci Mısır, Pakistan ve Tunus'daki selefi hareketlerin gelişimi üzerinden incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Selefi İdeoloji, Selefi Hareketler, İslam, Cihat, Mısır, Pakistan, Tunus.

ABSTRACT

SALAFISM FROM CRISIS TEOLOGY TO REVOLUTIONARY IDEOLOGY SALAFI MOVEMENTS IN EGYPT, PAKISTANI AND TUNISIA

MUSA UYSAL

Salafism emerged as a conservative and traditionalist way of thinking and religious interpretation method, follows the guidance of first three generations (salaf) of Islam. It has become a modern political ideology because of religious, political and social crises Islamic societies had confronted since 19th century.

Salafism has become the reference of political and religious movements and global jihad movements founded during the mid-20th century by elaborating Islam as a total ideology provides solutions for all issues and problems. In addition, Salafism offers ideological background for actors; both political parties and armed organizations have appeared with the Arab Spring.

In this study, we will investigate Salafism fact as a political ideology and politicization process of Salafism through the Salafi movements in Egypt, Pakistani and Tunisia.

Key Words: Salafism, Salafi Movements, Islam, Jihad, Egypt, Pakistani, Tunisia.

ÖNSÖZ

Selefilik bir zihin kodu olarak ortaya çıktığında İslam'ı Araplık dışı unsurlardan arındırarak ilk dönem Müslümanlarının saf imanına dönmeyi hedeflemiştir. İslam dünyasının Batı karşısında zaafa düştüğü modern çağda ise Selefilik, İslam'ı, her şeyi kapsayan, toplumsal ve siyasi hayatın bütün alanlarına nüfuz eden, kapalı ve kapsayıcı bir siyasi sistem olarak yorumlamıştır. Selefi söylemde İslam'ın Batılı seküler ideolojilere alternatif yerli bir ideoloji olarak kurgulanması geçmişte pek sahip olmadığı bir misyonu yüklemiş; dini metinler sömürgeciliğe, adaletsiz otoriter yönetimlere ve mevcut küresel düzene karşı çıkan hareketlerin referans kaynağına dönüşmüştür. Çalışmamızda Selefilik, dini referans alan siyasal hareketlerin ideolojik arka planını oluşturması bakımından incelenmektedir. Bu ideolojinin Mısır, Pakistan ve Tunus'taki serüveni bu ülkelerdeki selefi hareketler üzerinden ele alınacaktır. Selefilik siyasi bir ideoloji olarak tezimizin konusunu teşkil etse de kökenleri açısından teoloji alanına ait bir olgudur. Bu olguyu incelemek isteyen fakat teoloji disiplinine yabancı olan bir araştırmacıdan bazı kusurların sadır olması kaçınılmazdır. Tezin hazırlanış sürecinde sonsuz desteğini benden esirgemeyen sevgili eşim Müge Uysal'a teşekkürü bir borç bilirim.

Musa UYSAL

İstanbul - 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SELEFİLİK: ZİHNİYET KODU, MEZHEP, İDEOLOJİ

1.1. Selefilğin Tanımı ve Oluşumu	7
1.2. Mezhepleşme Öncesi Selefilik	10
1.3. Mezhep Olarak Selefilik	15
1.4. Dini ve Siyasi Bir Akım Olarak Selefilik	16

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÜNYADA SELEFİLİK

2.1. Modern İslam Düşüncesi ve İslamcılık.....	22
2.2. Selefilğin Siyasallaşması	32
2.3. Vahhabilikle İzdivac	42
2.4. Devrimcilikten Terörizme: “Cihatçı” (Radikal) Selefilik.....	49

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MISIR, PAKİSTAN VE TUNUS'TA SELEFİ HAREKETLER

3.1. Mısır'da Selefi Hareketler	63
3.1.1. Tarihsel Arka Plan.....	64
3.1.2. Mısır'da Selefi Hareketler	70
3.1.3. 25 Ocak Devriminden Sonra Partileşen Selefilik.....	80
3.2. Pakistan'da Selefi Hareketler	84

3.2.1. Tarihsel Arka Plan.....	85
3.2.2. Pakistan’da Selefi Hareketler	91
3.2.3. 1979 Sonrası	97
3.3. Tunus’ta Selefi Hareketler	101
3.3.1. Tarihsel Arka Plan.....	102
3.3.2. Tunus’ta Selefi Hareketler.....	106
3.3.3. Tunus’ta Devrim: Selefilerin Baharı	111
SONUÇ.....	114
KAYNAKÇA	119

GİRİŞ

Siyasi hareketler ister dine dayalı olsun ister olmasın tarihsel bir çerçeve içinde incelenmesi gereken toplumsal olgulardır. Fikri referanslarını dinden alan, dini kaynaklara dayalı söylem üreten siyasi yapıları açıklamada ilahiyat alanındaki çalışmalar tek başına yeterli değildir. Dini referanslı hareketlerin mutlaka kendi tarihsel, coğrafi, sosyolojik bağlamları göz önünde bulundurularak anlaşılması gerekir. Bu nedenle de tarihsel ideolojik arka planını din-siyaset ilişkileri bağlamında inceleyeceğimiz selefilik, interdisipliner bir çalışma alanında yer almakta ve ilahiyatın olduğu kadar siyaset biliminin ortak ilgi alanına girmektedir.

Selefilik üzerine yapılan son dönemli araştırmalar, genellikle, cihatçı selefi hareketleri ortaya çıkaran sebepler ve bu hareketlerin geleceği üzerine yoğunlaşmaktadır. Gilles Kepel'in *Cihat* ve Oliver Roy'un *Siyasal İslam'ın İflası ve Küreselleşen İslam* başlığıyla dilimize de çevrilen eserleri ilgili tartışmalardaki ağırlığını hala sürdürmektedir. Monografların yanı sıra alanda birçok öne çıkan derleme kitap ve makale alanın tartışma başlıklarını giderek genişletmektedir. Stephan Rosiny *"The Rise and Demise of the IS Caliphate"* başlıklı alanda sıkça referans verilen makalesinde IŞİD örneğinden yola çıkarak cihatçı selefi hareketlerin "kullanışlılığı" ve sözde "hilafet" projesinin sürdürülebilirliği tartışmalarına katkıda bulunmuştur.

Anna Zajac'ın Arap Baharı sonrasında selefi eğilimlerin yükselişini ve etkilerini sufi eğilimlere kıyasla ele aldığı *"Between Sufism and Salafism: The Rise of Salafi Tendencies after the Arab Spring and Its Implications"* başlıklı makalesinde hem siyasi selefi hem de cihatçı selefi hareketlerin değişim süreciyle birlikte yepyeni formlara büründüğünü belirtmektedir. Mısır, Tunus, Yemen ve Libya gibi otoriter rejimlerin yıkıldığı fakat yerine istikrarlı bir demokratik sistemin inşa edilemediği ülkelerde selefiliklerin politik sisteme katılımının başarısızlığa uğramasının cihatçı selefiliklerin daha da radikalleşmesine imkân oluşturacağı öngörüsünde bulunmaktadır.

Stefano M. Torelli, Fabio Merone ve Francesco Cavatorta'nın Tunus'taki selefi hareketler üzerine ortaklaşa kaleme aldıkları *Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization* başlıklı makalede cihatçı selefilik adaletsiz

yönetime sert bir muhalefet şekli olarak tanımlanmakta ve selefilğin yükselişini uluslararası cihatçılıkla yerel dini radikalizm arasında kurulan bağlantılar ile açıklamaktadır. Fakat Tunus ve Arap Baharından etkilenen diğer ülkelerde olduğu gibi bağlantıların kurulmasını sağlayan faktörler; ülkelerin çalışan kesimlerinin yoksullaşması ve yaşam standartlarının düşüklüğü, elitlerin tekelinde bulunan sömürücü bir ekonomik sistem ve baskıcı yönetim gibi çoğunlukla yerel kaynaklıdır.

Selefilik araştırmaları ağırlıklı olarak bu köktenci hareketlerin ortaya çıkmasını ve güçlenmesini bir yandan yoksulluk, sosyal adaletsizlik, düşük yaşam standartları, baskıcı yönetimler vb. ulusal sorunların çözümsüzlüğüyle diğer yandan da küresel ve bölgesel güçlerin aralarındaki nüfuz mücadelelerini İslam ülkelerinde çıkarılan vekâlet savaşları üzerinden yürütmeleriyle açıklamaktadırlar. Yabancı işgalleri ve vekalet savaşlarıyla yaratılan iktidar boşluğu, çatışma ve kaos ortamında Müslüman toplumların yaşadığı mağduriyet ve maduniyet hali 1979 sonrası ortaya çıkan Selefi hareketlerin en önemli motivasyonu olmuştur. İsrail-Filistin savaşları, Afganistan'daki ABD-Sovyet mücadelesi, ABD'nin Irak ve Afganistan işgalleri ve iç savaşın yaşandığı Suriye ve Irak'ta İran-Suudi Arabistan arasında devam eden Şii-Sünni nüfuz savaşı selefi grupların ulusal ve uluslararası planda siyasi aktörlere dönüşmesinin koşullarını hazırlamıştır. İslam'ı devrimci bir ideoloji olarak kurgulayan Selefi hareketler ulusal ya da uluslararası siyasi çatışma ve kaos ortamının yarattığı koşullarda ortaya çıktıktan bir süre sonra bizzat söz konusu ortamın öznelere haline gelmektedirler.

Elbette Selefi hareketlerin serencamı durağan bir süreç değildir. Süreci incelemeye çalışırken değişim olgusu ve bu alana vurgu yapan çalışmalar da dikkate alınmalıdır. İranlı akademisyen Asef Bayat *İslam'ı Demokratikleştirmek* adlı çalışmasında dini uyanış, muhafazakarlık, köktencilik, fanatizm ya da “aşırı dinsel” gibi olguların dünyadaki tüm temel dinleri içeren küresel bir eğilimi temsil ettiğini belirterek şiddet ve terörizmin İslam'a özgü sorunlar olarak gösterilmesini sorgular. Dinin her şeyi açıklayan total bir ideolojiye dönüşmesini, İslamcı ve Selefi örgütlerde açığa çıkan öfke ve şiddet diline vurgu yaparak, modernitenin bir ürünü olarak değerlendirir. İslam toplumlarında dinin daha sivil yorumlarının yaygınlaştığı “post-İslamcı” dönemde, ödevlerden çok haklara vurgu yapılan, katılımcı, çoğulcu,

özgürlükçü bir siyasal kültürün yerleşmesiyle İslamcı ve selefi radikalizmin giderek marjinalleşeceğini öngörmektedir.

Bu çalışma ise İslam düşüncesinin en canlı, güncel ve tartışmalı problemlerinden biri olan Selefilik üzerine teolojik altyapıyı da dikkate alarak interdisipliner bir çalışma olarak ilerlemiştir. Selefilik, Arap Devrimleriyle başlayan süreçte Müslüman dünyayı istikrarsızlaştıran ve böylece Türkiye ve Dünya kamuoyunu meşgul eden çeşitli siyasi aktörler ve olayların ideolojik arka planını oluşturması bakımından bu çalışmanın konusu olarak seçilmiştir. Çalışmada 1990'ların sonunda İslam dünyasında kitleler üzerindeki etkisini yitiren siyasal İslamcı ideolojinin ve bu ideolojinin esası olan İslami Devlet nosyonunun son yıllarda tekrar gündeme gelmesinden hareketle İslam'ın siyasallaşması olgusu selefi hareketler ve selefi ideoloji bağlamında incelenmekte ve tartışılmaktadır. Selefililiğin selefin –İslam'ın ilk nesillerinin- dini yorum ve pratikleriyle uyuşup uyuşmadığı, selefi din yorumunun ehli-sünnet akidesini ne derece temsil ettiği ve Sünni paradigmanın dışında müstakil bir mezhep olup olmadığı gibi konular inceleme alanımızın dışındadır.

Bu çalışmada bir siyasal ideoloji olarak Selefilik olgusu ele alınmış ve farklı koşullarda bu ideolojiyi ortaya çıkaran ve biçimlendiren nedenler araştırılmıştır. Tezimizde Selefililiğin neden ve nasıl bir modern siyasal ideolojiye ve alternatif bir devlet modeline dönüştüğüne cevap aranmaktadır. XIX. yüzyıldan bu yana İslam toplumlarının yaşadığı dini, siyasal ve toplumsal krizlerin sonucu olarak ortaya çıkan modern Selefililiğin gelişim süreci Mısır, Pakistan ve Tunus'daki selefi hareketlerin gelişimi üzerinden incelenecek ve farklı örnekler üzerinden tartışılacaktır.

En genel anlamıyla Selefilik İslam'ın lafızcı(literal), katı ve püriten bir yorumu olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımdan hareketle Selefilik iki temel unsuru içermektedir. Birincisi yaşama ilişkin her şeyin mutlak bir literalizmle ele alınan Kuran'a, Sünnete ve şeriata indirgenmesi, diğeri ise ilk Müslüman nesillerin temsil ettiği saf geleneğe ilave edilen yeniliklerin kökten reddedilmesidir. Kökenleri bir zihniyet kodu, dini anlama ve yaşama yöntemi olarak ortaya çıktığı İslamiyetin ilk yüzyıllarına kadar uzanan Selefililiğin modern dönemde İbn Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Abdülvahhab'ın geleneksel çizgisini sürdüren Suudi selefililiği (Vahhabilik) ve

cihatçı selefi akımlarca temsil edildiği genel olarak kabul görmektedir. Fakat bu kavram İslam'ı bid'atlerden (dine sonradan eklenmiş ibadet ve uygulamalardan) arındırmaya çalışan, Kur'an ve Sünnete dönüşü temsil eden İhyacı ve İslahçı dini düşünce hareketlerini de tanımlamak için kullanılmaktadır. Fas'tan Pakistan'a uzanan geniş bir coğrafyada farklı Selefilik biçimlerine rastlanılmaktadır. Literatürde Suud Selefililiğinin yanında Modernist Selefilik, İlmi Selefilik, Tebliğci Selefilik, Radikal Selefilik vb. farklı dini ve siyasal tutumları temsil eden Selefilik formları tanımlanmakta ve tartışılmaktadır.

Bu çalışmada Selefililiğin farklı formlara bürünmesinin, siyasallaşmasının ve giderek radikalleşmesinin İslamcılık düşüncesiyle ve siyasal İslamcı ideoloji ile etkileşimi bağlamında gerçekleştiği savunulmaktadır. İslamcılık yabancı işgali, otoriter yönetim, ekonomik sömürü ve siyasal istikrarsızlık gibi sorunlara çözüm arayışıyla Kuran'ı bireye, topluma ve devlete dair her şeyi kuşatan bir öğreti; İslam'ı da tüm coğrafya ve zamanlarda ortaya çıkan her soruna çözüm sunabilecek dünyevi ve uhrevi bir sistem olarak kurgulamıştır. XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan hem siyasal İslamcı hem de siyasi/cihatçı selefi akımlar söz konusu Kuran ve İslam kurgusunu paylaşmaktadırlar. İslamcılık düşüncesini ve siyasal İslamcı ideolojiyi Selefi söyleme indirgemek pek mümkün olmasa da, İslamcı ana akımların öze dönüşçülük, selefte vurgu, geleneksel İslam'la hesaplaşma, hurafe ve tasavvuf(mistisizm) karşıtlığı ile ifade edilebilecek "selefi ide"yi farklı dozlarda taşıdıkları kabul edilecektir. Bu nedenle tezimizin anlatısı Selefilik-İslamcılık etkileşiminin kabulü üzerinden ilerleyecektir.

Çalışmanın ilk iki bölümünde İslam'ın II. yüzyılında bir zihniyet kodu olarak ortaya çıkan Selefililiğin modern çağda devrimci olma iddiasında bir ideolojiye dönüşmesi süreci ele alınmaktadır. Selefi akımların fikir ve eylemlerinden hareketle İslamiyet'i kökünden şiddet ya da otoriterizmle ilişkilendiren yaklaşımlar, Selefililiğin şiddet ve otoriterlik ideolojisi olarak ortaya çıkışının tarihsel, sosyolojik ve konjonktürel nedenleri üzerinden sorunsallaştırılmaya çalışılacaktır. Diğer taraftan dini metinlerin ne söylediklerine dair farklı okuma ve yorumlama -zahiri/lafızci, batını, yorumsamacı, tarihselci vb.- biçimleri bulunması olağan bir durumdur. Bu gerçekten hareketle selefi ideolojinin dini metinlerin farklı okuma ve yorumlama

biçimlerinden yalnızca biri olduğu göz önünde bulundurularak İslam'ın moderniteyle ya da demokrasiyle uyumlu olup olmadığı yönünde bir tartışmaya girilmeyecektir. Selefi hareketlerin neşet ettiği İslam toplumları dini metinlerin vaz ettiklerinden ve dinden meşruiyet devşiren siyasi aktörlerin söylemlerinden yola çıkarak açıklanabilecek kapalı sistemler olarak değil; modernite ve küreselleşme ile ilişkide olan, etkileşime açık, karmaşık yapılar olarak değerlendirilecek özcü, indirgemeci ve kültüralist bir yaklaşımdan mümkün olduğunca kaçınılacaktır.

Üçüncü bölümde Mısır, Pakistan ve Tunus'taki modern selefi hareketlerin ortaya çıkışı ve son yarım yüzyıldaki evrimi ele alınmaktadır. Selefiliğin siyasi bir ideolojiye dönüşme süreci söz konusu ülkelerdeki selefi hareketler üzerinden incelenecektir. Tezimizde Mısır ve Pakistan'ın tercih edilme nedeni bu ülkelerin selefi düşünce ve selefi hareketlerin en önemli merkezleri olmasıdır. Tunus ise başarılı bir devrimin ardından demokratikleşme sürecine girmesi, ciddi bir laiklik tecrübesine sahip olması, ülkedeki selefi hareketlerin kendine has bir siyasallaşma seyri takip etmesi nedeniyle tercih edilmiştir. İnceleme konusu olan her üç ülkenin ortak noktası XIX. yüzyılda Fransa ve İngiltere gibi Batılı güçlerin nüfuzu altına girmeleri ve bu devletlerin sömürge/manda yönetimlerine karşı bağımsızlık savaşı vermiş olmalarıdır. XIX. yüzyılda başlayan ıslah ve tecdit akımlarının en önemli iki merkezi olan Mısır ve Pakistan aynı zamanda en köklü selefi oluşumların ortaya çıktığı ülkelerdir. Mısır ve Tunus 1950'lerden itibaren otoriter laik yönetimler eliyle ciddi bir laikleşme deneyimi yaşamış; bu ülkelerdeki İslami hareketler yoğun baskı ve sindirme politikalarına maruz kalmıştır. Pakistan'da ise sınır savaşlarının, etnik, dini ve mezhepsel çatışmaların istikrarsızlaştırdığı bir siyasal ortamda diğer İslami hareketler gibi selefi hareketler de az çok gelişme imkânı bulabilmiştir. Her üç ülkede de selefi hareketler benzer ve farklı koşulların etkisiyle siyasallaşma ve radikalleşme eğilimi göstermiştir.

Son olarak, tezimize konu edilen selefi hareketler Quintan Wiktorowicz'in "Anatomy of the Salafi Movement" başlıklı makalesindeki sınıflandırma esas alınarak ilmi(tasfiyeci), siyasi ve cihatçı olmak üzere üç temel Selefi eğilim üzerinden incelenmektedir. Her üç eğilimden belli başlı Selefi hareketlerin dini bir

cemaat, siyasi parti ya da silahlı bir örgüt olarak kurumsallaşma süreci takip edilmeye çalışılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

SELEFİLİK: ZİHNİYET KODU, MEZHEP, İDEOLOJİ

1.1. Selefilğin Tanımı ve Oluşumu

Türkçede de kullanılan Selef kelimesi sözlükte "önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak" anlamlarına gelmektedir.¹ Selef, İslam düşünce tarihinde terim anlamı olarak, Müslüman olmuş ilk nesilleri, Hz. Muhammet'in arkadaşlarını(sahabe) ve onlardan sonra gelen nesli (tabiin); başka bir anlamıyla geçmişte yaşamış olup, ilimde ve fazilette önde gelen kişileri ifade eden bir terimdir. Buna göre selefi, İslam düşüncesinde sahabe ve tabiinin görüşlerine bağlı olan kişi; selefiyye (selefilik) ise, İslam düşüncesinde sahabe ve tabiinin görüşlerine bağlı kalınmasını savunan düşünce ve zihniyet olarak tanımlanmaktadır.² Selefi zihniyete sahip kişiler kendilerini "Ehl-i Eser, Ehl-i Hadis, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Ehl-i Hak, gibi isimlerle adlandırırken, muhalifleri ise onları Eseriyye, Haşeviyye ve Müşebbihe gibi sıfatlarla nitelendirmişlerdir.³

"İslam'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve onun korunması uğrunda mücadele eden bu gelenekçi ve muhafazakâr düşünce" başlangıçta bir mezhep ya da ekol değil bir düşünce biçimi ve dini yorumlama metodu olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Selefilğin ilk öncüleri olan Ehl-i Hadis veya Ashabu'l-Hadis (hadis taraftarları); İslam tarihinin ilk yüzyılında yaşanan sosyal ve siyasi değişimlere karşı selefin söz ve uygulamalarını referans alarak reaksiyoner bir düşünce ve hareketin temelini atmışlardır.⁵

¹ M. Said Özervarlı, "Selefiyye", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:36, 2009 s.399-402

² Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği" **İlahiyat Akademi Dergisi**, C:I, No:1-2, 2015 s:16;

³ Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, **Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı**, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 39-50

⁴ Ferhat Koca, **İslam Düşüncesinde Selefilik**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s.12

⁵ Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik ve Siyasi Düşüncesi", **İslam Siyasi Düşünce Tarihi**, Ed. Adem Çaylak, Ankara, Savaş Yayınevi, 2018, s.235

Hiz. Muhammet'in vefatından sonra Arap yarımadasının dışına çıkan İslam orduları hicri I. yüzyılda büyük bir süratle Suriye, Mısır, Mezopotamya ve İran gibi ülkeleri fethederek İslam devletine bağlamıştır. Bu kadim medeniyet havzalarının fethiyle söz konusu bölgelerde yaşayan toplumların Arap-İslam toplumuna entegrasyonu önemli sorunları beraberinde getirmiştir. İşcan'ın sözleriyle, Arapların sahibi olduğu eve Fars, Romalı, Suriyeli, Kıpti ve Berberi olmak üzere çeşitli milletlere mensup insanlar girmiştir. Arap evi artık Araplara ait olmaktan çıkmış, farklı insanların bir arada yaşadıkları bir mekâna dönüşmüştür. Birbirinden farklı yaşayış biçimlerinin etkileşiminden doğan çözücü ve yıkıcı etkilere karşı gelebilmek için güçlü bir toplumsal disipline ihtiyaç duyulmuştur.⁶

Geniş coğrafyaları hâkimiyet altına alan Araplar kendilerinden daha yüksek bir kültür ve medeniyet düzeyine sahip toplumları yönetmek konumunda kalmışlardır. Bu durumda yönetilen insanların sosyal, kültürel ve ekonomik problemleriyle ilgili zorunlu verileri elde etmek, bunlara uygun hukuk normları yapabilmek yüksek nitelikli bir çaba gerektirmiştir. Hicri I. yüzyılın sonlarına doğru anlaşılmıştır ki İslamiyet'i Araplar aracılığıyla benimsemiş “yabancı” toplulukların dini yaşayışı evrenselleştirme çabaları İslam'ın Arap olmayan bir kültür versiyonunu yaratmış ve İslam'ın Arap karakteri tehlikeye girmiştir. Dinin kendi kültürlerine ait formunu mutlaklaştıran Araplar adına bu bir zaaf demektir. Arap unsuru memleketler fetheden asıl ve kuvvetli unsur olduğu için toplumsal hayatın düzeni onların düşüncelerine uygun şekilde sokulmalıydı. İslam mademki Arap kültüründe doğmuştu, o halde İslam toplumunun, Müslüman-Arap toplumu taslağına uygun hale getirilerek yaşayış birliğinin sağlanması yolunda bir düşünce disiplinine ihtiyaç vardı. Bu düşünsel ve toplumsal disiplini sağlamanın yolu toplumları İslamlaştırırken aynı zamanda Araplaştırmaktan geçiyordu.⁷

Araştırmacılar, selefçi söylemin ilk defa böyle bir standardizasyon hevesiyle başladığını söylemektedirler.⁸ Bu noktada Arapların çöl şartlarıyla şekillenen yaşamının gereğı olarak tarih içerisinde oluşmuş davranış kalıpları ve fikri refleksleri

⁶ Mehmet Zeki İşcan, **Selefilik-İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014, s.51-52

⁷ A.e.

⁸ A.e.

kendiliğinden devreye girmiştir. Çölde yaşayan insanların yeni yollar keşfetmeyi tehlikeli görüp öncekilerin izini takip etme ve gidilmiş yolu(Sünnet) güvenilir bulma anlayışı, Selefçilerin dilinde, bidatlerden⁹ kaçınarak Peygamberin ve sonraki nesillerin “sünnet”ine ittiba şeklinde ifade bulmuştur. Selefçi ekol, öncekileri; vahyin kaynağına en yakın olanları, sahabe tabiun ve etâau’t-tabiin, diğer bir anlamıyla bu yolda daha önce yürümüş ve kendinde noksanlığın arız olmadığı ataları İslam dininin Kuran’dan sonra ikincil kaynağı olarak benimsemiştir. Hz. Muhammet’in dini, cemaatten ayrı ve bağımsız bir olgu, kabileler üstü yeni bir nizam olarak sunma gayretlerine rağmen Araplarda din, gelenekle ve cemaatle özdeşleştirilmiştir.¹⁰ Böylece cemaatin geleneksel yaşam tarzı ve mevcut normları dini kurallar haline dönüşmüştür. Ehl-i hadis cemaatinin “din asardan ibarettir” şeklinde formüle ettiği anlayışa göre dinin kurallarına tabi olmak aynı zamanda öncekilerin(selefin) geleneğine(asar) de tabi olmak anlamına gelmiştir. Dinin bir kaynağı olarak selef fikrini doğuran şeyin, bu türden bir çöl-Arap muhafazakârlığı olduğu söylenmektedir.

İslamiyet’in Arap yarımadasından çıkıp kısa sürede İran, Irak, Suriye ve Mısır gibi kadim uygarlık havzalarına yayılmasıyla Arap-İslam toplumu bu bölgelerin bilim, felsefe ve inanç birikimleri ile temas kurmuş; bölge insanların ve kültürlerinin Arap-İslam toplumuna entegrasyonu önemli bir problem haline almıştır. Birbirinden farklı yaşayış biçimlerinin temasından doğan çözücü ve dönüştürücü etkiye karşı inancı cemaatle ve cemaatin kültürel pratikleriyle özdeşleştiren ve böylece güçlü bir sosyal disiplin yaratma çabası taşıyan “gerilemeci din söylemi”¹¹ kendini göstermiştir.¹²

⁹ Bidat: Arapça’da “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan şey” anlamına gelir. Dini literatürde ise Hz. Muhammet’ten sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey olarak tanımlanmaktadır. Genel olarak Selefiler bidat kavramını bozulma ve yozlaşmaya yol açan, dinin saf haline zarar veren yabancı fikir ve eylemler için olumsuz anlamıyla kullanırlar. Alimlerin bidatın dinle ilgili olup olmadığı ve iyi bidat-kötü bidat ayrımları üzerine tartışmalarının ayrıntılı incelemesi için bkz. Rahmi Yaran, “Bidat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 6, 1992, s.129-131

¹⁰ İşcan, **Selefilik**, s.54

¹¹ İşcan, **Selefilik**, s.17

¹² Sönmez Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri**, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s.31-34; İşcan, **Selefilik**, s.51-54;

İslam'ı en mükemmel şekilde anlayan ve anladığını en uygun şekilde tatbik eden selefin söz ve yaşantısının kutsanarak dinselikleştirilmesi hareketinin, hadis rivayetlerinin ilk defa kayıt altına aldırarak Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz(h.99-101) tarafından başlatıldığı kabul edilmektedir. Emevi iktidarının kabileci-asabiyyeci politikalarının bir yansıması olarak selefite ittiba fikrinin bir yönüyle İslam'ın gayri Arap yaşayış ve düşünüş tarzlarından arındırılması anlamına geldiği de söylenebilir. Selefilik bir yanı sıra püriten bir dini hareket olmanın yanında bir yanı sıra da yabancı unsurları (bidat) dışlayıcı Arap proto-milliyetçiliğini de içinde barındırmaktadır.¹³

Yazdıkları akaid risalelerinde “Arab'ı sevmeyi”yi imanın şubelerinden biri sayan¹⁴ Selefilerin temsil ettiği “tepkisel-kabilevi zihniyet” akıl karşıtı metinci literalizme dayalı din anlayışı ve İslam'ın henüz Arap formundan uzaklaşmadığı bir asrısaadet/altın çağ yaratarak ilahi alanı bir kültür kodu çerçevesinde tanımlamışlardır.¹⁵

1.2. Mezhepleşme Öncesi Selefilik

Hz Muhammet'in vefatından sonra Müslümanlar, İslam toplumuna(ümme) kimin liderlik edeceği sorunu ile karşı karşıya kalmışlardır. Halife/imam seçimi etrafında başlayan siyasi mücadele, üçüncü halife Hz. Osman'ın Müslümanlarca katledilmesiyle kanlı bir iç savaşa dönüşmüş; tarafların yönetim ve siyasete ilişkin görüşleri zamanla itikatlaşarak Haricilik, Şiilik ve Ehli sünnet vb. siyasi mezhepleri ortaya çıkarmıştır.¹⁶

İlk fitne/iç savaş dönemi(656-661) Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesi ile sona ermiş olsa da ümmetin siyasi ve itikadi birliği bozulmuş, Emevi ve Abbasi yönetimleri muhalif fırkaların tehdidine karşı Müslüman ana kitle nezdinde dini/siyasi meşruiyet arayışına girmiştir. Diğer taraftan, yukarıda da vurgulandığı

¹³ İşcan, **Selefilik**, s.56

¹⁴ Sönmez Kutlu, **Selefiliğin Fikri Arkapları**, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s.242; Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri**, s .55

¹⁵ Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri**, s.21-22,

¹⁶ Anthony Black, **Siyasal İslam Düşüncesinin Tarihi**, Çev. Sevda Çalışkan, Hamid Çalışkan Ankara, Dost Kitabevi Yay. 2010, s.38-48; Adem Çaylak, “İslam'da Siyasal Akıl ve Düşüncenin Oluşumu”, **İslam Siyasi Düşünce Tarihi**, ed. Adem Çaylak, Ankara, Savaş Yayınevi, 2018, s.23-69; Ayrıca bkz. Ahmet Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, Ankara, Otto Yayınları, 2015; Şaban Öz, **Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi**, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2015

gibi; fetih hareketleriyle İslam devletinin sınırlarının hızla genişlemesiyle Müslüman Araplar yabancı kültür ve inanç sistemleriyle etkileşim içine girmiş; gelişen ve değişen toplumsal koşullar içinde insanların birbiriyle ve devletle ilişkilerini düzenleyecek ve huzur ve istikrarı temin edecek bir hukuk düzeninin kurulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacın giderilmesi için, dinin temel metinlerinde bulunmayan hükümlerin, yine dini ilkeler doğrultusunda ortaya konulmasına yönelik çalışmayı gerektirmiştir.

Hicri II. yüzyılın ortalarına doğru Haricilik, Şia, Mutezile ve Mürcie gibi bir kısmı oluşumunu tamamlamış; bir kısmı teşekkül süreci yaşamakta olan pek çok mezhep ortaya çıkmıştır. Bütün bu mezhep oluşumlarının neticesinde daha önce tartışılmayan yeni sorunlar, yeni fikirler ve sorunların çözümünde başvurulan yeni yöntemler gündeme gelmiştir.¹⁷ İslam toplumunun çoğunluğunu oluşturan; içinde farklı birçok eğilimi barındırır da siyasi ve itikadi bölünmelere karşı birlik ve bütünlükten(cemaat) yana tavır almış; geleneğe bağlı ve ılımlı kesim sonradan *Ehli Sünnet ve'l-Cemaat* olarak adlandırılmıştır.

Ehli Sünnet 'in içinde ise nassların yorumlanması ve karşılaşılan yeni sorunlara çözüm bulunması konusunda iki farklı ana ekol ortaya çıkmıştır. Birincisi, Ebu Hanife (699-767)'nin temsil ettiği *ehli rey* adı verilen Irak ekolü; diğeri ise Ahmed b. Hanbel (780-855) ile özdeşleşen *ehli eser* ya da *ehli hadis* olarak bilinen Hicaz Ekolü'dür. Selefî düşünceye öncülük eden ehli hadis, başta akait konuları olmak üzere tefsir, fıkıh vb. alanlarda nassların anlaşılması ve yorumlanması sırasında Kitap ve Sünnetten sonra, Peygamber'in arkadaşları(sahabe) ve onlardan sonra gelenlerin görüş ve uygulamalarının esas alınmasını savunmuşlardır. Ebu Hanife ve takipçilerinin benimsediği kıyas ve rey(akıl) ile hüküm verme yöntemlerini reddetmişlerdir. Ehli hadis topluluğu, fikhî açıdan aralarında benzerlikler bulunan Hanbelilik, Malikilik, Şafilik gibi çeşitli ekollere ayrılmışlardır. Bu ekollerin ilk mensupları akaid ve kelam alanlarında ise "Ehli sünnet-i hasa" veya "Mütekaddimun" (öncekiler, eski selefler) adıyla anılmışlardır. Ancak IV/X. yüzyıldan itibaren özellikle Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö.324/938) ve Ebu Mansur el-Matüridi (ö. 333/944) ile birlikte, akide alanında Ehli Sünnet düşüncesinde yeni bir

¹⁷ Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları*, s.48-60

dönem başlamıştır. Adı geçen bilginlerin görüşleri etrafında Eş' arılık ve Matüridilik akımları teşekkül etmiş bu yeni akımlara mensup kişilere ise "Ehli sünnet-i amme" adı verilmiştir.¹⁸

Ehli hadis görüşlerini, Ebu Hanife'nin temsil ettiği ehli rey ekolüne, Mutezile kelamına, *Mürchie*, *Cehmiyye* ve *Kaderiyye* gibi "sapkın" mezheplere bir tepki olarak geliştirmiştir. Ehli hadisin sembol ismi Ahmet İbn Hanbel, Malik b. Enes ve Şafii'nin selefçi yolunu takip ettiğini öne sürmesine rağmen öncekilerin yolunu fevkalade daraltarak neredeyse mutlak bir nassçılığa(dogmatizme) ulaşmıştır. Dini hükümlerde aklın güvenilirliğini savunur; delil olan yalnızca nakildir(hadis). İbn Hanbel ve takipçilerinin akıl - nakil ilişkisinde nakli üstün tutmanın ve katı nassçı yaklaşımlarının bir sonucu olarak aklı ve çeşitli akıl yürütme yollarını kullanan rey ehlini ve kelamcılarını kötüleyip dışlamışlardır. Kendi görüşlerini merkeze koyarak naklin (ilmin ve hakikatin) yegâne temsilcisi ve muhafızı oldukları inancıyla hareket eden Selefiler, İslam tarihi boyunca re'yi ve kelami düşüncüyü kötülemek, ehli re'y ve ehli kelamı zemmetmek, onların ilmi ve dini meşruiyetlerini ortadan kaldırmak için mücadele etmişlerdir.¹⁹

Ahmet b. Hanbel'in ehli hadis içinde itibar kazanması ve bir kanaat önderi olarak ön plana çıkması İslam tarihine *mihne*²⁰ olarak adlandırılan süreçte gerçekleşmiştir. Mutezile düşüncesinden etkilenen Halife Memun'un(ö:218/833) "Kuranın yaratılmışlığı" tezini baskı ve işkence yoluyla dayatmasına karşılık Ahmet b. Hanbel Kuran'ın ezeli olduğu görüşünde ısrar etmiştir. Mihne politikası ve bu politikanın teo-politik ideolojisi Memun'dan sonra ardılları Vasık ve Mutasım yönetimlerinde de devam etmiş, toplumun gelenekçi Sünni kesimi üzerinde hoşnutsuzluğa neden olmuştur.²¹

¹⁸ Koca, **İslam Düşüncesinde Selefilik**, s.16

¹⁹ Koca, **İslam Düşüncesinde Selefilik**, s.39-40; Ayrıca bkz. Muammer Esen, **Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum Gelişim Süreci**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2014

²⁰ Mutezile ekolüyle özdeşleşen "Kuran'ın yaratılmışlığı" tezinin Abbasi halifesi Me'mun ve ardılları Vasık ve Mutasım tarafından teo-politik bir ideolojiye dönüştürülmesi ve 833 yılından itibaren söz konusu tezin gelenekçi/Sünni âlimlere baskı ve işkence yoluyla dayatılması süreci.

²¹ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:30, 2009, s.27; Mahmut Ay, "Mutezile ve Siyasi Düşüncesi", **İslam Siyasi Düşünce Tarihi**, ed. Adem Çaylak, Ankara, Savaş Yayınevi, 2018, s.280-282

Ahmet b. Hanbel ve yandaşlarının “lafzıyla ve manasıyla ezeli Kuran” fikri, profesyonelleşen âlimlerin dini tekellerine alma girişimidir. Kuran’ın ezeli olması kutsal kitabın ilk muhatapları olan Peygamber ve sahabelerin de kutsal olması anlamına gelmektedir. Kuran’ın ezeli olan manası da ancak sünnet ve selefi salihînin söz ve uygulamalarıyla açıklanabilecektir. Bu nedenle hidayet üzere olmak, eser/hadis üzere olmak demektir. Bu da ancak hadis âlimlerine ittiba ile mümkün olur. Ehli hadis, selevin, bu kutsal kişilerin söz ve uygulamaları hakkındaki rivayetlerin bilgisine sahip olmaları dolayısıyla kendilerini dinin koruyucuları olarak görmekteydiler. Zaman ve mekân üstü, korunmuş kutsal bilginin sahibi olmak, hadis âlimlerini -tıpkı kilise gibi- dinde mutlak otorite haline getirecek ve artık Allah adına konuşmak hadis bilen bu zümrenin tekeline girecektir. İlahi hakikate yalnızca onlar vasıtasıyla ulaşılabilir ve bu sayede ehli hadis, sözcü konumuna yükselecektir.

Yaratılmışlık fikrinden hareketle Kuran’ın dili olan Arapçanın ve selevin mensup olduğu Arap kültürünün kutsal olmadığı çıkarımı da yapılabilmektedir. İbn Hanbel ve takipçilerinin “Kuran Allah’ın ezeli kelimidir” tezi ise Arapça’yı Tanrı’nın dili haline getirerek kutsallık atfederken Araplığı da “İslam’ın hammaddesi” ve temel dinamiği haline getirilmesini sağlamıştır. Nitekim ehli hadis cemaati, Me'mun ile kardeşi Emin (ö. 198/813) arasındaki iktidar mücadelesinde, daha çok Arap olmayan unsurların (mevali) desteklediği Me'mun yerine “Arapçı unsurları” temsil eden kardeşi Emin’i desteklemişlerdir.²²

Entelektüel bir hükümdar olan Me'mun’un Kuran’ın yaratılmışlığı fikrini resmi ideoloji haline getirmekteki ısrarı, geniş halk kitlelerinin desteklediği ehli hadis cemaatinin siyaset üzerinde belirleyici olma iddialarını zayıflatmak istemesiyle açıklanmaktadır. Mihne politikası hilafetin dini yetkilerini artırarak ulemadan bağımsız bir yönetim düzeni kurmayı ve Şiiiler ile Sünniler arasındaki mezhep çatışmalarına son vermeyi amaçlamıştır.

İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan bu teolojik tartışmanın arka planında siyasal ve kültürel bir çatışmanın gizlendiği görülmektedir. Kuran’ın yaratılmış olduğu fikri, insan merkezli evrensel bir din anlayışının oluşmasına, dini bilginin demokratikleşmesine, hakikat ile şeriatın geleneksel birlikteliğinin

²² Koca, **İslam Düşüncesinde Selevilik**, s.33

bozulmasına imkân sunmaktadır. Bu durum İbn Hanbel'in öncülük ettiği selefi hareketin metin (Kuran ve hadis) merkezli, sabitleştirici, otoriter ve özcü bir din tasavvurunu tehlikeye sokmaktadır.²³

Halife Mütevekkil iktidara geldikten bir süre sonra(851-852) mihne uygulamasına son vermiş; Ahmet b. Hanbel başta olmak üzere Hadis cemaatinin önderlerine iadeyi itibarda bulunarak bu defa Mutezile'yi hedef alan bir "karşı-mihne" süreci başlatmıştır. Karşı-mihneyle birlikte ehli hadis ve İbn Hanbel'in takipçileri güç kazanmıştır. Bazı araştırmacılar Ehli sünnet dünya görüşünün büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel'in muzaffer olarak çıktığı Mihne'den sonra Hanbelilerin eliyle uygulanan "karşı Mihne'nin gölgesinde" oluştuğunu belirtmektedirler.²⁴ Söz konusu süreçte Ehli Sünnet içerisinde muhalif fikirlere karşı ciddi bir tahammülsüzlük oluşmuş; İslam toplumu içindeki tutucu ve gelenekçi damarın iktidar aracılığıyla o güne kadar oluşan hoşgörülü ve çoğulcu fikri ortamı tahrip etme imkânı bulduğu kabul edilmektedir.²⁵

Ehli hadisin temsil ettiği selefçi söylemin resmi ideolojiye dönüşmesi bu söylemin özünde taşıdığı "Arap entegrizmi" ve "ilkel atacılık" yüzünden İslam medeniyetinin evrensel karakterinin bozulmasına ve entelektüel gücünün düşmesine neden olmuştur.²⁶ İbn Hanbel'in tezleri IX. yüzyılın sonundan itibaren -Sünni- İslam düşüncesini etkisi altına almış; özgürlükçü, ilerlemeci ve çoğulcu bir din yorumunun ve seküler bir yönetim fikrinin gelişmesine engel olmuştur. Ezeli kelam tezi ile hem geleneksel Sünniliğin hem de bugünkü siyasal İslamcı ve modern selefi akımların tüm beşeri hayatı –dolayısıyla siyaseti- nassların/metnin belirleyiciliğine tabi kılmalarında önemli bir referans teşkil etmektedir.²⁷

²³ Mehmet Zeki İşcan, **Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015, s.53-55; **a.e.** , s.103-116

²⁴ Muhyiddin İğde, "Selefilik'in Tarihsel Arkapları", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, VIII/2 (Güz 2015), ss. 151-181. s.174

²⁵ Mehmet Evkuran, "Ehl-i Sünnet ve Siyasi Düşüncesi", **İslam Siyasi Düşünce Tarihi**, ed. Adem Çaylak, Ankara, Savaş Yayınevi, 2018, s.311; İğde, **a.e**

²⁶ İşcan, **Selefilik**, s.135-166

²⁷ İşcan, "Selefilik ve Siyasi düşüncesi", s.235-242

1.3. Mezhep Olarak Selefilik

Selefilik, Takıyyüddin Ahmet İbn Teymiyye (ö.728/1328) ile birlikte “metodolojik bir ilke” ve “muhafazakâr bir yaklaşım tarzı” olmaktan çıkıp İslam düşüncesinde sistematik ve tutarlı bir bütünlüğe sahip bir teori haline gelmiştir.²⁸ İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin etkisini sürdürdüğü ve Moğol istilalarının İslam dünyasını altüst ettiği kritik dönemde Müslümanların inancını ve birliğini güçlendirmek amacıyla daha önceki ulemanın katı lafızcılığından uzaklaşarak Kuran ve Sünnet çerçevesinde dini bir akılcılığa yer veren yeni bir anlayış geliştirmiştir. Hanbeli ekolüne mensup İbn Teymiyye, bu ekolü yeniden canlandırma teşebbüsü ile tevhid inancını itikadi mezheplerin yaklaşımlarından farklı bir şekilde ele alıp, onu toplumsal bir prensip olarak sunmuştur. Ona göre tevhid, dini düşünüş ve yaşayışta Kitap ve Sünneti tek kaynak olarak kabul etmeyi de gerektirmektedir. Çünkü insanların görüş ve reylerine göre hareket etmek de şirk kapsamındadır. Rey ve görüş, nasslara beşeri mantıkla müdahalede bulunmaktır; Allah’a ortak koşmaktır. Bu ise rububiyet ve ulûhiyet tevhidinde aykırıdır.²⁹

İbn Teymiyye’ye göre yönetim zaafı nedeniyle oluşacak anarşi ve kaos olabilecek en kötü şeydir. Dış tehditlere(Hristiyanlık) ve mezhepsel fanatizmin(Şia) neden olduğu bölünmelere karşı ümmetin birliğinin korunmasını öncelikli sorun olarak görmüştür. İbn Teymiyye, Arap-İslam toplumuyla temsil edilen “gerçek İslam”ın birliğini, kültürel homojenliğini bozan, çoğulcu bir yapıyı öngören “şirk ve bidat” ehline yönelik mücadeleyi(cihat) en üstün ibadet saymıştır.

Es-Siyasetü’ş-Şeriyye adlı eserinde, yaşadığı dönemin kaotik siyasi atmosferinin de etkisiyle, toplumsal birlik, siyasi düzen ve istikrarın temini adına keyfi ve baskıcı bir yönetime itaat edilmesini dinen meşrulaştırmak istemiştir. “Hani Rabbin meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti” (Kuran, 2/ 30) “Ey Davud, Seni şüphesiz yeryüzünde halife kıldık” (Kuran 38/26) vb. ayetlerden hareketle halife/sultanı “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak niteleyen İbn Teymiyye, “bir gün sultansız kalmaktansa altmış yıl zalim sultanın idaresinde

²⁸ Koca, **İslam Düşüncesinde Selefilik**, s.19

²⁹ İşcan, **Selefilik**, s.32; Koca, **İslam Düşüncesinde Selefilik**, s.16-17

yaşamaya razı olurum.” diyecek kadar düzen taraftarıdır.³⁰ Nitekim onun yöneticide aradığı özelliklerden en önemlisi İslam’ı ayakta tutabilecek güce sahip olmasıdır. Bunun yanında ilahi yasa(şariat) ile sınırlandırılmış, “şura” mekanizmasının işletildiği adil bir yönetimin İslam’a en uygun yönetim olduğunu ileri sürer.³¹

Adil yönetimin görevi dini korumak, şeriatı uygulamak, adaleti sağlamak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktır. Yönetimin bu misyonu icra edebilmesi için ulemanın yöneticiye rehberlik etmesi gerekir. Ona göre din bilginleri mevcut konularını terk ederek siyasi süreçlere katılmalı “Ulu’l emr” olan yöneticiler üzerinde bir nevi denetim mekanizması kurulmalıdır. İbn Teymiyye’nin adil yönetim teorisi din ile devleti birleştirmiş; yönetimin bütün pratik yönlerini dini ahlakın evrenine dâhil etmiştir.³² Ahmet b. Hanbel’in siyasi otorite karşısında ulemanın otoritesini dinleştirme düşüncesi İbn Teymiyye tarafından sürdürülmüştür.³³

İbn Teymiyye ve takipçileri, İslami ilimleri felsefi spekülasyonlardan ve kelam tartışmalarından arındırma; Müslümanları, tasavvufun şahıslara veya eşyaya kutsallık atfeden ritüellerinden, bidat ve hurafelerinden uzaklaştırma çabaları ve bilhassa yönetim üzerinde “ulemanın velayeti” fikriyle başta Vahhabi hareketi olmak üzere tüm modern selefi akımlara ilham kaynağı olmuştur.

1.4. Dini ve Siyasi Bir Akım Olarak Selefilik

Muhammed b. Abdülvahhab(ö.1206/1792)’ın “Allah’ın hükümlerini kurmak için” emir Muhammed b. Suud’un desteğini alması, Selefilik için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Şeyh ve Emir, 1744’de emirliğin İbn Suud ve nesline, şeyhliğin ise İbn Abdülvahhab ve nesline ait olması şartıyla, savaşta ve barışta birbirini desteklemek üzere karşılıklı biat etmişlerdir. Bu tarih küçük bir bedevi emirliğinin büyük bir devlete dönüşümünün başlangıcı olduğu kadar, Hanbeli

³⁰ Çaylak, Çelik, **a.g.e.**, s.484-487; İşcan, **Selefilik**, s.33

³¹ Çaylak, Çelik, **a.e.**

³² Black, **a.g.e.** s.229

³³ İşcan, “Selefilik ve Siyasi Düşüncesi”, s.349

mezhebinin bir devletin resmi mezhebi ve selefi düşüncenin de aynı devletin resmi ideolojisi olarak kabul edilmesinin başlangıcını teşkil eder.³⁴

Bu anlaşmadan sonra Suudi ailesi ile Muhammed b. Abdülvahhab'ın kaderi birbiriyle bağlanmış; Suudilerin siyasi hâkimiyeti ile İbn Abdülvahhab'ın öğretisinin gelişmesi paralel yürümeye başlamıştır. 1746 yılında Şeyh ve Emir, ortaya koydukları esaslara muhalefet edenlere karşı bir cihat hareketi başlatmışlardır. Bu tarihten sonraki hayatını bölgedeki din âlimlerine, çeşitli emirlere hatta Osmanlı Sultanı'na gönderdiği mektuplar yoluyla kendi düşüncelerini kabule davet ederek geçiren Muhammed b. Abdülvahhab, davasına yeni kişiler kazanmak için büyük bir çaba gösterdi. Muhammed b. Suud'un 1765'deki ölümüne kadar onun hukuki ve siyasi danışmanlığını sürdürdü. Muhammed b. Suud'un halefi Abdülaziz devrinde(1765-1801) üstlendiği görev öncekine nispetle biraz daha hafiflese de özellikle Abdülaziz'in Riyad'ı ele geçirmesinden sonra İbn Abdülvahhab'ın Suudi Emirliği ile birlikte Necd ve havalisinde büyük bir itibar kazandığı bilinmektedir. İbn Abdülvahhab 1792 yılında ölünceye kadar öğretisini yayma faaliyetini sürdürmüştür.³⁵

Muhammed b. Abdülvahhap selefin yolunu takip ettiğini iddia etse de seleften ve selef yolunu takip edenlerden ayrı bir yorum geliştirmiştir. Kaldı ki birçok konuda birleşseler dahi selefler bile kendi aralarında bazı konularda ihtilafa düşmüşlerdir. Temel ayrılık noktaları akli delilin değeri, Kuran'daki müteşabih ayetlerin değerlendirilmesi ve amelin imana dâhil olup olmadığı gibi sorunlarda ortaya çıkmıştır. İbn Hanbel'e göre akıl güvenilirmezdir, akla göre hüküm verilmez ancak nakil –Kuran ve Sünnet- delil olabilir. İbn Teymiyye ise akıl ve naklin birbiriyle uyum içinde olduğu görüşündeydi; nakil akla uygundur, fakat ondan daha güçlü bir delildir.³⁶ Vahhabilik selefi bir akım olduğu halde hem seleften hem de İbn Hanbel ve İbn Teymiyye gibi selefilikğin öncülerinden birçok konuda ayrı düşer; onlara göre daha tutucu bir yorum geliştirmiştir. Muhammed b. Abdülvahhap, akıl ve nakil meseleleri ile ilgilenmez. Hatta akılı tamamen bir kenara atar. Akılın yol

³⁴ Koca, a.g.e. s.20

³⁵ Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhabilik", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.I, 1953: 51-67

³⁶ A.e.

göstericiliği söz konusu olamadığı için müteşabih ayetler olduğu gibi zahiri anlamıyla kabul edilir. Muhammed b. Abdülvahhab, Peygamber zamanında olmayan her şeyin bidat ve dalalet olduğundan hareketle seleflerin başvurduğu yöntemleri dahi reddetmiş; çok kısıtlı bir çerçevede de olsa din felsefesi yapan ve dar bir alanda kıyasa izin veren Hanbelî mezhebinin de dışına çıkarak yeni bir mezhep ortaya koymuştur.³⁷

Muhammed b. Abdülvahhab bu siyasi yapı içinde kendi davasını kabul eden Suud Kabilesi'nin himayesinde, aslında Sünni siyaset teorisinin dışına çıkmadan eleştirilerini “halk İslam”ına yöneltti. İbn Abdülvahhab’ın inanç öznesi cemiyet değil bireydir. O iman ile siyaseti birbirinden ayırır, bu kendisine destek veren geleneksel siyasi otoritenin (Suudi Emiri) işine yaramakla birlikte, alternatif bir İslam siyaset teorisi üretmede başarısız olur. İbn Abdülvahhab’ın öğretisi, genelde Müslümanların kişisel inanç ve uygulamalarına yönelik eleştirileri içerir. Tezinin temel argümanı kendi çağında yaşanan İslam’ın sahih olmadığı, Allah’ın birliği (tevhid) inancından uzaklaştığı ve İslam Peygamberinin ölümünden sonra dinin aslında olmayan ve zamanla ona dâhil olan uygulamaların (bidat) dinden çıkarılması ile gerçek (sahih) İslam’ın yaşanabileceğidir. İlk İslam toplumu üzerinden idealize edilen “gerçek İslam toplumu”nun siyasi organizasyonu Suud ailesinin kontrolünde gerçekleşmiştir. Vahhabilik, XIX. yüzyıl selefi-modernistlerinin aksine mevcut siyasi organizasyonu ve iktidar ilişkilerini veri kabul eder ve “tecdid”e tabi tutmak istemez. İslam öncesi Arap yarımadası bedevilerinin temel geçim kaynağı yağma ve gaza, nasıl İslam’ın ilk yayılma döneminde teşvik edici bir rol oynadıysa Suudilerin himayesindeki Vahhabiliğin yayılışında da hayati bir öneme sahip olmuştur. Vahhabiler’in tevhit anlayışını paylaşmayan kabileler Darülharp sınırlarına dâhil edilmiş ve imanın ihyası hedefiyle bu kabileler üzerine başlatılan askeri seferler Vahhabilerin ganimetten pay alabilme umuduyla birleştirilmiştir. Vahhabiliğin referans aldığı İbn Teymiyye selefiliğinden “aktif sefilik”e dönüşümünü sağlayan asıl motivasyon kaynağı da Arap Yarımadası’nın geleneksel siyasi ve iktisadi yapısıdır. Bu geleneksel yapılarla ilişkileri bağlamında Vahhabiliğin bir tecdit hareketi olup olmadığı da tartışılmaktadır. Hemen her tecdit hareketinin olduğu gibi Vahhabiliğin “dinin

³⁷ Yörükân, a.g.e., s.59; Mehmet Ali Büyükkara, “Vahhabilik”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 42, 2012, s.611-615

yenilenmesi” çağrısı da siyasal bir duruşun sonucudur. Gerçekte bu reaksiyoner hareket, İslam’ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması ve aynı zamanda Arap kabileleri üzerindeki Osmanlı-Türk hâkimiyetine son verilmesi gayesi ile başlamıştır. Prof. Dr. M. Zeki İşcan, daha üst bir siyasal örgütlenme düzeyine karşı kabile değerlerini itikatlaştıran bu kültür karşıtı gerilemeci hareketin İslamcı bir yenilenme hareketi olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir:

“Vahşi bir “kum uygarlığı” ve “proto-Müslüman” kültüründe yükseldiği için Vahhabilik, bir içe kapanmayı temsil etmektedir. O, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı Harici unsurlar taşıyan reaksiyonel bir faaliyettir. Kuran ve hadisin lafızları üzerinde öylesine ısrar eder ki neredeyse mutlak lâfzîliğe ulaşır. Bu akımda “rasyonellik” dini prensiplerden uzaklaşma olarak nitelendirilmiştir. Bidatlerle mücadele, Vahhabilerin cihat anlayışını sanki Müslümanlarla yapılması gereken bir savaş haline sokmuştur. Bu anlayış Vahhabileri katı ve zorba tedbirlere sevk etmiş, Müslümanları son asırda Harici zihniyetinin tipik tezahürleri ile bunaltmıştır.

Muvahhidin olarak anılan Vahhabiliğin bazılarınca İslamcı yenilenmenin ilk modern hareketi olarak idealize edilmesi ilginçtir. Fazlur Rahman, Vahhabiliğin gerilemeci bir söylemin tezahürü olduğunu kabul etmesine rağmen, modern İslam düşüncesini şekillendiren bir Vahhabi idesi”nden bahsetmektedir. Kemal Karpat bu görüşü reddeder ve Vahhabiliğin İslami safiyet bayrağı altında Müslüman toplumun daha yüksek siyasi örgütlenme düzeyine geçmesine karşı çıkıştır. Vahhabilerin bidat deyip karşı çıktıkları, ilerleme eserleridir. Başka bir ifadeyle Vahhabiliğin bugüne mirası asla “yenilenme” değil, aksine “çöl dindarlığı” ve “İslami nihilizm”dir.”³⁸

Vahhabilik özellikle dini düşünce alanında sadece Arap Yarımadası’nı etkilemekle kalmamış, aynı zamanda tesiri Kuzey Afrika’dan Uzakdoğu’ya kadar İslam coğrafyasının birçok bölgesine ulaşabilmiştir.³⁹ Prof. Dr. M. Zeki İşcan’ın tespitiyle Vahhabiliğin günümüz selefiliğine en önemli etkisi siyaseti dinleştirmesi yönetimin mahiyetine bir akide hüviyeti kazandırması ve dolayısıyla güç istencini ve iktidar talebini “akideleştirmesidir”. Yine İşcan’a göre “Vahhabilikte dinin siyasallaşmasından çok siyasal olanın dinleşmesi” söz konusudur. Siyasi görüşlerini tevhit inancı üzerine temellendiren Vahhabilik ilahi metne dayanmayan herhangi bir

³⁸ İşcan, **Selefilik**, s.34-35

³⁹ Koca, **a.g.e**, s.22

ahlak veya siyaset görüşünü şirk olarak nitelemektedir. İbn Teymiyye’de nüve halinde bulunan tevhit açılımı Vahhabilikte siyasi bir projeye dönüşmüş din hayatın tüm alanlarının tek geçerli anlamı olarak kabul edilmiştir. İnsan hayatını tamamıyla kuşatan ve bütünüyle politize olan din, devleti de kapsamakta böylece tevhit hem inancın hem de siyasal eylemin ilkesine dönüşmektedir. Selefilğin siyasi görüşleri Vahhabilik tarafından geliştirilen siyasi(ameli) tevhit kavramı ve muhtevası içinde şekillenmiştir. Bu anlayışa göre tevhidî savunmak tek toplumsal sistem, tek devlet düzeni, tek yasa ve hatta tek kültür olarak kabul görmüştür.⁴⁰

Ehli hadis, İbn Hanbel, İbn Teymiyye ve son olarak Vahhabi hareketiyle tarihsel gelişimini sürdüren selefi ide Tanrı’nın mutlak kudreti karşısında “insanın yoksunluğu” inancı üzerinde temellenmiş⁴¹; modern çağın tüm selefi/İslamcı akımlarında farklı formlarda vücut bulmuştur.

⁴⁰ İşcan, “Selefilik ve Siyasi düşüncesi”, s.250-253

⁴¹ İşcan, **a.g.e.**, s.254

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÜNYADA SELEFİLİK

Batı dışı uygarlıklar XIX. yüzyılda sömürgeci yayılma çağında ve Batının askeri ve ekonomik gücüyle karşılaştıkları zaman kendi uygarlıklarının ve düşünce geleneklerinin bilincine varmaya başlamışlardır. Batının meydan okumasıyla doğrudan yüzleşen İslam dünyasında Batıya karşı birbirinden farklı tepkiler ortaya çıkmış bu meydan okumayla nasıl baş edileceği konusu İslam düşünürlerinin temel sorunsalı haline gelmiştir.

İslam dünyasının Batı hegemonyasının bilincine varışının iki dönemde gerçekleştiği gözlemlenmektedir. İlk evre XIX. yüzyıl ortalarından başlayarak 1950'lere kadar yayılan "yeniden doğuş"(Nahda) sürecidir. İkinci ise evre 1950'lerden alt evrelerden geçerek günümüze uzanan devimler çağıdır (savra).⁴² Rıfa'a el Tahtavi'den Sadık Rıfat Paşa'ya Yeni Osmanlılar'dan Cemalettin Afgani'ye ve Tunuslu Hayrettin'den Seyyid Ahmet Han'a Müslüman aydınlar ilk olarak İslam dünyasının geç kalmışlığının bir gerçek olduğu bilincine varmışlardır. Bu geç kalmışlık bilinciyle taassuba, cehalete, fanatizme ve toplumsal durağanlığa ve İslam topraklarındaki Batı hegemonyasına karşı mücadele etmeye davet etmişlerdir. Yeniden doğuş evresi aydınlarının temel eğilimleri bir özeleştirici geliştirmek ve ilk kaynaklara dönerek gerçek İslam'ı ortaya çıkarmak olmuştur. Batı medeniyeti karşısında kompleksiz bir tutum sergileyen bu dönemin aydınları hurafelerden arındırılmış İslam'ın akıl, bilim, ilerleme, anayasal yönetim gibi modern değerlerle uzlaşabileceğini savunmuşlardır.

Devrim (savra) evresinin aydınları ise Batılı değerlere ve İslami geleneğe topyekûn bir savaş açmışlardır. Sömürgecilik sonrası İslam ülkelerinde seküler milliyetçi rejimlerin kurulduğu dönemde fikirlerini geliştiren bu aydınlar İslam'ı yabancı hiçbir unsura ihtiyaç duymayan bütüncül bir dünya görüşü ve bütün sorunları çözecek siyasal ve toplumsal bir sistem olarak yorumlamışlardır. Bütün bu otantiklik iddialarına rağmen Marksizm'in popüler kavramlarına İslami bir içerik

⁴² Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç**, Çev.Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 2017, s.62-67

kazandırarak cahiliyye toplumlarına ve kafir gördükleri yöneticilere karşı bir devrim ideolojisi vaz etmişlerdir.

Bu bölümde birinci evreyi temsil eden İslamcılarının modernist/reformcu düşüncesinden ikinci evreye, radikal İslamcı/Selefi ideolojiye doğru gerçekleşen dönüşüm süreci alt dönemlere ayrılarak incelenecektir.

2.1. Modern İslam Düşüncesi ve İslamcılık

Dini hareketler, düşünce ekolleri ve mezhepler salt dini nedenlerle açıklanamaz. Toplumsal tarih araştırmacıları -klasik anlatıların aksine- İslam tarihi boyunca tüm dini akımların siyasi ve sosyal mücadelelerin bir yansıması olarak ortaya çıktığını öne sürmektedirler. Din, siyasi ve toplumsal yapıların belirleyeni değildir; aksine din tasavvurunu yaratan şey toplumların yapısal özellikleridir. Dini söylemin teşekkülü iktidar ilişkilerinin gölgesi altında gerçekleşir. Söylem bir defa oluştuktan sonra da seçici davranarak arkasında yatan tarihsel gerçekliği, sınıfsal ve siyasal karakterini gizlemek için kendisini mutlak hakikatin ifadesi olarak sunar.⁴³ Toplumsal bunalımların yaşandığı dönemlerde çözücü ve ayrıştırıcı eğilimlere karşılık dini bir karaktere bürünmüş öze dönmeci, ihyacı fakat tek tipçi söylemlerin ortaya çıkması sıkça görülen bir olgudur.

Çalışmanın I. bölümünde tarihsel gelişimi incelenen Selefilik de İslam toplumunun yaşadığı dört büyük bunalım döneminde evrimleşmiş bir “kriz teolojisi”dir.⁴⁴ Her biri Selefi düşüncenin farklı evresine tekabül eden bunalımları şu şekilde sıralayabiliriz: Ehli hadis’in temsil ettiği birinci dönem, fethedilen ülkelerdeki antik Yunan ve Pers uygarlıklarına ait kültürel değerlerin İslam akaidi ve Arap kültürü için tehdit oluşturduğu algısının ve toplumsal düzlemde Arap-mevali çatışmasının neden olduğu bunalımdır. İkinci büyük bunalım dönemi ise Haçlı seferleri ve Moğol İstilasının dışarıdan, batını Şiiliğin içeriden tehdit oluşturduğu bunalım dönemidir. Üçüncüsü emperyalist güçlerin XIX. yüzyılın başından itibaren İslam dünyasını fiili olarak işgal ettikleri ve sömürge yönetimlerinin kurulduğu bir

⁴³ Mehmet Evkuran, **Sünni Paradigmayı Anlamak**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2011, s.52-64

⁴⁴ Bkz: Mehmet Evkuran, “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, C.1, N.1-2, 2015

bunalım dönemidir. Dördüncü ve son bunalım dönemi ise 1979'da SSCB tarafından Afganistan'ın işgali ile başlamıştır. İslam toplumunun yaşadığı bu dört kriz döneminin şekillendirdiği Selefilik, önce muhafazakâr bir yaklaşım tarzı ve metodolojik bir prensip iken, daha sonra sistematik bütünlüğe sahip bir nazariyeye, resmi mezhebe ve nihayet son yüzyılda devrimci olma iddiasında bir ideolojiye dönüşmüştür.⁴⁵

Büyük Fransız devrimi ve İngiliz sanayi devrimiyle başlayan “uzun XIX. yüzyıl” boyunca Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve modern Batının fikri, siyasi, askeri ve iktisadi meydan okumaları karşısında geleneksel kurumların yetersiz kalmasıyla İslam toplumu içinde modernleşme hareketi bütün saikleriyle dinamizm kazanmıştır.⁴⁶ XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam Dünyasında aydınlar modernleşme dinamiğinin yarattığı fikri skalada Batı medeniyetini bir bütün olarak benimsemek, geleneğe sarılarak Batı'ya ait her şeyi reddetmek ve Müslüman kalarak Batı'yı üstün kılan unsurları iktibas etmek eğilimleri arasında konumlanmışlardır.

Bu belli başlı eğilimler arasında kısmen retçi kısmen kabulcü, “telifçi ve terkîpçi” eğilim çağdaş İslam düşüncesinde Batı'ya mukabelenin en yaygın şekli olarak ortaya çıkmıştır. İslam dünyasındaki gerileme ve çöküş probleminin dinin kendisinden değil, dinin geleneksel yorumlarından kaynaklandığına inanan bu temsil gücü yüksek eğilim, dini düşüncede *ıslah*⁴⁷ ve *tecdit* projesi üzerinde yoğunlaşmıştır. İslam dünyasının Batı karşısında güçsüz duruma düşmesinin sebeplerini ve kötü durumdan çıkış yollarını ararken mevcut durumu dinin asli kimliğini tarihi tecrübe içerisinde kaybetmesinin ve dinin temel metinlerinin yanlış yorumlanmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁸ Mevcut kötü durumdan kurtulmanın ve tarihin akışını yeniden Müslümanların lehine çevirmenin çaresi Asrısaaadette yaşanan saf İslam'a, selefi salihinin yoluna dönmektir. Böylelikle İslahçı aydınların fikriyatında İslam, asli(sahih) kaynaklara dönülerek tarihsel süreç

⁴⁵ Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik”, s.23

⁴⁶ Beşir Musa Nafi, “Selefilik Kavamsal Sorunsalı, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri”, **Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler**, Çev. Nurullah Çakmaktaş, Ed: Beşir Musa Nafi vd. İstanbul, Yarın Yayınları, 2016, s.24-25

⁴⁷“Arapçada iyi ve yararlı olmak anlamındaki salah kökünden türeyen ıslah kelimesi ‘düzeltmek, iyi hale getirmek’ manasında kullanılır ve bir ölçüde Batı'daki reform kelimesine karşılık gelir” bkz. Mustafa Öztürk, **Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kurancılık**, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2015, s.18

⁴⁸ Öztürk, a.g.e, s.19

içinde arız olan bidat ve hurafelerden arındırıldığı takdirde toplumun mevcut sorunlara evrensel çözümler sunabilecek bir hayat nizamına, modern bir ideolojiye dönüşecektir.

İhya, tecdit, ıslah faaliyeti olarak bilinen ve daha yaygın adlandırmayla İslamcılık, “İslam’ı bir bütün olarak yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam Dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütünü ihtiva eden bir hareket” olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹ İslamcılığın ilk öncüleri Yeni Osmanlı Cemiyeti’nin mensupları Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa’dır.

Osmanlı modernleşme tarihinin ilk devrimci-demokrat ve İslamcı aydın hareketi 1865 yılının yaz aylarında bir grup genç tarafından İttifak-ı Hamiyet adıyla kuruldu. Daha sonraları kendilerini Yeni Osmanlılar olarak adlandıracak bu aydınların ortak yönü Tanzimat’ın kudretli sadrazamları Ali ve Fuat Paşaların otoriter yönetimlerine karşı olmaları olarak vurgulanabilir. Yeni Osmanlıların neredeyse tamamı çeşitli resmi dairelerde yetişmiş gazeteci-aydınlardır. Yeni fikirlerin ifade edildiği, ideoloji oluşturmaya matuf yayın aracı olarak kitabın henüz ortada olmadığı dönemde siyasi savaşlarını gazetelerde yayımladıkları makaleler aracılığı ile yürütmüşlerdir.⁵⁰ Gazetecilik faaliyetlerinin yanında Osmanlı-Türk edebiyatına kazandırdıkları yeni ifade kalıpları (roman, tiyatro) vasıtası ile halkın çeşitli kesimleri arasından fikri takipçiler edinmişlerdir. Yeni Osmanlılar “ bilinçli bir şekilde kamuoyu yaratmaya ve kamuoyunu etkilemeye çalışan ilk topluluktur.”⁵¹

Yeni Osmanlılara göre Tanzimat, bir “kültür taklitçiliği” olduğu için, yeni bir kültür yaratma planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu derinden sarsmıştır. Tanzimat’ın dayandığı bir temel felsefe, ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak bir sağlam bir zemin bulunmamaktadır. Onlar bu boşluğu doldurmak için İslam’ın ilkelerinden yararlanmayı teklif etmişlerdir. Çünkü İslam’da hürriyet ve siyasi

⁴⁹ Mehmet Ali Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, İstanbul, Klasik Yay., 2016, s.23

⁵⁰ Mümtaz’er Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2011, s.56

⁵¹ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.70-74

demokrasinin esaslarını bulmak mümkündür. Yeni Osmanlılar bu görüşleri doğrultusunda Babîâli'ye karşı verdikleri mücadelede halkı harekete geçirmek için İslami söylemi, İslam'ın ilk yıllarına ait bazı uygulamaları, Kuran ve hadis metinlerinde geçen kavramları (biat, şura, meşveret, icma, ümmet vb.) modernleştirerek istimal ederlerken İslamiyet'in siyaset dili ile modern liberal demokrasinin siyaset dili arasında birliktelik kurma çabası içindedirler.⁵² İhtiyaç duyulan şey özgün ve sahih İslamiyet tarafından emredilen şeye, yani, halkın egemenliği üzerine kurulu meşruti ve parlamenter bir yönetime geçiştir. Avrupa ülkelerinde uygulanan buydu. İslamiyet'in temel ilkelerine dönme adına Batılı düşünce tarzını ve siyasi ideallerini benimseyen Yeni Osmanlılar gerçek anlamda ilk İslam modernistleri olmuşlardır.⁵³

Yeni Osmanlılar Batı kaynaklı modernitenin kurum ve kavramları ile XIX. yüzyılda ortaya çıkan modern siyasi ideolojilerle -birkaç istisna dışında- doğrudan yüzleşen ilk Müslüman aydınlarıdır.⁵⁴ Bu tarihsel konumları itibariyle IX. Yüzyılda antik Yunan düşüncesi ile ilk defa temas kuran İslam âlimleriyle benzer bir durumdadırlar. Yunanca ve Süryanice'den Arapça 'ya çevrilen felsefi ve bilimsel klasik metinlerin varlık, bilgi, ahlak, metafizik vs. alanlarında İslam akidesine karşı tehdit oluşturması İslam âlimlerini fikri açılımlara zorlamıştır. Mutezile kelamının öncülük ettiği İslam felsefe hareketi, akli metotları, diyalektik düşünce biçimini sistemlerine dâhil ederek antik Yunan kaynaklı fikirlerle İslam esaslarını mezcetmeye çalışmışlardır. Kelamcı ve filozoflarla(ehli rey) ile gelenekçi fıkıh imamları(ehli hadis, ehli eser) arasındaki akıl ve naklin önceliği konusundaki uzun tartışmalar daha sonraki dönemlerde ortaçağ Sünni İslam'ının akli naklin sınırları içine sokan sistemini kalıcı olarak kurması ile son bulmuştur. Yeni Osmanlılar geç Orta Çağ'dan (Gazali) bu yana İslam bilginlerince atıl bırakılan sentez, reddiye yahut müdafaa şeklinde sürdürülen fikri ameliyeyi bu defa modern Batı'nın meydan okumasına karşı faal hale getirmişlerdir.

Yeni Osmanlılar Babîâli'nin otoriter-bürokratik modernleşme politikalarına muhalefet ederken söylemlerini Batılı siyasi terminolojiyi İslamileştirerek üretirler.

⁵² Black, **a.g.e.**, s.406-407

⁵³ **A.e.**

⁵⁴ Türköne, **a.g.e.**, s.138

“Şura” kavramı, millet meclisinin; şura ile aynı kökten gelen “meşveret” kavramı, demokrasinin karşılığı; “icma” toplum sözleşmesi; “biat” halkın padişaha egemenliği vermesi; “içtihat” parlamenter yasama; “efkârı umumiye” modern kamuoyunun; “ehli hal ve’l akd” seçmenlerin karşılığı olarak kullanılır. Kavramlar eski de olsa içleri yeni bir muhteva ile doldurulmaktadır.⁵⁵ Özellikle meşveret (İslam demokrasisi) Yeni Osmanlıların en çok üzerinde durdukları kurumdur. Bu talebi de Kuran’a ve İslam’ın ilk döneminde görülen uygulamalara dayandırarak dini bir içerik üzerine inşa ederler. Yeni Osmanlılar’a göre İslami ideallerin özü ile bu ideallerin belli tarihsel koşullarda yorumlanmış şekilleri arasında farklılık ve sapma söz konusudur. Batı’nın hukuk sistemini almaktansa İslami ideallerin modern koşullara uyarlanması gerektiğini savunmuşlardır. Bu amaçla içtihat kapısının açılması ve akılcı yorumlara izin verilmesi gerekmektedir.

Yeni Osmanlıların gazetelerde yayımlanan köşe yazıları, roman tefrikaları ve tiyatro oyunları ile yaydıkları fikirlere paralel olarak İslam dünyasının çeşitli merkezlerinde ıslahçı, modernist, İslamcı fikirler neşvü nema bulmuştur. Tunuslu Hayrettin Paşa(ö.1890) ve Said Halim Paşa(ö.1921) gibi Osmanlı devlet ricali, Hindistan’da Seyyid Ahmet Han(ö.1898) Çerağ Ali (ö.1895), Şibli Nu’mani (ö. 1914), Muhammed İkbâl (ö.1938), İran’daki meşrutiyet hareketinin öncülerinden Bihbehani (ö.1910), Seyyid Muhammed Tabatabai (ö. 1921), İran İslam Devriminin gerçekleşmesinde önemli rol oynayan Murtaza Mutahhari (ö.1979), Ali Şeriatî (ö. 1977), Mahmut Talekani (ö. 1980), Tataristan ve Orta Asya’da Gaspıralı İsmail Bey (ö.1914), Musa Carullah Bigiyef (ö.1949) Mısır’da Rifa’a Tahtavi (ö.1873) M. Ferid Vecdi (ö. 1954) Kasım Emin (ö. 1908), Sudan’da Mahmud Muhammed Taha (ö.1985) Cezayir’de Malik bin Nebi (ö.1973), Fas’ta Muhammed Abid el-Cabiri (ö. 2010) gibi birçok isim aralarında fikir, tavır ve yöntemler açısından bariz farklılık bulunsa da dini düşüncenin tashih ve tadil edilmesi gerektiği hususunda hemfikirdirler.⁵⁶

Modern İslam düşüncesinde öne çıkan en etkili akım Mısır merkezli Cemalettin Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşit Rıza

⁵⁵ Black, **a.g.e.**, s.406-407

⁵⁶ Öztürk, **a.g.e.**, s.18

(1865- 1935)'nın öncülüğünde gelişen reformcu/modernist akımdır.⁵⁷ Bu akımın öncüsü Cemalettin Afgani hakkında dolaşan bilgiler çelişkilerle doludur. Afgan, Farisi ya da Azeri kökenli olduğu hususunda farklı rivayetler vardır. 1838'de İran'ın Esedabad şehrinde doğduğu bilgisi yaygındır.⁵⁸ Eğitimini Kabil'de tamamladıktan sonra İngiliz idaresindeki Hindistan'a giderek orada Avrupa bilim ve edebiyatıyla tanıştı. Hayatı boyunca bazılarını birkaç defa olmak üzere Hicaz'a, İran'a, Mısır'a, İstanbul'a, Londra'ya, Paris'e ve Rusya'ya seyahat etti. Bazen uzun bazen kısa süreler kaldığı ülkelerde Müslüman halklarda milli ve dini şuur uyandırmak, İslam ülkeleri arasında siyasal bağlar kurmak, mezhepsel çatışmaları önlemek ve sömürgeci güçlere karşı mücadele etmek üzere siyasi ve ilmi faaliyetlerde bulunan Afgani, bu amaçlarla çok sayıda teşkilata katılmış ve bazılarının kurucusu olmuştur. Talebesi ve dava Arkadaşı Muhammed Abduh'la beraber 1883-1884 yılları arasında *Urvetü'l-Vüska* adlı dergiyi çıkarmış ve makaleler, konferanslar yoluyla fikirlerini yaymaya çabalamıştır.⁵⁹

Hayatı gibi fikirleri de tutarsızlık ve çelişkilerle örülü Afgani muhtemelen Yeni Osmanlılar'dan etkilenerek İslamcılığı benimsemiş,⁶⁰ İttihad-ı İslam fikrini mücadelesinin merkezine almıştır. Afgani, saltanatı ve her türden mutlakiyet yönetimlerinin İslami prensiplere aykırı olduğunu savunurken; başında İslam toplumlarının birliğini sağlayabilecek bir halifenin bulunduğu, ümmetin katılımı ve meşveret usulüyle yürütülen adil bir yönetim öngörmüştür. Afgani'ye göre Batı'nın kurumlarını körü körüne taklit çözüm değildir. Batı'nın güç ve hâkimiyetinin sırrı düzen, sabır ve çalışkanlık gibi erdemlerdir. Müslümanlar Batı karşısında aşağılık kompleksine ve taassuba kapılmadan bu erdemleri Tanrı'nın emriymişçesine sahiplenmelidirler. Saltanat yönetimi, batnilik, kadercilik, hadis uydurmacılığı, cehalet, tembellik gibi etkenler İslam medeniyetini geri bırakmıştır. İslam aşkınlığa ve akla imandır. Filozofların keşfettiği hakikatlerle peygamberin tebliğ ettiği vahiy arasında bir çatışma yoktur. Din insana aşkın hakikatler vaz etse de akla aykırı

⁵⁷ Afgani, Abduh ve Reşid Rıza ile temsil edilen bu akım literatürde "reformcu selefilik" veya "modernist selefilik" olarak da adlandırılmaktadır. Tezimizde bu düşünürler farklı disiplinlere, moderniteye, yorum ve içtihadı açık, eklektik ve akılcı yaklaşımları dolayısıyla selefî akımın dışında tutulmakta; söz konusu düşünürler "İslamcı/lar" olarak değerlendirilmektedir.

⁵⁸ Hayreddin Karaman, "Cemaleddin Efgani", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:10,1994 s:456-466

⁵⁹ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s.33

⁶⁰ Türköne, **a.g.e.**, s.38-40

şeyleri emretmez. Aksine insanın yeteneklerini geliştirerek kemale ermesini ister. O halde hurafelerden ve taklitçilikten sıyrılıp beşeri aklı faal hale getirerek İslam'ın çağın şartlarına cevap verebilecek şekilde yorumlanması mümkün ve gereklidir. İctihat kapısı kapalı değildir. Yeterli donanıma sahip herkes Kuran'dan hareketle değişen sosyal, iktisadi, siyasi şartlara göre içtihatla bulunma yetkisine sahiptir. Afgani pan-İslamcı ve anti-empyralist mücadelenin bir yansıması olarak ıslahat programında önceliği siyasi çalışmalara vermiştir. İslam'ın dini ve siyasi alanda canlanması bir meşrutiyet veya cumhuriyet yönetiminin benimsenmesine ve aktif bir yurttaşlık bilincinin gelişmesine bağlıdır. Böylece iyileşmenin yönetimden başlayarak topluma yayılacağını düşünmüştür⁶¹

Bu sürecin bir diğer aktörü olarak Muhammed Abduh ise, tahsil için gittiği Kahire'de Afgani ile tanışmıştır. Ondan matematik, felsefe ve kelam dersleri aldı. Hocasının yönlendirmesi ile toplumsal ve siyasi konularla ilgilenmeye başladı. Bu sırada el-Ezher üniversitesinde hocalık ve gazetelerde fıkra yazarlığı yaptı. 1882 yılında Urabi Paşa'nın İngiliz İşgaline karşı başlattığı direnişi desteklediği için Beyrut'a sürgüne gönderildi. 1883 yılında Afgani'nin davetiyle Paris'e gelerek hocasıyla birlikte Urvetü'l-Vüska dergisini çıkardı ve aynı adla kurulan cemiyette yer aldı. Mısır ve İslam dünyasının kısa vadeli geçici siyasi gayretlerle kurtarılamayacağına kanaat getiren Abduh, Afgani'nin siyasi ıslahatçılığından farklı bir yol izlemeye karar verdi. Önce Beyrut'a ardından Mısır'a dönerek el Ezher'de ölümüne kadar sürecek tefsir derslerine başladı. Neşrettiği el-Menar dergisinde siyasi konulardan çok ilmi konulara eğildi. Hakimlik ve el-Ezher İdare Meclisi üyeliği gibi resmi görevlerde bulunarak eğitim ve hukuk alanındaki ıslah projelerini gerçekleştirme imkanı buldu.⁶²

Abduh'un temel hedefi ilk kaynaklardan hareketle dini düşüncede yenilik yapmak, asrısaadetteki saf imanı ihya edip imanın akıl ve bilimle ilişkisini güçlendirmek ve İslam toplumunun değişen dünya şartlarına uyum sağlayabilmesi için eğitim ve hukukta reform yapmak olmuştur. Abduh, çağdaş bir İslam düşüncesi inşa edebilmek için Batı ile yakın ilişkiler kurup Batı'nın bilim ve tekniğinden

⁶¹ Albert Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev.Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, s.119-143

⁶² Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s.35

istifade edilmesi bununla beraber modern uygarlığın dini ilkelere aykırı unsurlarından uzak durulması gerektiğini savunmuştur. Abduh, dinin anlaşılmasında Sünnetin delaletini göz ardı ederek Kuran'ı merkeze alan bir yöntem önermiş, geleneksel selefilikten uzaklaşarak tefsir ve teville imkân tanıyan ve özgür iradeye değer veren Maturidi ve Mutezile ekollerine yakın durmuştur. Abduh'a göre gerçek İslam, akli çabayı ve aklın ürünü olan bir şeyi reddetmez. Vahyin amacı insanın durumunu iyileştirmektir. O halde Kuran bilimsel veriler ışığında maslahata en uygun şekilde tefsir edilmelidir. İctihat kurumu aktif hale getirilmeli; Allah'ın vahyettiği genel ilkeler insan aklı tarafından sosyal hayatın özel problemlerine uygulanarak toplumsal ahlakı ve refahı temin edecek kanunlar ihdas edilmelidir. Abduh'un heykel yapımı, Batılı kıyafetlerin giyilmesi vb. konulara ilişkin verdiği ve geleneksel ulemanın tepkiyle karşıladığı fetvalar onun dini yorumlamada modernist sayılabilecek tutumunu açığa vurmaktadır.⁶³

Eğitim ve hukuk konularına yoğunlaşan bu alanlarda ıslahat çalışmaları yürüten Abduh, siyasetten bilinçli olarak uzak durmuştur. Afgani ve Abduh'tan ilham alan Mehmet Akif, Musa Carullah, Muhammed İkbâl gibi isimler Afgani'nin siyasi ıslahatçılığından ziyade Abduh'un kültürel ıslahatçılığına yakın bir duruş sergilemişlerdir.⁶⁴

Abduh'un en yakın öğrencisi Reşid Rıza ise hocasının aksine ıslahat için siyasi mücadelenin gerekli olduğunu savunmuş, fikirleriyle XX. yüzyılın İslamcı ve selefi hareketlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Lübnan doğumlu Reşid Rıza, Afgani-Abduh ikilisinin çıkardığı *Urvet'ül-Vüska* dergisinden etkilenecek İslahatçı fikirleri benimsemiştir. Afgani'yle tanışma fırsatı bulamasa da 1882'de Lübnan'a sürgün edilen Abduh ile tanışarak derslerine katılmış, Abduh'un vefatına kadar birlikte çalışmışlardır. Reşid Rıza 1898'de Mısır'a taşınarak ilk iş olarak *el-Menar* dergisini çıkarmaya başlamıştır. Abduh'un konuşma ve ders notlarının da yayınladığı dergide Reşid Rıza, önceleri hocasının isteği doğrultusunda daha çok Müslümanların eğitimi, toplumun ıslahı, dinin doğru anlaşılması gibi siyaset dışı konulara ağırlık vermiştir. Ancak Abduh'un vefat ettiği 1905'ten itibaren otoriter ve merkeziyetçi yönetim

⁶³ Hourani, **a.g.e.**, s.145-171; M. Said Özervarlı, "Muhammed Abduh", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:30,2005 s:482-487

⁶⁴ Özervarlı, "Muhammed Abduh", s.482-487

anlayışına muhalif yazılar yazmış; itibar ve şöhret sahibi bir aktivist olarak çeşitli İslam ülkelerinde bağımsızlık kongrelerine katılmış; büyük yankılar uyandıran konferanslar vermiş; hükümetler arası uyuşmazlıklarda hakemlik yapmıştır.⁶⁵

Reşîd Rızâ dinî ilimleri ihyası ve bu ilimlerin yeni bir yöntemle ele alınarak İslam toplumunda yeniden etkinlik ve itibar kazanması yolunda mücadele vermiş, Cemâleddin Efganî ve Muhammed Abduh'un başlattığı ihya ve ıslah çabasını sürdürmeye çalışmıştır. "Selefi akılcılık" olarak da nitelenen yönteminin öncelikli hedefi İslâmî ilimlerin yeniden ihyası, dinin mezhep bağımlılığından kurtarılması ve modern çağın sorunlarına cevap verecek şekilde yorumlanması olmuştur.⁶⁶ Reşit Rıza'ya göre içtihat kurumunun işletilmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Bütün modernistler gibi Rıza da -ibadet ve ahlak gibi- dinin ilahi ve değişmez kısımlarıyla toplumsal yaşamı ilgilendiren (muamelat) kısımlarını birbirinden ayırmıştır.⁶⁷ Toplumsal yaşama ilişkin hükümlerde maslahat gereği dinin temel prensiplerinden hareketle güncelleme yapılması mümkündür. Çünkü İslam fitrat ve hayat dinidir. İslâm'ın fitrî bir din olması, ayrıca dünya ve âhiret mutluluğunu hedeflemesi onun hem geleneksel hem de modern çağda insanlara hitap etmesini kolaylaştırmıştır. Reşit Rıza geçmişe saplanıp kalan ve günümüzün yoksulluk, cehalet, geri kalmışlık, despotizm gibi güncel sorunlarına ilgisiz kalan gelenekçi ulemayı da, Batı kültürü karşısında aşağılık kompleksine giren Batıcı aydınları da eleştirir. Ona göre Batı'da kilise otoritesinin yol açtığı din-bilim çatışması İslam'da bulunmaz, nitekim dinin özünün bilimlerle ve teknolojiyle bir problemi yoktur. Müslümanlar tarih boyunca bilimsel gelişmeye ve ilerlemeye açık olmuşlardır. Avrupa'nın gelişip ilerlemesini sağlayan bilim ve demokrasi kültürü günümüz İslam toplumunda da geliştirilebilir. Ancak Batılı toplumların son birkaç yüzyıllık olumsuz tecrübelerinden de anlaşılacağı üzere maddî ilerleme tek başına yeterli değildir. İnsanlığın maddi-manevi bütün ihtiyaçlarını gözetten bir ilerleme hedeflenmelidir. Rıza'ya göre

⁶⁵ M. Said Özervarlı, "Reşit Rıza", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:35,2008 s:14-17

⁶⁶ Özervarlı, "Reşit Rıza", s.14-17

⁶⁷ Black, **a.g.e**, s.435; Albert Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, Çev.Yavuz Alogan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.358-362

Müslümanların bu türden bir ilerlemeyi başaramamaları için bir sebep bulunmamaktadır.⁶⁸

Reşit Rıza, İslam toplumlarının işgalci güçlere karşı birlik olması ve Müslümanların iyilik ve esenliğinin sağlanması için hilafetin hayati bir önem taşıdığına inanır. Halife, din ve dünya işlerinin birlikteliğini temsil eder ve bunları birbirinden ayırmak ümmetin hayrına değildir. Halife, şeriatın toplumsal konulardaki denetimini temin ederek hem ahlaki hem dini hem de siyasi işlevi yerine getirir. Reşid Rıza, gelenekte ehlü'l-hal ve'l-akd diye adlandırılan ahlâklı ve bilgili Müslümanların yönetime katkıda bulunduğu şuraya dayalı bir hilafet rejimini savunur. Bu nedenle 1908 devrimini desteklemiş; fakat İttihatçıların otoriter yönetimi ve Balkan Savaşları sırasında benimsedikleri Türkçülük ideolojisi nedeniyle onlardan uzaklaşmıştır. Milli Mücadele yıllarında Mustafa Kemal ve ekibinin başarılarına sevinse de takip eden dönemde hilafetin kaldırılması ve yeni kurulan devletin laik niteliğinin belirginleşmesiyle Türkiye'ye olan ilgisi azalır. Reşid Rıza Hilafete Müslümanların birliği ve dinin korunması açısından büyük önem atfetmiş ve bu kurumun gerekliliği konusunu yazıları konferanslarıyla sürekli gündemde tutmaya çalışmıştır. Reşid Rıza Mısırlı alim Ali Abdurrazık (1888-1966)'ın hilafetin ilgasından sonra yayımlanan "el-İslâm ve Uşûlü'l-hüküm"⁶⁹ adlı kitabında öne sürülen Halifelik kurumunun dini bir meşruiyetinin bulunmadığını, ilk İslam toplumunun tarihsel koşullarında tamamen siyasi-dünyevi bir temelde ortaya çıkmış bir kurum olduğu tezlerine sert tepki göstermiştir.⁷⁰

Reşid Rıza, 1924 sonrası Müslümanların siyasî temsiline ve hilâfetin yeniden işlerlik kazanmasına dönük yeni formüller⁷¹ geliştirmekten vazgeçmese de Arap milliyetçiliği ve pan-Arabizm'in Arap aydınları arasında yaygınlık kazandığı bir konjonktürde söylemlerinde bu ideolojilerin de etkisi görülmektedir. Başlangıçta

⁶⁸ Özervarlı, a.e.

⁶⁹ Yayınlandığı 1925 yılından itibaren yoğun tartışmalara konu olmuş bu eser Türkçe'ye 1927 yılında Ömer Rıza Doğrul tarafından çevrilmiştir. Bkz. Ali Abdurrazık, **İslam'da İktidarın Temelleri**, Çev.Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Birleşik Yayınları, 1995

⁷⁰ Özervarlı, "Reşit Rıza", s.14-17

⁷¹ Reşid Rıza hilâfet konusunda geçici uzlaşmalara gidilebileceğini, şu anda mevcut adaylar arasında en uygun olanın kabulü suretiyle Arapların, Türklerin ve Kürtlerin birlikte yaşadığı tarafsız bir bölgede (meselâ Musul) bütün ülkelerin tanıdığı yeni bir hilâfet modelinin tesis edilebileceğini savunmuştur.

Şerif Hüseyin'in örgütlediği Arap isyanını desteklemiş; fakat arkasında İngilizlerin bulunduğunu fark ederek Hüseyin'in hilafet iddiasına itibar etmemiştir. Şerif Hüseyin'e karşı mücadelesinde desteklediği Suudi/Vahhabi hareketin başarıya ulaşip "İslami devlet" kurması Reşid Rıza'yı cezbetmiştir. Her ne kadar Reşit Rıza'nın temsil ettiği reformist düşünce akılcı, entelektüel ve eklektik karakteriyle⁷² Vahhabelikten çok farklı olsa da Suudi Krallığı'nın İslami Devlet iddiasını benimsemiş ve bu yeni oluşumu İslam'a hizmet edecek bir devlet olarak değerlendirmiştir.⁷³

XX. yüzyılda İslam Dünyası, milliyetçilik ve sosyalizmin farklı kıvamlarda harmanlanarak anti-emperyalist ve kalkınmacı ideolojilere dönüştüğü süreçte Suudi selefiligi ile Abduh-Reşit Rıza çizgisini takip eden İslamcılığın izdivacına da sahne olacaktır.

2.2. Selefilğin Siyasallaşması

XIX. yüzyıl boyunca Avrupa hakimiyeti bütün dünyaya yayılmış Cezayir'den Hindistan'a, Orta Asya emirliklerinden Sudan'a kadar Müslümanların yaşadığı ülkeler doğrudan ya da dolaylı olarak emperyalist güçlerin yönetimi altına girmiştir. I. Dünya Savaşı sona erdiğinde ise Osmanlı İmparatorluğu fiilen yıkılmış; Orta Doğu'daki toprakları İngiltere ve Fransa arasında nüfuz bölgelerine ayrılarak manda yönetimlerinin idaresine bırakılmıştır. 1920'lerde başarılı bir bağımsızlık savaşının sonucunda kurulan Cumhuriyet Türkiye'sini, Pehlevi yönetimindeki İran'ı ve işgalci güçler arasında tampon bölge olarak ayakta kalabilen Afganistan'ı saymazsak Müslüman çoğunluğa sahip bağımsız bir devlet kalmamış, Müslüman ülkeler İngiltere, Fransa ve Rusya gibi işgalci güçlerin resmi ya da de facto yönetimi altına girmiştir.

XIX. yüzyılın başından bu yana gerek İstanbul ve Kahire merkezli eğitim, hukuk, idare ve ekonomi alanlarında izlenen resmi modernleşme politikaları gerekse Batılı güçlerin kendi çıkarları doğrultusunda dayattıkları reformlar Müslüman toplumunda yerli elit kadroların, basın yayın araçlarıyla kamuoyu oluşturan

⁷² Öztürk, a.g.e, s.21

⁷³ Özervarlı, "Reşit Rıza", s.14-17

aydınların ve siyasi gündemi takip eden okur-yazar bir orta sınıfın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Yeni aydınlar Batı'nın İslam karşısında üstünlüğünü ve modernitenin her alandaki tasallutuna karşı İslam dünyasının edilgenliğini açıklamak ve bu çöküş halinden çıkış yollarını bulmak için mesai harcamışlardır.

Din hem dünyayı anlamlandırma biçimi olarak hem de kurumsal bir yapı olarak tüm modern öncesi toplumların tarihsel tecrübesinde önemli bir unsurdur. Modern ideolojilerin ortaya çıkışına kadar birçok örnekte dini vurgular hükümdarlara tebasının rızasını kazanma ve mevcut düzenin devamını temin etme imkânı sunduğu gibi köylü isyanlarının, devrimlerin, saray darbelerinin meşruiyet kaynağı olarak da işlev görebilmiştir. Sekülerizmin ortaya çıkışı ve rasyonel varlıklar olarak insanların dini referanslara ihtiyaç duymadan özel ve kamusal yaşamlarını düzenleyebileceklerine dair inanın yaygınlaşmasına tepki olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi tek tanrılı dinlerin mensupları arasında köktenci hareketlerin ortaya çıktığı bilinmektedir.⁷⁴ Tarihsel gelişimini ve siyasallaşma sürecini incelediğimiz İslami köktencilik -Selefilik- bir istisna oluşturmamaktadır. Ancak İslamiyet'in kendine has tarihsel gelişimi nedeniyle İslam toplumunda devletin, aydınların ve halk kitlelerinin dinle ilişkisi Batı'dakinden önemli farklılıklar arz etmektedir.

Dine ve dinin şekillendirdiği geleneğe yaklaşımları itibariyle çağdaş düşünürleri kabaca üç gruba ayırmak mümkündür. Birinci grup çöküş ve gerilemeden bir hurafeler manzumesi olarak dini ve geleneği sorumlu tutan Batıcılar; ikinci grup dinin ve geleneğin her yönüyle mükemmel olduğunu, esas sorumlunun dinden ve gelenekten kopmanın ve bidatlere itibar edilmesinin olduğunu savunan gelenekçilerdir. Esas konumuz olan üçüncü grup ise sorumluluğun dinin kendisinde değil gelenekte ve geleneksel din anlayışında olduğunu savunan -tüm ılımlı ve radikal- eğilimleriyle selefilerden ve İslamcılardan oluşmaktadır. XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyılın başlarında kah modernist ve liberal bir boyut, kah püriten ve

⁷⁴ Köktendinci oluşumlar üzerinde ayrıntılı bir inceleme için bkz. Karen Armstrong, **Tanrı Adına Savaş**, Çev.Murat Erdem, İstanbul, Alfa Yay. , 2017

muhafazakar bir görünüm alan selefi ve İslamcı düşünce bu ikilemi aşmaya çalışırken radikalleşmek zorunda kalacaktır.⁷⁵

Selefilikğin siyasallaşma ve radikalleşme sürecini anlamak için XX. yüzyılın en köklü ve en yaygın İslamcı hareketi İhvan-ı Müslimin örgütünden bahsetmek kaçınılmazdır. İhvan-ı Müslimin Orta Doğu'daki diğer bütün radikal ya da ılımlı İslamcı örgütleri bünyesinden çıkarmış, fikriyatıyla diğerlerini az çok etkilemiş bir ana akım hareketidir.⁷⁶ Alev Erkilet'in deyişiyle "İhvan tüm sünni İslami hareketler açısından bir okul işlevi görmüştür." "İhvan'ı anlamak diğer İslami hareketleri çözümlemenin bir önkoşulu gibidir."⁷⁷ Bu bölümde İhvan-ı Müslimin'in yanında 1960'lardan itibaren İslamcılığın radikalleşerek devrimci bir nitelik kazanmasına ve selefi hareketlerin siyasallaşmasına öğretileriyle katkıda bulunmuş en önemli iki düşünür olan Seyyid Kutub ve Ebu-l Ala el-Mevdudi'den bahsedilecektir.

İlk İslamcı örgüt sayılan İhvan-ı Müslimin, 1928'de Mısır'ın İsmailiye şehrinde kurulmuştur. Bu örgütün kurucusu Hasan el-Benna (1906-1928)'nin öncelikli hedefi Mısır ve diğer İslam ülkelerinin "sömürgeci Batılı güçlerden" kurtarılmasıdır. İhvan-ı Müslimin bir yandan Batılı güçlere duyulan tepkiyi bir yandan da yoksul kitlelerin sosyal adalet arayışını İslami bir ifadeye ve İslamcı bir talebe dönüştürmüştür. İhvan hareketi, İslam'ı Arap dünyasında 1920'lerden itibaren yükselişe geçen laik milliyetçilik, liberalizm ve sosyalizm gibi "yabancı ideolojilere" alternatif yerli bir model, yerli bir toplumsal sistem ve bütüncül bir ideoloji olarak sunmuştur.

Hasan el-Benna, "modern" selefilikğin öncüsü olarak kabul edilen Reşid Rıza'nın öğrencisidir. Ölümünden sonra Rıza'nın el-Menar dergisini devralmış ve onun hedefleri doğrultusunda faaliyet göstermiştir. 1924 yılında halifeliğin kaldırılmasından sonra Reşid Rıza'nın başlattığı yeni bir hilafet arayışı daha sonra İhvan tarafından tevarüs edilmiştir. Örgüt İslam'ın siyasal boyutunu üstlenerek kayıp

⁷⁵ Hamit Bozarlan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s.136

⁷⁶ İhvan-ı Müslimin şüphesiz selefi değil; siyasal İslamcı bir harekettir. Tezimizde İhvan'a genişçe yer verilmesi İhvan'ın ana akım İslamcı hareket olarak selefilikğin siyasallaşmasındaki önemi dolayısıyla. Tezin üçüncü bölümünde "Tunus'ta Selefi Hareketler" başlığı altında ele alınan Nahda hareketi de aynı şekilde selefi bir hareket olmadığı halde selefi hareketlerle etkileşimi bağlamında incelenmektedir.

⁷⁷ Alev Erkilet, **Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul, 2017, s.229

halifenin vücut vermesi gereken İslam Devleti/İslami Devlet idealini sürdürecektir. Benna'nın görüşünde halife hem kurulacak bağımsız İslam devletlerinin yöneticilerinin hem de İslam Milletleri Birliği'nin seçeceği uluslarüstü imamın unvanı olacaktır.⁷⁸

Hasan el-Benna İhvan-ı Müslimin'i "sünni, selefi, sufi, siyasi, sportif bir cemaat, ilmi ve kültürel bir cemiyet, ekonomik bir şirket ve sosyal bir fikir sistemi" olarak tanımlamaktadır. Bu tarifte cemaatin hem selefi hem de sufi özellikleri taşınması bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak Hasan el-Benna, M. Abduh-Reşid Rıza ekolünün temsil ettiği ıslah ve tecdid hareketinin eklektik fikriyatından etkilenmiş bir isimdir. İlk kaynaklara dönüşü ve Kuran merkezli bir din yorumunu esas alan, bidatlara bulaşmış tarikat gelenekçiliğini reddeden ama sufizmin manevi terbiye ve ruhi arınma idealini de dışlamayan bir selefilik anlayışı İhvan'ın fikri altyapısının önemli bir unsurudur.⁷⁹ İlmî, kültürel vs özelliklerinin yanında İhvan'ın göze çarpan bir özelliği de siyasi bir örgüt olmasıdır. Nitekim Benna'ya göre "İslam hem ideoloji hem iman, hem vatan hem milliyet, hem düşünce hem eylem hem kitap hem kılıçtır."

İhvan'ın İslamı, dindarlık ve ibadetten ibaret değildir ve topluma adeta İslami bir modernlik vaat eder. Ancak modernlik toplumsal, siyasal, dinsel, kültürel, vb. alanların farklılaşması olarak değerlendirilirse, İhvanın İslami modernlik projesi bu modernliğin tam zıddıdır. Bu proje, toplumu, devleti, kültürü ve bütün bunların kaynağı olan dini, "tam ve eksiksiz" bir bütün içinde eritmektedir. Siyasal İslamcılarının postulatı haline gelecek "İslam'ın her zamanda ve her mekânda geçerli ve hayatın tümünü kuşatan bütüncül bir sistem" olduğu söylemi İhvan hareketine rehberlik etmiştir. Demokratik bir anayasa için mücadele veren milliyetçi-liberal partilerle tartışıklarında İhvan'ın cevabı İslamcı hareketlerin en gözde sloganı olan "Anayasamız Kuran" olmuştur. İhvan öncelikli olarak Mısır'ı ve İslam dünyasını emperyalizmin etkilerinden kurtarmayı amaçlamış olsa da bu hareketin nihai hedefi İslami esasların yani şeriatın hakim olduğu hayat düzeni üzerine temellenecek bir

⁷⁸ Gilles Kepel, **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Düşüşü**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap., 2001, s.29; Erkilet, **a.g.e.**, s.229-259; İşcan, **Selefilik**, s.38-39

⁷⁹ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s.162-163; Salih el-Verdani, **Mısır'da İslami Akımlar**, çev. H. Açar, Ş. Duman, İstanbul, 201, s.52-54

İslam Devleti kurmaktır. Benna ve arkadaşlarının ılımlı İslamcılığı, siyasal iktidarın denetiminin gerekliliğine inanmakla birlikte İslamileşmenin -vaaz, tebliğ ve çeşitli kültürel faaliyetler aracılığıyla-tabandan yukarıya doğru yayılması taraftarıdır. İslamileşmenin teşviki için yöneticilere şeriatı riayet edilmesi konusunda baskı yapılabilir. Fakat asıl dava dindar kökenlere sahip yeni okur-yazarlaşmış kitleleri ibadetlere ve ahlaki temizliğe davet etmekle yetinmeyip İslam'ın hem din hem de siyasal bir ideoloji olduğuna ikna etmektir. Nitekim İhvan'ın toplumdaki mevcut dinselliği siyasallaştırmakta başarılı olduğu belirtilmelidir.⁸⁰

Örgütünü kurduğunda genç bir öğretmen olan Benna camilerde kahvehanelerde gerçekleştirdiği tebliğ faaliyetleriyle kısa bir zamanda geniş bir taraftar kitlesine ulaşmıştır. Başka gençlik örgütlerinin de katılmasıyla İhvan-ı Müslimin hareketi hızlı bir gelişme kaydederek 1933 yılında merkezini Kahire'ye taşımıştır. Takip eden yıllarda İhvan, okullar, medreseler, mescitler, sağlık ocakları, lokaller ve spor kulüpleri açarak yaş, cinsiyet, eğitim ve sosyal statü farkı gözetmeksizin toplumun bütün kesimlerine ulaşmayı başarmıştır. Birçok ıslahatçı/tebliğci örgüte örnek teşkil edecek şekilde halka ve öğrencilere yönelik ilmi ve kültürel organizasyonlar düzenleyen İhvan, işsiz gençlere iş imkânı sağlayan atölyeler, varlıklı dindarların bağışlarını yoksullara ulaştıran sosyal yardım dernekleri kurarak toplumda yayılma ve örgütlenme imkânları elde etmiştir.⁸¹

Siyasi eleştirilerinin hedefine İngilizlerin kontrolünden çıkamayan Mısır monarşisi ve 1919'dan beri Mısır'ın bağımsızlığı için mücadele veren fakat laik milliyetçi ve liberal politikalarından pek hoşlanmadıkları Vefd partisini alan İhvan siyasi bir alternatif oluşturma çabası içinde olmuştur. Ancak Benna ve arkadaşlarının 1942 ve 1945'teki seçimlerde milletvekili adaylıkları engellenmiştir. II. Dünya savaşı nedeniyle zor bir süreç yaşayan ve Mısır'ın desteğini arayan İngiltere, İhvan gibi radikal bir örgütlenmenin temsilinin engellemesi için Mısır hükümetine baskı yapmıştır. İngiltere'nin baskıları sonucu Benna ve İhvan mensupları birçok defa tutuklanmıştır. İhvan'ın toplumsal, kültürel ve siyasi alanlardaki mücadelesinin yanında askeri tarzda örgütlenmiş bir yer altı birimini 1940'ların başından itibaren

⁸⁰ Oliver Roy, **Siyasal İslam'ın İflası**, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 1995, s.64-66; Erkilet, **a.g.e.**, s.229-259; Kepel, **a.g.e.**, s.30-31; Black, **a.g.e.**, s.440-441,

⁸¹ Erkilet, **a.e**

faaliyete geçirdiği de bilinmektedir. *En-Nizamü'l Has* adlı örgüt bünyesinde bir kısım İhvan mensubu 1948 Arap-İsrail savaşına katılmıştır. İhvan'ın Mısır ve diğer Arap ülkelerindeki Yahudilere karşı da cihat çağrısı yapmasından endişelenen İngiltere'nin baskısıyla İhvan-ı Müslimin yasa dışı ilan edilerek kapatılmıştır. Hasan el-Benna ise 12 Şubat 1949 günü Mısır istihbaratının düzenlediği sonradan anlaşılan bir suikast sonucu hayatını kaybetmiştir.⁸²

Benna'dan sonra İhvan'ın başına geçen Hasan el-Hudeybi döneminde örgütün ilkelerinde ve faaliyetlerinde bir sapma olmamış; aralarında bazı İhvan üyelerinin de bulunduğu Hür Subaylar grubunun 1952'de monarşiye son veren darbesi desteklenmiştir. İhvan başlarda darbecilerle iyi ilişkiler kurmuş, İslami bir hükümet taleplerini gerçekleştirebilecekleri bir ortamın oluştuğunu düşünmüşlerdir. Ancak darbenin liderlerinden Cemal Abdülnasır'ın tartışmasız tek adam haline gelmesinin ardından yeni rejimin sekülerliğinde ve milliyetçi sosyalist politikalarında kararlı olduğunun anlaşılmasıyla İhvan'ın iktidarla arası açılmıştır. 1954 yılında Nasır'a yapılan bir suikast girişiminden İhvan sorumlu tutulmuş ve örgüt tekrar yasa dışı ilan edilmiştir. İhvan'la ilişkili yaklaşık 4000 kişi tutuklanırken, lider Hasan el-Hudeybi ve altı İhvan üyesi ölüm cezasına çarptırılmıştır. Hudeybi'nin cezası müebbet hapse çevrilmekle birlikte diğerleri idam edilmiştir.

1954'te başlayan ve İhvan mensuplarının tutuklanma, mahkûmiyet, işkence ve idamlara maruz kaldıkları süreç aynı zamanda İhvan'ın kendi içinde örgüt politikalarının, mücadele yöntemlerinin sorgulandığı, radikalleşmenin, bölünmelerin yaşandığı bir süreç olmuştur. İhvan o zamana kadar neredeyse tüm Arap ülkelerinde teşkilatlanmış, bünyesinde yüzbinlerce üyeyi barındıran bir örgüt olarak farklı İslamcı eğilimlerin koalisyonu durumundaydı. İhvancılardan "büyük sınav" olarak adlandırdıkları bu baskı sürecinde bireysel ve kitlesel kopuşlar yaşanmış ve Hudeybi'nin reformculuğuna karşı devrimci oluşumlar ortaya çıkmıştır. Radikalleşen, devimcileşen hizipler aradıkları rehberliği ünlü düşünür Seyyid Kutub'ta bulmuşlardır.

Seyyid Kutub (1906-1966) entelektüel kariyerinin ilk döneminde bir edebiyat eleştirmeni, şair ve romancıdır. Gençliğinde sosyalist fikirlere sempati duyan Kutub

⁸² Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s.164

tıpkı Benna gibi öğretmenlik yapmış bir süre Vefd ve Sa'diyyün partisinde aktif siyasetle meşgul olmuş, 1945'ten itibaren siyasetten uzaklaşarak kendini eğitim araştırmalarına vakfetmiştir. 1948'de bir heyetle birlikte gittiği ABD'de Batı uygarlığını yakından tanıma fırsatı bulmuş, yaklaşık iki yıl sonra radikal bir Batı karşıtı olarak Mısır'a dönmüştür. Milliyetçi sosyalist fikirlerine yakınlık duyduğu Nasır'ın çevresinde bir süre bulunmuştur. Nasır ile İhvan arasında arabuluculuk yapmaya çalışsa da başarılı olamamış, 1953 yılında Nasır yönetimiyle yolunu ayırarak İhvan'a katılmıştır. Örgütün basın yayın işlerini yürüttüğü sırada 1954 olayları nedeniyle mahkûm edilmiş ve yaklaşık on yıl hapis yatmıştır. Kutub'un hapisanedeki deneyimi onu dindar insanlarla sekülerlerin aynı toplumda barış içinde bir arada yaşayamayacağına ve İslamcılığın özlemine duyduğu toplumsal, siyasal ve ahlaki dönüşümün reform yoluyla gerçekleştirilmesinin olanaksızlığına ikna etmiştir.⁸³ Hapishanede, Allah'ın, İslam ile insanların boyun eğmesi zorunlu olan bir egemenlik düzeni vahyettiği fikrini geliştirerek *Fizilal'in Kuran* adlı Kuran tefsirini ve Siyasal İslam'ın el kitaplarından biri haline gelecek *Yoldaki İşaretler*'i kaleme aldı.⁸⁴

Kutub, Hz. Muhammet'in hayatını ve Peygamberin Medine'de yarattığı ilk İslam toplumunu insan ile kutsalın bir araya geldiği ve uyum içinde hareket ettiği bir arketip olarak tarih okumasının merkezine yerleştirmiştir. Bu Peygamberin hayatını tarihin, zamanın ve mekânın ötesinde bir idealin temsili olarak gören mitsel bir tarihtir. Peygamberin yaşamındaki farklı evreler ilahi olanın tezahürü olarak kadınları ve erkekleri Allah'a ulaştıran "yoldaki işaretler"dir. Kutub, İslamiyet öncesi toplumu ifade eden *cahiliyye* kavramına da geleneksel İslam tarihçiliğindeki farklı bir içerik kazandırır. Cahiliyye, tarihteki bir dönem değil; Allah'ın gerçekliğinin ve egemenliğinin inkâr edildiği Tanrısızlık ve küfür durumudur. İslam toplumu dışındaki bütün toplumlar cahiliyye toplumdur. Devleti tanrılaştıran milliyetçilik, ateist komünizm ve halkın Tanrı'nın egemenliğini gasp ettiği demokrasi gibi çağdaş düzenler cahiliyyenin ilham kaynaklarıdır. İslam, kulların

⁸³ Karen Armstrong, **Tanrı Adına Savaş**, Çev. Murat Erdem, İstanbul, Alfa Yay. , 2017, s.375

⁸⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İslam'la Bir Yaşam**, Çev. Celadet Moralıgil, İstanbul, İletişim Yay., 2004, s.42-43

kullara karşı Tanrılık rolüne büründüğü bu cahiliyye düzenlerine ve ne şekilde olursa olsun zulme karşı bir devrimdir.⁸⁵

Kutub'a göre mevcut İslam toplumları görünüşte Müslüman olsalar da İslam'ı sosyal, hukuki ve iktisadi düzenlerinde hâkim kılmadıkları, İslam'ın ilkelerini hayata geçirmedikleri sürece İslami bir toplum olamazlar. İbadetlerin ve bazı dini ritüellerin yerine getirilmesi, o toplumu İslamî kılmaz. Kutub, cahiliyye düzeninin yarattığı sorunlara İslami çözümler arama çabasını anlamsız bulur. Ona göre kadın, parlamento, hak ve özgürlükler, iş hayatı vs. gibi konularda İslam'ın ne dediğine ilişkin sorular sorulması ve bazı din adamlarının bu sorulara cevap araması doğru bir yaklaşım değildir. Zaten bütün sorunların kaynağı İslam'ın sosyal hayattan kovulması olduğu için İslam'ın cahiliyye düzeninin yarattığı sorunlara cevap vermesi söz konusu değildir. Modern dünya ile İslam'ı iki karşıt kutup olarak değerlendiren Kutub, İslam adına modern dünyayı reddetmektedir.⁸⁶

Kutub'a göre Nasır hükümeti başta olmak üzere sözde Müslüman hükümetler de aynı şekilde Müslüman göründükleri halde cahiliyyenin kötü değerlerini, barbarlığını ve zulmünü benimseyerek kâfirleşmişlerdir. *İslami Düzeni* kurmak için, tıpkı Peygamber'in ilk cahiliyyeyi yok ettiği gibi modern cahiliyyeyi de yok etmek gerekmektedir.⁸⁷ Cahiliyye toplumu ile mücadele tebliğ ve cihat aracılığıyla yapılır. İlk olarak mücadeleyi yürütecek şirkten ve küfürden arınmış tevhidi öncü bir cemaatin oluşması gerekir. Bu cemaat ilk olarak düşünce ve eylem planında cahiliyye toplumundan kendini ayırır ve tüm peygamberlerin yöntemi olan *rabbani yöntem*e göre mücadelesini yürütür. Tevhidi öncü cemaat barışçı yollarla yürütülecek tebliğ faaliyetinin engellenmesi durumunda tıpkı Peygamberin yaptığı gibi şiddete başvurarak cihat eylemini gerçekleştirecektir. Kutub'a göre cihat insanlara bir inancı zorla kabul ettirmek olmadığı gibi bir savunma savaşı da değildir. Cihat cahiliyyenin insanların vicdanına tahakküm etmesini önleme ve onlara dilediği inancı seçme özgürlüğünü tanıma mücadelesidir. Böylece Benna'nın sömürgeciliğe ve Siyonizm'e yönelttiği cihadı Kutub cahili sistemlere ve tağuti rejimlere yöneltmiştir. Cihat,

⁸⁵ Armstrong, **a.g.e.**, s.376-377; Verdani, **a.g.e.**, s.67-70

⁸⁶ Ahmet Ayhan Koyuncu, "İslam ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Arayol Önerisi", **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, 2019 Bahar, Sayı 13, ss.377-401, s.386-387

⁸⁷ Kepel, **a.g.e.**, s. 26-27

Kutub'un söyleminde sistemdeki bozukluğun giderilmesini ve insanların İslam'la temasını sağlayarak ilkelerini Kuran'dan alan bir toplum ve devlet inşa etmeyi amaçlayan devrimci bir eyleme dönüşmüştür.⁸⁸

Kutub, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el Cevziyye kaynaklı darüislam ve darülküfür kavramlarının da kapsamını genişletmiş, Haricilik ve Vahhabi selefiliğiyle özdeşleşen *tekfir*e umumi bir boyut kazandırmıştır. Seyyid Kutub'un cahili toplum tezi 1970'lerden itibaren ortaya çıkan selefî örgütlerce tekfirin, cihat kavramı ise şiddet eylemlerinin meşruiyet kaynağı olarak kullanılmıştır.

Seyyid Kutub, Siyasal İslam'ın yolundaki işaretleri belirlediği sırada İslamcılığın diğer fikri öncüleri olan İran'da Ayetullah Humeyni ve Pakistan'da Ebu'l Ala el-Mevdudi kendi mecralarında önemli mesafeler kat etmişlerdi. Humeyni 1962 yılında Şah'ın Beyaz Devrim adını verdiği modernleşme hamlesine yönelttiği sert eleştirilerle popülerlik kazanmış ancak ilk etapta Şiiler üzerinde etkili olmuştur. Mevdudi ise meşhur kitabı *Kuran'a Göre Dört Terim*'deki fikirleriyle Seyyid Kutub'u önemli ölçüde etkilemiş radikal İslamcı hareketlere rehberlik etmiştir.

Ebu'l Ala el-Mevdudi(1902-1979) hem modern hem de geleneksel İslami eğitim almış ve siyasetle iştigal eden bir gazetecidir. 1941'de Lahor şehrinde *Cemaati İslami* adlı örgütün kurulmasına öncülük etmiştir. İngiliz sömürge yönetimine karşı bağımsızlık mücadelesini destekleyen ve Hindular ile Müslümanların birlikte yaşadığı birleşik Hindistan projesini savunan Mevdudi, 1947 yılında Pakistan bağımsızlığını kazanmasıyla hedeflerini değiştirmiştir. Mevdudi ve arkadaşları bağımsız Pakistan'ın sembol ismi Muhammet Ali Cinnah'ın Müslümanlar Birliği Partisine laik sosyalist çizgisinden dolayı uzak durmuş, yeni kurulan devletin yönetiminde İslami kanunların hakim olması için mücadele vermişlerdir.⁸⁹

Mevdudi de Benna ve Kutub gibi öncelikle bireyi ve toplumu dönüştürerek İslami bir yönetime ulaşan bir İslamcılık projesini savunmuştur. Yine diğer İslamcılar gibi İslam'ı insan hayatını dünyevi uhrevi tüm yönleriyle kuşatan külli bir sistem olarak görmektedir. İnsan İslam'ı kabul ettiği zaman tüm bu külli sisteme

⁸⁸ Erkilet, **a.g.e.**, s.265-283

⁸⁹ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s.184-189

dahil olmuş demektir. Böylece İslam'ın en temel ilkesi olan tevhid ilkesi doğrultusunda düşünmek ve davranmak zorundadır. Müslümanlar *Rab, İlah, İbadet* ve *Din* kavramlarının gerçekte ne anlamları geldiklerini bilmezlerse bu tevhit ilkesini idrak edemez ve farkında olmadan şirke düşerler. Tevhid sadece Allah'ın tek yaratıcı olduğuna değil aynı zamanda onun yegâne yasa koyucu olduğuna da inanmaktır.

Mevdudi'nin Seyyid Kutub'a ilham veren ideolojisinin temeli, Allah'ın egemenliği doktrini'dir. Bu doktrine göre Allah tek başına insanlık işlerini yönettiği ve en yüce yasa koyucu olduğu için, insanların kendi yasalarını hazırlama veya kaderlerini kontrol etme hakları yoktur. İnsanın özgürlüğünü ve egemenliğini savunan seküler ideolojiler Allah'a karşı isyan edip onun otoritesini gasp etmektedirler. İnsanoğlu kontrolü eline geçirdiğinde ise kötülük, baskı ve tiranlık egemen olmaktadır. Mevdudi'ye göre İslam bir kurtuluş teolojisi ve dünyevi tiranlıkları yerle bir edecek devrimci bir ideolojidir. Mevdudi'nin dilinde cihat resmi İslami söylemde daha önce hiç olmadığı kadar merkezileşmiştir. Ona göre cihat Batılıların inandığı gibi, kafirleri dönüştürmek için yapılan kutsal bir savaş ya da Abduh'un savunduğu gibi, yalnızca kendi kendini savunma aracı değildir. Cihat, tüm insanlığın menfaati adına Allah'ın iktidarını kurmak için devrimci bir mücadeledir. Mevdudi bu devrimci mücadelenin yazı yazmak konferans vermek gibi farklı biçimlerde yürütülebileceğini söyler. Silahlı mücadeleye ise son çare olarak başvurulması gerektiği görüşündedir.⁹⁰ Nitekim Cemaati İslami, Türkiye'deki Milli Görüş hareketine benzer şekilde hem bir dini cemaat hem de İslamcı bir siyasal parti olarak faaliyette bulunmuştur.⁹¹

İhvan-ı Müslimin, 1960'ların sonlarından itibaren Seyyid Kutub ve Mevdudi'nin fikirleri etrafında şekillenen tekfirci(dışlamacı) ve şiddet yanlısı oluşumlara karşı fikir savaşı başlatmıştır. Lider Hasan el-Hudeybi, *Nahnu Duat La Kudat*(Davetçiyiz Yargılayıcı Değil) adlı ünlü reddiyesini kaleme alarak bu iki radikal düşünürün dışlamacı tezlerine karşı çıkmıştır. İhvan kadroları büyük ölçüde

⁹⁰ Armstrong, **a.g.e**, s.370-373

⁹¹ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s.184-188

Benna'nın ılımlı davet yöntemini takip etmiş, sonraki yıllarda şiddet eylemleriyle gündeme gelen radikal İslamcı örgütlere mesafeli durmuşlardır.⁹²

1950'ler ve 1960'lar Nasırcılık ve Baasçılık gibi devrimci rejimlerin pan-Arabizm ve sosyalist Arap birliği projeleriyle hem elitler hem de yoksul halk kitleleri nezdinde ezici desteğe sahip olduğu yıllardır. Dönemin sembol ismi Cemal Abdülnasır karizmatik kişiliği ve Arapların Batı emperyalizmine meydan okuma arzularına karşılık veren liderliğiyle sadece Mısır halkının değil tüm Arap dünyasının kahramanı haline gelmiştir. Aynı yıllar siyasi İslam'ın baskı altında gerilediği fakat aynı zamanda radikalleştiği yıllardır. Nasırcılık, İhvan'ın da hedef kitlesini teşkil eden kentli orta sınıfı, öğrencileri ve yoksul kırsal kesimi kendine çekebilmiş, kadrosu ya sürgünde ya hapiste olan İhvan-ı Müslimin ise topluma giderek yabancılaşmıştır. Nasır halk desteğinden aldığı güçle neredeyse tek rakibi olan İslamcı muhalifleri ezebilmiştir. Kutub, 1964 yılında serbest bırakıldıysa da yazdığı kitaplar yüzünden bir yıl sonra tekrar tutuklanmış, 1966 Ağustos'unda idam edilmiştir. İhvan Mısır'da ve Baasçıların iktidarda olduğu Suriye ve Irak'ta yer altına çekilmiş; birçoğu akademisyen, doktor, mühendis olan eğitilmiş kadroları 1950'lerin ortalarından itibaren Suudi Arabistan'a sığınmışlardır.⁹³

2.3. Vahhabilikle İzdivac

Mısır, Suriye ve Irak'da devrimci(*savra*) rejimlerin iktidarda olduğu 1950'li ve 1960'lı yıllarda sosyalist milliyetçiliğin dinamizmi dinin siyasi önemini izafileştirmiştir. Bağımsızlık, kalkınma ve Siyonizm'le mücadele gibi Arap ülkelerinin temel sorunlarının çözümü konusunda inandırıcılık yaratan seküler milliyetçi elit geleneksel ulemayı ve İslamcı muhalefeti etkisizleştirebilmiştir. Devrimci rejimlerin heterojen toplumsal sınıfları bir araya getirme ve onların taleplerini temsil etme potansiyeli başta Suudi Arabistan olmak üzere gücünü petrol gelirinden alan muhafazakâr *sarva* rejimlerini ürkütmüştür. Özellikle Suudi Arabistan 1960'lardan itibaren Nasırcı ve Baasçı rejimlere karşı İslamcı muhalefetin

⁹² Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s.168

⁹³ Gilles Kepel, "The Brotherhood in the Salafist Universe", *Current Trends In Islamic Ideology*, Vol.6, 2008, pp.20-28

hamisi konumunu benimseyecek, baskıya maruz kalıp ülkelerini terk eden Sünni İslamcılara kucak açacaktır.

Suudi Arabistan'ın İslami Devlet olma iddiası laik milliyetçi yönetimlerin gadrine uğramış İslamcılara cazip geliyordu. Çalışmanın ilk bölümünde de değinildiği gibi Suudi devletinin kurucu faktörü olan Vahhabi ideolojisi ve onun tarihsel arka planını oluşturan selefçi bakış açısı XX.yüzyıl İslamcılık hareketi için çok büyük bir referans kaynağı olmuştur.⁹⁴ İbn Teymiyye ve İbn Hanbel'in öğretilerinden etkilenen Muhammed b. Abdulvahhab İslam'ı başlangıcındaki saflığına döndürmek iddiasıyla kültürel gelişimi tümüyle reddeden ve gerçekte Müslüman toplumun kabile düzeyinden daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesine karşı gerilemeci bir din yorumuna ulaşmıştır. İbn Abülvahhab'a göre, Allah ve peygamberden başkasının hüküm ve emirlerine başvurup tevhitte ayrılarak bidat ve şirke bulaşmış Müslüman topluluklara karşı cihat etmek vaciptir. Bu görüşten hareketle Vahhabiler bidat ve şirk ehlinin kurumsal temsilcisi olarak gördükleri Osmanlı Devletine karşı Suud ailesinin verdiği silahlı mücadeleyi dini bir vecibeye dönüştürmüşlerdir. Böylece Vahhabilik, zaten içinde proto-Arap milliyetçiliği zemini barındıran selefi söyleme "Osmanlı-Türk karşıtı rengini" vermiş; "önce Suudilerin sonra tüm Arapların Osmanlı'dan kopuşunun dini gerekçesini" hazırlamıştır.⁹⁵

Suudi Arabistan, Suudi ailesi ve Vahhabi ulemanın işbirliği ile kurulan üçüncü Suudi devletidir.⁹⁶ Abdülaziz B. Suud (1880-1953)'un 1902 yılında Riyad'ı ele geçirerek Arabistan'ın Necd bölgesinde yaşayan diğer Arap kabilelerine hâkimiyetini kabul ettirmesiyle kurulmuştur. Daha önce aynı bölgede kurulan ilk iki Suudi devletinde olduğu gibi son Suudi Devleti'nin de kurucu faktörü Vahhabilik olmuştur. Vahhabi olmayan herkesin müşrik kabul edilmesi ve müşriklerin malının

⁹⁴ İşcan, **Selefilik**, s.40

⁹⁵ Mehmet Ali Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vahhabilik**, Klasik Yay., İstanbul, 2018, s.37-54, İşcan, **Selefilik**, 34-37

⁹⁶ Muhammed b. Suud ile Muhammed b. Abdülvahhab'ın 1745'de Diriyye'de yaptığı sözleşmeyle kurulan devlete 1. Suud Devleti (1745-1818) Türki b. Abdullah'ın Riyad'ı ele geçirmesiyle 2.Suud Devleti(1822-1865) kurulmuştur. Ayrıntılı inceleme için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vahhabilik**; Selda Güner, **Vehhabi-Suudiler(1744-1819)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013; Ira M. Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi- Cilt II /19.Yüzyıldan Günümüze**, Çev.Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yay., 2013

ve canının “gerçek inanlara” helal kılınması dışarıda bağımsızlık mücadelesi olarak cihadın, içeri karşı da birliğin meşruiyetini sağlamıştır.⁹⁷

Abdülaziz çoğu göçebe olan Necd kabilelerinin bir araya getirmek ve iskâna teşvik etmek amacıyla *hicre* adı verilen yerleşimler kurmuştur. Suud ailesi hicrelerde tarımsal üretimin yapılmasını öngörmüşlerse de koşulların yetersizliği nedeniyle bu öngörü gerçekleşmemiş ve hicre sakinleri göçebelikte olduğu gibi temelde ganimet ve yağma ile geçinen savaşçılar olarak kalmışlardır. Hicreler de üretim birimlerinden çok birer askeri garnizona dönüşmüştür. “Şirk diyarından İslam diyarına” yani hicrelere göç eden çok sayıda bedevi, Vahhabi ulemadan aldığı eğitimle Selefilik temelinde güçlü bir din duygusu kazanarak *İhvan* teşkilatını meydana getirmiş. Bedeviliğin savaş kabiliyetini ve cesaretini koruyan; Vahhabiliğin katı dogmatik inancını ve püriten ahlakını edinen İhvan, Suudilerin en önemli savaş gücünü oluşturmuştur. Kendileri gibi olmayan Müslümanları müşrik ve bidatçı olarak gören ve kanını helal sayan bu fanatik grup Suudi ailesinin 1912 yılından itibaren tüm Arabistan’a yayılmasında hayati rol oynamıştır. 1925-1926 yıllarında Şerif Hüseyin’in ordusu mağlup edilmiş, kutsal şehirler Mekke ve Medine’nin de dâhil olduğu Hicaz bölgesi Suudilerin eline geçmiştir. Kutsal topraklar “şirk ve bidat” ten temizlendikten sonra, Abdulaziz b. Suud yayılma politikasına son vermiş kuzeydeki Ürdün, Irak ve Kuveyt üzerinde manda yönetimi kurmuş olan İngilizlerle saldırmazlık anlaşmaları imzalamıştır. Kısa bir süre sonra bu bölgeleri fethetme talepleri Abdülaziz tarafından reddedilen İhvan teşkilatı ile emirin arası bozulmuştur. İhvan teşkilatı Kuzey Arabistan’daki kâfir İngiliz yönetimine ve İngilizlerin himayesi altında yaşayan -çoğunluğunu Şiiilerin oluşturduğu “şirk ve bidat” ehlini Vahhabi öğretinin gereği olarak tevhit inancına davet edilmelerini, icabet etmemeleri durumunda bu topluluklara savaş açılmasını talep ediyordu. Emir Abdülaziz ise ülkesinin doğal sınırlarına ulaştığını düşünüyor; İngilizlerle olan anlaşmasına sadık kalmanın siyaseten daha doğru olduğuna inanıyordu. Sonuçta İhvan, kâfir ve müşriklerle mücadele etmediği ve kâfirlere ait bidatların İslam devletine girmesine izin verdiği için Emir’e karşı ayaklanmıştır. Kendine sadık kabilelerin savaşçılarını

⁹⁷ İşcan, **Selefilik**, s.36

isyancı İhvan'a karşı bir araya getiren Abdülaziz, 1929 yılında gerçekleşen Sebile savaşında İhvan kuvvetlerini yenmiş ve bu teşkilatı tasfiye etmiştir.⁹⁸

İhvan teşkilatının savaş gücü sayesinde tüm Arabistan'da hâkimiyet kuran Abdülaziz, dış politikanın gerçeklerini kabullenemeyen ve devletin kurumsallaşmasına engel teşkil eden bu militer yapıyı ortadan kaldırarak ülke içinde egemenliğini pekiştirmiş, 1932 yılında Suudi Arabistan Krallığını ilan etmiştir. Kuruluş aşamasında Suud ailesinin liderliğini ve Vahhabi öğretisini benimsemiş kabilelerin konfederasyonu olarak örgütlenen bu yoksul ülke, 1938 yılında doğu bölgelerinde petrol kaynaklarının keşfedilmesiyle büyük bir zenginliğe kavuşmuştur. Abdülaziz, Amerikan petrol şirketi Aramco ile anlaşma imzalamış, 1940'lar ve 1950'ler boyunca sürekli artan petrol gelirleri ülkenin ekonomik açıdan kalkınması ve modern bir altyapıya kavuşması yönünde harcamıştır. 1960'lara gelindiğinde Suudi Arabistan petrol üretimine, ticarete ve hizmet sektörüne dayalı gelişmekte olan bir ekonomiye, modern bir orduya, yaygın bir ulaşım ve iletişim alt yapısına kavuşmuştur. Hızlı ekonomik gelişmeye paralel olarak başta eğitim sektörü olmak üzere her alanda işgücü açığı oluşmuş, Suudi Arabistan göçmenler için cazip bir ülke haline gelmiştir.⁹⁹ 1953'de ölen Abdülaziz'in ardılları Suud ve Faysal döneminde göçmen sayısı katlanarak artmış, 1975 yılında Yemen, Umman, Mısır ve Pakistan'dan gelen işçiler ülke nüfusunun yarısına ulaşmıştır.

Daha önce İhvan Teşkilatının ve Vahhabi ulemanın direnişi nedeniyle Hicaz bölgesi dışında kullanılmayan batı mamulü telefon, telgraf, radyo, kamera, matbaa ve motorlu taşıtlar ülke genelinde yaygınlaşmaya başlamıştır. Abdülaziz b. Suud, bir İslam Devleti kurmuş, Vahhabiliği resmi ideoloji olarak benimsemiş olsa da İngiltere ve ABD gibi batılı emperyalist güçlerle ekonomik ve askeri ittifaklara girmekten kaçınmamış; dış politikada şeriata riayet etme gereği duymamıştır. Bu yönüyle Suudi rejimi, din adamlarının devleti yönetmesi anlamında bir teokrasi değildir. Humeyni'nin velayet-i fakih nazariyesini hayat geçiren devrim sonrası İran'ı istisna tutulursa, İslam dünyasında din adamlarının yönetimi anlamında bir teokrasi hiçbir zaman olmamıştır. Vahhabi ulema da geleneksel selefi öncülerin (İbn Hanbel ve İbn

⁹⁸ Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vahhabilik** , s.73-152

⁹⁹ **A.e** , s.153-188

Teymiyye'nin) izinden giderek hukukun şeriatı uygun olmasını talep etmiş, ancak iktidara talip olmamış ve siyasal sistemin meşruiyetini sorgulamamıştır. Suudi Krallığı tarihindeki diğer İslam devletleri gibi fiili olarak dünyevi bir iktidardır.¹⁰⁰

Suudi Arabistan İslam Devleti iddiasına rağmen, hilafet davası da gütmemiştir. Ancak dinin bu devletteki yeri tarihteki hilafet devletlerinden çok daha ağırlıklı olmuştur. Modern bir anayasaya sahip olmayan Suudi Arabistan'da devletin anayasasının Kuran'dan ibaret olduğu kabul edilmektedir. Kuran'ı ve Sünneti yorumlayacak ve bu kaynaklardan çıkarılacak hükümleri yönetim mekanizması ve adalet sistemi için işlevsel hale getirecek güç Vahhabi ulemanın elindedir. Suudi Devletinin siyasal eliti içinde ulemanın bu ağırlıklı konumu Sünni Müslüman ülkeler arasında benzersizdir.¹⁰¹ Suudi Arabistan'ın bir Krallık rejimiyle yönetilmesi, Kralların emperyalistlere yönelik işbirlikçi bir dış politika izlemesi ve hanedan üyelerinin yolsuzluk, lüks ve israf içinde yozlaşmış yaşam tarzı İslamcılarının ve devrimci seleflerinin sert eleştirilerine hedef olmuştur. Fakat başka bir açıdan bakıldığında Reşid Rıza'dan itibaren tüm İslamcılarının kurmaya amaçladıkları "İslam Devleti"nin bir örneği olarak görülebilir. Suudi devletinin kurucu ideolojisi olan Vahhabi selefilik, düzen yanlısı, teslimiyetçi niteliğine rağmen "İslam Devleti", "İslami Yönetim" vb. nosyonlarla siyasal İslamcı oluşumları kavramsal açıdan beslemiştir. Tüm siyasal İslamcı düşüncüyü Selefi söyleme indirgemek pek mümkün değilse de, Seyyid Kutub ve Mevdudi gibi düşünürlerin İslam'ı siyasal bir ideoloji olarak yorumlarken geleneksel Vahhabi/Selefi söylemin bazı kavramlarına modern bir içerik kazandırdıkları görülmektedir.¹⁰²

Vahhabi/Selefi ideoloji ile siyasal İslamcılığın asıl etkileşimi Kral Faysal b. Abdülaziz döneminde gerçekleşmiştir. 1964'de başa geçen Faysal seleflerinden oldukça farklı bir yönetici profili sergilemiş; geleneksel Vahhabi şeyhinden çok İhvan-ı Müslimin çizgisine yakın bir İslamcı lider gibi davranmıştır.¹⁰³ Faysal, devrimci rejimlerin Pan-Arabizm ve Sosyalist Arap birliği projelerine alternatif

¹⁰⁰ Roy, a.g.e. , s.47-50

¹⁰¹ Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vahhabilik** , s.153-188

¹⁰² İşcan, **Selefilik**, 34-37; Hilmi Demir, "Selefler ve Selefi Hareketi İşid Ne Kadar Sünnidir", **21 yy. Türkiye Enstitüsü**, Rapor No:21, Ağustos 2014, s.9-10; Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", s.9

¹⁰³ Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vahhabilik** , s.199-206

olarak Vahhabiliği Pan-İslamist bir söyleme dönüştürmüş; monarşi yönetimlerini tehdit eden Nasırcı ve Baascı yönetimlerin sosyalist bloğuna karşı muhafazakar bir kontra blok oluşturmayı hedeflemiştir. Nasır propagandasının dini çevreler üzerinde etkisini kırmak için 1962 yılında kurulan ve kısaca Rabıta olarak bilinen Dünya İslam Birliği'ni etkinleştirmiştir. Rabıta'nın genel kuruluna Benna'nın damadı Said Ramazan, Pakistan Cemaati İslami'nin lideri Ebu'l Ala el-Mevdudi, Hindistanlı Ebu'l Hasan en-Nedvi gibi İslamcı kimliklerinin yanında Selefi eğilimleriyle bilinen düşünürleri getirmiştir. Böylece İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami'nin ağlarını kendi lehlerine birleştirmeye, yönlendirmeye ve kendi kanatları altına almaya çalışarak İslamcıların Suudi rejimine yönelik olumsuz yaklaşımlarını değiştirmeyi hedeflemiştir.

Faysal yönetimi Nasır'ın baskısından kaçıp Suudi Arabistan'a sığınan İhvanlı muhalifleri istihdam etmiştir. Bu sığınmacılar petrol gelirleriyle kayda değer bir zenginlik elde etmeye başlamış ülkeye o dönemde Suudilerin çoğundan daha iyi yetişmiş bir kadro ve entelektüel tabakası kazandırmıştır. İhvanlı kadrolar 1961 yılında kurulan ve bütün İslam dünyasından öğrencilerin geldiği Medine İslam Üniversitesinde İhvan-ı Müslimin ideolojisinin öğretilmesinde etkin bir rol oynayarak, bu ideolojinin yayılmasını sağlamışlardır. Mısır'da yenilgiye uğrayarak gerileme trendine geçen İhvan hareketi, sürgün döneminde Suudi yönetiminin himayesinde geniş yayılma imkanına kavuşmuş; Pakistan, Afganistan, Kuzey Afrika ülkelerinden gelen göçmenlerle yakın temaslar kurma fırsatı elde etmiştir. Suudi Arabistan ve Kuveyt'te oluşan İhvan diasporası sadece ideolojisini yaymakla kalmamış; güçlü bir uluslararası örgüt ağına kavuşmuş; davet ve tebliğ ağlarının yanında finans, eğitim ve akademi alanlarında dünya çapında yaygınlık kazanmıştır.¹⁰⁴

Kral Faysal'ın İhvan örgütüyle işbirliği içinde yürüttüğü İslamcı politikaları Suudi Arabistan'ın yakın müttefiki ABD'den de destek görmüştür. Vietnam galesi nedeniyle Ortadoğu siyasetine istediği ağırlığı veremeyen Washington, Sovyet bloğuyla işbirliği yapmış ve İsrail'e karşı düşmanca yaklaşım sergileyen Nasır ve müttefik cumhuriyetlerin Arap dünyası üzerindeki nüfuzunu, petrol üreticisi

¹⁰⁴ Kepel, "The Brotherhood in the Salafist Universe", p. 21

monarşileri destekleyerek sınırlama yoluna gitmiştir. ABD, Soğuk Savaş koşullarında asıl düşmanı olan Sovyetler Birliği'ni Eisenhower Doktrini doğrultusunda çevrelemek için Suudi referanslı Sünni İslamcı hareketleri desteklemiştir. İran İslam Devrimi'nin anti-Amerikancı niteliğinin ortaya çıkması ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgaliyle bu destek artarak devam etmiştir.

1970'li yıllarda İslam dünyasındaki ülkelerin çoğuna selefi İslamcılığın ve militan İslamcı hareketlerin yükselişi damgasını vurmuştur. 1967 Haziranında Mısır, Ürdün ve Suriye ordularının İsrail karşısında aldıkları utanç verici yenilgi ve kısa bir zaman sonra 1970'de Nasır'ın ölümüyle İslamcı hareketler için yeni bir sayfa açılmıştır. Altı gün savaşındaki yenilgi Arap milliyetçiliğini itibarsızlaştırmış; Nasırızmin kitlelerde uyandırdığı umut ve coşkunun yerini derin bir hayal kırıklığı almıştır. Filistin davasının şampiyonluğunu yürüten Arap milliyetçiliği vaatlerini yerine getirememiştir. Bu yenilgi milliyetçiliğin ideolojik yapısını çökertmiş ve birkaç yıl içinde, o zamana kadar İhvan-ı Müslimin kadroları, hapishanelerde kapalı kalmış Kutub'un eserlerinden doğan yeni İslamcı fikirlerin topluma nüfuz etmesini kolaylaştıran bir boşluk yaratmıştır. Bu ideolojik yayılda en önemli rolü Mısırlı üniversite öğrencileri çevresi oynamıştır.¹⁰⁵ Radikal İslamcılar her yerde önce kampüslerde, ardından daha az etkili biçimde de olsa yeni kentleşmiş kitleler arasında başarı kazanmışlardır. 1961 yılında reformla doğrudan devlet denetimine giren ve Nasır sosyalizmi ile İslam'ı birbirleriyle bağdaştırma misyonu yüklenen el-Ezher, 1970'li yıllarda Medine İslam Üniversitesi ile birlikte Selefi ideolojinin ana merkezlerinden biri haline gelmiş, İslamcı örgütlerin militan devşirdiği bir platforma dönüşmüştür.

Suudi Arabistan ilerici rejimlerin uğradığı itibar kaybını İslam Paketi lehine değerlendirmek üzere uluslararası girişimlerde ağırlık vermiştir. 1970 yılında Kral Faysal'ın öncülüğünde Cidde'de gerçekleşen ve İslam ülkeleri Dışişleri Bakanlarını bir araya getiren toplantıda İslam Konferansı Örgütü kurulmuştur. Söz konusu örgüt sonraki yıllarda kurulacak İslam Haber Ajansı, Uluslararası İslam Ekonomisi Araştırma Merkezi, İslam Kalkınma Bankası, Müslüman Azınlıklar Bürosu gibi diğer önemli uluslararası örgütlerin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Kral Faysal bu

¹⁰⁵ Kepel, **Cihat**, s.71-75

örgütlere büyük maddi yardımlarda bulunarak işlevsel hale gelmelerini sağlamıştır. Suudi Arabistan'ın Ekim 1973 Savaşı'nın ertesinde başlayan petrol krizi sayesinde elde ettiği muazzam gelirler Suudi Selefiliğin Sünni dünyaya yayılması için maddi kaynak oluşturmuştur. Suudilerin himayesinde dünya çapında faaliyet gösteren Selefi davet ve tebliğ örgütleri İslam ülkelerinde ve bilhassa Batı ülkelerindeki Müslüman göçmenlerin dini düşünüş ve yaşayışları üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmuştur.

Suudi ve körfez piyasalarına akan petro-dolar, Rabıta'nın Kuran ve dini kitap basımına, dünyanın her yerine yayılmış camilere, davet ve tebliğ faaliyetlerine finansman sağlarken bir yandan da çoğunlukla nitelikli işlerde çalışan İhvan mensuplarına ve diğer İslamcılara kayda değer zenginlik sunmuştur. Şu halde Suudi Arabistan bir yandan İslamcı göçmenler vasıtasıyla parasal kaynak ve sermaye aktardığı yoksul ülkelerde selefi tipte İslami duyarlılığa sahip muhafazakâr bir burjuva sınıfını; diğer yandan da Medine İslam Üniversitesi'nde ve Şeriat fakültelerinde aldıkları eğitimle radikalleşen ve Suudi-ABD işbirliğinin jeo-stratejisine uyumlu olarak silahlanan cihatçı selefi kadroları yaratmıştır. 1970'lerin sonunda ve takip eden dönemde İslami burjuva sınıfı kendi ülkelerinde müesses nizamın istikrarını talep ederken; radikalleşen selefi örgütler tağuti rejimlere ve cahili toplumlara karşı cihat eylemlerine girişmişlerdir.

2.4. Devrimcilikten Terörizme: “Cihatçı” (Radikal) Selefilik

Dünya kamuoyunda daha çok sivillere yönelik şiddet eylemleri ve küresel terörizmle gündeme gelen selefi akımlar için kullanılan cihatçı Selefilik adlandırması cihatın İslam'da kutsal bir eylemi ifade etmesi bakımından sorunludur. Zbigniew Brzezinski gibi dış politika teorisyenleri ve bazı yazarlar “cihatçı” deyiminin söz konusu örgütlerin eylemlerini Müslümanların gözünde olumlamaya yarayabileceği yönünde kaygılarını dile getirmektedirler.¹⁰⁶ Bu nedenle el-Kaide ve benzeri örgütlerin radikal Selefilik olarak adlandırılması önerilmektedir. Yaygın kullanımı nedeniyle tercih edilen cihatçı Selefilik tamlamasındaki cihatçı kelimesinin şüphesiz “tırnak içine” okunması gerekmektedir.

¹⁰⁶ Hilmi Demir, “Radikal Selefi Hareketler ve Terör Örgütleri: Kavram ve Teorik Çerçeve”, **Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı**, Şubat 2016, s.3

Cihatçı ya da radikal Selefilik'in 1980'li yıllardan itibaren İslam toplumlarında yaşanan iç savaşlara, yabancı işgallerine ve tüm bunların neden olduğu kronik yoksulluğa isyan eden öfkeli kalabalıkların ideolojisi olarak ortaya çıktığı sıkça dile getirilmektedir. Ortadoğu'daki anti-emperyalist toplumsal hareketler 1940'lardan 1970'lere kadar milliyetçi ve sosyalist söylemler etrafında örgütlenmiştir. 1970'lerde itibarını yitirmiş sosyalizan Arap milliyetçiliğinin geride bıraktığı boşluğu, önceki dönemlere göre çok daha radikal ve aksiyoner hale gelmiş İslami hareketler doldurmuştur. 1979 yılında yaşanan iki önemli olay; Rusya'nın Afganistan'ı işgali ve İran'da devrimden sonra İslami bir rejimin kurulması, İslam coğrafyasındaki siyasi muhalefetin dilini tümüyle değiştirmiştir. Farklı siyasi akımlar 1980'lerin çalkantılı ortamında İslam'a ezilenlerin tüm sıkıntılarını giderecek, modern dünyanın bunalımlarını sona erdirecek bir ideoloji işlevi yüklemiştir. Selefilik ise "bir kriz teolojisi"¹⁰⁷ olarak, siyasal İslamcılara yaşanan çağın kötülükleri ve sorunları karşısında biriken tüm çaresizlik, nefret ve tıkanmışlık duygularını, teolojik bir dil üzerinden keskin bir özcü ideolojiye dönüştürmek için gereken imkânları sunabilmiştir. Yaşanan küresel ve bölgesel gelişmeler İslam dünyasındaki mevcut yapıları aşındırıcı bir etki yaratmış, sömürgecilik sonrası kurulan ulus devlet yapıları, mezhebi ve dini kimlikler Müslümanların yüzleştiği sorunlarını çözmede yetersiz kalmıştır. Tam da bu süreçte selefilik'in siyasallaşarak canlanması anlamlı bir gelişme olmuştur.

Tarihsel gelişimini önceki bölümlerde incelediğimiz geleneksel Selefilik nass merkezli din yorumunu ifade etmektedir. Selefilik kavramı bu anlamda XIX. yüzyıldan sonra ortaya çıkan İslamcı hareketlerin birçoğuna etki eden genel bir çerçeve sunar.¹⁰⁸ Bu kavram XIX. yüzyıldan itibaren geleneksel dini düşüncüyü ve kurumsal yapıları paranteze alıp Kuran'a ya da Kuran'a ve Asrısaadet pratiğine dönerek dinin modern çağda yeniden ihyasını amaçlayan İslami ihya ideolojisini tanımlamak için kullanılmaya başlamıştır. Bu açıdan bir zihniyet benzeşmesi olsa dahi klasik Selefilik tarihte günümüzdeki gibi kimlik, örgüt, yapı, kuram anlamlarına sahip olmamıştır. Selefilik modern zamanlarda kurumsal ve kavramsal bir yapıya kavuşmuş ve dinsel referansı siyasallaştırarak bir siyasal ideolojiye dönüşmüştür.

¹⁰⁷ Evkuran, "Bir Kriz Teolojisi Olarak Selefilik", s.85-86

¹⁰⁸ Demir, a.g.e., s.3-4

Özellikle “Afgan cihadıyla genişleyen bu dini düşünce özellikle Sünni coğrafyada ortaya çıkan birçok silahlı örgütün itikadi-ideolojik doktrinini ve zeminini de oluşturmaktadır.”¹⁰⁹

1970’li yıllarda değişen siyasi ve sosyal şartlar İslamcılarının hareket alanını genişlettiğinde Seyyid Kutub, Mevdudi, Ali Şeriatî gibi düşünürlerin devrimci fikirlerini takip eden yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. İlmî İslamcı hareketler ise değişen sosyolojinin beklentilerini tatmin edecek sistematik bir çerçeve sağlamaktan uzak kalmıştır. 1945-1970 arası dönemde İslam dünyasında yaşanan hızlı nüfus artışı, yaygınlaşan okullaşma ve buna koşut olarak artan eğitilmiş gençlerin işsizliği siyasal radikalizmin toplumsal zeminini oluşturmuştur. Öğrenci sayısının sürekli artması, eğitim kalitesinin düşmesi ve sömürge dillerinin (İngilizce, Fransızca) yerini kimi zaman halk arasında konuşulmayan bir dilin alması genç “lumpen-aydınları” ortaya çıkarmıştır. Bu okumuşlar sınıfı kırdan kente göçlerle oluşan gecekondu mahallelerinde, devletin ne altyapı alanında ne de kültürel ve siyasal çerçevede örgütleyemediği kentsel mekânlarda yaşamaktadırlar.¹¹⁰ Kısıtlı imkânlarla okuyup aldıkları diplomaya uygun iş ve konum elde edemeyen ve düşük ücretlerle çalışmak ya da seyyar satıcılık gibi alt statülü işlerle geçimini sağlamak zorunda kalan mustazaflar (zayıf düşürülmüşler) yolsuzluğa bulaşmış, beceriksiz ve otoriter yönetimlere karşı radikal sol muhalefetle birlikte Ortadoğu sokaklarında yerlerini almışlardır. Alev Erkilet, Mısır’daki el-Tekfir ve’l Hicre, Cihat, Cemaati İslami gibi radikal İslami örgüt militanlarının birçoğunun mühendis, kimyager, bilim adamı ve öğrenci gibi yeni orta sınıfın genç üyelerinden çıktığını kaydederek İslami hareketlerdeki radikalleşme olgusunun yoksulluk, marjinallik vb. sosyo-ekonomik faktörlere indirgenerek açıklanmasına itirazda bulunmaktadır. Erkilet’e göre İslami hareketlerin eylemciliklerinin maddi olmayan bir rasyonalite çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir.¹¹¹

Radikal İslamcı ve selefi hareketlerin 1970’lerde kaydettiği dramatik yükseliş ve yeni İslamcı örgütlerin sahneye çıkışı muhafazakâr rejimlerin örtülü onayını almıştır. Nasırizmi tasfiye eden ve infitah (dış açılma) politikasıyla yoğun bir

¹⁰⁹ Demir, a.e; Bozarlan, a.g.e. , s.136-137

¹¹⁰ Roy, a.g.e. s.76-83

¹¹¹ Erkilet, a.g.e. , s.300

liberalleşme programı yürüten Enver Sedat Mısır'ı için sol radikalizmin hâkimiyetindense sokakların ve kampüslerin İslamcı örgütlerin hâkimiyetine girmesi daha tercih edilebilir bir seçenek olmuştur. ABD'nin Suudi Arabistan ve diğer muhafazakâr rejimlerle komünizme karşı kurduğu ittifak da radikal İslamcılar için uluslararası konjonktürü uygun hale getirmiştir. Roy, Amerikalıların İslamcılığı hiçbir zaman ideolojik bir düşman olarak görmediklerini iddia etmektedir.¹¹² Nitekim Suudilerin finanse ettiği muhafazakâr selefi eğilimli davet örgütlerinin Avrupa ülkelerinde yaşayan göçmenleri ve Amerikalı siyahileri İslamileştirme faaliyetleri ABD yönetiminden destek bulmuştur. Fakat Washington radikal örgütlerin devrimci tehdidine karşı müttefik ülkelerdeki muhafazakâr rejimleri her zaman desteklemiştir. Diğer taraftan da ABD yönetimi İslamcılarının ve radikal seleflerinin kültürel plandaki Batı karşıtlığını dahi ehveni şer olarak kabul etmiştir, çünkü bu yapıların her şeyden önce Sovyetler Birliği'nin ve İran'ın yayılmacılığına karşı engel oluşturduğu düşünülmüştür.¹¹³ ABD-Suudi Arabistan ittifakı ile radikal İslamcılar arasındaki işbirliği Afgan cihadı boyunca perçinlenmiş ve Körfez savaşına kadar da devam etmiştir. Washington'un Suudi Arabistan ile ittifakı ise Ortadoğu'yu altüst eden bütün krizlerden yara almadan çıkmıştır.

ABD'nin Ortadoğu'daki sadık müttefiki Suudi Arabistan 1970'li yıllarda İslamcı hareketlere ilham veren en önemli kaynak olmuştur.¹¹⁴ 1970'lerde İslamcı hareketin kendi içinde bölünmesi, diğer taraftan Suudi selefiliklerinin İslamcılar üzerindeki etkisi daha önce bilinmeyen yeni selefi grupların doğmasına neden olmuştur. Sol hareketlerin tüm dünyada hızla radikalleşerek silahlı örgütlere dönüştüğü ve şiddetin bir muhalefet yöntemi olarak belirgin meşruiyet kazandığı süreçte İslamcı hareketler içerisinde ılımlılar ile radikaller arasında yaşanan ayrışma söylemsel düzeyin ötesine geçmiştir. Suudi Arabistan'da şeyhülislam Abdülaziz bin Baz ve İbn'ül Üseymin gibi isimlerin temsil ettiği ulu'l emre itaat prensibi merkezine alan geleneksel Suudi selefilikçe karşı aksiyoner/devrimci bir selefi akım olan *Sahve* hareketi ortaya çıkmıştır. "Mezar değil saray yıkma"yı hedefleyen bu devrimci grup Vahhabi akidesiyle Seyyid Kutub'un düşüncelerini mezceden Muhammed

¹¹² Roy, **a.g.e.**, s.172-175

¹¹³ Roy, **a.e.**

¹¹⁴ Kepel, **Cihat**, s.56-58; Roy, **a.g.e.**, s.44

Kutub'un¹¹⁵ takipçileridir. 1979 yılında Cüheyman el-Uteybi önderliğinde “kafir kraliyet hizbi”ne karşı gerçekleştirdiği Kabe eylemiyle gündeme gelen Sahve hareketinin örgütlenmesi selefilğin muhafazakarlıktan cihatçılığa evrilmesinde önemli bir aşama olmuştur.¹¹⁶

Mısır'da ise rejime karşı ılımlı yaklaşımını sürdüren İhvan-ı Müslimin'e ve Ensar'üs Sünnne gibi geleneksel apolitik selefi cemaatlere karşılık suikast eylemleri ve Afgan Cihadına aktif katılımıyla gündeme gelen *Cemaati İslamiye* ve *Cihat* adlı örgütler ortaya çıkmıştır. Her iki radikal selefi akımın manevi lideri 2017 yılındaki ölümüne kadar ABD'de tutuklu olarak bulunan Ömer Abdurrahman, Afganistan'daki “cihat”a asker toplama gayesi ile ABD tarafından istihdam edilmiştir. Cihat örgütünün kurucularından Eyman el- Zevahiri 1980'li yıllarda Usame bin Ladin ile tanışmış ve el-Kaide terör örgütünün iki numaralı ismi olmuştur.¹¹⁷

İran Devrimi ve Taliban'ın kısa süreli yönetimi hariç tutulursa radikal İslamcılar ve Selefilikler hiçbir Müslüman ülkede nihai amaçlarını gerçekleştiremediler. 1979 Haziran'ında Cüheyman el-Uteybi liderliğindeki radikal selefi Sahve grubunun Mekke'de tertiplelediği Harem-i Şerif'i işgal eylemini Suudi yönetimi Batılı müttefiklerinin yardımıyla bastırdı. 1981 yılında Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat Cihat örgütünün düzenlediği suikastta öldürülmüş ancak örgüt hedeflediği sonuca ulaşamamıştır. Radikal İslamcıların terörizme varan eylemselliğine karşılık İran dışında tüm İslam ülkelerinde laik yöneticiler iktidarda kalmaya devam etmişlerdir. Fakat 1980'li yıllar boyunca Türkiye, Tunus, Suriye ve Irak gibi laisist rejimlerde bile İslamileşme yönünde ideolojik tavizler verilmiştir. Devletler dinci radikalizmi marjinalleştirmek adına dindar burjuvaziyle ittifak kurmuş ve İhvan-ı Müslimin çizgisinde yakın ılımlı örgütlerin siyasal katılımına izin vermişlerdir.¹¹⁸

1979 yılının ilk aylarında İran'da gerçekleşen devrim, radikal İslamcı mücadeleye önemli bir etki sağlamıştır. İslam dünyasında başarıya ulaşmış bu tek İslamcı devrim laik aydınlarla din adamlarını Marksist örgütlerle radikal İslamcılar

¹¹⁵ Seyyid Kutub'un kardeşi. 1965'de abisi ile birlikte tutuklandı. Seyyid Kutub 1966'da idam edildi ancak, Muhammed Kutub'un idam cezası affedildi. 1972'de serbest bırakılmasının ardından diğer Müslüman Kardeşler üyeleri ile birlikte Suudi Arabistan'a iltica etti.

¹¹⁶ İşcan, **Selefilik**, s.44-45

¹¹⁷ İşcan, **a.e**

¹¹⁸ Roy, **a.g.e.**, s.167-172

bir araya getiren; fikri temelinde Humeyni'nin Velayet-i Fakih nazariyesiyle beraber bağdaştırmacı ideolojilerin (Hegelci-İslamcı, İslamcı-Marksist) bulunduğu bir deneyimdir. Yeni rejimin baskın Şii karakteri Suudilerin etkisinde git gide sefileşmiş Sünni İslamcılar için önemli bir handikap olmuş, devrim kısa zamanda cazibesini yitirmiştir.¹¹⁹ İslamcı hareketlerin evriminde esas dönüm noktası ise Afgan cihadı olmuştur. Sovyetler Birliği'nin Afganistan'da yönetimi ele geçiren komünist yönetimi desteklemek için Aralık 1979'da Kabil'e girmesiyle alevlenen savaş hem radikal, hem ılımlı bütün İslamcı militanların dâhil olduğu tam bir kutsal dava haline gelmiştir. Arapların muhayyilesinde Filistin davasının yerini alan Afgan cihadı milliyetçilikten İslamcılığa geçişi simgelemektedir. Afganistan'da savaşanlar, yerli mücahitler dışında, Mısır'dan, Cezayir'den, Arap Yarımadası'ndan, Güney ve Güneydoğu Asya'dan gelen ve "uluslararası tugaylar"ı oluşturan "cihatçılardır". Suudi ve Körfez sermayesinin parasal desteğini ve ABD liderliğindeki Batı bloğunun silah ve lojistik desteğini alan mücahitlere CIA'in gözetiminde çok sıkı gerilla eğitimi verilmiştir. Savaş boyunca Suudi, Pakistanlı ve Amerikan özel servisleri, Sovyet İmparatorluğu'na karşı büyük savaşa katılan bu sakallı "özgürlük savaşçıları"nın (*freedom fighters*) denetim altında tutmaya çalışmışlar ve bu meşru İslami davayı, İran Devrimi'nin alternatifi olarak göstermişlerdir. ABD'nin Afgan cihadını örgütlediği süreçte CIA koruması altında tüm dünyayı gezen ve Amerikalıların "cihadın muhafızı" unvanını verdikleri Abdullah Azzam Suudi Arabistan'da ve ABD'de Müslümanları "kutsal savaş"a davet etmiştir. Azzam, Peşaver'de, Ortadoğu'dan gelen gönüllüleri Afganistan'a ulaştırma hizmeti veren Hizmetler Bürosu'nu kurmuştur. Suudilerin maddi desteğiyle kurulan söz konusu büro el-Kaide örgütünün öncüsü olmuştur.¹²⁰

Sovyet işgaline direnmek amacıyla başlatılan uluslararası kampanyayla Afganistan'a taşınan ve çoğunluğu Arap olan mücahitler cihatçı Selefiliğin yeni bir formunu oluşturmuşlardır. Sayıları yirmi binden fazla olduğu tahmin edilen *Arap Afganları* işgale direnişin başını çekmiştir. Abdullah Azzam'ın liderlik ettiği örgüt savaşı yönlendirmekle kalmayıp Afganistan'da sefilelik propagandası yürütmüştür. Arap Afganları'nın sefileliği "sürekli cihat" fikri üzerine temellenmiş, tıpkı Suudi

¹¹⁹ A.e., s.220-232

¹²⁰ Kepel, *Cihat*,s.16

Devleti'nin kuruluş sürecinde olduğu gibi silah ve şiddet İslami mücadelenin yegâne aracına dönüşmüştür. ABD'nin Afgan cihadını örgütlediği sahnede Vahhabi İslam'ının seçilmesi tesadüfi değildir. Bir milyar Müslüman'ı Sovyetler Birliği'ne karşı bir "haçlı seferi" benzeri kampta birleştirmek için Vahhabi Selefilik'in İslam Dünyasının farklı kültürlerine mensup insanlara yalın bir İslam anlayışını sunabilecek kültürler üstü bir ideolojiye dönüşme kapasitesi bakımından uygun bir seçenek olduğu açıktır. "Afganistanı Sovyetlerin Vietnam'ı yapabilmek" için gerilla eğitimini Vahhabi öğretisiyle bütünleştirmek gerekiyordu. Bu yüzden Pakistan'daki medreseler siyasi-askeri eğitim okullarına dönüştürülmüştür. Faaliyetlerine XIX.yüzyıl ortalarında başlayan ve Hint Vahhabiliği olarak anılan Diyobendi medreseleri bu süreçte önemli rol oynamıştır. Afgan Cihadında yer alan ve sonradan Taliban örgütünü kuracak militanlar bu medreselerde yetişmiştir.¹²¹

1989'da Sovyetler Birliği'nin Afganistan'dan çekilmesinin ardından cihatçı Selefilik'in bir kısmı Mısır, Yemen, Cezayir'de kendi rejimlerine karşı direnişin önderliğini yapmış bir kısmı da Bosna, Keşmir, Çeçenistan, Somali gibi başka savaş bölgelerindeki çatışmalara dâhil olmuşlardır. 1990 yılında Irak'ın Kuveyt'i işgali nedeniyle başlayan Körfez savaşı cihatçı selefilik ile Suudi yönetiminin ve batılı müttefiklerinin işbirliğine son vermiştir. Kutsal topraklara *kafir* askerini davet eden Suudi yönetimi de tıpkı diğer laik yönetimler gibi cihadın hedefi haline gelmiştir. Zengin bir Suudi ailesine mensup Usame bin Ladin'in kurduğu el-Kaide adlı örgüt 1990'lar boyunca hem İslam coğrafyasında hem de Batı ülkelerinde faaliyet gösteren küresel bir terör şebekesine dönüşmüştür. El-Kaide'nin üstlendiği 11 Eylül saldırılarının ardından ABD'nin 2001'de Afganistan'ı ve 2003'de Irak'ı işgal etmesi yüzbinlerce sivilin hayatına mal olurken; bu coğrafyalarda El-Kaide networküne bağlı yeni yeni cihatçı selefi terörist örgütlerin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır.

2010 Kasım ayında başlayan Arap devrimleri ise Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki otoriter rejimlere son verirken bir yandan da iç savaşa dönüşen siyasal ve toplumsal çatışma ortamı da yaratmıştır. Mısır'da Mübarek'in istifasının ardından daha önceleri aktif siyasetten uzak duran ve daha çok eğitim, davet ve diğer sosyal faaliyetlerde bulunan ve demokrasi, seçim ve parlamento gibi mekanizmaları dinî

¹²¹ Kepel, **Cihat**, s.17-18; İşcan, **Selefilik**, s.43-47

açından sakıncalı gördükleri için kabul etmeyen selefi cemaatler hızlı bir şekilde siyasi partiler kurarak politik mücadeleye dâhil olmuşlardır.¹²²

Beşşar Esad rejimin direndiği Suriye’de ise tam tersi bir süreç yaşanmaktadır. Devrimin başarısızlığa uğramasıyla aralarında selefilerin, İhvancılarının bulunduğu muhalif gruplar –Mısır’da olduğu gibi- siyasi partilere dönüşmemiş rejime karşı silahlı mücadeleye başvurmuşlardır. 2011’de halk ayaklanmasıyla karşı karşıya kalan Esad, yeni ortaya çıkan cihatçı güçlerin amaçlarıyla kendi rejiminin emellerini örtüştürecek şekilde, devrimci mücadelenin tamamen mezhepçi bir çatışmaya dönüşmesini tercih etti. Muhalifler içindeki en laik ve barışçıl eğilimleri bilinçli bir şekilde zayıflatma arzusuyla –aralarında küresel cihadın ideoloğu kabul edilen Ebu Musab el-Suri’nin de bulunduğu- yüzlerce cihatçı selefi mahkum serbest bırakıldı. 15 Mart 2011’den itibaren rejime sadık askerler ve bunları destekleyen milislere karşı ve Kürt, Dürzi, Süryani, Türkmen muhalif örgütler, demokrasi için mücadele veren Özgür Suriye Ordusu(ÖSO) ve el-Kaide’ye bağlı selefi El-Nusra gibi örgütleri kendi arasında çok taraflı bir iç savaş başlamıştır. Bu iç savaş sürecinde rejim ÖSO gibi demokratik güçlere bağlı birlikleri bombalarken selefi birliklerin kontrolündeki toprakların genişlemesine izin verdi.¹²³ Esad rejimi böylece otoritesine yönelen devrimci demokratik mücadeleyi mezhepçi iç savaşı körükleyerek karşılamış; hızla parçalanan Suriye, küresel cihatçılığın ve terörizmin en popüler savaş alanına dönüşmüştür.

ABD’nin 2003’te Irak’ın işgalinden sonra Baas rejiminin ve Saddam’a bağlı ordu birliklerinin tasfiye edilmesinin ardından siyasi bir boşluğa düşen ülke İran-Suudi Arabistan bölgesel güç mücadelesi alanına dönüşmüştü. Diğer taraftan ABD güdümünde kurulan Şii egemenliğindeki yeni hükümetin yolsuzlukları ve Sünni nüfusa yönelik baskıcı-ayırıcı politikaları Irak toplumunda eskiden beri var olan Şii-Sünni çatışmasını iç savaş boyutuna taşıdı. Eski Baasçı subaylar ve çeşitli Sünni aşiretlere mensup öfkeli gençler cihatçı selefi gruplara dahil oldular. 2001’de Afganistan’da *Cemaatu’t Tevhit ve ’l-Cihad* adıyla kurulan 2004’te Irak el-Kaidesi’ne

¹²² Bkz. Ramazan Yıldırım, “Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik”, Ankara: **SETA-Analiz**, Sayı:73, Aralık 2013

¹²³ Pierre-Jean Luizard, **İŞİD Tuzağı**, Çev. Yasemin Özden Charles, İstanbul, İletişim Yay., 2018, s.72-73

dönüşen grup; Ebu Musab ez-Zerkavi liderliğinde batılılara ve Şiiilere aşırı nefret besleyen gençlerin oluşturduğu diğer küçük cihatçı birlikleri de bünyesinde toplayarak 2006'da Irak İslam Devleti adını aldı. 2004'de Ebu Garib hapishanesinde Amerikalıların yaptıkları işkencelerin medyaya sızmasıyla Irak el-Kaidesi intikam eylemlerini arttırdı. Çok sayıda intihar eylemlerinin yanında Şii dini törenlerine türbelerine ve yerleşim bölgelerine yönelik bombalı saldırılar düzenledi. Örgüt bu saldırılarda on binlerce insanı öldürdü ve sonuç olarak 2006'daki sivil mezhep savaşını başlatmış oldu.¹²⁴

Suriye iç savaşının başlamasıyla birlikte Ebubekir el-Bağdadi liderliğindeki örgüt Irak-Şam İslam Devleti(IŞİD) adıyla bu savaşa dâhil oldu. IŞİD lideri Bağdadi Suriye el-Kaidesi El-Nusra ile birleştiklerini ilan etse de Nusra yetkilileri bu birleşmeyi inkâr etti. 23 Mayıs'ta el-Kaide lideri Eyman az-Zevahiri, Bağdadi'nin Irak topraklarına geri çekilmesini istedi fakat IŞİD liderliği bu talebi reddetti. Yabancı uyruklu gönüllüler ve daha genç cihatçı bir nesil IŞİD'in tavizsiz tavrına yakınlık hissetti. Gönüllülerin katılımıyla güçlenmeye devam eden örgüt Bağdadi'nin dinden dönmekle suçladığı rakip gruplara karşı bombalı araçlarla, intihar eylemleriyle ve liderine yönelik suikastlarla saldırıya geçti. 2014'ün ilk yarısında IŞİD, Nusra Cephesi, ve başka selefi örgütlerin ittifakından oluşan İslami Cephe ile Özgür Suriye Ordusu gibi diğer muhalif gruplar arasındaki savaşlarda 6000 insan öldü.¹²⁵

IŞİD kaybettiği toprakları defalarca geri almanın yanında petrol yataklarının bulunduğu Suriye'nin Deyru'z-Zur ve Irak'ın Musul bölgelerini de ele geçirmiş ve seferlerden ekonomik açıdan oldukça karlı çıkmıştır. Sigara, cep telefonu, tıbbi ürün kaçakçılığı, banka soygunu, esirlerden alınan fidye ve petrol satışından hatırı sayılır gelirler elde etmiştir. Kısa zamanda geniş bir bölgede hakimiyet kuran ve güçlü ekonomik kaynaklara kavuşan IŞİD, 2014 Haziran'ında "İslam Devleti" bildirisiyle Bağdadi'nin halifeliğini ilan etti ve tüm Müslümanları biat etmeye çağırdı. Örgüt ele geçirdiği bölgelerde Sünnileri biate zorlarken Şiiileri, Ezidileri ve gayrimüslimleri de vahşice katletti. IŞİD'in katliamlarını şova dönüştürüp internetten servis etmesi ve

¹²⁴ Stephan Rosiny, "The Rise and Demise of The IS Caliphate", **Middle East Policy**, Vol 22, No 2, 2015, pp. 94-96 (Çevrimiçi) <https://www.mepec.org/rise-and-demise-caliphate> 10.04.2019

¹²⁵ Rosiny, **a.g.e.** s.97-98

esir alınan kadınları köle olarak satması Batı kamuoyunda infial yarattı. Örgüt bu infial uyandıracak eylemlerini adeta bilinçli olarak sergilemiştir.

Pierre-Jean Luizard, IŞİD'in bir "uygarlıklar çatışması"nın sahnelenmesi için Huntington'ın ünlü tezini kelimesi kelimesine söylemine dahil ettiğini öne sürmektedir. Buradaki çatışma Doğu-Batı, Arap-gayri Arap arasında değil İslam ile "kafir"ler arasındaki çatışmadır. "Kafir"lerin mevcut düzenine karşı olan herkes İslam'a davet edilir.¹²⁶ Nitekim Selefiliğin kültürel etkilerden ve tasavvuf, felsefe ve kelam disiplinlerinin sunduğu beşeri yorumlardan arındırılmış yalın bir İslamı kültürler üstü bir savaşçı topluluk oluşturmak için uygun bir ideoloji sunmaktadır. Irak ve Suriye'de IŞİD'e bağlı 30.000 savaşçının yaklaşık üçte biri yabancılardan oluşmaktadır.¹²⁷ Bu savaşçılar Arap, Çeçen ve Orta Asya kökenlilerin yanında aralarında Batılı ülkelerin de bulunduğu seksen farklı ülkeden IŞİD'in davetine uyarak "İslam Devlet"ine "hicret" eden gençlerdir. İnternet siteleri, sosyal medya ve dergi kanallarından yürüttüğü propagandayla kendini küresel bir İslam yönetimi kurmak için seçilmiş bir öncü olarak gösteren IŞİD, Irak ve Suriye'de Şii yönetimlerin mağdur ettiği geniş bir Sünni kitleyle birlikte birçoğu Batı kültürüyle yetişmiş binlerce "mücahit"i saflarına katabilmiştir. IŞİD'in "uygarlıklar çatışması" senaryosundan alınmış cihatçı selefi söylemi, "gerçek İslam"ı kabul etmeyen herkese karşı verdikleri savaşı Hz. Muhammet'in dini yayma stratejisi ile özdeşleştirme çabasına girmiş ve terör eylemlerini ayet ve hadislerle meşrulaştırmaya çalışmıştır.¹²⁸

IŞİD'in hilafet ve devlet iddiası taşıması, rakip devlet dışı aktörler üzerinde hegemonya kurabilmesi, "devrimci" savaş metodolojisine ve stratejik esneklik gösteren lider kadrosuna sahip olması gibi özellikleri onu diğer cihatçı selefi örgütlerden farklı kılmaktadır. Başlangıcı itibariyle bir ayaklanma hareketi olan IŞİD, fiilen hâkimiyet kuramadığı alanlardaki sosyolojiyi de okuyup ve manipüle edebilmiş, küresel bir savaşa yol açacak şekilde kaosun yayılmasını sağlayacak ve

¹²⁶ Luizard, **a.g.e.**, s.111

¹²⁷ Luizard, **a.g.e.**, s.108-112

¹²⁸ Rosiny, **a.g.e.**, s.98-107; Luizard, **a.g.e.**, s.108-112

halifelik iddiasını koruyacak “çatışmacı bir düzensizlik” yaratabilmiş mesiyamik bir oluşumdur.¹²⁹

Cihatçı selefi hareketlerin kutsal metinleri ve Peygamberin uygulamalarını referans alarak inşa ettiği “gerçek İslam” sadece yanlış inanç sahiplerine ve Batılı kâfirlere duyulan düşmanlık üzerine değil; Batılı olsun, İslami olsun genel anlamıyla bir “kültür” karşıtlığı üzerinde temellendirilmiştir. Oliver Roy yeni-fundamentalizm olarak adlandırdığı bu selefi hareketleri tanımlayan iki temel unsur sayar: Kutsal kitaba bağlılık (scripturalisme) ve kültürel Batı aleyhtarlığı.¹³⁰ Cihatçı selefilik, geleneksel selefilikten ve 19. yüzyıl İslamcılarının entelektüel selefililiğinden hem düşünsel hem de eylemsel bir kopuştur. Geleneksel selefi düşüncenin İslam/din anlayışından da, İslamcıların eleştirel ideolojisinden de radikal bir şekilde ayrılan bu cihatçı selefi örgütler, programlarını helal/haram, caiz/caiz değil yargıları üzerine kurulu bir davranış yasası olarak ortaya koymuşlardır. Bu örgütleri diğer selefi ekollerden ayıran belirgin özellik kin ve öfkedir. Bir taraftan ibadetlere olan düşkünlük, Peygamber ve sahabe yaşantısına özlem duymak diğer taraftan da farklı zaman diliminde yaşamaları nedeniyle gerçek dünyada bu yaşantıyı pratiğe dökerek araçları bulamamaktan doğan derin öfke ve hayal kırıklığı, ötekine ve ötekinin kültürüne karşı bir kine dönüşmektedir. Gerçekte bu teolojik kinin nedeni yine selefi ideolojidir.¹³¹

Bu süreç değerlendirildiğinde Selefililiğin, dini hakikatin tarihsel süreç içerisinde yitirildiği ve yeniden kazanılması için mücadelenin gerekliliği algısı üzerinden bu yitirmeye sebep olanlara karşı nefret ve düşmanlık ürettiği dikkate alınmalıdır. Selefi ideolojiye göre bu yoldan çıkmanın ürünü olan yapılar ve onları savunan özneler günümüze ait aktörlerdir. Geçmişteki bidatçılardan hesap sorulamayacağına göre günümüzdeki takipçileri cezalandırılabilir. Dolayısıyla “uyandırılmış dini hamaset” kendine güncel bir nesne ve hedef bulmak zorunda kalır. Böylece Allah' a ve Peygambere karşı duyulan sevgiden; düşmanlarına karşı cihat etmek eylemine kolaylıkla geçilebilmektedir. Düşman ise Müslüman olsa bile

¹²⁹ Murat Yeşiltaş, Rıfat Öncel, “Yenilgiden Sonra Deaş: Yükselişi, Çöküşü ve Geleceği”, **SETA-Analiz**, Sayı 226, Aralık 2017, s.12-17

¹³⁰ Roy, **Küreselleşen İslam**, s.125 ; Quintan Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement”, **Studies in Conflict and Terrorism**, Vol. 29, No.3, 2006, pp. 207-209

¹³¹ Evkuran, “Bir Kriz Teolojisi Olarak Selefilik”, s.18

peygamberin ve ashabının yaşam formuna, asrısaaletin dini pratiklerine uymayan herkes olarak görülebilmektedir. İlk Müslümanlar hakkındaki rivayetlerden belirli kurallar devşirilip beşeri gerçekliğe uygulanmaya çalışılmıştır ve böylece insanın her uygulaması her tavrı selefte matuf olmak zorunluluğu oluşturulmaktadır. Selefi ideolojinin mantığını özetleyen soru selefinin “sosyolojik Müslümana” yönelttiği “Pratiğin gerçekten İslam’a uygun mu?” sorusudur.¹³²

Bu noktada İhyacı hareketlerin asrısaaдете, ideal tevhit toplumuna dönme hedefi cihatçı örgütlerde şirk ve bidat unsuru taşıdığına hükmedilen her türlü kültürel değer ve varlıkların şiddet yoluyla yok edilmesine evrildiği vurgulanmalıdır. Afganistan’daki Taliban yönetiminin –uçurtma uçurmanın, kuş beslemenin, oyunların, dini müziklerin ve zikir ayinlerini yasaklaması, tarihi Buda heykellerinin kırılması gibi- uygulamaları bu anti-kültüralist yaklaşımın somut örnekleridir.¹³³ Roy’un da belirttiği gibi hakiki İslam’a dönüş saplantısı cihatçı selefilikte tarihin hiçbir döneminde rastlanılmayan bir kültür karşıtlığına dönüşmüştür. Yine onun ifadesiyle Selefilik “*müminin imanını arıtma ve davranışlarının bizzat kültür fikrinden, özellikle de yeniden inşa dilecek asli İslam nazarında bir sapma olarak takdim edilen kökenden kültüründen kopuk, kapalı bir ayin, zorunluluk ve yasak bütününe indirgememe çabası gösterdiği ölçüde, bariz bir biçimde bir kültürsüzleştirme etkeni olarak çıkmaktadır ortaya.*”¹³⁴

Kültür olgusu, insanın ötekiyle ve varlıkla zorunlu olarak kurduğu ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan, coğrafyanın ve tarihsel koşulların dayatmalarına karşı özgür iradesiyle eyleyerek kültürü yaratır. Selefilik’in temel ilke olarak benimsediği dinsel hakikate kesin teslimiyet anlayışının altında kültürü yaratan insan iradesini Tanrı adına sınırlandırma arzusu yatmaktadır. Cihatçı selefilik ise tarih boyunca Müslümanların ortaya koyduğu tüm kazanımları ve emek ürünü değerleri İslam dininin saflığını bozan bidatler olarak görmekte ve tek bir kültüre ve tarih dilimine ait bir yorumu dayatmaktadır. Cihatçı selefilik dini ve kültürel saflığı ele geçirme adına tarihin sıfır noktasına –örneğin Hz. Muhammet’in vefat ettiği 632 yılına- dönme mücadelesini vermektedir. El-Kaide ve IŞİD gibi örgütlere katılan

¹³² Roy, **Küreselleşen İslam**, s.141

¹³³ Roy, **a.g.e.**, s.134-135

¹³⁴ **A.e.**

gençlerin profilinden de gözleneceği üzere, kapitalist tüketim kültürünü reddederek ihtida etmiş batılı gençlerle, yaşadığı yörenin İslam'la harmanlanmış geleneksel kültürünü, “putperestlik” ya da “yozlaşmışlık” barındıran yerleşik değerlerini reddetmiş Ortadoğulu gençlerin aynı köktencilikte buluşuyor olması, selefilğin kültürsüzleştirme hem nesnesi hem de aktörü olduğunu göstermektedir.

Selefilğin saf din algısının tamamlayıcısı olarak tekfirci retorik, her türlü kültürel yorumu ve çeşitlenmeyi yok etmeyi, cihadın aslı amacı olarak ortaya koymaktadır. En katı ve içe dönük insan toplumunda bile kültürel çeşitlilik kaçınılmaz olduğuna göre, selefilerin kültüre karşı cihadı sonsuz bir döngü haline gelmektedir. Kültür karşıtı dini/siyasi bir akım olan selefilik, şiddetle kategorik olarak ilişkilendirilemez. Ancak XX. yüzyılın son çeyreğinde Afgan Cihadı ve Körfez Savaşı ile şekillenen uluslararası siyasi ortamın bir ürünü olarak ortaya çıkmış cihatçı selefilik, kültürel yorum karşıtı tekfirci söylem ile bir şiddet/terör eylemi olarak cihat kavramlarını bir araya getirmiştir. Diğer İslami kesimlerce “Vahhabiliğin Hariciliğe evrilmiş şekli” ya da “çağdaş Haricilik” olarak¹³⁵ nitelenen cihatçı Selefilik, tekfirci söylemi ve tekfirciliğin bir uzantısı haline getirdiği terör/şiddet pratiğiyle sadece “kafir” ve “zalim”leri değil, diğer İslami kesimleri de hedef aldığı unutulmamalıdır.

¹³⁵ Nurullah Çakmaktaş, **Mısır'da Selefi Hareketler**, İstanbul, Açılım Kitap, 2016, s.114; Mehmet Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefilğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, **İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2017, ss.124-142; Cihatçı selefilik ile Haricilik arasındaki ilişkiyi ele alan ayrıntılı bir inceleme için bkz. Fatma Bozan, “İslâm Dünyasındaki Radikal Örgütler Üzerine Bir Değerlendirme; İşid Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, Bartın Üniversitesi,2018), s.12-29

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MISIR, PAKİSTAN VE TUNUS'TA SELEFİ HAREKETLER

Köktenci bir dini eğilim olan Selefilğin siyasal ideolojiye dönüşmesi İslam toplumlarının yaşadıkları tarihsel tecrübeden ve modern çağda şekillenen siyasi, sosyolojik ve ekonomik altyapılardan bağımsız olarak incelenemez. Selefi hareketlerin, farklı biçimleriyle ele alınabilecek birçok ülkede birçok örneği bulunmaktadır.

Bu bölümde Mısır, Pakistan ve Tunus'taki selefi hareketler söz konusu ülkelerin sömürge yönetimi ve batılılaşma deneyimi bağlamında incelenecektir. Her üç ülkenin ortak noktası XIX. yüzyılda Fransa ve İngiltere gibi Batılı güçlerin nüfuzu altına girmesi ve bu devletlerin sömürge/manda yönetimine karşı bağımsızlık savaşı vermiş olmalarıdır. Islah ve tecdit akımının en önemli iki merkezi olan Mısır ve Pakistan aynı zamanda en köklü selefi oluşumların ortaya çıktığı ülkelerdir. Yukarıda tartışıldığı gibi, Suudi ailesinin siyasi mücadelesiyle özdeşleşen Vahhabilik hareketi istisna tutulursa İslam dünyasında selefi hareketlerin fikri kaynağını Mısır ve Pakistan'daki selefi akımlardan aldığı söylenebilir. Bu nedenle modern sefilik ve selefi hareketler üzerine yapılacak bir araştırmanın bu iki ülkedeki gelişmeleri dikkate almaması düşünülemez. Bağımsızlık sonrası katı bir laikleşme tecrübesi yaşayan Tunus'ta Habib Burgiba ve Bin Ali yönetimlerin otoriter politikaları İslamcı ve selefi hareketlerin toplumsal alanda varlık göstermelerine uzun süre engel olmuştur. Selefi oluşumların Mısır ve Pakistan'a nispeten geç bir dönemde ortaya çıkan Tunus bu açıdan ikincil bir önem arz etmektedir. Ancak sekülerleşmiş güçlü bir orta sınıfın bulunduğu Tunus'ta Arap Baharı sonrası oluşan özgürlük ortamında İslamcı ve selefi hareketlerin demokratikleşme sürecine büyük ölçüde uyum sağlamaları ve sosyalist ve milliyetçi partilerle birlikte siyasi yarışa girmeleri incelemeye değer bir tecrübe olarak görülmüştür.

Selefilğin siyasallaşması ve cihatçı/devrimci bir ideolojiye dönüşerek uluslararası terör örgütlerinin referans kaynağına haline geliş sürecini Mısır, Pakistan ve Tunus'taki selefi hareketler üzerinden takip edeceğimiz bu bölümde öncelikle bu ülkelerin bağımsızlık ve modernleşme mücadelelerinden “tarihsel arka plan”

başlıkları altında söz edilecektir. İlmî, siyasi ve cihatçı (radikal) olarak sınıflandırdığımız belli başlı selefi hareketler ülkelerin uluslararası ilişkilerine, ulusal siyasetine ve toplumsal hayata etkisi esas alınarak incelenecektir.

3.1. Mısır'da Selefi Hareketler

Mısır, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyasında ortaya çıkan tecdit/ıslah hareketlerinin ve modern İslam düşüncesinin en önemli merkezlerinden biri olmasının yanında Orta Doğu'nun en fazla İslami hareketi barındıran ülkesidir.¹³⁶ Mısır'ın İslami hareketler açısından önemi hem farklı eğilimleri barındırmasından hem de bu hareketlerin etki alanının genişliğinden kaynaklanmaktadır.

Mısır'daki İslamcı ve selefi akımlar, İslam dünyasının yeniden dirilişi etrafında dönen "İslam toplumları niçin geri kaldı Batı neden ilerledi" sorusuna aranan cevap bağlamında şekillenmiş misyonerlerin ve sömürgecilerin hedeflerine tepki olarak teşekkül etmişlerdir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Afgani-Abduh-Reşit Rıza ekolünün başlattığı reformcu, modernist, rasyonalist ve eklektik karaktere sahip ıslah ve tecdit hareketi ana akım İslamcı hareket olan İhvan-ı Müslimin ile devam etmiştir. Aynı süreçte Vahhabiliğin etkisinde katı gelenekçi ve lafızcı bir selefilik çizgisi de etkinlik kazanmış Ensar's Sunne ve Cemaatü's Şeriyyye gibi ilmî selefilik temsil eden cemaatler ortaya çıkmıştır.

İhvan-ı Müslimin hareketi hem sufi ve hem selefi kaynaklardan beslenerek ortaya bir sentez koymuş ve tek tek bireylerden başlayarak tebliğ yoluyla toplumu dindarlaştırma ve dolayısıyla yönetimleri de İslamileştirmeyi hedeflemiştir. Mısır'daki İslamcı hareketlerin neredeyse tamamı İhvan'ın bünyesinden kopmuştur. İhvan-ı Müslimin mensupları 1950 ve 1960'larda Nasır rejiminin baskısından kaçarak yerleştikleri Suudi Arabistan'a siyasal İslamcı ideolojiyi ve Kutubcu öğretiyi taşıyarak bir yandan Suud Selefilikinin siyasallaşmasına ve devrimci fikirlerle tanışmasına vesile olmuşlar diğer yandan da 1970'li yıllarda selefi söylemlerin Mısır'da yaygınlaşmasını sağlamışlardır. Nasır rejiminin baskısı altında ve Seyyid

¹³⁶ Erkilet, a.g.e. , s.228-229

Kutub'un öğretilerinin etkisiyle radikalleşen eski İhvacılar *Askeri Akademi Grubu*, *el-Tekfir ve'l Hicre*, *Cemaati İslami* ve *Tanzimü'l Cihad* gibi İhvan'ın laik rejime karşı uzlaşmacı politikasını terk ederek rejimin devrim yoluyla yıkılmasını hedeflemişlerdir. Otoriter laik rejim-İslamlaşan toplum gerilimi selefliğin geleneksel-ilmi, siyasi ve radikal-cihatçı formlarının Mısır toplumunda kabul görmesine zemin hazırlamıştır.

Mısır'daki İslamcı ve selefi hareketler incelenirken öncelikle bu toplumun XIX. ve XX. yüzyıllar boyunca yaşadığı sömürgecilik, batılı işgali, yükselen milliyetçilik ve ulus devletleşme, bölgesel ve küresel savaşların yol açtığı yıkımlarla şekillenen tarihsel tecrübesine kısaca değinmek gerekmektedir.

3.1.1. Tarihsel Arka Plan

Modern Mısır tarihinin Napolyon Bonapart'ın 1798 yılındaki işgaliyle başladığı kabul edilir. İngilizlerin Uzak Doğu ticaret yolunu kontrolü altına almak amacıyla Mısır'ı işgal eden Napolyon bir grup bilim adamını da beraberinde getirmiştir. Osmanlı-İngiliz ittifakıyla son verilen Fransız işgali kısa sürmüş olsa da Mısır halkının, el-Ezher şeyhleri başta olmak üzere okur-yazar kesiminin Avrupa'yla, Batı kültürü ve düşüncesiyle temasını başlatmaya yetmiştir. Mısır'a gönderilen Osmanlı ordusunda görevli Mehmet Ali, işgal sona erdikten sonra oluşan siyasi boşluktan istifade ederek yönetimi ele geçirir. Fiilen devam eden Memluk beylerinin yönetiminden hoşnutsuz ulema sınıfıyla ve yerel eşrafla ittifaklar kurmuş, Padişah'ın kendisini vali olarak atamasını sağlamıştır. 1805 yılında başlayan Mehmet Ali iktidarı ihracata dayalı bir ekonomi geliştirmek, orduyu güçlendirmek, Fransız modeli örnek alan modern bir idari sistem inşa etmek için yoğun bir reform süreci başlattı. İlk sanayileşme girişimleri askeri donanımın imal edilmesine yönelikti. Bir sonraki adım dokuma endüstrisinin kurulması oldu. Son teknolojinin kullanıldığı fabrikalarda pamuk, keten, yün ve ipek kumaşlar şeker, cam, deri ve kimyevi ürünler ülke içinde üretiliyordu. III. Selim ve II. Mahmut gibi reformcu padişahları örnek alan Mehmet Ali, açtırdığı modern okullarda ders vermek üzere Fransa'dan uzmanlar getirtmiş; Napolyon ordusu dağıldıktan sonra iş bulmak için Mısır'a akın eden Fransız subaylarını orduda istihdam etmiştir. Zorunlu askerlik

uygulaması başlatılmış, Mısır halkının çoğunluğunu oluşturan fellahlar askere alınmıştır.

Mehmet Ali yönetimi Avrupalı teknik uzmanları Mısır'a davet ettiği gibi çok sayıda Mısırlı genci de eğitim alması için Avrupa'ya göndermiştir.¹³⁷ Ancak Mehmet Ali'nin öğrenim için yurtdışına gönderdiği kişiler yurda dönüşlerinde kendi mesleklerinde çalıştıkları için genel anlamda modernleşmeye fazla bir katkıları olmuyordu. Eğitim alanında yapılan modernleşme reformları doğrudan devlet hizmetine girecek sınırlı bir kesime temas edebilmiş; modern eğitim kurumlarının halka ulaşması uzun süre gerçekleşmemiştir. Batılı eğitim tekniklerini kullanılmasını öngören devlet ilkokullarının kurulması projesi uzun süre akim kalmıştır. Diğer taraftan Mısır'daki etnik ve dini azınlıklar modernleşmenin ülkeye sokulmasında önemli rol oynamışlardır. İtalyan, Fransız, İngiliz, Alman ve Amerikan misyonerlerinin açtığı okullarda daha çok azınlıklar ve daha az sayıda üst sınıflara mensup Mısırlılar eğitim almıştır.¹³⁸ Kitle eğitiminin eksikliği ve bu eksikliğin yabancı okullar ve misyoner faaliyetleri ile doldurulması XX. yüzyılda iyice belirginleşecek Batılılaşmış elit-halk karşıtlığını yaratmıştır.

Mehmet Ali'nin reformları bazı olumlu sonuçlar da vermiş; Mısır modern bir orduya, az çok gelişen bir eğitim sistemine ve belirli düzeyde sanayi altyapısına sahip olmuştur. Mehmet Ali yönetimi padişah II. Mahmut'un emriyle Arabistan'daki Vahhabi isyanını bastırılmış ardından Sudan'ı işgal ederek ordusunun gücünü ispatlamıştır. 1822'ye gelindiğinde Mısır Osmanlı'ya tabi bir eyalet olmaktan ziyade müstakil bir İmparatorluğa dönüşmüştür. Mehmet Ali nihayetinde siyasi bağıcı sürdürse de Osmanlı'dan ekonomik ve askeri bağımsızlık talep ediyor; Mısır'daki hâkimiyetini kalıcı hale getirmek istiyordu. Mehmet Ali'nin büyük oğlu İbrahim komutasındaki Mısır ordusu Osmanlı kuvvetlerini 1831-1833 ve 1839-1840'daki savaşlarda üst üste mağlup etmiş İngiltere, Fransa ve Rusya gibi büyük devletlerin araya girmesi sonucu Mehmet Ali Osmanlı yönetiminden talep ettiği tavizleri elde edememiştir.¹³⁹

¹³⁷ Afaf Lutfi Al-Seyyid Marsot, **Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne**, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007, s.55-60

¹³⁸ Erkilet, **a.g.e.** s. 219-224

¹³⁹ Peter Mansfield, **A History Of The Middle East**, London, Penguin Books, 1991, p.46-62

Reformlar Mehmet Ali'nin halefleri döneminde de devam etmiştir. 1853 yılında Kahire İskenderiye arasında demiryolu hattı çekilmiş; Hıdiv İsmail zamanda Süveyş kanalı inşa edilmiştir(1869). Bankacılık sistemi geliştirilmiş, Avrupalılaştırmanın en belirgin göstergesi olarak “Code Napoleon”un benimsenmesini içeren hukuk reformu gerçekleştirilmiştir. Ancak 1838 yılında imzalanan İngiliz-Osmanlı ticaret anlaşmasıyla yürürlüğe giren kapitülasyonlar yabancı tüccarları korurken rekabet avantajını yitiren yerli üreticiyi zayıflatmıştır. İngiltere 1839 sonrasında Mısır ekonomisi üzerinde büyük çıkarlar elde etmiştir. Ekonomik reformlarla pamuk ihracatçısı haline gelen Mısır dünya pazarındaki kazanımları için İngiltere'ye bağımlı hale gelmiş karşılık olarak İngiliz kumaşının ithalatçısı olmuştur. Mısırlı zenginlerin lüks tüketimi, askeri teçhizat, imalat makineleri, demiryolu yatırımları ve Süveyş kanalı için girilen ağır borçlanmalar Mısır'ı Avrupalı bankalara ve hükümetlere bağımlı kılmıştır. Hıdiv İsmail zamanında başlayan idari bozulma ve iktisadi gerileme dış borçların katlanarak büyümesine ve sonunda mali iflasa neden olmuştur. Mısır ekonomisi 1875 yılında İngiliz-Fransız kontrolü altında yabancı yönetimli bir borç idaresine girmiştir. Bu süreçte sanayi ve ticaret sayesinde zenginleşen şehirlerin yanında angarya ve sömürüye maruz kalan kırsalın yoksulluğu; yeni oluşan eğitimli azınlığın yanında halkın büyük çoğunluğunun cehaleti, yabancı tüccarlarla şehirli orta sınıfın çıkarlarının çatışması ve Batılı devletlerin Mısır üzerinde nüfuz kurma rekabeti ülkeyi bunalıma sürüklemiştir. Ülkenin bunalımlı ortamı ise farklı dünya görüşlerine sahip okumuş kesimler arasında siyasi bilincin oluşmasına vesile olmuştur. 1879'da bir grup subay ve sivil aydın Milli Parti(el-Hizb el-Vatani) kurdu. Bu partinin mensupları Albay Ahmet Urabi'nin önderlik ettiği milliyetçi ayaklanmayı destekleyen koalisyonda yer almıştır. Borç idaresi sömürge yönetiminin başlangıcıydı. Ayaklanma yabancı müdahalesine ve Hıdiv Tefik başta olmak üzere yabancı çıkarlarını temsil eden yerli elitleri hedeflemişti. İngiltere milliyetçilerle uzlaşmayı reddederek İskenderiye'yi bombaladı, Urabi'nin emrindeki askeri birliği yendi ve 1882 yılında bütün ülkenin kontrolünü hissedarlar adına ele geçirdi. Böylece 1879-82 krizi yabancıların içerdeki kötü yönetimlerine karşı çıkan subay, memur, gazeteci, toprak sahibi ve ulema elite

siyasi bir şekil vermekle kalmadı aynı zamanda Mısır'ın işgalini son noktasına da vardırılmış oldu.¹⁴⁰

İngilizler 1882 yılından Birinci Dünya Savaşı'na kadar Mısır ekonomisini etkili bir biçimde, ama emperyal çıkarlar doğrultusunda yönettiler. Mısır'ı 1884-1907 arası bilfiil yöneten İngiliz temsilcisi Lord Cromer yabancı toplulukların ekonomik ve hukuki imtiyazlarının temin altına almak adına Mısır'a mali istikrar, daha iyi ve geniş bir kanal sistemi ve daha iyi bir adli yönetim tesis etmiştir.¹⁴¹ İngiliz yönetimi bazı bakımlardan Mısırlılara yarar sağlamış olsa da Cromer'in Mısır'ın bir ulus teşkil edemeyeceği ve bağımsız bir milli varlığı olamayacağı kanaatiyle izlediği politikalar yeni toprak sahibi elit ve Mısırlı genç entelijansiyanın politik ve fikri uyanışını tetiklemiştir. Bu hoşnutsuz elit kendini iki ideolojik konumla ifade etti: Cemalettin Afgani ve onun Mısırlı öğrencisi Muhammed Abduh'un temsil ettiği İslam modernizmi ve Mısır milliyetçiliği. Afgani ve Abduh'un özünde rasyonel ve dinamik bir din olan İslam'ın Orta Çağa ait unsurlardan arındırılıp, akıl, bilim, vatanseverlik ve siyasi aktivizm gibi modern değerlerin referansı olarak yeniden yorumlanması gerektiğini vazeden modernist reformcu fikirleri Mezopotamya, Kuzey Afrika ve Güney Asya'daki selefi akımlara ilham vermiştir. Tıpkı Genç Osmanlılar hareketi gibi Afgani ve Abduh'un öncülük ettiği reformist İslami hareketin esas amacı siyasi canlanma idi. "İslam modernizmi" da olarak adlandırılan bu akım Mısır'da daha seküler milliyetçi bir kimlik ve siyasi düşüncenin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Mustafa Kamil(1874-1908), Lütfi es-Seyyid(1870-1963) ve Sa'd Sağlul (1860-1928) gibi aydınlar "İslam Modernizmi"nden etkilenmişlerse de bağımsız bir ulus devlet, birleşik bir ulus ve seküler nitelikte anayasal bir toplumsal ve siyasal sistem öngörmüşlerdir.¹⁴²

Milliyetçi hareket konferanslar ve dergilerdeki yazılarla başlamış XX. yüzyılın ilk yıllarında grevler gösteriler halinde sokaklara taşmaya başlamıştır. Diğer taraftan kırsal kesimde özellikle İngiliz tarım politikalarının birincil mağdurları olan fellahlar arasında da İngiliz varlığına karşı yoğun bir öfke birikmiştir. 1906'da Tanta

¹⁴⁰ Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi Cilt II**, s.99-104; Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, s.203-207

¹⁴¹ Mansfield, **a.g.e.**, p.85-101; Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, s.207-208

¹⁴² Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi Cilt II**, s.105-109

kenarındaki Danşüvay köylülerinin civarda güvercin avlayan bir grup İngiliz subayıyla kavgaya tutuşması bu öfkenin dışavurumu olmuştur. İngiliz idaresi tarafından özel bir askeri mahkeme kuruldu ve olaya karışan birçok köylü idam edildi, diğerleri de kırbaçlandı. Cezaların infazı barbarca bir gösteri şeklinde sergilendi. Söz konusu yargılama Mısır halkının duygularını fazlasıyla incitti. Bu incinmişliğin etkisiyle Cromer'in son yıllarında bir miktar gevşeyen ve daha sonra halefi Gorst'la devam eden İngiliz kontrolü altında siyasi bilinç bir adım daha ilerlemiş ve örgütlü siyasi partiler ortaya çıkmıştır. 1907'de Abduh'un tilmizleri *Halk Partisi*'ni, Mısır milliyetçiliğinin öncüsü Mustafa Kamil ve arkadaşları ise on yıldır fiilen mevcut olan *Milli Parti*'yi kurdular. Böylece Danşüvay olayı milliyetçi düşüncenin ve bağımsızlık mücadelesinin orta sınıflardan öğrencilere ve kitlelere taşınmasına vesile olmuştur. İngiliz yönetimiyle ilişkilerin iyice gerginleştiği sırada I. Dünya Savaşı başlamış; savaş vesilesiyle İngilizlerin Mısır'ı manda ilan etmesi bağımsızlığı kaçınılmaz kılmıştır. Savaşın sonunda Sa'd Zağlul'un yönettiği *Wefd* adlı bir delegasyon Wilson'un bildirisinden ümitlenerek İngiltere'den tam bağımsızlık talep etti. Zağlul kitleleri harekete geçirebilecek durumdaydı ve 1919'dan 1922'ye kadar süren bir mücadelenin sonunda İngilizler manda yönetimini kaldırmak zorunda kaldı.¹⁴³

Mısır 1922'de İngiliz himayesinde yarı bağımsız bir devlet olarak ortaya çıktı. Mehmet Ali hanedanından gelen Mısırlı bir kral ve bir parlamento Mısır'ın iç işlerini idare etti. Fakat dış siyaset, ordu ve ülkedeki yabancılar üzerindeki hukuk Mısırlılardan ziyade İngilizlerin kontrolü altında kaldı. Mısır bir ulus devletinin bütün yapılarına sahip olmasına rağmen toprak sahipleri, gazeteciler ve siyasetçilerden oluşan Mısır eliti bağımsızlık savaşı için sadece siyasal bir direniş örgütleyebilmiş fakat -Türkiye'nin aksine- askeri örgütlenmeyi sağlamakta etkili olamamıştır. Yeni kurulan liberal rejim yeterli ve adil bir ekonomik gelişmeyi gerçekleştiremedi, halkın hayat standartları düşük kaldı ve modern bir kültürel ve ideolojik kimlik inşa edemedi. Dahası liberal rejim tam bağımsızlığı elde edemedi. İktidarın Kral, parlamentoyu oluşturan siyasi partiler ve İngilizler arasında bölünmesi, Kral'ın ve partilerin rakibinin gücünü dengelemek için İngiliz yardımına başvurması rejimi

¹⁴³ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s.208-230

istikrarsızlaştırdı ve Mısır'ın bağımsızlık mücadelesini akamete uğrattı. Kral ve İngilizler 1922-1952 arası liberal dönem boyunca tüm ulusal seçimleri kazanan Sa'd Zağlul'un Weft partisine karşı işbirliği yaparak milliyetçi hükümetleri istifaya zorlamıştır. Tüm bu karmaşık ilişkilere rağmen İngilizler 1936 yılında bazı şartlara bağlı olsa da Mısır'a "bağımsızlık" veren anlaşmayı imzaladı. Mısır içişlerinde daha serbest kalsa da İngilizlere askeri bağımlılığı devam etmiştir. İngiltere'nin nüfuzuna kesin olarak son verilerek tam bağımsızlığın elde edilmesi 1952 yılında Muhammet Necip ve Cemal Abdülnasır öncülüğünde gerçekleşen Hür Subaylar darbesiyle mümkün olmuştur.¹⁴⁴

Liberal rejim Mısır'ın kültürel ve siyasal kimliğini tanımlamakta başarısız oldu. 1920'li yıllarda Mısır'ın siyasal ve entelektüel liderleri açıkça laik ve modernisttiler. Birçoğu batı eğilimli, liberal ve ulusalcı değerleri benimsemişlerdi. Ali Abdurrazık, İslam'ın saf manevi ilkeler vazettiğini ve siyasetle hiçbir ilgisi olmayan bireysel davranış kodlarından ibaret olduğunu savundu. Taha Hüseyin, radikal bir rasyonalizm benimseyerek Kuran ve İncil'e dayalı tarihi sorguladı. Diğer bazı yazarlar daha da ileri giderek geleneğe saldırıp vahye ve öte dünya yaptırımlarına dayalı etik düşünceleri reddederken Batılı hümanist değerleri savunabilmişlerdir. Liberal rejimin başarısızlıkları 1930 ve 1940'larda laiklik ve Batıcılığın zayıflamasına İslami bağlılığın canlanmasına yol açmıştır. Bu canlanma geleneksel ulema ve sufi tarikatlar sayesinde olmuştur. Yeni bir vaiz ve öğretmen nesli İslam'ın ahlak ve manevi değerlerini öğretmeye, dini kardeşlik bağlarını güçlendirmeye ve kamusal hayatta dini hukukun ve İslam'ın üstünlüğünü yeniden tesis etmeye çalıştı.¹⁴⁵ Bu dönemin ve belki bu yüzyılın en etkili İslami tecdit hareketi 1928 yılında Hasan el-Benna tarafından kurulan İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) hareketidir. Yine aynı dönemde sömürgeciliğe ve Batılılaşmaya karşı çıkan ilk selefi cemaatler ortaya çıkmıştır.

¹⁴⁴ Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi Cilt II**, s.109-112

¹⁴⁵ **A.e.**, s.112-115

3.1.2. Mısır’da Selefi Hareketler

Mısır’da ortaya çıkan İslami hareketler içinde en yaygın ve en etkili hareket olan İhvan-ı Müslimin, “modernist selefi” başka bir adlandırmayla “neo-selefi” bir harekettir. Modern selefilik’in kurucularından Reşid Rıza’nın talebesi Hasan el-Benna “Abduh’un reformculuğunu, Rıza’nın muhafazakârlığını ve Afgânî’nin siyasal aktivizmini” uhdesinde mezc ederek kendine has bir selefi yorum geliştirdiği söylenebilir.¹⁴⁶ Bu selefi yorum, klasik selefilik’in bidat ve hurafelerden arındırılmış “saf İslam” anlayışıyla modern bir İslami Devlet kurmayı hedefleyen siyasal ideolojiyi birleştirmektedir. Kendini selefi olarak tanımlamayan ve Afgani, Abduh ve Reşid Rıza gibi düşünürlerden etkilenecek öğretilerini fiiliyata geçiren İhvan hareketi kuruluş ilkeleri itibariyle klasik selefilikten birkaç önemli noktada farklılık arz etmektedir. Öncelikle klasik selefi anlayış mezhepleri ve mezhepçiliği reddederken Benna mezhebi aidiyete ve mezhepsel çeşitliliğe karşı değildir. İhvan - en azından ilk dönemlerinde- tasavvuf ve felsefe gibi disiplinlere, farklı fikir ve ideolojilere açık olmasıyla Kuran ve Sünnet dışındaki her türlü dînî kaynağı reddeden geleneksel selefi anlayışından ayrılmaktadır. Kuran’ın, lafzî-zahiri okumasını esas alan, yorum ve teville şiddetle karşı çıkan selefilerin aksine İhvan, Kuran’ın aklî yorumunun da mümkün olduğunu kabul etmektedir.¹⁴⁷

İhvan-ı Müslimin başlangıçta daha çok dini bir cemaat görüntüsü arz edip eğitim, sosyal yardımlaşma vb. alanlarda faaliyet gösterirken 1940’lı yıllardan itibaren artan bir şekilde siyasallaşarak diğer davetçi örgütlerden ayrılmıştır. Mısır’da asıl selefi hareket, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde -henüz İhvan-ı Müslimin kurulmadan önce- Vahhabilik hareketinin bir uzantısı olarak başlamıştır. 1912’de kurulan *el-Cemaatü’s Şeriyye* ve 1926’da kurulan *Ensari’ü’s-Sünneti’l-Muhammediye* gibi faaliyetlerini İslam’a davet, Sünnetin ihyası ve hayır hasenat işleri ile sınırlayan bazı cemiyetlerle temsil edilen siyasete mesafeli “ilmi selefilik” hareketi günümüze kadar devam etmiştir. Ancak 1970 sonrası ise bütün İslami hareketler için olduğu gibi selefi hareketler için de canlanma, büyüme ve çeşitlenme dönemi olmuştur. Bu

¹⁴⁶ Birol Akgün, Gökhan Bozbaş, “Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği”, **Akademik Ortadoğu Dergisi**, Sayı 14, 2013, s.13

¹⁴⁷ Akgün, Bozbaş, a.e

“Sahve İslâmiyye” (İslamî Uyanış) döneminde selefi hareketler daha politik, aktivist ve radikal nitelik kazanmıştır.¹⁴⁸

Mısır'ın yakın tarihinde selefi hareket için üç dönüm noktası bulunduğu söylenebilir. İlki, diğer İslami hareketler için de geçerli olan sömürgeciliğe ve Batılılaşmaya karşı bir tepki olarak modern selefi hareketin ortaya çıktığı 20. yüzyılın ilk çeyreğidir. İkincisi, diğer İslamcı hareketlerle birlikte selefi hareketin de yükselişe geçtiği 1970'li yıllardır. Bu yükselişte sosyalist milliyetçi ideolojinin itibarını yitirmesi ve Nasırızmin tasfiyesiyle İslami hareketler için daha özgürlükçü bir siyasi ortamın oluşması gibi Mısır'ın özel şartları etkili olmuştur. Söz konusu süreçte selefilğin ana vatanı olan Körfez ülkelerinin OPEC krizi sonrası elde ettikleri muazzam petrol gelirleri sayesinde zenginleşmiş ve yüz binlerce Mısırlının çeşitli nedenlerle bu ülkelere göç ederek selefi düşünceden etkilenmiştir. Özellikle Suudi Arabistan'ın selefilğin Vahhabi yorumunu sahip olduğu maddi ve manevi imkân ile diğer Arap ülkelerine ihraç çabası ve bu ülkelerdeki selefi oluşumları finansal olarak desteklemesi belirleyici olmuştur. Üçüncüsü ve bekli de en önemlisi ise selefilerin benimsedikleri ilkelerde ve yöntemde keskin değişikliğe ve dönüşüme neden olan ve selefilerin Mısır'da ne kadar güçlü olduğunu ortaya çıkaran 25 Ocak halk devrimidir.¹⁴⁹

Mısır'daki selefi hareket gerek teşkilatlanma anlamında gerekse de ideolojik olarak homojen bir yapı içinde olmamıştır. Aksine demokrasi, siyaset ve davet gibi meseleler etrafında şekillenen fikir ayrılıkları muhtelif selefi grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazı selefi grupların ülke dışındaki gruplarla ve selefilğin bazı öncü isimleriyle irtibatları bulunmaktadır. Mısır'da selefi hareket Arap dünyasındaki diğer selefi hareketlere etki eden bir özelliğe sahiptir. Hatta 25 Ocak devrimi sonrası Mısır'da selefilerin siyasi hayata katılmaları Arap dünyası için de bir örnek teşkil etmiştir.

Mısır'da kurulan el-Cemaatü's Şeriyeye ve Ensarü's-Sünneti'l-Muhammediye gibi ilk selefi örgütler kuran kursları, öğrenci yurtları, camiler bünyesinde

¹⁴⁸ Nurullah Çakmaktaş, “Mısır'da Selefilğe Toplumsal Tercih ve Nedenleri”, **Akademik Ortadoğu**, Cilt 9, Sayı 2, 2015, s.27-54

¹⁴⁹ Çakmaktaş, a.e.

örgütlenerek salt dini alanda faaliyet gösteren; bireyi ve toplumu Sünnetin ihyasına, bidatların yok edilmesine davet eden cemaatlerdir. İlmi selefilik ya da tasfiyeci selefilik olarak adlandırılan bu sefeli akım temel mücadele alanını bidatlara rağbetin artması, dünyevileşmesinin yaygınlaşması, Sünnetten ve şeriattan uzaklaşması olarak belirlemiştir. En önemli dava sefeli akidesini muhafaza etmek; dini tasavvufun bulaştırdığı batıl unsurlardan, tarikatların şirk ve bidat içeren fikir ve ritüellerinden arındırmaktır. Bunun yanında Batılı yaşam tarzının etkisiyle Mısır toplumunda yaygınlaşan kadınların tesettüre riayet etmemeleri toplumsal hayatta erkeklerle iç içe olmaları, eğlence mekanlarına girip çıkmaları, içki tüketimi, zinanın normalleşmesi gibi ahlaki sorunlarla mücadele edilmesi siyasi meselelerden daha önemlidir. Zira İslam toplumunun Batılılar karşısında zayıf düşmesi ve bağımsızlığını yitirmesinin gerçek nedeni de bu türden ahlaki bozulma, Sünnetten ve şeriattan uzaklaşmadır. İlmi selefiliği temsil eden cemaatler Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen beşeri yasa koyucuların gayri meşruluğu ve toplumsal düzende şeriatın tahkimi konusundaki hassasiyetlerine rağmen siyasete ve partileşmeye mutlak surette karşı çıkmış, seçimlere katılım konusunda olumsuz bir tavır takınmışlardır. İhvan-ı Müslimin başta olmak üzere diğer İslamcı akımların müesses nizamı katı bir şekilde eleştirmelerine karşılık ilmi selefilik daha esnek bir tavır benimsemiştir.

Mısır'daki sefeli hareketin bu en eski cemiyetleri davet kuruluşları, yayınladıkları dergiler, ders halkaları, vaazlar ve kurslar yoluyla sadece Mısır'da değil Ortadoğu ve Afrika'daki diğer İslam ülkelerinde de etkili olmuşlardır. Örneğin Ensarü's-Sünne cemaatinin yetiştirdiği alimler Suudi Arabistan'da şeriat enstitülerinin kurulmasına ve bu kurumların müfredatının oluşumuna katkı sağlamışlardır. Yine aynı cemaat Mısır ve Sudan'daki sufi tarikatların etkinliğinin azalmasında belirgin bir rol oynamıştır.¹⁵⁰

1970'li yıllarda Mısır üniversitelerinde İslamcı öğrenci hareketlerinin ivme kazandığı bir süreçte Selefilik de siyasallaşarak İhvan-ı Müslimin'in üniversitelerdeki baskın pozisyonunu kırmıştır. İskenderiye Üniversitesi Tıp Fakültesinde bir öğrenci olan Muhammed İsmail el- Mukaddem ders halkasına

¹⁵⁰ Ammar Ahmed Fayid, "Mısır'da Selefiler: Dini Meşruiyetten Siyasal Meşruiyete", **Arap Dünyasında Selefilik ve Sefeli Hareketler**, Çev. Nurullah Çakmaktaş, Ed: Beşir Musa Nafi vd. İstanbul, Yarın Yayınları, 2016, s.53-58

katılan on kişilik bir grup sonraki yıllarda Mısır'ın en etkili selefi hareketi olacak ed-*Da'vetu's-Selefiyye* örgütünü kurmuştur. Davet grubunun en etkin vaizleri Muhammed İsmail el-Mukaddem, Ahmed Ferid, Muhammed Abdülfettâh, Yâsir Burhâmî, Ahmed Hatîbe, Saîd Abdülazîm, Abdülmün'im el- Şehhât, Mahmud Abdülhamîd ve Şeyh Abdülfettah Ebû İdris'tir. Ensarü's Sünne ulemasından etkilenen Bin Baz ve İbn Useymin gibi Suudlu ulema ile yakın ilişkileri bulunan örgüt kendilerine ait *Furkan Yayinevi* ve günlük gazeteleri *Davetin Sesi*(Savtü'd-Da'vet) ile Mısır'da etkinliklerini sürdürmüşlerdir.¹⁵¹ 1994 yılında Mübarek yönetiminin takibatı neticesinde örgütün vaaz ve konferansları yasaklanmış yayın organlarına el konulmuştur. Yasir Burhami ve diğer bazı şeyhleri 2002 yılında tutuklanmıştır.

Davetü's Selefiye, tevhit ilkesine aykırı düşen kafir bir sistem olduğu gerekçesiyle demokrasiyi reddetmiştir. Çünkü demokrasilerde yasama faaliyetini yürütecek ve şeriatı tatbik edecek irade insanların seçimine bırakılmıştır. İyi ve kötü olanı ayırt etmekten aciz İslam'dan sapmış çarpık güç dengeleri, siyaset yapanları İslami inanç ve ilkelerden taviz vermeye icbar etmektedir. Bu nedenle Davetü's Selefiye ancak İslami eğitim ile değişeceğine inandığı söz konusu güç dengeleri değişinceye kadar siyasetten uzak durmak gerektiğini savunmuştur. Ancak aynı örgüt 25 Ocak Devrimi sonrası siyasete girmiş ve Mısır'dın ilk selefi partisi olan *Nur Partisi*'ni kurmuştur.

1970'li yıllarda, İslami Uyanış'ın en canlı olduğu dönemde kurulan selefi örgütlerden biri de Selefiyetü'l Harekiyye(Selefi Hareket)'dir. Muhammed Abdü'l-Maksud, Fevzî es-Sâid, Neşet Ahmed, Dr. Seyyid el-Arabî gibi öncü isimlerin kurduğu Selefiyetü'l Harekiyye düşünce yapısı olarak geleneksel ilmi selefilere çok farklılığı olmamakla birlikte bu hareket siyasi konularda daha aktif ve net bir tutum benimsemiştir. Selefiyetü'l Harekiyye cihatçı selefiler gibi mevcut düzeni ve Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen yöneticileri tekfir etmenin gerekliliği görüşünü benimsemiştir. İslami ilkelerden uzak yaşayan bir toplumu cahiliye toplumu olarak niteleyen örgüt şeriatın tatbik edilmediği bir sistemde aktif siyasete katılmayı kabul etmemişlerdir. Kutubçu görüşlerden etkilendiği düşünülen Selefiyetü'l Harekiyye

¹⁵¹ Akgün, Bozbaş, a.g.e., s.19

İhvan'ın radikal kanadına en yakın selefi örgüt olarak değerlendirilmektedir. Cihat kavramına vurgu yapan ve Filistin'deki mücahitlere para ve eleman desteği veren söz konusu örgüt duruş itibarıyla geleneksel selefi çizgi ile cihatçı selefilik arasında bir konuma sahiptir.¹⁵²

Mısır'da kurulan ilk radikal/cihatçı selefi örgütlerden biri *el-Tekfir ve'l Hicre* olarak adlandırılan örgüttür. Bu hareketin kurucularından eski bir İhvanlı olan *Şükrü Mustafa*, 1965-1971 yılları arasındaki tutukluluk döneminde Seyyid Kutub'un öğretilerine aşırı bir yorum katarak devrimci bir doktrin oluşturmuştur. Kutub'a göre insan toplumlarında İslam ve cahiliye arasında İslami ve putperest hayat tarzı arasında bir orta alan yoktur. Mısır da bir cahiliye toplumu haline geldiğine göre iyi Müslümanların görevi tıpkı peygamberin Medine'ye çekilmesi gibi çekilmek (hicre), yanlış yoldaki Müslümanların tekfir edilmesi; cihadı yürütmek ve Mısır'ın yeniden İslam'a girmesini sağlamaktır. Kutub'un bu fikirlerinden hareketle *Tekfir ve'l Hicre* örgütü önce Nasır'ı tekfir etmiş daha sonra Şükrü Mustafa bu suçlamayı Müslümanlara işkence edenlere ve İhvan örgütünden kendisine muhalif olan herkese teşmil etmiştir.¹⁵³

Üzerinde durulması gereken önemli bir selefi akım da *Cemaati İslamiye* hareketidir. Cemaati İslamiye 1965-1971 yılları arasında Nasır'ın kamplarında tutuklu kalmış Hasan el-Hudeybi'nin ılımlı çizgisindeki İhvan-ı Müslimin'in içinden kopan radikal grupların oluşturduğu şemsiye bir örgüttür.¹⁵⁴ 1970'li yıllarda, başta Mısır Üniversitesi olmak üzere kampüslerinde yayılan Cemaat, Asyut şehrinde ezan saatlerinde eğitime ara verilmesi ve alkolün yasaklanması için gösteriler düzenleyerek gündeme gelmişlerdir. İlk dönemlerinde faaliyet ve fikri yönelişinde gelenekçi selefi karakterin hakim olduğu Cemaati İslamiye örgütü, Nasırcı ve komünist öğrenci gruplarına karşı İslamcılarını destekleyen başkan Enver Sedat

¹⁵² Kamile Ünlüsoy, "Mısır Selefiği ve İhvan-ı Müslimîn'le İlişkisi", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, IX/1 (Bahar 2016), ss. 39-75., s.47-48 ; Çakmaktaş, **Mısır'da Selefi Hareketler**, s.149

¹⁵³ Verdani, **a.g.e.**, s.85-103

¹⁵⁴ "1970'li yıllarda Cemaati İslamiye (İslâmî Cemaatler, yani asıl olarak çoğul) terimi İslamcı nebuladaki her tür eğilimden öğrenci hareketlerine işaret etmektedir. 1980'li yılların ortalarından itibaren tekil olarak kullanılan ve bazen radikaliye (radikal) sıfatıyla tamamlanan bu deyiş, sadece şiddete yönelen ve Şeyh Ömer Abdurrahman'ın manevî liderliğini kabul eden yasadışı hareket için kullanılmaktadır." Kepel, **Cihat**, s.485; Kepel, **Muslim Extremism in Egypt: Prophet and Pharaoh**, Los Angeles, University of California Press, 2003, p.129

döneminde üniversitelerdeki etkinliğini arttırmış; Mısırlı Öğrenciler Birliği seçimlerinde çoğunluğu almıştır. Öğretimdeki modern ve seküler değerlerin yerine İslam'ı tam ve eksiksiz bir model olarak konulması için mücadele vermiştir. “İslami düzen”in kültürel icaplarına bağlı kalarak Müslüman öğrencilerin sorunlarına çözümler sunmaya çalışır. Cemaati İslamiye, kız öğrencilerin “İslami giyim” tarzıyla dolaşmaları, kendilerine tahsis edilen minibüs hatlarını kullanmaları, erkeklerin sakal bırakması, beyaz cellabe giymesi ve topluca namazlara gidilmesi gibi uygulamalarla Batı uygarlığına karşı bir direniş sergilemişlerdir. 1970'lerin sonlarından itibaren İhvan'ın barışçı politikalarına alternatif olarak zuhur eden cihatçı gruplar İsrail'in Araplar üzerindeki zaferlerinden sonra hızla çoğalmıştır. Cemaati İslamiye hareketi ise bir yol ayrımına gelmiş; hareketin bir kanadı İhvan'ın ılımlı çizgisine yaklaşırken, diğer bir kanadı ise cihatçı eğilimi benimsemiştir.¹⁵⁵

Enver Sedat rejim için en büyük tehlike olarak gördüğü komünistlere karşı İslamcı grupları gizlice desteklemişse de infitah politikasıyla Mısır'da batılı hayat tarzını ve tüketim kalıplarını yaygınlaştırmasına izin verilmesi radikal selefi grupları rejimin aleyhine çevirmiştir. Enver Sedat'ın 1977 yılında Kudüs'ü ziyaret ederek İsrail'e barış yapma önerisinde bulunması ve ardından 1978'de Mısır ile İsrail arasında Camp David antlaşmasının imzalanması İhvan-ı Müslimin de dahil tüm İslamcı örgütlerin rejime olan düşmanlığını pekiştirmiştir. Enver Sedat İsrail-Mısır antlaşmasına karşı çıkan İslamcılara baskı uygulamış bu baskı politikaları Cemaati İslami'yi oluşturan tabanın radikalleşmesine ve terör örgütlerine kaymasına neden olmuştur. Kampüslerde verilen vaazların yerini silahlı eylemler almaya başlamıştır. Kâfir yöneticilere karşı cihadı onaylayan Şevki eş-Şeyh'in *Şevkiyyun*'u, Abdüsselam Ferec ve Eymen el-Zevari'nin *Tanzim el Cihat*'ı ve Filistinli göçmen Salih Seriyen'in *Askeri Akademi* grubu gibi cihatçı örgütler ortaya çıkmıştır.¹⁵⁶ 1977'de el-Tekfir ve'l Hicre örgütünün militanları eski Vakıflar Bakanı Muhammed el-Zehebi'yi kaçırıp öldürdüler. Söz konusu örgüte mensup binlerce militan yakalanmış; Şükrü Mustafa ve dört arkadaşı idam edilmiştir.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Verdani, a.g.e., s.104-120

¹⁵⁶ Asef Bayat, **İslam'ı Demokratikleştirmek**, çev. Özgür Gökmen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.84

¹⁵⁷ Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi Cilt II**, s.183-185, Bozarslan, a.g.e. , s.136-137

1979 yılında Cemaati İslamiye'ye bağlı cihatçı gruplar Kıptilere ait kiliselere ve meyhanelere saldırı düzenlediler. Başkan Enver Sedat 6 Ekim 1981'de Mısır ordusunun Süveyş Kanalı'nı geçişini anma yıldönümündeki askeri geçit töreni sırasında, Cihat örgütüne mensup bir subay olan Halid İslambuli'nin düzenlediği bir suikast sonucu öldürüldü. Örgüt Mısır halkının yönetiminden hoşnut olmadığı Enver Sedat'ı öldürerek İran'daki gibi İslami bir devrim başlatmayı hedeflemiş ancak halktan destek bulamamıştır. Asyut ve başka yerlerde çıkan ayaklanmalar ordu tarafından şiddetle bastırıldı. Örgütün ruhani lideri Ömer Abdurrahman ve Eyman ez-Zevahiri başta olmak üzere Cihat örgütüne mensup çok sayıda militan eylemin sanığı olarak mahkemeye çıkarıldı. Cihadı İslam'ın farzlarından biri olarak değerlendirdiği *Eksik Yükümlülük* adlı risalesiyle örgütün eylemlerine ilham veren Abdüsselam Ferec ve üç arkadaşı idama mahkum edildi. 1984'e kadar süren davada 1200 –cemaate göre 2000- kişi tutuklanması ve liderlerinin idam edilmesiyle sonuçlandı.¹⁵⁸

Cihatçı Cemaati İslamiye'nin “manevi rehberi” ve Sedat'ın katillerinin “müftüsü” olan Şeyh Ömer Abdurrahman, cihada mali kaynak sağlamak için Kıpti kuyumculara saldırılmasına (gerekirse de öldürülmelerine) izin veren fetvalarıyla ün kazanmıştır. 1984'te serbest bırakılmış ve baş hedeflerine karşı vaazlar verdiği Fayyum Vahası'na yerleşmiştir. 1986'da kısa bir süre için tutuklanmış, serbest bırakıldıktan sonra yandaşlarıyla polis arasındaki çok şiddetli çatışmalardan sonra Nisan 1989'da yeniden tutuklanmıştır; daha sonra Sudan'a gitmiş ve orada ABD vizesini almıştır.¹⁵⁹ New Jersey'de vaazlarını sürdüren Ömer Abdurrahman bir grup İslamcının 1993'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlenen bombalı saldırının fetvasını vermek suçlamasıyla yargılanmış ve müebbet hapis cezasına çarptırılmıştır.¹⁶⁰

1985 yılında serbest kalan Eyman ez-Zevahiri önce Suudi Arabistan'a gitmiş ardından Pakistan'ın Peşaver kentine giderek Abdullah Azzam'ın öncülük ettiği Afgan cihadına dahil olmuştur. Sovyet işgali boyunca Mısır *İslami Cihat* örgütünün

¹⁵⁸ Bayat, **İslam'ı Demokratikleştirmek**, s.85

¹⁵⁹ Kepel, **Cihat**, s.320

¹⁶⁰ Julia Preston, “Omar Abdel Rahman, Blind Cleric Found Guilty of Plot to Wage ‘War of Urban Terrorism,’ Dies at 78”, **The New York Times**, Feb. 18, 2017, (Çevrimiçi) <https://www.nytimes.com/2017/02/18/world/middleeast/omar-abdel-rahman-dead.html> , 10 Mart 2019

Afganistan'daki faaliyetlerini yönetmiş 1993 yılında örgütün yeniden ortaya çıkmasından sonra bu örgütün liderliğini üstlenmiştir. Sovyetlerin geri çekilmesinden sonra Zevahiri İsviçre, Danimarka, Irak, İran ve çeşitli Balkan ülkelerini gezmiş ve cihatçı örgütler nezdinde uluslararası bir itibara kavuşmuştur. Ez-Zevahiri, 1997'de Celalabat'a giderek Usame bin Ladin ile temasa geçmiş bir yıl sonra İslami Cihat örgütü diğer cihatçı örgütlerle beraber el-Kaide'nin Yahudilere ve Haçlılara Karşı Cihat İçin Uluslararası İslami Cephe'sine dâhil olmuştur.¹⁶¹ Zevahiri'nin de imzasının bulunduğu Cephe'nin kuruluş bildirgesinde Kuran'dan ve İbni Teymiyye'den bol bol alıntı yapılarak "Siyonist-Haçlı ittifakı"na karşı suçlamaları tekrarlanır ve "gücü yeten her Müslüman, Amerikalı ve müttefiki sivil ve askerleri mümkün olan her ülkede öldürmekle yükümlüdür" fetvası verilmiştir. Cephe'nin 8 Ağustos 1998'de Kenya ve Tanzanya'daki Amerikan elçiliklerini havaya uçurmasıyla çatışma ileri bir evreye taşınmıştır.¹⁶²

1980'lerin sonlarıyla ve 1990'lı yıllarda radikal İslamcı gruplar bir terörist saldırı kampanyasına giriştiler. Zevahiri aynı süreçte Mısır'daki ulusal ölçekteki devrimci mücadeleden de bağını koparmamıştır. Bu çerçevede Zevahiri'nin liderlik ettiği İslami Cihat örgütü ve onunla iltisaklı Tali'at'ül Fetih(Fethin Öncüleri) ve diğer radikal İslamcı örgütler Mısırlı hükümet yetkililerine, asker ve polislere, turistlere, Kıptilere ve aralarında nobel ödüllü Necip Mahfuz'un bulunduğu entelektüellere, sinema ve bar gibi kültürel sembollere yönelik onlarca terör saldırısı düzenlemiştir. Zevahiri'ye göre, cihat ancak sıkı bir darbeyele "kâfir" rejiminin sinir merkezleri imha edilirse başarılabilir. Bunun için kararlı militanlardan oluşan küçük bir çekirdek gerekmektedir. Önce zorbalıktan kurtulunacak, halkın istediği İslam devleti daha sonra kurulacaktır.¹⁶³ Afgan cihadı sona erdikten sonra Mısır'a dönen militanlar 1990'lı yıllar boyunca gerçekleştirdikleri eylemlerle ülkeyi iç savaşın eşiğine getirmişlerdir. Cemaati İslami, Dayrut gibi kasabaları uzun süre yönetmiş 1990'ların başında Kahire'nin İmbaba adlı bölgesinde adeta İslami bir cumhuriyet

¹⁶¹ "Profile: Ayman al-Zawahiri", (Çevrimiçi) <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-13789286> 30.03.2019

¹⁶² Kepel, **Cihat**, s.362

¹⁶³ Kepel, **Cihat**, s.319; Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi II**, s.129

kurmuştur. 14000 askerin katıldığı üç hafta süren operasyonlar sonucu Kasım 1992’de ordu “İmbaba Cumhuriyeti”ne son vermiştir.¹⁶⁴

1990’dan 1993 yılına kadar geçen süre Mısır’ın XX. yüzyıldaki en kanlı dönemi oldu. Ölü sayısı 1991 yılında 139,1993 yılında 207 ve 1994 yılında 225’e ulaştı. 1992-1996 yılları arasındaki olaylarda 1200 isyancı, polis memuru, sivil ve Mısırlı Hıristiyan öldü. Güvenlik güçleri militanların saklandıkları yerlere operasyonlar yaparak karşılık verdi. Binlerce kişi gözaltına alındı birçoğu işkence gördü toplamda 101 kişiye idam cezası verildi. İsyancılar çaresiz kaldıkları bir konuma itildikçe şiddet eylemleri gelişigüzel hale gelmiş, 58 batılı turist ve dört Mısır vatandaşının öldüğü 1997 yılı 18 Kasım’ında Luksor’daki Hatşeput tapınağına yapılan saldırıyla şiddet eylemleri zirve yapmıştır. Saldırının boyutu Mısır kamuoyunda infial uyandırmış, hükümeti sarsmış, Mısır ekonomisinin can damarı olan turizm sektörünü felce uğratmıştır. Kapanan işyerleri, artan işsizlik, ağır ekonomik bunalım cihatçı militanlarla hükümet arasında kalan bir Mısır tablosu oluşturmuştur. Ancak Luksor katliamı militan İslamcılığın yaklaşan ölümüne işaret etmiştir. Mısır hapisanelerindeki liderler katliamı kınamış ve Avrupa’da sürgündeki siyasal önderler esefle karşılaşmışlardır. Bazı küçük grupların ara sıra yaptığı saldırılar devam etse de ABD’de hapiste bulunan şeyh Ömer Abdurrahman’ın da desteğiyle Cemaati İslami 25 Mart 1999 tarihinde devlete karşı sürdürdüğü şiddet eylemlerini tamamen durduğunu açıklamıştır.¹⁶⁵

Eski militanların bazıları Zevahiri’yle birlikte Uluslararası İslami Cihat Cephesi’ne ve el-Kaide networküne dâhil olurken bir kısmı da mevcut sistem içerisinde siyasi partiler kurmak için resmi girişimlerde bulunmuştur. Barışçıl siyasi mücadeleye dâhil olmak isteyen selefi militanlar “zaman şiddetin ve silahlı mücadelenin bütün taraflar, ülke ve bizzat İslam’ın kendisi için zararlı olduğunu göstermiştir” sonucuna vardılar. Fakat hükümet dini partilerin kurulmasına izin verilmediği gerekçesiyle başvuruları reddetmişti. Bu durum Ömer Abdurrahman ve barışçıl araçları bırakarak insanları ordunun, din adamlarının ve üniversite hocalarının önderliğinde bir devrim için seferber etme tehdidinde bulunun Ahmet

¹⁶⁴ Bayat, **İslam’ı Demokratikleştirmek**, s.86-87

¹⁶⁵ Bayat, **İslam’ı Demokratikleştirmek**, s.236

Taha'yı çileden çıkarmıştır. Ancak Cezayir'deki İslamcı mücadelenin başarısızlığı, İran İslamcılığının çarpıcı dönüşümü ve Hatemi yönetiminde “post-İslamcılığın”¹⁶⁶ yükselişi, Cemaat'in tarihsel önderlerini şiddete başvurmayan yeni vizyonlarına sadık kalmaya zorlamıştır. Cemaat Mısır'daki “cahiliye iktidarı”nı asli hedefi olmaktan çıkarmış yerine Yahudi Devletini koymuştur. Şiddet yöntemlerinin “insanları Allah'ın yoluna yöneltme hedefinden alıkoyduğunu ve en çok da İslam düşmanlarına yaradığını kabul etmiştir. İsrail'e, Amerika Birleşik Devletleri'ne, Batı'ya ve seküleristlere. Militan İslamcılar yüzyılın son yıllarında erdemi İhvan'ın altmış yıl boyunca uyguladığı yöntemde bulmuşlar; yeni siyasal bakış açılarına uygun olarak dini metinlerin yeniden yorumlayarak yeni doktriner argümanlar geliştirmek zorunda kalmışlardır.¹⁶⁷

1980'ler ve 1990'lar boyunca üniversite kampüslerini Kahire'nin yoksul bölgelerini ve güneydeki köy ve kasabaların denetimini elinde tutan Mısır'da İslami bir devrim hedefleyen İslamcı ve selefi hareketler başarısız olmuş ancak aynı süreçte Mısır toplumunun İslamlaşması devam etmiştir. Mübarek yönetiminin Cemaati İslami'nin belini bükme için çıkardığı olağanüstü hal yasaları bilhassa 1992'de yürürlüğe giren anti-terör yasası İhvan çizgisindeki ılımlı İslamcı cemaatler üzerinde de bir baskı oluşturmuş, basın yayın faaliyetlerini kısıtlamış olsa da davet faaliyetleri sürmüş, sivil toplum örgütleri düzeyinde İslamlaştırma hareketi devam etmiştir. Rejimin İslamcılara uyguladığı sıkı sansür ve siyasal İslam'ın dünya genelinde itibar kaybına uğraması; Mısır'da da İslami cemaatleri ve hükümetin denetimine tabi Ezher vaizlerini ortodoks öğretiler üzerinden geleneksel dini-ahlaki değerleri ve bireysel dindarlığı vurgulayan yeni söylemler üretmeye sevk etmiştir. Bu post-İslamcı süreçte Ömer Abdurrahman, Şeyh Köşk veya Şeyh Şeravi gibi eskinin militan vaizlerin yerini 1990'ların sonu ve 2000'li yıllarda medya aracılığıyla halka ulaşan Ömer Abdulkafi ve Amr Halid gibi kinik tele-vaizler almıştır. Mübarek yönetimi toplumun

¹⁶⁶ Post-İslamcılık, Kahire Amerikan Üniversitesi Sosyoloji profesörü Asef Bayat'ın, Middle East Critique dergisinde 1996 yılında yayınladığı bir makalede militan İslamcılarının tavırlarındaki ve stratejilerindeki genel değişime referansla kullandığı bir kavramdır. 1990'ların ikinci yarısında İslamcı rejimlerin ve yapıların deneyimlerinden hareketle hem bir durumu hem de bir projeyi imler. Söz konusu makale için bkz. Asef Bayat, “The Coming of a Post-Islamic Society”, **Critique:Middle Eastern Studies**, Fall 1996, pp.43-52; Ayrıca post-İslamcı sürecin genel bir incelemesi için Asef Bayat, **Post İslamcılık: Siyasal İslam'ın Değişen Yüzü**, çev.Emek Ş. Ataman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016

¹⁶⁷ Bayat, **İslam'ı Demokratikleştirmek**, s.238-239

siyasi aktivizmden uzak duran; moderniteyle az çok uyumlu bir muhafazakâr dinselîği -örneğin üst-orta sınıf kadınları arasında yaygınlaşan tesettür hassasiyeti, popüler kültürde dini temaların ağırlık kazanması vs.- ya da diğer gündelik yaşam pratikleri üzerinden yaşanan dindarlaşma sürecini desteklemiştir. İlmî İslami kesimin hoşnutluğu gözetilerek şeriat lehine bazı hukuki tavizler verilmiş; Asaf Bayat'ın ifadesiyle Mısır, "İslam devleti olmadan İslamlaşma" tecrübesi yaşamıştır.¹⁶⁸

3.1.3. 25 Ocak Devriminden Sonra Partileşen Selefilik

Mısır'da 2000'li yıllarda siyasetin nispeten canlılık kazanmasına ve İslami hareket içinde İhvan-ı Müslimin'in muhalif bir güç olarak ilerleyiş göstermesinin yanında, genel olarak selefi akım da Mısır'ın birçok yerinde yaygınlaşmış ve medya gücüne sahip olmasına rağmen siyasi arenada fazla görünür olmamıştır. Vaaz ve irşat faaliyetleriyle yetinen selefi öncülerin siyasetle ilgileri yöneticilere dua etmek ve şeriatın tatbiki konusunda onlara yol göstermesi için Allah'a yakarmak şeklinde olmuştur. Davetü's Selefiye cemaatine göre zaman siyasi muhalefet zamanı değil, "tasfiye ve terbiye" (arınma ve eğitime) zamanıdır. Geleneksel ilmi selefi söylem siyaset yerine itikadın sağlamaştırılmasına yönelik ilme ve eğitime önem vermiş; siyasetle ilgilenmeyi ömrün boş yere heba edilmesi olarak değerlendirmiştir. Mısır'da kurulan ilk selefi örgütler el-Cemaatü's Şeriyeye ve Ensarü's-Sünneti'l-Muhammediye bu geleneksel söyleme sarılmış, muhalif İslamcı hareketleri siyasi faaliyetlerinden dolayı eleştirmişlerdir. Demokrasi ve siyasî parti konularında devrim öncesinde ve devrim sürecinde esnasında çok katı fikirlere olan Davetü's Selefiye akımını yaptıkları açıklamalarla demokrasiyi tamamen reddetmişlerdir. Bu grubun resmi sözcülerinden Şeyh Abdülmünim Şehhat, "Biz yalnızca demokrasi haramdır demiyoruz, aynı zamanda demokrasi küfürdür de diyoruz" ve "Demokrasi dini, hayattan ayıran laikliğin bir şubesidir. İslamcılar demokrasiyi ister kullansınlar ister kullanmasınlar demokrasi şer'an kabul edilemez" açıklamalarını yapmıştır.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Bayat, **İslam'ı Demokratikleştirmek**, s.246-258

¹⁶⁹ Fayid, **a.g.e.**, s.64-70; Ramazan Yıldırım, "Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik", Ankara: **SETA-Analiz**, Sayı:73, Aralık 2013, s.15; Tore Hamming, "Politicization of the Salafi Movement: The

Tunus'ta Bin Ali rejiminin düşmesinin akabinde 25 Ocak 2011'de Mısır'da gerçekleşen gösteriler için Davet's Selefiye şeyhi Yasir Burhami cemaatin internet sitesinden fitneye mahal vermemek ve ümmetin maslahatı ve dine bağlılığı düşüncesiyle söz konusu halk gösterilerini tasvip etmediği yönünde açıklamada bulunmuştur. Devrim sürecinde selefi gruplar genel olarak tarafsız kalmayı tercih etmişler, bağımsız selefi şeyhler de ikircikli bir tutum içinde olmuşlardır. Mübarek rejimin düşmesiyle birlikte selefi gruplar geleneksel görüşlerini değiştirmiş “yasama organlarına katılım yoluyla şeriatı müdafaa edebilecek siyasi partilerin kurulmasını memnuniyetle karşılayacaklarını” beyan etmişlerdir.¹⁷⁰

Hizbu'n Nur (Nur Partisi) devrimden sonra Davetü's Selefiye cemaati mensuplarınca kurulan ilk selefi siyasi partidir. Resmi olarak Haziran 2011'de kurulan Nur Partisi, ilk parlamento seçimlerinde %25'lik bir oy oranı ve 105 sandalye elde ederek mecliste temsil edilen ikinci büyük parti olmuştur. Nur Partisi destekçileri sadece Davet müntesipleriyle sınırlı kalmamış; Ensarü's Sünnne çevresine bağlı bir kitleyi, muteber selefi şeyhlerine bağlı grupları ve Fevzi Said önderliğindeki Kahire selefilerini de yanına almıştır. 1980'li yıllarda Davetü's Selefiye'nin kurucu isimleri arasında yerini alan İmad Abdülğafur partinin ilk genel başkanı olmuştur. Fakat 2012 yılında Abdülğafur ve grubu Nur Partisi'nden ayrılarak “vatan” adında yeni bir parti kurmuşlardır.¹⁷¹ Parti 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 belirtmiş; 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-İslam kimliğidir. Mısır Anayasasında bulunan ikinci madde olduğu gibi korunmalı ve İslam Şeriatı Mısır'a hükmedecek olan siyasi sistemin en yüce dayanağı olarak tüm siyasî, ekonomik, hukukî ve sosyal düzenlemelerin genel çerçevesini belirlemelidir. İslam şeriatının prensiplerinin

Emergence and Influence of Political Salafism in Egypt”, **International Affairs Review**, Volume 12, Number 1, Fall 2013, pp.1-18, p.9

¹⁷⁰ Fayid, **a.g.e.**, s.64-70; Yıldırım, **a.g.e.**, s.15 ; Hamming, **a.y**

¹⁷¹ Fayid, **a.g.e.**, s.70-73,

anayasanın temel dayanağı olması ilkesi Mısır'da yaşayan Kıptîlerin dini özgürlüklerini de içerir.¹⁷²

Hizbü'l-Bina ve't-Tenmiye (İnşa ve Kalkınma Partisi) Seyyid Kutub'un öğretileri ve Ömer Abdurrahman'ın fetvalarını referans alan radikal/cihatçı selefi Cemaati İslamiye hareketinin kurduğu partidir. Cemaati İslamiye 1990'ların sonunda devletin örgüte karşı uyguladığı sıkı güvenlik tedbirleri sonucunda şiddet yöntemini terk ettiğini beyan etmiş barışçı yöntemlerle davasını sürdürme kararı almıştır. Mübarek döneminde siyasal parti kurmasına izin verilmeyen Cemaat 25 Ocak Devrimi'nden sonra bu imkâna kavuşmuştur. Enver Sedat suikastından hüküm giyen ve devrim sürecinde serbest kalan Abbud Zumur ve kardeşi Tarık Zumur, Saffet Abdulğani ve Eşref Tefvîk gibi Cemaat'in önde gelen şahsiyetleri tarafından Ağustos 2011'de kurulan parti, "İNŞA, KALKINMA, İSLAM ŞERİATİ, SİYASAL ÖZGÜRLÜK VE SOSYAL ADALET" sloganıyla kendisini tanımlamıştır. Nur ve Asalet partileriyle birlikte içinde yer aldıkları "İslamî blok" birliğinin kurulmasında öncülük yapmıştır. İnşa ve Kalkınma Partisi Asyut, Mina ve Asvan gibi yukarı Mısır şehirlerinden destek görmüş 13 sandalye kazanmak suretiyle İhvan'ın ve Nur Partisi'nin bölgedeki gücünü kırmıştır.¹⁷³

Yukarıda bahsedilen önemli desteğe sahip selefi partilerin yanında General Adil Abdulkasım'ın kurduğu *Hizbu'l Fazile*(Fazilet Partisi) ve *Hizbu'l Asale*(Asalet Partisi); Hişam Mustafa Abdulaziz tarafından kurulmuş ama selefi öncüleri kadrosuna alamadığı için meclise girecek desteği bulamamış *Hizbu'l-İslah ve'n-Nahda*(İslah ve Diriliş Partisi) gibi partiler de 25 Ocak Devrimi sonrası farklı selefi gruplarca kurulmuştur.

Özetle, Mısır'da diğer İslami hareketler gibi selefi hareketler de sömürgeciliğe ve Batılılaşmaya karşı bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır. XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ilk selefi hareketler faaliyetlerini daha çok dini eğitim ve öğretim, tebliğ ve irşat faaliyetleriyle sınırlamış Suud selefiliklerine yakın ilmi selefililerdir. Dini bir cemaat olarak örgütlenen ilmi selefiler "ulu'l emre itaat"

¹⁷² Yıldırım, a.g.e., s.16

¹⁷³ Fayid, a.g.e., s.70-73; Yıldırım, a.g.e., s.17

ilkesinden hareketle rejimi hedef alan eylemlerden kaçınmış; dini bir faydası olmadığı gerekçesiyle siyaset ile meşgul olmayı reddetmişlerdir.

Mısır'daki Selefi hareketlerin siyasallaşma sürecinde iki dönemden söz edilebilir. Birincisi 1970'lerde yaşanan radikalleşme dönemidir. Nasır rejiminin baskısından kaçan Mısırlı göçmenlerin Körfez ülkelerine iltica etmesiyle Siyasal İslamcı ideoloji ve Kutub'un öğretileri geleneksel Suudi selefililiğiyle buluşarak selefililiğin siyasileşmesinde önemli bir itki sağlamıştır. Enver Sedat'ın ABD ve İsrail ile yakın ilişkiler kurması; infitah politikasıyla Mısır ekonomisinin ve kültürünün Batıya açılması, gelir dağılımının bozulması vb. gelişmeler İslami örgütlerin rejime olan düşmanlığını arttırmış; İslamcı muhalefetin siyasi söylem ve araçlarını radikalleşmesine, ilmi selefililiğin siyasallaşarak cihatçı selefililiğe doğru evrilmesine neden olmuştur. İlmî selefi cemaatler Cemiyetü's Şeriyeye ve Ensarü's Sünne'nin eski mensupları olan Abud ez-Zümer, Kerem Zühdi ve Eyman ez-Zevahiri gibi isimler rejimi hedef alan insan kaçırma, suikast, bombalama eylemlerini gerçekleştirecek cihatçı gruplarını örgütlemişlerdir. 1980'lerden itibaren Afganistan başta olmak üzere Bosna, Çeçenistan ve Irak gibi yabancı güçlere karşı savaştan cihatçı selefi gruplara birçok Mısırlı genç dâhil olmuştur.

Mısır'da Selefililiğin siyasallaşmasında ikinci dönem 25 Ocak 2011 Devrimiyle başlamıştır. Mübarek yönetiminin baskısıyla siyaset dışına itilen selefi gruplar devrimden sonra siyasal partilere dönüşerek demokratikleşme sürecine dâhil olmuşlardır. Farklı eğilimlerden selefi gruplar siyasi görüşlerini revize ederek yönetimin İslamileşmesinin demokratik süreçler yoluyla gerçekleşebileceğini kabul etmişlerdir. Selefi partilerin parlamento seçimlerinde %25'lik bir oy oranına ulaşması bu akımın Mısır toplumu üzerindeki gücünü ve etkinliğini açıkça göstermiştir.

2013 Temmuzunda gerçekleşen askeri darbe Mısır'daki demokrasi tecrübesini sekteye uğratmış; selefililiğin siyasileşmesi ve demokratik sistemle uzlaşmasına ilişkin belirsizliğe neden olmuştur. Selefi grupların devrim öncesi olduğu gibi eğitim, davet, irşat ve sosyal hizmet faaliyetlerine yöneleceklerine ya da aksine siyasal hayatın içinde kalarak yeni stratejiler geliştirecekleri yönünde birbirinden farklı öngörüler ifade edilmektedir. Muhtemeldir ki askeri rejimin sona

ermesi ve demokratikleşme sürecinin tekrar başlamasıyla birlikte selefi partiler de kendilerine teveccüh gösteren geniş halk kesimlerinin talepleri doğrultusunda siyasal hayatta yerlerini alacaklardır.

3.2. Pakistan’da Selefi Hareketler

Pakistan selefi cemaatlerin, ıslah ve tecdid hareketlerinin en önemli merkezlerinden biridir. Esasen İslamcı ve selefi hareketlerin ortaya çıkışı ile Hint Müslümanlarının diğer dini ve kültürel topluluklardan (Hindu, Sih vs.) ayrılarak müstakil bir devlet kurma süreci eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. Bugünkü Pakistan’ı oluşturacak Hint alt kıtasında ve Hindistan’da nerdeyse on asır süren İslam hakimiyeti kendine özgü bir Hint-İslam medeniyeti yaratmıştır. İslamiyet bu coğrafyaya girdiğinde Hindu ve Budist yerli kültürün içinde eriyerek mistik bir boyut kazanmış; tasavvuf da Hindistan’da Müslüman bir toplum oluşmasında uzlaştırıcı bir rol oynamıştır. Dini toplumun devlet kontrolünden kaçınarak özerkliğini koruyabildiği bu çoğulcu ve hoşgörülü ortamda Hint yerel dinlerinin yanında İslam’ın farklı mezhepleri ve Çeşti, Kadiri, Nakşibendi gibi çeşitli sufi tarikatları bir arada yaşama imkânı bulmuştur.¹⁷⁴

Babürlüler (Muğal) hâkimiyetinin XVIII. ve XIX. yüzyıllarda giderek zayıflaması ve Hindistan’ın 1857 yılından itibaren İngiliz idaresi altına girmesinin yarattığı kriz koşullarında hem gelenekçi hem de modernist mahiyette çok sayıda İslami akım ortaya çıkmıştır. İslam toplumunun içinde bulunduğu krizden çıkış yolunu dinin özüne dönmekte gören selefi/İslamcı düşüncenin -bu krizi işgal ve sömürü gibi en somut haliyle yaşayan- Hint Müslüman toplumunda rağbet görmesi olağandır.

Muhammed İbn Abdulvahhab’ın çağdaşı olan Şah Veliyullah Dıhlevi(1703-1762)’nin Hint alt kıtasında başlattığı İslami ıslah/tecdid hareketi XIX. ve XX yüzyıllarda Diyobendiye Ekolü, Barelvi ekolü, Ehli Hadis hareketi, Seyyid Ahmet Han’ın modernist Aligarh hareketi, Nedvetu’l-’Ulema, Cemaati Teblîğ, Cemaati İslami gibi dini ve siyasi hareketlerle temsil edilmiştir. Bu hareketler Hint

¹⁷⁴ Sufizm ile Hindu mistisizminin etkileşimi üzerine ayrıntılı bir inceleme için bkz. Aziz Ahmed, **Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s.169-196

Müslümanlarının Hindularla birlikte Britanya İmparatorluğu'na karşı verdikleri bağımsızlık mücadelesi ve Pakistan devletinin kurulması ile sonuçlanacak bölünme sürecinde hayati önemi haiz sorunlar karşısında farklı politikaları benimsemiş olsalar da Pakistan'ın kurulmasıyla devletin İslamileşmesi ve şeriatın hakim olması için ortak bir mücadele vermişlerdir.¹⁷⁵

3.2.1. Tarihsel Arka Plan

Hindistan'ın İslam'la ilişkisi Hz. Ömer zamanında başlamıştır. Emeviler döneminde, VIII. yüzyılın başında bugünkü Pakistan'ın bulunduğu Sind bölgesi İslam hakimiyetine girmiştir. Gazneliler ile başlayan Türk-İslam hâkimiyeti ise Delhi Sultanları(1206-1526) ve Bâbürlüler(1526-1857) ile devam etmiştir.¹⁷⁶ 1730'lardan itibaren Babür(Moğol) idaresi çöküş sürecine girmiş, aynı süreçte İngiliz Doğu Hindistan Şirketi ülkenin birçok bölgesinde fiili bir yönetim kurmuştur. İngiliz iktidarının yaptırımlarına karşı 1857 yılında halk geniş çaplı bir Hindu-Müslüman ayaklanması başlamıştır.

Hindistan'ın tamamen sömürge haline getirilmesiyle neticelenen 1857 Büyük Hint Ayaklanmasından sonra İngilizler bu olaydan öncelikle Müslümanları sorumlu tutmuş, potansiyel Müslüman direnişini iktidarlarına karşı en önemli tehdit olarak algılamışlardır. Diğer taraftan Müslüman elit de ayaklanma ve ardından gelen İngiliz iktidarına karşı ortak bir tutum benimsememiştir. Bir kısım Müslüman elit ayaklanmayı bir hata olarak değerlendirmiş; Hindistan'ı yönetecek İngiliz-Müslüman ortaklığı oluşturma ümidiyle yeni rejimi benimsemiştir. Dünyevi ve siyasi konumlarını sürdürmek isteyen tarikat liderleri ve Seyyid Ahmet Han gibi Batıcı modernistlerin temsil ettiği bu grup Müslümanlar için en faydalı şeyin eğitimde, dini ve kültürel alanlarda kendilerini geliştirmek ve Müslüman cemaati kendi içinde güçlendirmek olduğunu savunmuşlardır. Diyobendi ulema çevresi gibi bazı kesimler sessiz kalmayı tercih etseler de İngiliz karşıtı ve İslamcı duyguları taşımışlardır. Müslüman toplumsal yapılanmasının siyasi yönünden vaz geçme pahasına İslam'ın

¹⁷⁵ Abdülhamit Birışık, "Hint Alt Kıtasında İslâmî Fikir Akımları", **Tohum Dergisi**, sayı 160, Kış 2018, s.21-29

¹⁷⁶ Lapidus, **İslam Toplumlari Tarihi I**, s.590-591

doğru uygulanışını ve Müslümanların kişisel dini hayatlarını korumayı tercih etmişlerdir. Diğer bir kesim ise siyasi meselelere tamamen sırt çevirmişlerdir.¹⁷⁷ Bütün bu tavır ve tutum farklılıklarına rağmen bir zamanlar hâkim buldukları topraklarda bütün siyasal, kültürel ve ekonomik haklarını kaybeden Müslümanlar bir sürelik sessizliğin ardından yüzyılın sonlarına doğru kendi durumları ve ülke meseleleriyle daha aktif biçimde ilgilenmek üzere siyasî faaliyetlere yönelmişlerdir. 1883 yılında kurulan Hindistan Kongre Partisi (Indian National Congress) Müslümanlara açık olsa da bir Hindu partisi olarak görüldüğü için 1906'da Hindistan Müslümanları Birliği (All India Muslim League) kurulmuştur. 1908'de genç gazeteci Ebu'l Kalam Azad *el-Hilal*'i yayınlamaya başladı. El-Hilal dünya üzerindeki tüm Müslümanların aynı dini değerlere sahip oldukları için tek bir ümmet olduklarını ve Osmanlı Halifesinin de hepsinin lideri olduğunu telkin ediyordu. Buna ilaveten Hindistan'daki Müslümanların görevi halifeyi desteklemek için aktif bir siyasi yapı oluşturmaktı. Diğer bir gazeteci Muhammed Ali de *Comrade* adlı gazetesinde benzer fikirleri savunmuştur. Farangi Mahal ve Diyobend'deki yenilikçi ulemanın desteğiyle Müslüman elit arasında siyasi eylemcilik gelişmiştir.

I. Dünya Savaşı ve sonrasında İngiltere'nin kendilerine verdiği, Osmanlı Devleti'nin ve hilâfetin geleceğiyle ilgili taahhütleri yerine getirmemesi sebebiyle ülkede İngiliz sömürgeciliğine karşı tavır alan Müslümanlar, Hindularla ortak hareket etmeye başladılar. 1919'da Mahatma Gandhi ve Hint Milli Kongresi Hindistan'ın özerkliği ve bağımsızlığı için İngiliz karşıtı ilk büyük kampanyayı başlattı. Müslüman liderler de benzer hedeflere sahip iki yeni dernek kurdular. Muhammed Ali, Osmanlı İmparatorluğunun yeniden dirilmesi için Hilafet Konferansı'nı kurdu. Farangi ve Diyobend uleması da Müslümanların dini çıkarları için mücadele etmek ve halifeliği korumak için Cemiyeti Ulemayı Hint(Hint Ulema Cemiyeti)'ni kurdu. Hilafet hareketinin temel stratejisi İngiliz iktidarını devirmek ve Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmak konusundaki ortak çıkarları gelişmek için Hint Milli Kongresi ile işbirliği yapmak oldu. Nitekim Gandhi'nin liderliğindeki Kongre de Hilafet hareketini kucaklamıştır. Müslümanların İngilizlerle işbirliği yapmama sözü vermesiyle Müslümanlar ve Hindular İngilizleri Hindistan'dan çıkarmak için

¹⁷⁷ Lapidus, **İslam Toplumlari Tarihi II**, s.268-274

geniş tabanlı bir ulusal harekette birleştiler.¹⁷⁸ 1924'te hilâfetin ilgası üzerine İngilizlerle işbirliği karşıtı hareket, Hilafet Hareketi ve Hindu-Müslüman işbirliği sona ermiştir. Diğer taraftan da Hint Müslümanları arasında camiler, okullar ve basın yoluyla evrensel bir Müslüman kimliği ve bağımsızlık bilinci yaygınlaşmaya devam etmiş; Batılı eğitim almış Müslüman siyasi elit büyümekte olan İslami dayanışma duygusunu siyasi ve milli bir şekle dönüştürmüştür.

1928'de Hindistan Kongre Partisi'nin açıkladığı anayasa taslağı Müslümanlarla Hindular arasında bağımsızlıkla ilgili derin görüş ayrılıklarını gündeme getirdi; bu sebeple Müslümanlar da kendi taslaklarını hazırladılar. Hindistan Kongre Partisi'nin teklif ettiği eşit haklara sahip Hindistan vatandaşlığı fikrinin Hinduların büyük çoğunluğu teşkil ettiği bir sistemde sağlıklı işlemeyeceğini öne sürerek itiraz eden Müslümanlar, bunun yerine nüfus yoğunluğuna dayalı özerk bölgelerin kurulmasını öngören bir tez geliştirmişlerdir. Bu tartışmalar yaşanırken 29 Aralık 1930'da Muhammed İkbâl(1876-1938), Müslümanlarla Hinduların tek bir ulus olduğunu reddederek Hindistan'ın kuzeybatısında ve doğusundaki iki bölgede İslami ilkelere dayanan bir Müslüman devleti kurulması fikrini ortaya atmıştır. Mevlânâ Muhammed Ali, Muhammed Ali Cinnah gibi Müslüman toplum önderleri de İkbâl'in "Müslüman Vatan" fikrinin takipçisi olmuşlardır. İngiliz yönetimi Hindistan'ın geleceği konusunda taraflar arasında arabuluculuk üstlenmeye çalışmışsa da bir uzlaşmaya varılamadı. 1935'te İngilizlerin desteğiyle hazırlanan Hindistan İdare Kanunu halk tarafından seçilmiş üyelerden oluşacak eyalet meclislerin kurulmasına izin vermişse de söz konusu kanunun hükümleri İngilizlerin ülkeden ayrılmaya niyetli olmadıkları yönünde yorumlanmış; ne Hinduları ne de Müslümanları hoşnut edebilmiştir. 1937'de yapılan ilk seçimlerde Hindistan Müslümanları Birliği yenilgiye uğradı ve hükümeti Kongre Partisi kurdu. Müslüman temsilcilerin hükümette yer almasına izin verilmemesi Müslümanların Hindu tahakkümü konusundaki korkularını arttırmış, Müslüman Birliği'ne verilen desteğin yoğunlaşmasına neden olmuştur. 1938'de Birliğin önderlerinden Cinnah "iki millet" teorisini açıklamıştır. Bu süreçte giderek yoğunlaşan bağımsızlık talepleri

¹⁷⁸ Lapidus, **İslam Topluları Tarihi II**, s.280-285

aynı zamanda Hindu-Müslüman toplumsal ilişkilerini de gerginleştirmiş ve ülkenin pek çok yerinde çatışmalar baş göstermiştir.¹⁷⁹

Kongre Partisi II. Dünya Savaşı'nda Hindistan'ın İngiltere'ye sağlayacağı destek karşılığında bağımsızlık talep etmiş ancak İngiliz Hükümeti bu talebi reddetmiştir. Bağımsızlık talebinin reddi Hint Müslümanları için yeni bir dönemin başlamasına vesile olmuştur. 1940'ta Lahor'da yapılan Hindistan Müslümanları Birliği toplantısında verilen bir önergeyle bağımsız bir İslâm ülkesi olarak Pakistan adı ilk defa ortaya atılmıştır. Söz konusu toplantıda Müslümanların çoğunlukta bulunduğu bölgelerin bağımsız bir devlet çatısı altında birleştirilmesi fikri tartışılmıştır. Çavdurî Rahmet Ali ve Cambridge'den öğrenci arkadaşlarının bulunduğu "temiz ülke" anlamına gelen "Pâkistan" ismi ortaya atılmıştır. Bu isim ülkeyi oluşturacak Pencap, Afgan (Kuzeybatı Serhad eyaleti), Keşmir ve Sind eyaletlerinin baş harfleriyle Belûcistan'ın son ekinin birleştirilmesiyle oluşturulmuş olacaktı. Kongre Partisi ülkenin parçalayacak bu projeye uzun süre direndi. Kuruluşundan bu yana birleşik bir Hindistan'ı savunmuş olan Cemiyeti Ulemayı Hint de Kongre'nin direnişini destekledi. İngiliz iktidarına karşı cihat çağrısında bulunarak Kongre Partisiyle ortak bir mücadele yürüten Cemiyet, bağımsız bir Pakistan projesinin Hindistan halklarını bölmeye ve Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesini yönelik bir İngiliz kumpası ile işbirliği olarak değerlendirmiştir. Fakat toplumsal çatışmaların giderek yoğunlaşmasıyla herhangi bir bölge halkının kendi isteği dışında bağımsız Hindistan'da yaşamaya zorlanamayacağını anlaşılmaya üzerine bölünmeye razı olmuştur. 1945'te yapılan seçimlerde Hindistan Müslümanları Birliği'nin parlamentoda Müslümanlara ayrılan 495 sandalyeden 467'sini kazanması bağımsız devlet fikrinin Hint Müslümanları tarafından büyük bir çoğunlukla benimsendiğini göstermiştir.¹⁸⁰

II. Dünya Savaşı sırasında Hindistan üzerindeki kontrolünü gevşeten İngiltere savaştan sonra Hindistan'ı elinde tutmanın çok yüksek bir askeri ve mali bedeli olacağı öngörerek çekilme sürecini başlattı. 1946'dan itibaren iktidar değişimi için yürütülen müzakerelerde İngilizlerin önerdiği federal yapı çözümü üzerinde Kongre

¹⁷⁹ Azmi Özcan, "Pakistan II", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.34, 2007, s.147-149; Lapidus, **İslam Toplamları Tarihi II**, s.287-289

¹⁸⁰ Azmi Özcan, **a.e**

Partisi ile Müslüman birliği bir uzlaşma sağlayamadı ve kalıcı çözümün bağımsız devletler olduğu fikri ağırlık kazandı. Bu arada şiddetini arttıran toplumsal çatışmalar ve katliamlar tarafları bu çözümün bir an evvel hayata geçirilmesi hususunda ikna etti. Genel Vali Lord Mountbatten 3 Haziran 1947'de İngiltere'nin çekilmesiyle Hindistan'ın doğusunu ve batısını içine alan iki bölgeyi bir devlet (Doğu ve Batı Pakistan) halinde Pakistan Devleti'nin kurulmasını öngören planını açıkladı. Buna göre Sind, Belûcistan ve Kuzeybatı Serhad eyaleti tamamen, Bengal ve Pencap nüfus yoğunluğu esasına göre Pakistan'a katılıyordu. Hindu ve Müslümanların kabul ettiği bu planı İngiliz Parlamentosu'nun onamasıyla 14 Ağustos 1947'de Pakistan, 15 Ağustos 1947'de Hindistan iki ayrı devlet olarak bağımsızlıklarına kavuşmuştur.¹⁸¹

İki yeni devletin ortaya çıkması milyonlarca insanın evini terk ettiği korkunç bir kargaşaya ve yüzbinlerce insanın ölümüne neden olan bir iç savaşa mal oldu. Hindular Pakistan'ı Müslümanlar Hindu bölgelerini terk ettiler. Bu iki ulus, yöneticisi Hindu halkı Müslüman olan Keşmir bölgesi için savaşa tutuştu. Hindistan'ın 1948'de bu bölgeyi de işgal etmesi iki ülke arasında günümüze kadar süren Keşmir anlaşmazlığını ve savaşları başlattı. Birleşmiş Milletler'in müdahalesiyle sağlanan ilk ateşkesin ardından Keşmir, Pakistan ile Hindistan arasında fiilen ikiye ayrılmış fakat büyük kısmında Hindistan'ın işgali devam etmiştir. Pakistan tarafında kalan bölge ise Âzad Keşmir adıyla daha sonra idarî yapıya dahil edilmiştir.

Bağımsız Pakistan'ın ilk devlet başkanı sıfatıyla bütün gelişmelerde rol alan Muhammed Ali Cinnah'ın 1948'de ölümünden ardından ülkede siyasî istikrarsızlık, askeri darbeler, suikastlar, siyasi cinayetler ve toplumsal karışıklıklar dönemi başlamıştır. Hindistan'da kalan Müslümanların kitlesel akınıyla 10 milyon civarında göç alan Pakistan'ın bir devlet olarak durumu Hindistan'a göre daha ağırdı. Hindistan'ın ülkenin idarî geleneğiyle kurumlarını, maddî zenginliklerini ve kaynaklarını devralmasına karşılık Pakistan her şeyi yeni baştan oluşturmak durumunda kalmıştır. Ayrıca ülkenin birbiriyle toprak bağı bulunmayan iki bölgeyi bir yapıdan meydana gelmesi, milyonlarca göçmenin yol açtığı sıkıntılar, bölgesel, etnik ve kültürel farklılıkların yarattığı çelişki ve çatışmalar Pakistan'ı kuruluşundan

¹⁸¹ Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi II**, s.287-294; Özcan, **a.g.e.**, 147-149

itibaren yüzleşmek zorunda kaldığı sorunlardır. Pakistan her ne kadar Müslümanların siyasi güvenliklerini sağlamanın, İslami hayat tarzını oluşturmak için kendi ülkelerine sahip olmanın gerekliliğine duyulan derin bir inançla kurulmuş olsa da bu inanç farklı İslami kimliklerin, bölgesel ve etnik bağlılıkların ve sınıf çatışmalarının üstesinden gelememiştir. Ortak kimlik etrafında merkezi bir devletin kurulması en acil sorun olmuştur.¹⁸²

Bir imparatorluk mirasından laik bir ulus devlet çıkaran Türkiye elitlerinden farklı olarak Pakistan eliti milliyetçiliğin İslami bir şeklini benimsemiştir. İslam etnik, kabilesel, mezhepsel ve yerel bölünmelere karşı Pakistan'ın birliği için tek anlamlı sembol haline gelmiştir.¹⁸³ Siyasi elitin İslam'ı dini içeriğinden bağımsız toplumsal ve siyasal bir kimlik olarak görmelerine karşılık, nüfusun ulema ve dini liderler tarafından yönlendirilen büyük bir kısmı anayasası kurumları ve gündelik hayatı şeriat ve İslami değerlerce belirlenmiş bir devlet beklentisi içinde olmuştur. İslam'ın yeni devletteki rolüne ilişkin tartışmaların sürdüğü bu süreçte siyasal İslamcılığın ve selefi düşüncenin siyasallaşmasının öncülerinden Ebu'l Ala Mevdudi ve lideri olduğu Cemaati İslami örgütü İslami bir devlet kurulması çağrısında bulunmuş; bu amaçla aktif bir fikri ve siyasi mücadele vermiştir.

Pakistan'daki İslamcı hareketler Mısır'daki gibi seküler yönetimin baskı ve sindirme politikalarına maruz kalmamışlardır. Pakistan'da farklı mezhep ve meşreplerden sayısız İslami cemaat ve tarikat, devletin kuruluşundan itibaren İslamlaştırma faaliyetlerini neredeyse kesintisiz olarak yürütebilmişlerdir. 1977'de yönetime el koyan Mevdudi taraftarı General Ziyülhak'ın iktidarı boyunca İslamlaştırma faaliyetleri iktidar desteği ile hız kazanmıştır. Aynı dönemde Sovyetler Birliği'nin Afganistan 'ı işgaliyle Pakistan Afgan direnişinin merkezi oldu ve birkaç milyon Afgan mülteciyi barındırdı; ayrıca bu süreçte hem Amerika Birleşik Devletleri hem de İslam ülkelerinin geniş desteğini aldı. Ziyülhak'ın Aralık 1984'te halkoyuna sunduğu İslamlaşma programı büyük çoğunlukla kabul edildi.

Afgan Cihadının yarattığı koşullarda İslami cemaatlerin bir kısmı radikalleşerek silahlı örgütlere dönüşmüş; Diyobendi medreselerinde yetişen

¹⁸² Lapidus, a.g.e. s.300-302

¹⁸³ A.e

Pakistan Talibanı, Sipah-i Sahabe Örgütü ve büyüklü küçüklü birçok cihatçı selefi örgüt ortaya çıkmıştır.

3.2.2. Pakistan’da Selefi Hareketler

Hint alt kıtasının ana İslami akımı Diyobendiye hareketidir. Hareketin kökeni Muhammed Kâsım Nânutevî ve Reşîd Ahmed Gangôhî'nin 1867 yılında Delhi'nin kuzeyindeki Diyobend kasabasında kurdukları Darululum'a dayanır. 1857 yılındaki ayaklanmanın ağır yenilgisiyle karşı karşıya kalan ve siyasi hakimiyetini yitiren Müslüman toplumun yeniden ayağa kalkabilmesi Nanutevi ve Gangohi gibi alimlere göre ancak geniş çaplı bir eğitim seferberliği ile mümkündür. Diyobend Darululum'u esas alınarak başlatılan eğitim hareketi kısa sürede Hint alt kıtasının tamamına yayılan bir medrese ağı kurmuştur.¹⁸⁴

Diyobendiye'nin düşünce köklerine inildiğinde meşhur ıslahatçı alim Şah Veliyullah Dıhlevi'nin öğretisinden etkilendiği açıkça görülür. Nakşibendi tarikatına mensup olan Şah Veliyullah, tasavvufun bizzat içinde yer almış diğer yandan hadis ilmiyle desteklenen bir fıkıh sistemini projelendirmesiyle akılcı ve nakilci dini anlayışları dengeleyen bir metodun öncüsü olmuştur. Mürşidin rehberliğinde yürüyen manevi bir irşadı onaylamakla birlikte her bireyin dini sorumluluğunun tamamıyla kendisine ait olduğunu söylemiş; halk İslam'ının pratiğinde önemli yer tutan mezarlara tazim ve ölümlerden yardım dilemenin şirke yol açan yönlerine dikkat çekmiştir. Diyobendiye Dıhlevi'den esinlenerek bir yandan sahih akaid ve fıkıhın kontrolünde aşırılıklarda uzak bir tasavvuf anlayışını benimseyen diğer yandan hadisler temelinde ve mezhep birikimini dışlamayan bir fıkıh sistemine dayalı bir din yorumu oluşturmuştur. Ancak Dıhlevi'nin bağımsız içtihadı önceleyen yöntemi yerine Hanefi mezhebine sıkı sıkıya bağlı gelenekçi usulünü medrese müfredatında yoğun olarak yansıtmıştır. Ana eksenini hadis ve fıkıh disiplinin oluşturduğu müfredatta akli ilimler adı altında usül, mantık ve felsefeyi de içeren dersler yer almıştır. “Hint Vahhabiliği” olarak nitelenen Diyobendiye hareketi medrese eğitiminin esas ağırlığı fıkıh üzerine vermiş ve -en liberal fıkıh ekolü olan Hanefi ekolüne bağlılığına rağmen- İslam'ın buyruklarının katı ve muhafazakar bir

¹⁸⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s.86-89; Birişik, *a.g.e.*, s.22

anlamda yorumlayan, gündelik yaşamın tüm veçhelerinin dini buyruklara uygun olup olmadığı hakkında fetva vermekle yetkili bir ulema sınıfı yetiştirmeyi amaç edinmiştir.¹⁸⁵ Evrensel bir halifelik kurumuna karşı çıkan ve din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan Batıcı reformist Seyyid Ahmet Han'ın 1877 yılında Batılı tarzda eğitim vermek için kurduğu Aligarh Üniversitesi'nden sonra, Diyobendi medreseleri Batı karşıtı eğitimin geleneksel merkezleri haline gelmiştir. Diyobendiye hareketi hadise (geleneğe) verdikleri önem, fıkhıta içtihadı dışlayan taklitçi yöntemi, kelimada akılcı Maturidilik yerine nakilci Eşariyeyi benimsemeleri ve Sünnilik üzerinde aşırı vurgusu nedeniyle Mısır'daki ilmi selefilik akımı ile arasında yakınlık bulunmaktadır.¹⁸⁶

Diyobendiye, eğitim-öğretim ve manevi terbiye gayretlerinin yanında siyasete de ilgisiz kalmamıştır. Osmanlı hilafetini tanımış, Osmanlı Devletinin ayakta kalma davasını her alanda savunmuştur. Söz konusu hareket Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde önemli roller oynamış, İngilizlerle işbirliği yapmadığı gibi işgale karşı bazen aktif bazen pasif bir direniş sergilemiştir. 1919'da kurulan Hint Ulema Cemiyeti, Diyobendiliğin siyasi kanadı olarak tanımlanmaktadır. Bağımsızlık hareketi sırasında Gandhi ve Nehru'nun "Birleşik Hindistan" idealine sadık kalan Cemiyet, Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak kurulmasına muhalefet etmiştir. Bağımsızlıktan sonra Hindistan Müslümanlarının sosyal, kültürel ve siyasi haklarının korunması için faaliyet göstermiştir. Pakistan'ın kurulmasıyla bu ülkede kalan Diyobendi ulema Hint Ulema Cemiyeti'nden ayrılarak 1945'te *İslam Ulema Cemiyeti*'ni kurmuştur. Pakistan siyasetinde çok aktif olan iç ihtilaflar nedeniyle Cemiyet, en önemlileri Mevlana Fazlurrahman grubu(JUİ-F) ile Mevlana Semiulhak grubu(JUİ-S) olmak üzere farklı kollara bölünmüştür. Söz konusu gruplar ülkenin kuzeyindeki Peştun ve Belucistan'da etkin olup, cihatçı selefi terör örgütü Taliban hareketine eğitim ve insan kaynağı bakımından önemli ölçüde destek vermişlerdir.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, s.86-89

¹⁸⁶ Kepel, **Cihat**, s.63; Pir Mohammad Mollazehi, "Salafi Tendencies in Pakistan", **Iranian Review**, 10.06.2008(Çevrimiçi)http://www.iranreview.org/content/Documents/Salafi_Tendencies_in_Pakistan.htm 10.04.2019

¹⁸⁷ Salim Çevik, "Pakistan Siyasetini Anlama Klavuzu", **SETA(Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı)**, Ankara, Mayıs 2013, s.76-77

Hint alt kıtasındaki en yaygın selefi hareketlerinden biri de *Ehli Hadis* hareketidir. Kaynağını yine Dıhlevi'nin hadise verdiği önemden alan fakat İslam'ın tevhid ilkesine tavizsiz bağlılığı, sufi tarikatlara, mezheplere ve bidatlara karşı sert eleştirileriyle tebarüz eden Ehli Hadis, fikri açıdan Vahhabi selefilğine en yakın harekettir. Ehli Hadis'in, Suudî âlimlerle müşterek şekilde muhafazakâr selefilğın tüm unsurlarını paylaşmasına rağmen, Suudilerin Vahhabi öğretiye olan aşırı bağlılıkları Ehli Hadis'in mezhep taklitçiliğini reddeden tutumlarına ters düşmektedir. Kurucu Nezir Hüseyin bidat ve hurafelere karşı sert tutumundan etkilendiği Ahmed Barelvî'nin bu tavrını ilerleterek Hint alt kıtasında Ehli Hadis olarak anılacak Selefi hareketinin temelini atmıştır. Nezir Hüseyin ilmi açıdan cihadı benimsemekle birlikte siyasi anlamda silahlı mücadeleye katılmamış; İngiliz hükümeti ile iyi ilişkiler kurmuştur. O kadar ki, İngilizler tarafından Nezir Hüseyin'e 1898 yılında "Şemsü'l-ulemâ" unvanı verilmiştir.¹⁸⁸

Ehl-i Hadis ekolünün haftalık *Ahbârı Ehl-i Hadis* dergisini çıkaran Senâullah Amritsarî, Hindistan Ehl-i Hadis Konferansı'nın (All India Ahl-i Hadith Conference) ilk yıllık toplantısını 1901'de gerçekleştirmiş; Ehli Hadis ekolünün kurumsallaşmasında önemli rol oynamıştır. Amritsari, 1906'dan 1947'ye kadar bu grubun tek lideri olmuştur. Günümüzde pek çok kolu ve binlerce eğitim kurumu ile hem Hindistan ve Pakistan'da hem de diğer bölge ülkelerinde oldukça etkindir. Ehl-i Hadis cemaatinin Pakistan'daki ana organizasyonu Markazi Jamiat Ahle Hadith 1986 yılında İhsan İlahi Zahir'in liderliğinde siyasi bir parti olarak da faaliyet göstermeye başlamıştır.

Ahmed Rıza Han Barelvî'nin kurduğu *Barelvilik* hareketi bugün Pakistan'daki en yaygın İslami cemaat olup ülkedeki cami ve mescitlerin yarısını kontrol altında tutmaktadır. Ahmet Rıza Han şeriat ile tarikatı birleştirmeyi; Kadirîlik, Çiştîlik, Nakşibendîlik ve Sühreverdilik gibi tarikat örgütlenmelerinin çok yaygın olduğu Hint alt kıtasında tüm tarikatları ve fıkıh mezheplerini kuşatan üst bir Sünni çatı inşa etmeyi hedeflemiştir. Ahmet Rıza Han tüm kuşatıcılık iddialarına

¹⁸⁸ Birişik, a.g.e. , s.22; Jasmin Lorch, "Trajectories of Political Salafism: Insights from the Ahle Hadith Movement in Pakistan and Bangladesh", **Middle East Institute**, 30.10.2008, (Çevrimiçi), <https://www.mei.edu/publications/trajectories-political-salafism-insights-ahle-hadith-movement-pakistan-and-bangladesh> 10.04.2019

rağmen peygamberi ve evliyanın aşırı yüceltilmesine karşı çıkan selefi Diyobendiye ve Ehli Hadis'i tekfir etmiştir. Sufi kaynaklı Barelvi akımı tarikatçı gelenekte pek rastlanmayan tekfirci söylemiyle tuhaf bir biçimde selefilige yaklaşmaktadır. Barelviler, Diyobendilerin İslam Ulema Cemiyetine alternatif olarak 1925'te All Indian Muslim Conference'ı kurmuşlar Pakistan'ın ayrılmasıyla bu organizasyon Cemiyet-i Ulemayı Pakistan(JUP) olarak devam etmiştir. Aralarında JUP'un da bulunduğu Barelvi kökenli siyasi partiler ve sivil organizasyonlar 2009'da Sunni İttihad Council çatısı altında ittifak oluşturmuştur. Barelvilğin kurucusu Ahmed Rıza Han İngiliz yönetimi karşısında tarafsız kalmış ve Osmanlı Hilafetine destek vermemiştir. Bağımsızlık mücadelesinde “bozuk inançlı Müslümanlarla” ve gayrimüslim Hindularla birlikte hareket etmeme kararı almıştır. Sovyet İşgaline karşı yürütülen Afgan Cihadına destek vermeyen Barelvi Cemaati, işgal sonrasındaki Afganistan iç savaşında yer alan Taliban ve diğer mücahit grupları kınamıştır. Barelviler son yıllarda Taliban benzeri örgütlerin saldırılarına hedef olmaktadır.¹⁸⁹ Bir Barelvi siyasi organizasyonu olarak 1990'da kurulan *Sunni Tahrik* 2000'li yıllarda diğer İslami grupları hedef alan silahlı saldırılarıyla gündeme gelmiştir.¹⁹⁰

Diyobend darululumundan mezun Mevlana Muhammed İlyas Kandehlevi'nin 1926 yılında kurduğu *Cemaat-i Tebliğ* küresel çapta faaliyetleri olan bir diğer İslami örgüttür. Adına uygun olarak sadece tebliğ faaliyetiyle meşgul olan bu cemaat siyasetten uzak durmuş; siyasi konularda tarafsız kalmayı prensip edinmiştir. Cihat kavramını ise nefse ve şeytana karşı içsel bir mücadele olarak tanımlayan Cemaat dünyanın bazı bölgelerinde silahlı mücadele yürüten Müslüman grupları gündemine almamıştır. Siyasal İslamcı örgütler bu yönüyle Tebliğ Cemaatini siyasi duyarsızlıkla ve İslam karşıtı rejimlerle uzlaşmakla suçlamaktadır.¹⁹¹

Siyaset-dışı tutumu sayesinde Cemaat seyahat vizesi ve resmi izin problemleri yaşamadan dünyanın bütün ülkelerinde rahatlıkla tebliğ faaliyeti yürütebilmektedir. Dünyadaki en büyük İslami cemaat olduğu tahmin edilen Cemaati Tebliğ sadece Müslümanlara yönelik davet ve tebliğ faaliyetleri gerçekleştirmekte gayrimüslimlerle ilgilenmemektedir. Cemaat gelenekçi dini söyleme bağlılığına

¹⁸⁹ Çevik, a.g.e., s.88

¹⁹⁰ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s.112-118; Birişik, a.g.e. , s.24-25

¹⁹¹ Çevik, a.g.e., s.89-90

rağmen katı bir mezhep yönelimine sahip değildir. Cemaat mensupları istedikleri mezhebi takip etmekte serbesttir. Modern dünyada Müslümanların karşılaştıkları sorunlara çözüm üretebilecek aydın ve alimler yetiştirmekte yetersiz kalan Cemaat asrısaadet örneğinden hareketle bireylerin manevi terbiyesini, dindarlık ve takva düzeyini arttırmayı hedefler. Muhammed Yusuf Kandehlevi'nin *Hayatü's Sahabe*, Muhammed Zekeriyya Kandehlevi'nin *Fezail-i Amel* ve meşhur hadis derlemesi *Riyazü's Salihin* Cemaatin en çok rağbet gören temel eserleridir.¹⁹²

Seyyid Kutub ve Ali Şeriati ile birlikte siyasal İslamcılığın meşhur öncülerinden biri olan Ebu'l Ala el-Mevdudi'nin 1941 yılında kurduğu *Cemaati İslami* hareketi sefiliğin siyasallaşmasında önemli bir role sahiptir. Mevdudi, önceleri İngiliz Hindistanı'nda sömürge yönetimi aleyhine çalışmış Pakistan kurulduktan sonra da yönetimde İslami kuralların hakim olması için Batıcı ve seküler zihniyete karşı mücadele vermiştir. Yazıları ve konferanslarıyla İngiliz sömürgeciliğine karşı cesurca mücadele eden Mevdudi bağımsızlık elde edildiğinde hangi yolun izleneceği hususunda bölünmemiş birleşik bir Hindistan projesini savunan Diyodendilerle aynı görüşleri paylaşıyordu. Ancak bağımsızlığa giden yolda gelişen olaylar ve karşılaşılan sorunlar bu projenin gerçekleşebileceğine olan kanaatini değiştirmiştir. Mevdudi ve Cemaati İslami'nin hedefi yeni ülkede tüm dünyaya örnek olacak bir İslam Devleti kurmak olmuştur. Mevdudi ve arkadaşları bağımsız Pakistan'ın mimarı Muhammed Ali Cinnah'ın Müslümanlar Birliği Partisi'ne laik kimliği nedeniyle muhalefet etmiştir. Nitekim 1956'da hazırlanan ilk anayasada "İslami temellere dayanan bir toplum oluşturmayı ve mevcut bütün kanunları Kuran ve Sünnet ışığında düzenlemeyi" esas alan maddelere yer verilmesi, büyük ölçüde Cemaati İslami'nin baskıları sonucu gerçekleşmiştir. Söz konusu anayasa Cemaati İslami'nin siyasi parti olarak örgütlenmesine imkan tanımaktaydı. Ancak bu süreçte Cemaat'ın Kadiyanilik mezhebine karşı büyük bir kampanya başlatması Mevdudi'nin bölücülük suçlamasıyla yargılanmasına neden olmuştur. 1958'de Eyyüb Han'ın gerçekleştirdiği askeri darbeden sonra Cemaat'ın siyasi faaliyetlerine yasak getirilmiş; yürürlükteki kanunları eleştirmekten geri durmayan Mevdudi de birkaç defa mahkûm olmuştur. 1965'te Hindistan ile savaşın

¹⁹² Söz konusu kitaplar Türkiye'de geleneksel İslami kesimlerin de başvuru kaynakları arasındadır.

başlamasıyla askeri yönetime destek veren Cemaat bu süreçte Hindistan, Keşmir, Sri Lanka ve daha sonra Bangladeş adını alacak olan doğu Pakistan’da teşkilatlanmıştır. 1971’de Bangladeş’in ayrılmasına karşı çıkmış; iç savaşta Cemaat’ın talebe kolu Pakistan ordusuna bağlı el-Bedir güçlerinin bünyesinde Hindistan destekli ayrılıkçı güçlere karşı savaşmıştır. 1972 yılında sağlık nedenleriyle Cemaat’ın liderliğini bırakan Mevdudi siyasetle ilgilenmeye devam etmiştir. Sosyalist fikirlerinden dolayı Zülfikar Ali Butto’ya şiddetle muhalefet etmiş; askeri bir darbeye Butto’yu deviren Cemaat’e yakınlığı bilenen İslamcı General Ziyaülhak’ı desteklemiştir. Mevdudi’nin Pakistan gibi İslam diyarında kan dökülmesi yasağına riayet eden Cemaat, Afgan Cihad’ına katılan mücahit örgütlerine doğrudan destek vermiştir.¹⁹³

Hindu kültürünün, Kadıyanilik gibi sapkın mezheplerin Müslüman zihni saflığını bozacak karakterine işaret eden Mevdudi tarikatlarda yaygın olan keşif, keramet ve ilham sahibi kutsal ve karizmatik lider anlayışını reddetmiş, diğer selefi düşünürler gibi tasavvufun şirk içeren, hurafeci ve batını öğretilerine karşı çıkmıştır. Ancak insanın manevi yönünü diriltten ve nefisleri tezkiye eden bir tasavvuf anlayışına sıcak bakmıştır. Batıcı ve pozitivist nesiller yetiştiren seküler eğitim kurumlarını da yeniliklere kapalı taklitçi geleneksel medrese sistemini de eleştirmiştir. İctihad kurumunun yeniden aktif hale getirilmesiyle Kuran merkezli bir teccid ve ıslah anlayışını savunmuş, ancak geleneği ve peygamberin pratiğini tamamen dışlayan modernist eğilimlere de karşı çıkmıştır. Mevdudi’nin mezhepler üstü duruşu, geleneğe ve sahabelere yönelttiği eleştiriler gelenekçi kesimin tepkisini çekmiş, Cemaati Tebliğ tarafından dinde “fitne” çıkarmakla ve yeni mezhep kurmakla itham edilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde bahsedildiği gibi Mevdudi, bireyden hareketle toplumu ve devleti kuşatan bir İslamcılık projesini savunmuştur. Mevdudi’nin siyasi öğretisinin temelinde Allah’ın egemenliği doktrini bulunur. İslami Devlet tevhid ilkesinin -Allah’ın sadece yaratıcılıkta ve ibadette değil hüküm koymada da tekliği- tahakkuk etmesi olarak değerlendirmiştir. Tevhit ilkesine göre Allah’a ait olan hakimiyet bir kişiye ya da topluluğa devredilemez. Saltanata ve mutlakiyetçi bütün rejimlere karşı çıkan Mevdudi demokrasi, anayasal düzen vs. gibi

¹⁹³ Kepel, **Cihat**, s.107-115

modern kurumları İslam'a uyarlayarak bir devlet, hukuk ve ekonomi modeli ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁹⁴

Teşkilat yapısı itibariyle son derece kompleks; işleyişi bakımından demokratik bir örgüt olan Cemaat, İslamcı hareketlerden en çok da İhvan-ı Müslimin'e benzemektedir. Pakistan'daki medrese ve tarikat kökenli gelenekçi cemaatlerin aksine Cemaati İslami halk kitleleri arasında fazla yaygınlaşmamış daha çok üniversite eğitimi almış elit kesimden taraftar bulmuştur. Ancak Cemaat örgütlü yapısı, şiddeti dışlayan mücadele yöntemi ve eğitilmiş kesimler üzerindeki ideolojik etkisi nedeniyle Pakistan siyasetinde dikkate alınması gereken etkili bir unsur olagelmıştır. Ancak bu ağırlığını seçimlere yansıtamayan Cemaat'in partisi %5 oy oranına ulaşabilmiştir.

3.2.3. 1979 Sonrası

1979 yılında gerçekleşen iki büyük olay İran İslam devrimi ve Afgan Cihadı İslamcı hareketlerin tamamını siyasileşme ve radikalleşme yönünde etkileyen yeni bir süreci başlatmıştır. Başta Mısır olmak üzere Arap ülkelerindeki radikal selefi gruplar Körfez ülkelerinin parasal yardımı ve Amerika Birleşik Devletleri'nin silah ve eğitim desteği ile yürütülen Afgan Cihadına dahil olmuşlar, cihadın sona ermesiyle kimi ülkesine dönerek kimi de İslam Dünyasının diğer çatışma bölgelerine intikal ederek cihat eylemlerini sürdürmüşlerdir. Bu süreçte Pakistan mücahitlerin askeri eğitim aldığı ve Afgan cihadına yağın mali ve askeri yardımların ilgili adreslere sevk edildiği bir lojistik merkezine dönüşmüştür. Karaçi limanına yanaşan gemiler dolusu silah önce Pakistan piyasasını dolaşmış; silahlanma eğilimindeki örgütlerin ihtiyaçlarını karşılamıştır. Başkan Ziyaülhak ülkesinin topraklarını mücahitlere ve yardımcı güçlere açarak Afgan Cihadına destek vermesi karşılığında Körfez ülkelerinin ve ABD'nin cömert yardımlarından yararlanmış. Böylece Pakistan Afgan direnişinin merkezi olmuş ve birkaç milyon Afgan mülteciyi barındırmak durumunda kalmıştır. Pakistan 1980'lerde İran'daki İslam Devriminden cesaret alan Şii gruplarla Sünni ülkelerde İran nüfuzunun yayılmasından çekinen

¹⁹⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s.184-189

Suudilerin desteklediği Sünni selefi örgütlerin silahlı mücadelelerine de sahne olmuştur.¹⁹⁵

Pakistan ve Afganistan'daki Diyobendi medreselerinden yetişen öğrencilerin kurduğu *Taliban* örgütü, Afgan Cihadına katılan gazilerin yönetiminde 1990'ların başından itibaren Afganistan'ın yönetimini ele geçirmek için mücadele vermiştir. Sovyetlerden bağımsızlığını kazanan ve büyük bir pazar olma potansiyeli taşıyan Orta Asya ülkelerine doğru Afganistan üzerinden güvenli bir yolun açılmasını isteyen Pakistan devleti Taliban'ı Afganistan'ı istikrara kavuşturacak bir güç olarak değerlendirmiştir. Taliban'a yüklü miktarda bir silah yardımıyla bulunan Pakistan'ın yanında, ilk başlarda, ABD ve İran'ın Afganistan'da artan gücünü militan Şia karşıtı Taliban'ı güçlendirerek dengelemek istemiştir.¹⁹⁶ Ayrıca ABD, Orta Asya'dan Hint okyanusuna petrolün aktarılmasında İran alternatifini geçersiz kılacak Afganistan-Pakistan boru hattını ivedilikle gerçekleştirmek amacıyla Taliban'ı desteklemiştir. Kasım 1994'de Afganistan'ın Kandehar şehrini merkez edinen Taliban eski mücahitlere karşı verdiği mücadele sonunda ülkenin büyük bir kısmını ele geçirmiş, 1996 yılı sonunda Afganistan İslam Devleti adını verdiği bir devlet kurduğunu ilan etmiştir. 2001'de ABD'nin Afganistan işgaliyle Molla Ömer liderliğindeki Taliban yönetimi son bulmuş ancak Pakistan'ın kuzeyinde Kabileler Bölgesi veya Federal Kabile Bölgesi olarak adlandırılan ve Peştunları yaşadığı bölgede başka bir Taliban örgütü kurulmuştur.

Pakistan Talibanı, 11 Eylül sonrasının siyasi ve askeri ortamında ortaya çıkmış olup, Afganistan Talibanı'ndan bağımsız bir lokal örgütler topluluğudur. Pakistan ve Afganistan Talibanları benzer ideolojik yapıya sahip olmaları ve toplumsal temelleri Peştun halkına dayanmasına rağmen teşkilatlanma açısından birbirinden bağımsız yapılardır.¹⁹⁷ Pakistan Talibanı yekpare bir örgütten çok, bir örgütten ziyade, irili ufaklı pek çok grubun ortak adı olmuştur. Beytullah Mahsud, Pakistan'daki 13 farklı Taliban grubunu *Tahrik-i Taliban-ı Pakistan* adlı şemsiye bir örgüt altında birleştirmiştir. Pakistan Talibanı'nın Mahsud liderliğindeki kanadı Afgan Talibanı'ndan daha radikal fikir ve eylemleriyle el-Kaide çizgisine yakın

¹⁹⁵ Kepel, *Cihat*, s.261-263; Özcan, *a.g.e.*, 147-149

¹⁹⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s.91-97

¹⁹⁷ Çevik, *a.g.e.*, s.102-103

küresel cihatçı, tekfirici bir karakter arz etmektedir. Pakistan Devleti'nin hiçbir zaman hakim olamadığı kabileler bölgesinde bağımsız bir İslam Devleti kurmayı hedefleyen örgüt işgal sırasında Pakistan sınırını geçen Afgan Talibanı'yla birlikte ABD'nin hedefindedir. ABD'nin baskısı sonucu Pakistan ordusu 2004'te Kabileler bölgesinde girmiş ve bir dizi askeri operasyon düzenlemişse de 2004-2007 arasında Pakistan yönetimi ile Taliban grupları arasında çatışma devam etmiştir. Güvenlik güçlerinin içinde militanların ve ailelerinin bulunduğu İslamabad'daki Lal Mescid'e müdahale etmesi sonucu yaşanan can kayıpları Pakistan'ı şiddet sarmalına düşürmüştür.¹⁹⁸

Taliban liderliği ve tabanını besleyen ana kültürel damar Diyobendiliğin Pakistan'daki siyasi görüntüsü Cemiyeti Ulema İslam'ın denetiminde kuzeydeki medrese ağlarıdır. Kutsal Metinlerin literal okuması ve hedeflerine ulaşmak için şiddete başvurulması yönünden ortak bir tavır içinde olduğu Mısır ve Suudi Arabistan kökenli mücahitlerin etkisiyle cihatçı selefilik ideolojisiyle karşılaşan Taliban, İslam'ın en dinamik ve akılcı yorumu olan Hanefilikle Selefilik'in en katı ve tutucu versiyonunu her iki ekolün de ruhuna ters düşecek şekilde bir araya getirebilmiş; bir "Hanefi Selefilik"ni ortaya çıkarmıştır.

Bir grup Diyobendi molla tarafından 1985 yılında kurulan *Sipah-i Sahabe Pakistan* örgütü İran İslam Devrimi'nin etkisiyle Hint-İslam dünyasında yaygınlığı ve gücü gittikçe artan Şii faaliyetlerine tepki olarak doğmuştur. Şiiilerin başta ilk üç halifeye, Hz. Aişe ve Muaviye olmak üzere birçok sahabeye olan karşılıkları Sipah-i Sahabe isminin seçiminde belirleyici olmuştur. Örgütün amacı Pakistan'ın Sünni devlet niteliğinin anayasal statüye kavuşmasını sağlamaktır. Şiiileri gayrimüslim olarak tanıyan Sipah-i Sahabe siyasi ve kültürel faaliyetlerini Şia karşıtlığına odaklamıştır. Örgüt özellikle kuruluş döneminde Ziyaülhak rejiminden de büyük destek görmüştür. Pakistan'ı İslamlaştırma politikalarının ve ülkesindeki İran etkisini sınırlandırma çabalarının Sipah-i Sahabe'nin o dönemde ortaya çıkışında büyük katkısı olmuştur. Aynı şekilde Körfez'de devam eden İran-Suudi Arabistan gerginliği de, Suudi sermayesinin her türlü İran karşıtı grubu desteklemesine yol açmıştır. Ancak örgüt esas patlamayı Afgan savaşı sonrasında yaşamıştır. 1990 seçimleriyle mecliste sandalye kazanan örgüt diğer taraftan gerçekleştirdiği çok sayıda terör

¹⁹⁸ Çevik, a.g.e., s.103-104

eylemiyle gündeme gelmiştir. Şii'lere ait ibadet mekanlarına ve türbelere yapılan bombalı saldırıların ve Şii cemaat liderlerine ve alimleri hedef alan suikastların arkasında Sipah-i Sahabe'nin bulunduğu bilinmektedir. 1990'lı yıllarda örgütün İranlı diplomatlara ve askeri personele yönelik saldırıları iki ülke arasında bugün dahi tamamen çözülmemiş büyük krizlere yol açmıştır.¹⁹⁹

Sipah-ı Sahabe'yi fazla ılımlı bulduğu için bu örgütten ayrılan Riyaz Basra öncülüğünde bir grup 1996'da *Leşger-i Cengvi* adlı silahlı mücadeleyi tek yöntem olarak benimseyen yeni bir örgüt kurmuştur. Söz konusu terör örgütü Sipah-i Sahabe'nin silahlı kanadı gibi hareket etmiş Afganistan'daki Şii'leri de hedef alan eylemler gerçekleştirmiştir. Örgüt eylemlerinin büyük bölümünü Şii'lere karşı düzenlemişse de 1997 yılında ABD işçilerine düzenlenen saldırıyı da üstlenmiş; öte yandan Sünni Başbakan Navaz Şerif 'e de yine örgüt tarafından 1999 yılında suikast girişiminde bulunulmuştur. ABD'nin 2001 yılında Afganistan'ı işgal etmesiyle başlayan süreçte Sipah-i Sahabe ve Leşker Cengvi örgütleri Taliban hareketinin yanında yer almıştır. Aynı yıl başkan Pervez Müşerref tarafından terör örgütü ilan edilmiş ve eylemleri yasaklanmıştır. Amerika Birleşik Devletleri tarafından da 2003 yılında resmi olarak terör örgütü olarak tanınmıştır. ABD hükümetinin bu kararı almasında, Leşker Cengvi örgütünün Taliban ve El Kaide ile yakın ilişkiler içinde olması sebep gösterilmiştir.²⁰⁰

Ehli Hadis Cemaati ve Diyobendi ekolu gibi köklü ve yaygın selefi grupların faaliyet gösterdiği Pakistan'da selefililiğin radikalleşmesi genel olarak Afgan Cihadıyla ve İran İslam Devrimiyle başlamış bir süreçtir. Pakistan 1980'lerde ABD ve petrol zengini Körfez ülkelerinin Afgan mücahitlerine parasal, lojistik ve eğitsel yardımlarını ulaştırdığı güvenli bir güzergah konumunda olmuştur. Afgan Cihadıyla başlayan süreçte General Ziyü'lhak'ın selefi eğilimler taşıyan İslamlaştırma politikaları hız kazanmış; Diyobendi medreselerinde klasik selefi eğilim alan öğrenciler aynı süreçte Arap Afganları vasıtasıyla cihatçı ideolojiyle temas kurmuşlardır. Sonraki dönemde gerek ABD ve müttefikleri gerekse Pakistan devleti soğuk savaş sonrası yükselen jeoekonomik ve jeostratejik mücadele gereği

¹⁹⁹ Çevik, **a.g.e.**, s.97-98

²⁰⁰ Kepel, **Cihat**, s.261-262; Çevik, **a.g.e.** s.99

Afganistan'daki Taliban rejimine destek vermişlerdir. 2001'de ABD'nin Afganistan'ı işgal etmesinden sonra Pakistan Talibanı kurulmuş ve devletin tam hakim olamadığı kabileler bölgesinde bir İslam Devleti ihdas etmek için mücadeleye girişmiştir. Pakistan'da selefilğin radikalleşmesinin önemli etkenlerinden biri İslami Devrimin akabinde İran'ın Pakistan'daki Şii nüfusu politik ve askeri olarak desteklemesidir. Yine bu süreçte İran'ın rejim ihracı tehdidine karşı Suudi Arabistan'ın Pakistan içindeki artan etkinliği sonucunda ülkede Sünni-Şii gerginliği ortaya çıkmış ve 80'ler boyunca Pakistan toprakları İran ve Suudi Arabistan rejimleri arasında bir vekâlet savaşına sahne olmuştur.

Günümüzde Taliban ve benzeri mezhepçi-radikal selefi örgütlerin ülke genelinde Şii azınlığa yönelik silahlı saldırıları rutin hale gelmiştir. Pakistan'da bu örgütler rejimi ve Şii nüfusu hedef alan şiddet eylemleri nedeniyle halen bir ulusal güvenlik sorunu teşkil etmektedir.

3.3. Tunus'ta Selefi Hareketler

Tunus'ta İslamcı ve selefi hareketlerin ortaya çıkışı-Mısır ve Pakistan'dakilere kıyasla- oldukça geç bir tarihte gerçekleşmiştir. Bağımsızlığını kazandığı tarihten itibaren laik-milliyetçi rejimin katı bir şekilde uyguladığı laikleştirme politikaları Tunus toplumunda büyük ölçüde karşılık bulmuştur. Dini kurumların doğrudan devletin kontrolüne alındığı, ulemanın din işleri idaresi altında bürokratikleştirildiği ve seküler hukuk sisteminin oluşturulduğu Habib Burgiba döneminde İslami muhalefete asla izin verilmemiştir. Burgiba'nın otoriter yönetimine ve başarısızlıkla sonuçlanan ekonomi politikalarına karşı genel bir hoşnutsuzluğun yükselmeye başladığı 1970'li yıllara kadar Tunus'ta İslami hareketler kayda değer bir varlık gösterememiştir.

Tüm Müslüman ülkelerde İslamcı hareketlerin toplumsal rağbet gördüğü ve hızla güçlendiği 1980'li yıllarda Tunus'ta da hem ılımlı İslamcı hem de selefi akımlar ortaya çıkmış ve uygulanan baskı politikalarına rağmen giderek güç kazanmıştır. Tunus'ta ana akım İslamcılığı temsil eden ılımlı Nahda hareketinin Zeynel Abidin bin Ali yönetimince yasaklanması ve üyelerine verilen sürgün ve hapis cezaları İslami kesimlerin bir ölçüde radikalleşmesinde ve yeni yeni oluşan

selefi hareketlere yönelmesinde etkili olmuştur. İslami hareketlere uygulanan tüm baskılara rağmen -dış dünyada koşulların da etkisiyle- Tunus'ta ilmi, siyasi ve cihatçı eğilimli selefi örgütler 1980'lerden itibaren yaygınlaşmaya ve faaliyetlerini arttırmaya devam etmiştir.²⁰¹

Mısır ve Pakistan örneklerinde de görüldüğü üzere dinin özüne ve geçmişteki muhayyel bir altın çağa dönüş çağrısını muhalif siyasi bir söyleme dönüştüren İslamcı ve selefi hareketlerin doğuşu Müslüman toplumların yaşamak zorunda kaldıkları sömürgeleşme ya da modernleşme sürecinden ayrı düşünülemez. Tunus'taki İslamcı ve selefi hareketleri incelerken de bu toplumun; bağımsızlık mücadelesi, uluslaşma ve modernleşme deneyimi ve demokrasiye geçiş çabalarıyla şekillenmiş tarihi tecrübesine değinmek yerinde olacaktır.

3.3.1. Tarihsel Arka Plan

Tunus 1574'ten itibaren Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'daki "Garb Ocakları" adı verilen üç vilayetinden biri olmuştur. 1591 yılına kadar önce Cezayir'e bağlı olarak sonra doğrudan Babıali'nin atadığı beyler aracılığıyla yönetilen Tunus, 1630'a kadar "Dayı" unvanlı yeniçeri subaylarının idaresinde kalmıştır. Bu tarihten sonra sırasıyla iktidarı ele geçiren Muradi ve Hüseyini hanedanları, Osmanlı himayesini tanımakla birlikte fiiliyatta Tunus'u bağımsız bir ülke gibi yönetmişlerdir. Tunus, Osmanlı Devleti'nin küçük bir modeli gibiydi; vezirlik, şeyhülislamlık makamları, divan teşkilatı ve birçok idari birim aynen aktarılmıştı. Eyaletin idaresinde önceleri Türkler ve Memlûklular baskın bir konumdayken zamanla Berberi ve Araplardan oluşan Tunus'un yerli unsurları idarede ağırlık kazanmıştır.²⁰²

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıldaki modern ordu kurmaya yönelik askeri reform hareketleri Tunus'ta da etkisini göstermiş; Fransa mevzuatı örnek alınarak orduda ıslahat çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca kölelik kaldırılmış, maliye ve para sisteminde yenilikler getirilmiştir. 1857'de Tunus'ta yaşayan herkesin can, mal ve

²⁰¹Riyad eş-Şuaybi, "Tunus'ta Selefilik: Dönüşümün Sancısı", **Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler**, Çev. Nurullah Çakmaktaş, Ed. Beşir Musa Nafi, İstanbul, Yarıncılık, 2016, s.127-128

²⁰²Bülent Karaatlı, **Arap Baharında Farklı Bir Ülke Tunus**, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2018, s.7-11

namus güvenliği garanti altına alan ve Müslim gayrimüslim herkesin kanun önünde eşitliğini kabul eden İslam dünyasının ilk anayasası Ahdu-Eman fermanı ilan edilmiştir. Fransız konsolosluğunun etkisiyle hazırlanan ve 1861 yılında yürürlüğe giren anayasa çok sayıda bağımsız mahkemelerin kurulmasını ve Meclis-i Ekber adıyla bir meclisin açılmasını öngörmüştür. Ayrıca ilk resmi gazete olan *Er-Raid'üt Tunusi* de bu dönemde yayınlanmıştır.²⁰³

1857-1861 yılları arasında anayasa komisyonunda görev alan ve 1873 yılında Vezir-i Ekberliğe(Başbakanlık) getirilen “Tunuslu” Hayrettin Paşa²⁰⁴ 1877'deki istifasına kadar eğitim, idare, maliye ve ekonomi alanlarında çok önemli reformlar gerçekleştirmiştir. Çeşitli görevler vesilesiyle uzun süre Fransa'da bulunan Hayrettin Paşa; Batı uygarlığını tanıma, Avrupa'daki cari fikir akımlarını, sosyal ve siyasi gelişmeleri yakından inceleme fırsatı bulmuştur. Tunuslu Hayrettin Paşa İslâm dünyasının çöküş sebeplerini ve buna karşı alınacak tedbirleri araştıran, fikir ve çözümler üreten bir devlet adamı ve aydın olarak Namık Kemal, Cemalettin Afgani ve Seyyid Ahmet Han gibi aydınların yanında XIX. yüzyıl ıslah ve tecdit hareketinin öncülerinden biri olmuştur. Akvemü'l-mesâlik²⁰⁵ adlı ünlü eserinde Avrupa uygarlığı ile İslâm dünyasını karşılaştırarak Müslümanların eski üstünlüklerini tekrar kazanabilmelerinin çarelerini araştıran Tunuslu Hayrettin'e göre İslam dini çağdaşlaşmaya ve ilerlemeye engel olmadığı gibi tersine çağın ve medeniyetin icaplarına uymaya teşvik eder. Avrupa'nın ilerlemesini “güç ve refahının esasını adalet ve hürriyete dayalı siyasî kurumların” sağladığını; bu kurumların en önemlilerinin de “parlamento, parlamentoya karşı sorumlu hükümet ve hür basın olduğunu” kaydeder. Bunlar olmadan ilerlemenin ve maddî refahı temin etmenin mümkün olmayacağını savunur. Parlamento ile basın kuruluşlarını İslâm'ın meşveret sistemiyle uzlaştıran Hayreddin Paşa Avrupa'dan politik, idarî, sosyal ve ekonomik kurumların alınmasının mümkün ve gerekli olduğunu, İslâm'ın buna cevaz verdiğini belirtir.²⁰⁶

²⁰³ Karatlı, **a.g.e.** , s.16-23

²⁰⁴ Aslen Kafkasyalı olan Hayrettin Paşa, Osmanlı'da Tunuslu lakabıyla anılır.

²⁰⁵ 1868'de Tunus matbaasında basılan Arapça yazılmış Akvemü'l-Mesalik fi Marifet-i Ahvali-Memalik(Ülkelerin Durumunu Öğrenmek İçin En Emin Yol) adlı reform kitabı aynı yıl Fransızca'ya çevrilmiş, 1874'te İngilizcesi, 1876 ve 1878'de İstanbul'da Türkçesi yayınlanmıştır.

²⁰⁶ Atilla Çetin, “Hayreddin Paşa”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 17, 1998, s.57-60

1857-1864 yılları arasındaki reform hareketleri devleti ekonomik açıdan sıkıntıya sokmuş; Tunus yönetiminin ağır bir dış borç yükü altına girmesine ve halkın artan vergilere karşı ayaklanmasıyla sonuçlanmıştır. Tunus'un ekonomik ve siyasi açıdan en bunalımlı döneminde başbakanlığa atanan Hayreddin Paşa öngördüğü reformların bir kısmını uygulama imkânı bulmuştur. Bu reformlar arasında Tunus idaresinin ıslahı, kamu harcamalarının kısılması ve adil bir vergi sisteminin tesis edilmesi, merkezi yönetimin düzenlenmesi, mahalli idarelerin tanzimi, yargı sisteminin yeniden teşkilatlanması, tarım reformu ve eğitimin modernleştirilmesi bulunmaktadır. Modern Tunus'un kurucusu sayılan Hayrettin Paşa eğitim alanındaki reformlara bilhassa önem vermiştir. Ülkenin en köklü ve saygın dini eğitim kurumu Zeytune medresesinin müfredatı Fransa'daki üniversite müfredatı esas alınarak modernleştirilmiş ayrıca 1875'te yabancı dil eğitiminin yanı sıra bilimsel ve teknik eğitim vermesi planlan -Galatasaray Sultanisi'nin muadili-Sadiki Koleji kurulmuştur. Modern bürokrasiye donanımlı personel yetiştirmek üzere Sadetiye Okulu ve ulusal ordunun lider kadrosunu yetiştirmesi için de Harp Okulu'nun kurulması yine Hayrettin Paşa'nın icraatlarındandır.²⁰⁷

Tunus'taki reformlar genel olarak Osmanlı ve Mısır'daki yöntemi izledi; fakat burada devletin gücünü sağlamlaştıracak düzeye erişemedi. Avrupa Devletlerinin borçların tahsili için 1869 yılında kurdukları İngiltere, Fransa ve İtalya temsilcilerinden oluşan uluslararası finansal komisyon Tunus'un gelirlerini dışarıya aktarmıştır. Özellikle Fransa ve İtalya komisyon aracılığı ile Tunus'u ekonomik ve siyasi baskı altına almıştır. Osmanlı idaresine hep sadık kalan ve 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında Osmanlı Devleti'ne maddi ve insani yardımda bulunmak isteyen Hayrettin Paşa'ya İngiltere ve Fransa'nın diplomatik baskılarıyla engel olunmuş ve görevden alınmıştır.²⁰⁸

Fransa 1830 yılında Cezayir'i işgal ettikten sonra Tunus'a da Osmanlı Devletinden koparmak için sistemli bir politika takip etmiştir. Cezayir-Tunus sınırında uzun zamandır yaşanan hırsızlık ve kaçakçılık olaylarını bahane ederek 1881 yılında Tunus'u işgal etmiştir. İşgalci Fransızlar ilk iş olarak ortak arazileri ve

²⁰⁷ Karaatlı, **a.g.e.** , s.26-29

²⁰⁸ Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi- Cilt II**, s.233-234, Karaatlı, **a.y.**

vakıfları satarak kolonileşmeyi teşvik etmiş; Avrupalı müşterilerin mülk edinmelerinin yolunu açan toprak yasasını yürürlüğe koymuşlardır. Tunus'un beşte bir arazisine el koyan koloniler daha fazla gelir elde etmek için tarımı modernleştirdiler. Diğer taraftan Alliance France ve Katolik kilisesi aracılığıyla Fransız tarzı eğitim desteklendi. 1885-1912 arası 3000 Tunuslu genç Paris'te eğitim aldı. 1898'de modern konular ve pedagojik yöntemler ekleyerek Zeytune'de reform yapmak istediler. Tunus ulemasından bazıları İslam hukuku eğitimine yönelik bu müdahaleye karşı çıkarken bazıları da Fransızlarla işbirliği yapma konusunda istekli oldular. Siyasi olarak pasif kalsalar da Tunuslu memurlar, laik entelektüeller ve bir kısım ulema Fransız iktidarının ülkeye zarar verdiğini fark etmiştir. Bu kesimlerden ve -Osmanlı'da olduğu gibi- modern eğitim almış bürokratik elitin içinden Tunus'un ulusal liderlerini oluşturacak yeni bir kuşak ortaya çıktı. Hem Zeytune gibi İslami okullarda hem de modern Fransız okullarında yetişmiş, kendilerini "Genç Tunuslular" olarak adlandıran bir grup Afgani ve Abduh'un öğretilerinden etkilenerek Tunus toplumunun modernleştirilmesini ve Batılılaştırılmasını aynı zamanda Arap kültürünün de canlandırılmasını savunmuştur. Genç Tunuslular ıslah ve tecdit düşüncesinden beslendikleri için İslam hukuk sisteminin yenilenmesini, İslami eğitim ve vakıfların idaresinde reform yapılmasını istiyorlardı. Laik anlayışa sahip liberaller ve selefi görüşe sahip yenilikçiler, Rus Devrimi, Wilson ilkeleri ve Mısır'daki Wefd hareketinin etkileri altında milli bir siyasi kimlik geliştirdiler. Tunuslu milliyetçiler 1920'de *Düstur Partisi*'ni kurarak güçlü bir siyasi direniş oluşturmaya yönelik faaliyetlerde bulundular. 1930'larda öne çıkan laik sosyalist eğilimli daha genç bir kuşak Fransızlara karşı daha saldırgan, daha örgütlü ve ideolojik olarak daha tutarlı bir direniş talep etmiştir. 1934'te Düstur'un yönetimini devralan Mahmut Materi ve Habib Burgiba liderliğindeki bu genç radikaller 20 yıl sürecek bir bağımsızlık mücadelesi başlatmışlardır. Temelde laik bir eğilime sahip olsa da Yeni Düstur hareketi halkın dini duygularına da hitap etmesini bilmiş; parti kadrosunun sınırlarını aşarak bir kitle hareketine dönüşmüştür. Sokaktaki sömürge yönetimi karşıtı protesto ve gösterileri şiddetle bastıran Fransız yönetimi Yeni Düstur'u feshedip yöneticilerini hapis ve sürgünle cezalandırmışsa da Münsif Bey'in gayretleriyle bağımsızlık hareketi güçlenmeye devam etmiştir. II. Dünya savaşı sonrasında sömürgeleri üzerindeki kontrolünü devam ettirmeye çalışan Fransa Hindi-

Çin’de yenilgiye uğramış; Tunus’ta artan şiddet ve terör eylemleriyle baş edemez duruma gelmiştir. Sonuç itibariyle milliyetçilerin amansız mücadelesi ve Birleşmiş Milletler’in diplomatik baskıları altında Fransızlar 1955 yılında Tunus’un iç işlerinde bağımsızlığını tanıyan belgeyi imzalamayı kabul etmiştir. 1956 Martında gerçekleştirilen bir Fransız-Tunus protokolü, 1881’de kabul edilen himaye sistemini feshederek Tunus’a bağımsızlığını vermiştir.²⁰⁹

Bağımsız bir Tunus hükümetinin kurulmasını Burgiba’nın hızlı bir şekilde güçlenmesi takip etmiştir. 1957’de kurucu meclis Bey’in yetkilerini elinden almış ve Burgiba’yı devlet başkanı ilan etmiştir. 1959 Anayasası bütün yetkiyi devlet başkanına vermiştir. Bağımsız Tunus rejimi birçok farklı ekonomik stratejiyi takip etmiş ancak sermayeyi cezbedecek bir ortam yaratmakta, Tunus’un yatırım hedeflerini gerçekleştirmekte, istihdam ve refah sağlamakta başarısız olmuştur. Ancak Burgiba yönetimi Türkiye’de olduğu gibi laik bir devlet ve toplum düzeni inşa etme yolunda radikal adımlar atarken İslami söylemi de sekülerist politikalarını meşrulaştırmak için kullanmaya çalışmıştır. Dini eğitim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı’nın kontrolüne alınmış, seküler yargı sistemi tesis edilerek kadınlar çalışma, boşanma ve miras alanında eşit haklara kavuşmuş, çok eşlilik yasaklanmıştır. Modern Tunus kadınının statüsü, eğitim düzeyi, okur-yazarlık ve kültürel gelişmişlik açısından Arap ve İslam ülkeleri arasında üst düzey bir konuma yükselmiştir. Ancak Burgiba yönetiminin modernleştirme ve sekülerleştirme politikaları toplumun bütün kesimlerince benimsenmedi. Burgiba’nın kadınların okullarda ve resmi dairelerde başörtülü olmalarını ve üretimi aksattığı gerekçesiyle Ramazan ayında oruç tutulmasını yasaklaması ayrıca Kuran ve Hz. Muhammet hakkındaki olumsuz beyanları 1960’lardan itibaren rejime karşı İslamcı muhalefetin oluşmasına zemin hazırlamıştır.²¹⁰

3.3.2. Tunus’ta Selefi Hareketler

Burgiba yönetimine karşı en güçlü muhalefet 1969’da Raşid Gannuşi ve Abdulfettah liderliğinde başlayan 1973’te el-Cemaatül İslamiyye, 1981’de İslami

²⁰⁹ Lapidus, **İslam Toplamları Tarihi- Cilt II**, s.234-238

²¹⁰ Lapidus, **İslam Toplamları Tarihi- Cilt II**, s.238-240

Yöneliş ve 1989'dan itibaren en-Nahda(Rönesans) adını alan İslami harekettir. Hareket ilk olarak 1969 yılında İslami bir gençlik örgütü olarak kurulmuş 1971 yılında "Kuran-ı Muhafaza Derneği" olarak halka Kuran'ı ve İslami değerleri öğretmek amacıyla örgütlenişini sürdürmüştür. Hareket 1978'de başlayan genel grevde meydana gelen ölüm ve yaralanmalardan sorumlu tutulmuş 33 örgüt üyesi tutuklanmıştır. 1979'da diğer İslamcı örgütlerin bir araya gelmesiyle İslami Yöneliş Hareketi kurulmuş liderliğine de Raşid Gannuşi seçilmiştir. Gannuşi'nin hareketin liderliğine getirilmesi ülke genelinde büyük ilgi uyandırmış; bu karizmatik liderin popülaritesinin giderek artması rejimi rahatsız etmiştir. 18 Temmuz 1981'de İslami Yöneliş Hareketi'nin kuruluş bildirgesini yayınlamış ve hareketin siyasi hedefi; *"Bütün ümmeti uyandıracak, ülkeyi doğuya ve batıya bağımlılıktan kurtaracak, izzet, ilim ve marifeti isteyecek, kendini diğer kültürlerden soyutlayacak, haksızlık ve zulme öfkelenen hak, adalet ve özgürlüğe bağlanacak bir şekilde yönetilmesi"* olarak ifade edilmiştir.²¹¹ Kuruluş bildirgesinin yayınlanmasından hemen sonra bu hareketi iktidarına tehdit olarak gören Burgiba lider Gannuşi'yi tutuklatarak 11 yıl hapis ile cezalandırmıştır.

Modern İslami hareketin uluslararası figürlerinden Raşid Gannuşi Şam'da felsefe öğrenimi görmüş gençlik yıllarında Nasır'ın Arap birliği fikrine yakınlık duymuştur. Ancak 1965'ten sonra Arap milliyetçiliğinin İslami değil batılı bir düşünce sistemi olduğuna kanaat getirmiştir. 1967'de Altı gün savaşlarında yaşanan hezimetten sonra Gannuşi Nasırcı düşüncüyü tamamen terk ederek İslamcı ideolojiyi benimsemiştir. Seyyid Kutub, Malik bin Nebi, Muhammet İkbal ve Mevdudi gibi düşünürleri okuduktan sonra Suriye İhvanıyla temas kurmuştur. Fransızca öğrenmek üzere gittiği Paris'te Tebliğ Cemaati'ne katılarak vaaz ve sohbet faaliyetlerinde bulunmuştur. Gannuşi Tunus'a döndüğü 1969 yılından itibaren İslami hareketin liderliğini yürütmüştür. 1981 yılında 11 yıl hapis cezası aldığı halde dört yıl sonra başkanlık affıyla serbest kalmıştır. Ancak Zeynel Abidin Bin Ali döneminde 1987, 1991 ve 1998 yıllarında ayrı ayrı ömür boyu hapis cezasına çarptırılmıştır. 1989 yılında Tunus'u terk ederek önce Cezayir'e sonra Sudan'a ve daha sonra İngiltere'ye

²¹¹ Karaatlı, a.g.e. , s.130-131

giden Gannuşi 21 yıl boyunca çeşitli ülkelerde sürgün hayatı yaşamıştır. Tunus Devriminden sonra 30 Ocak 2011’de ülkesine dönmüştür.²¹²

Nahda hareketi ortaya çıkışı itibariyle İslam’ın asıl şekline duyulan özlemi ve İslami devlet kurmaya yönelik hedefleri dolayısıyla selefi bir akım olarak değerlendirilmektedir. Gannuşi, selefilikten İslam’ın, Kuran ve Sünnete dayanan yüce değerlere dönmek anlaşılırsa kendisinin de selefi olduğunu bizzat ifade eder. Gannuşi, 1979’da gerçekleşen İran Devrimini İslami bir devrim olarak görmüş ve Dünya İslam hareketinin öncüsü olduğunu söylemiştir. İhvan-ı Müslimin hareketinden ve İran İslam Devrimi’nden aldığı ilhamla İslami temellere dayanan bir devlet kurmayı hedefleyen Nahda hareketi, Burgiba ve Bin Ali yönetimince izole edilmiş; söz konusu hareketin siyasi parti olarak seçimlere katılmasına izin verilmemiştir. Diğer taraftan 1989 başlayan ve 21 yıl süren sürgün hayatı boyunca Gannuşi fikirlerini büyük ölçüde revize etmiştir. İhvan’ın ve seleflerin otoriter ve mutlakçı çizgisinden uzaklaşarak dinin baskı aygıtı olarak bir İslami devlet ihdas etmekten ve “şeriatı” uygulamaktan vazgeçtiğini ve daha sivil bir İslam anlayışını benimsediğini beyan etmiştir. Devrimden sonra kurumsal sisteme entegre olabilen Nahda partisi demokrasi, insan hakları, ifade ve inanç özgürlüğü, eşit vatandaşlık gibi kavramlar üzerinden post-İslamcı bir söylem geliştirmiştir.²¹³

Tunus’da 1980’lerde ortaya çıkan selefilikğin iç kaynaklı mı yoksa dışsal etkilerin bir sonucu mu olduğu tartışmalıdır. İslamcı muhalifler içinde nispeten ılımlı Nahda (o zamanki adıyla İslami Yöneliş) hareketine yönelik Burgiba ve Bin Ali yönetimlerinin baskı ve sindirme politikaları selefi hareketlerin yükselişini tetiklemiştir. Ayrıca Tunus toplumu içindeki dini kaynakların bilinçli olarak kurutulmaya çalışılması, dindarlığın kıyafet ve dış görünüş şeklindeki dışavurumlarına karşı savaş açılması ve İslami diriliş için çalışan cemaat mensuplarının takibata uğraması yükselişinin dahili nedenleridir. Diğer taraftan Mısır, Cezayir, Filistin ve Lübnan gibi ülkelerde cihat eylemini yücelten İslami hareketlerin revaç bulması, Afganistan ve Irak gibi işgal alanlarında verilen direniş

²¹² Fatih Okumuş, **İslami Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır**, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s.30-31

²¹³ Okumuş, **a.g.e.** , s.32; Stefano M. Torelli, Fabio Merone and Francesco Cavatorta , “Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization”, **Middle East Policy**, Vol. XIX, No. 4, Winter 2012, pp.140-154

mücadeleleriyle cihatçı düşüncenin uluslararası bir boyut kazanması Tunus’da selefilik’in yükselişini etkileyen en önemli harici nedenlerdir. Bunun yanında medya ve iletişim araçları vasıtasıyla selefi düşünce Tunus toplumunda yayılma imkânı bulmuş, selefi gruplar Arap ve İslam dünyasının maruz kaldığı zulümler üzerinden etkili bir propaganda faaliyeti yürütmüşlerdir.²¹⁴

Tunus’taki selefi hareketler diğer ülkelere benzer şekilde genel olarak üç ana eğilim etrafında sınıflandırılabilir: İlmi Selefilik, Siyasi Selefilik ve Cihatçı Selefilik. İlmi Selefi akım İhvan ve Nahda gibi hiyerarşik bir örgüt yapısına sahip olmayan ve saygın ulema etrafında toplanmış dağıntık gruplar halindedir. Bu grupların amacı eğitim davet ve irşad ile sınırlıdır. İlmi selefilik’i temsil eden bazı alimler hizipçiliğe neden olacağı fikriyle cemaatleşmeyi haram saymışlar ve siyasi partiler kuran İslamcılarını bidat ehli olmakla suçlamışlardır. Medhali²¹⁵ olarak nitelenen bu selefi akıma göre yöneticiye karşı çıkmak ve muhalefette bulunmak haramdır. Kemal b. Muhammed b. Ali el-Merzuki ve Şeyh Beşir b. Hasan ilmi selefilik’in en etkili isimleridir. Tunus’ta ilmi selefiler Bin Ali rejimine karşı hiçbir muhalif faaliyette bulunmamış, aksine yöneticiye itaate davet etmiştir. Adı geçen âlimler Filistin’deki direnişçilerin İsrail’e karşı gerçekleştirdikleri intihar eylemlerini haram olarak değerlendirmişlerdir.²¹⁶

Tunus’ta ilk siyasi selefi akım 1988 yılında Muhammed Ali el-Harrasi, Abdullah el-Haci ve Muhammed Huca liderliğinde kurulan *Tunus İslami Cephe* hareketidir. Düşünce ve eylem biçimi olarak Cezayir’deki İslami Selamet Cephesi ile benzerlik gösteren bu hareket, parti kurmak suretiyle siyasi hayata dahil olma ve iktidarın değişiminde bir araç olarak demokratik seçimleri kabul etme eğilimine sahip selefilik anlayışını temsil eder. Tunus İslami Cephe hareketi Afgan Cihadına katılan Tunuslu gençlerin cihat yolculuğuyla ortaya çıkmış, fakat daha sonra hareketin içindeki siyasi selefi akım cihatçı selefilerden ayrılmıştır. Tunus İslami Cephe’nin reformcu selefi metot üzerinden devletin İslamlaşmasını savunması

²¹⁴ Şuaybi, **a.g.e.** , s.228

²¹⁵ Rabi B. Hadi el- Medhali’ye nispetle “Medhali” denilmiştir. Medhaliye, yöneticiye muhalefet etmeyi ve hatta ona aleni bir şekilde nasihatte bulunmayı mutlak suretle caiz görmeyen selefi bir akımdır. Esasen bu düşünce ehli-sünnetin temel akide esaslarındandır. Bu gruba göre devlet Müslüman cemaatin ta kendisi olduğu için İslamcı cemaatlere gerek yoktur.

²¹⁶ Şuaybi, **a.g.e.** , s.230-232

bakımından Mısır İhvanı ile arasında önemli bir farklılık yoktur. Hareketin kadrosu Tunus rejiminin İslami hareketlere karşı uyguladığı baskı politikası sonucu ya tutuklanmış ya da göç etmeye mecbur bırakılmıştır.²¹⁷

Tunus'ta cihatçı selefi akım 1980'lerin başlarında bir grup gencin Safaks vilayetinde gerçekleştirdikleri bir takım eylemlerle ilk defa gündeme gelmiştir. Devleti ve kamu kurumlarını hedef alan bu saldırının faileri hapis ve idam cezalarına çarptırılmıştır. Eylemlerin fetvasını veren Şeyh Muhammed el-Ezrak kaçtığı Suudi Arabistan'dan Tunus'a iade edilmiş ve seksen yaşını aşkın şeyh hakkında idam kararı verilmiştir. Tunus'taki cihatçı selefilik Filistin, Irak ve Afganistan'daki işgalin yarattığı zulümlerden ve bazı Arap rejimlerinin işgalcilerin yanında saf tutmasına karşı duyulan öfkeden beslenmiştir. Tunus İslami Cephe'den yolunu ayıran birçok cihatçı selefi 1990'larda Bosna ve Afganistan'daki cihada katılmış; Taliban'la birlikte çalışmış ve el-Kaide'nin fikirlerini benimsemişlerdir. ABD'nin güvenlik stratejisiyle uyumlu hareket etme gayretindeki Bin Ali yönetiminin selefi olsun olmasın bütün İslamcılarını hedef alan baskı ve şiddet politikaları Batı'dan destek bulsa da bu politikalar cihatçı seleflerin örgüt aidiyetlerini 2000'ler boyunca güçlendirmiştir. Tunus zaten büyüyen ekonomisiyle uyumsuz bir şekilde kırsal kesimdeki düşük hayat standartları, yoksulluk ve işsizlik koşulları ve siyasi elitlerin çıkarını kollayan otoriter devlet yapısıyla 2000'li yıllarda selefi propaganda için uygun bir zemin olmuştur. Bu uygun zeminde 2006 yılında Esed b. Furat'ın askerleri örgütü kuruldu. Söz konusu örgüt güvenlik güçleriyle silahlı çatışmaya girmiş yüzlerce örgüt üyesi tutuklanmıştır. Nisan 2011'de uluslararası terörizm suçlusu olarak tutuklu bulunan Ebu Eyyad et-Tunusi'nin liderliğinde *Ensaru's Şeria* örgütü kurulmuştur. Devrimden sonra serbest bırakılan Ebu Eyyad ülkedeki en önemli organize cihatçı selefi grubu Ensarü's Şeria'nın eylemlerini yönetmeye devam etmektedir.²¹⁸

²¹⁷ A.e., s. 232-234

²¹⁸ Torelli, a.g.e. , pp.142-145, Şuaybi, a.g.e. , s.232-234

3.3.3. Tunus'ta Devrim: Selefilerin Baharı

Seyyar satıcı Muhammed Buazizi'nin kendini yakmasıyla Sidi Bouzid kentinde başlayan ve bir ay süren protestolar sonucu 14 Ocak 2011 tarihinde diktatör Zeynel Abidin bin Ali ülkeyi terk etmiştir. Tunusluların *Hürriyet ve Onur Devrimi* adını verdikleri bu olay bütün Arap Dünyasını etkisi altına almış; Mısır, Libya ve Yemen'de rejim değişikliğine Suriye'de çok taraflı bir iç savaşa yol açacak bir süreci başlatmıştır.

19.yüzyılın ortalarında başlayan, Burgiba ve Bin Ali zamanında devam eden hukuk, eğitim, kültür ve sosyal alanlarda yapılan reformlar neticesinde Tunus'ta eğitilmiş ve gelişmiş bir siyasi kültüre sahip bir orta sınıf oluşmuş durumdaydı. Tunus'ta devrimle başlayan demokratikleşme süreci başarıyla sürdürülebilmiştir. Devrim, eski rejimde yasallaşmasına ve siyasi parti olarak örgütlenmelerine izin verilmeyen selefi akımlar için önemli açılımlara vesile olmuş; demokratik siyasi ortam bu akımlara yeni manevra bir alanı sağlamıştır. Seküler otoriter rejimin devrilmesi İslamcılarının ve selefilerin doldurmaya aday oldukları bir güç ve anlam boşluğu bırakmıştır. Ancak bu boşluğu selefilere çok reform yanlısı ılımlı İslamcılar doldurmuştur. Tunus'ta devrim sonrası kurulan selefi partiler - Mısır'dakilerin aksine- kayda değer bir başarı gösteremezken, ılımlı Nahda hareketi geniş halk desteği sayesinde iktidarın en güçlü ortağı olmuştur.

Raşid Gannuşi 30 Ocak 2011'de Tunus'a döner dönmez devlet veya hükümet başkanlığına aday olmayacağını ve Nahda hareketini yeniden organize etmekle meşgul olacağını açıkladı. Mart 2011'de resmen siyasi partiye dönüşen Nahda aynı yılın Ekim ayında yapılan seçimlere "Tunus için Özgürlük, Adalet ve Kalkınma" sloganıyla girmiş; %37 oy oranıyla Parlamento'da % 40'ın üzerinde temsil hakkı kazanmıştır. Nahda Partisi meclisteki sol eğilimli iki partiyle koalisyon kurmuş, Gannuşi hükümette yer almadığı gibi 2014 Kasım'ında yapılan Cumhurbaşkanlığı seçiminde de aday olmamıştır.²¹⁹ Mısır'da Sisi darbesinden sonra 2013-2014 yıllarında İhvan-ı Müslimin'in ve ona yakın İslamcı hareketlerin bölge çapında terör örgütü ilan edildiği bir ortamda Nahda Partisi, 2016 Mayısındaki kongresinde siyasal

²¹⁹ Okumuş, a.g.e. , s.38-40; Karaatlı, a.g.e. , s. 202-203

İslam'ı bırakma kararı almıştır. Bu kongrede tekrar genel başkan seçilen Gannuşi bundan böyle Nahda'nın "Tunus anayasası çerçevesinde hareket eden, İslami ve modern değerlerden ilham alan, İslami özlü milli ve sivil bir siyasi partiye" dönüştüğünü açıklamıştır.²²⁰

İslami bir devlet ve şeri hukuk sistemi idealinden vazgeçmemekle birlikte yeni nesil cihatçılara göre daha pragmatik ve gerçekçi bir strateji izleyen eski nesil selefler devrimden sonra parti örgütlenmesi yoluyla siyasi oyuna dahil oldular. Tunus'ta ilk selefi parti Tunus İslami Cephe'nin Mart 2012'de kurduğu *Islah Partisi*'dir. İslami Cephe zaten 1980'li yıllardaki cihatçı selefi çizgisinden ayrılarak "şeriatın uygulanmadığı durumlarda bile devletin siyasi ve kurumsal sürecine aktif katılımı" öngören reformcu metodu benimsemiş durumdaydı. Cephe, siyasi katılımı toplumu değiştirmek ve şeriatı uygulama imkânı bulmak açısından rasyonel bir yöntem olarak görmektedir. Diğer taraftan İslah Partisi çoğulculuk ve iktidar değişimi ilkelerine yaptığı atıflara rağmen İslami bir devlet yaratılmasını ve İslam hukukunun hayatın bütün alanlarına uygulanmasını hedeflemiş ve siyasi hayatın şeriatın koyduğu sınırlar içerisinde yürütülmesini savunmuştur. 2012 Temmuz'unda yapılan kongrede genel sekreter Muhammed Hacı şeriatın tek yönetim biçimi olduğunu ifade etmiştir.²²¹

Seleflerin kurduğu diğer iki partiden biri Kanada'da yaşamış selefi vaiz Said el-Cezeri'nin yönetimindeki *Rahmet Partisi* ve Mısır'daki aynı isimli partiyle ilişkisi olan Muldi Mücahid liderliğindeki *Asalet Partisi*'dir. Bu partiler fazla popülerliğe sahip olamamakla birlikte seleflerin demokratik kurumları benimsediklerini göstermeleri açısından önem arz etmektedirler. Zira Ebu Zeyyad liderliğindeki Ensarü's Şeria'ya bağlı radikal selefi gruplar ülkenin demokratik yönelimine meydan okumakta ve ideolojik olarak demokrasinin İslami öğretisi ve pratiğe aykırı olduğunu savunmaktadırlar. Bu sebeple toplumsal gelenekleri ve en katı yorumuyla İslam'ın doğru yolunu güçlendirmek ve toplumsal davranışları kontrol altına almaya çalışarak çabalarını tebliğ üzerinde üzerine yoğunlaştırmaktadırlar. Devrim sonrası dönemde

²²⁰ Raşid Gannuşi'nin David Hearst ve Peter Osborne'a verdiği siyasal İslam'dan demokratik İslam'a geçiş kararını ve gerekçelerini açıkladığı bir röportaj için bkz. "Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam", **Middle East Eye**, 13.06.2016, (Çevrimiçi)

<https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam>

²²¹ Torelli, **a.g.e.** , pp.146-148

bir süre silahlı şiddet eylemlerine ara veren cihatçı Ensarü’ş Şeria hareketi Tunus’ta siyasi ve toplumsal hedeflerini gerçekleştirmek için “sokak siyaseti” şeklinde adlandırabilecek bir yöntemi benimsemiştir. Örneğin rejime bağlı olmakla suçladıkları imamları kovmak için “mescitleri işgal et” kampanyası düzenlemiştir. 2012 yazında bir sanat galerisinde çıplak kadın resmi ve Mekke karikatürünün sergilenmesi üzerine protesto gösterisi başlatan ve sayıları on bini bulan selefi eylemci polisle çatışmış ve bir karakolu ateşe vermiştir.

Tunus’ta demokratik düzene geçilmesiyle birlikte eylemlerini arttıran radikal selefi gruplar ulusal bir sorun haline gelmiştir. Ekim 2011 seçimlerinden bu yana hükümet ortağı olan Nahda partisi radikal selefilerin mevcut rejime ve toplumsal düzene meydan okuyan eylemlerine karşı itidalli yaklaşmayı tercih etmiştir. Ancak 2013 yılında Demokratik Yurtseverler Partisi lideri Şükrü Belayid ve Tunus Ulusal Kurucu Meclis Üyesi Muhammed İbrahimi’nin selefi gruplarca öldürülmesi Nahda’yı zor durumda bırakmış; bu suikastlardan Nahda’nın tavizkar politikalarını sorumlu tutan seküler kesimle İslamcılar arasında derin bir kutuplaşmaya neden olmuştur. Ülkedeki tansiyonu düşürmek için hükümetten istifa eden Nahda Partisi bir taraftan sol ve seküler kesimi İslam-demokrasi uyumuna ikna etmek diğer taraftan da radikal selefi grupları demokratik sisteme entegre etmek için mücadele vermektedir. Yakın bir zamana kadar üyelerinin birçoğu selefi görüşe sahip Nahda -kendisinin yaşadığı dönüşüm tecrübesinden hareketle- siyasi oyuna dâhil edilen selefi grupların radikalizminin törpüleneceğine inanmaktadır.²²²

²²² Karaatlı, **a.g.e.** , s.212-216; Torelli, **a.g.e.** , pp. 146-148

SONUÇ

Tarihsel kökenleri İslamiyet'in ikinci yüzyılında ortaya çıkan ehl-i hadis cemaatine kadar uzanan selefi hareket, İslam toplumunun entelektüel, sosyal ve siyasal çöküş dönemlerinde yükselişe geçen "bir kriz teolojisi" olarak tanımlanmaktadır. Selefilik tarihte ortaya çıkan tüm varyasyonlarıyla birlikte özünde bir dini ihya hareketi niteliğindedir. Ehl-i hadis cemaati, İbn Teymiyye ekolü, Vahhabilik ve farklı eğilimleriyle XX. yüzyıl selefiligi, temel esaslar olarak, dini aslına ırcayı, onu bidatlerden temizlemeyi, mezhebi görüşleri reddederek Kuran'a ve hadise/sünnete dönüşü benimsemişlerdir.

Selefilik başlangıçta diğer kültürlerle karşı İslamiyet'in Arap karakterinin muhafazasını hedefleyen bir zihniyet kodu olarak ortaya çıkmıştır. Haçlı Seferleri ve Moğol istilasının İslam Dünyasını alt üst ettiği bir dönemde yaşayan İbn Teymiyye İslam dünyasının yaşadığı krizin nedenini Müslümanların dinin öğretilerinden yüz çevirmesiyle açıklamıştır. Bu sapmanın sorumlusu olarak da tasavvuf, felsefe ve kelam gibi disiplinleri gösteren İbn Teymiyye, selevin saf inancına dönerek bunlardan arındırılmış bir din anlayışını temellendirmeye çalışmıştır.

Muhammed İbn Abdulvahhab ile Selefilik mutlak dogmatizme, rasyonalite ve kültür karşıtı, dışlamacı ve gerilemeci bir dini öğretilere dönüşür. Siyasal olanı dinileştiren Vahhabi selefiligi bir taraftan Suudi ailesinin siyasi mücadelesine dini ve ideolojik bir motivasyon sağlarken diğer taraftan XX. yüzyılın bazı siyasal İslamcı ve selefi hareketlerine ilham kaynağı olmuştur.

Vahhabilikten etkilenen bazı klasik (quietist) ilmi selefi oluşumlar tebliğ ve eğitim faaliyetlerini günümüze kadar sürdürürken, 1960'lerden itibaren genç aktivist kuşak Seyyid Kutub ve Mevdudi'nin öğretilerini takip ederek, Selefiligi devrimci olma iddiasında bir ideolojiye dönüştürmüştür. Bu gruplar, İslami kimliğe sahip olsa da tüm yönetimleri "kafir" ve toplumları "cahiliye" toplumu olarak nitelemişler; küfür ve cahiliye düzenini yıkmak ve İslami Devlet kurmak için "cihat" etmenin farz olduğunu savunmuşlardır. İsrail'in askeri zaferinden sonra 1970'ler boyunca bu cihatçı selefi grupların sayısı ve etkinliği hızla artmıştır.

Arap halkları nezdinde itibarını yitirmiş milliyetçi sosyalist ideolojilere alternatif olarak yükselme imkânı bulan cihatçı sefilik, baskıcı ve adaletsiz yönetimler, kitlesel yoksulluk, gelir adaletsizliği, fırsat eşitsizliği vb. koşulların şekillendirdiği Ortadoğu dinamiklerinin bir ürünüdür. Ömer Abdurrahman, Salih Seriyeye, Eyman ez-Zevahiri, Abdullah Azzam, Usame bin Ladin, Ebu Musab Zerkavi gibi isimlerin organize ettiği cihatçı örgütler Afgan Cihadıyla birlikte ulusal sınırların dışına çıkarak Bosna Hersek, Çeçenistan, Irak gibi diğer işgal ve çatışma alanlarında faaliyet göstermeye başlamışlardır. Uluslararası İslami Cihat Cephesi ya da el-Kaide gibi çatı örgütlerine dâhil olan cihatçı sefeli gruplar 1990'lar ve 2000'lerde Batılı merkezlerde küresel sistem karşıtı olmak iddiasıyla terör eylemleri gerçekleştirmişlerdir. El-Kaide'nin üstlendiği 11 Eylül saldırılarının ardından ABD'nin 2001'de Afganistan'ı ve 2003'de Irak'ı işgal etmesinin de etkisiyle bu coğrafyalarda El-Kaide networküne bağlı yeni cihatçı sefeli gruplar ortaya çıkmıştır.

2010 yılının son günlerinde başlayan ve Arap-İslam dünyasındaki seküler otoriter rejimlerin devrilmesi ya da büyük ölçüde zayıflamasıyla sonuçlanan Arap Baharı/Arap Devrimleri ortada güç ve anlam boşluğu yaratmıştır. Bu boşluk farklı eğilimlere sahip sefeli hareketler için de geniş bir manevra alanı sağlamıştır. Mısır ve Tunus gibi ülkelerde yasallık kazanıp siyasal partilere dönüşürken; Esed rejiminin direndiği Suriye'de diğer muhaliflerle birlikte iç savaşa dâhil olmuşlardır. Pakistan'daki bazı köklü sefeli hareketler ise 1980'lerden itibaren siyasal partilere dönüşürken Diyo bendiye ekolüne bağlı Taliban ve Sipah-i Sahabe gibi cihatçı gruplar ise silahlı eylemlerini günümüze kadar sürdürmüşlerdir.

Bu çalışmada Sefililiğin siyasal bir ideolojiye dönüşme süreci Sefililiği siyasal İslamcılıkla ilişkisi bağlamında Mısır, Pakistan ve Tunus'taki sefeli hareketler üzerinden incelenmiştir. Mısır ve Pakistan'ın tercih edilme nedeni bu ülkelerin sefeli düşünce ve sefeli hareketlerin en önemli merkezleri olmasıdır. Tunus ise başarılı bir devrimin ardından demokratikleşme sürecine girmesi, ciddi bir laiklik tecrübesine sahip olması, ülkedeki sefeli hareketlerin kendine has bir siyasallaşma seyri takip etmesi nedeniyle tercih edilmiştir. İnceleme konusu olan her üç ülkenin ortak noktası XIX. yüzyılda Fransa ve İngiltere gibi Batılı güçlerin nüfuzu altına girmeleri ve bu devletlerin sömürge/manda yönetimlerine karşı bağımsızlık savaşı

vermiş olmalarıdır. XIX. yüzyılda başlayan ıslah ve tecdit akımlarının en önemli iki merkezi olan Mısır ve Pakistan aynı zamanda en köklü selefi oluşumların ortaya çıktığı ülkelerdir. Mısır ve Tunus 1950'lerden itibaren otoriter laik yönetimler eliyle ciddi bir laikleşme deneyimi yaşamış İslami hareketler yoğun baskı ve sindirme politikalarına maruz kalmıştır. Pakistan'da ise sınır savaşlarının, etnik, dini ve mezhepsel çatışmaların istikrarsızlaştırdığı bir siyasal ortamda diğer İslami hareketler gibi selefi hareketler de az çok gelişme imkânı bulabilmiştir. Her üç ülkede de selefi hareketler benzer ve farklı koşulların etkisiyle siyasallaşma ve radikalleşme eğilimi göstermiştir.

Dini metinlere ve ritüellere aşırı sadakat gösteren, tarihin bir kesitini dinleştiren ve yeniliğin her türüsünü dini saflıktan ayrılma olarak kodlayan Selefi zihniyet laikleşme ve batılılaşma politikalarına karşı etkili bir direnç geliştirebilmektedir. Selefi düşünce siyasal İslamcı ideolojiyle buluştuğunda siyasi ötekiyi (Batılılaşmış kesimi, laik rejimi) kolaylıkla dinin dışına itebilmekte ve kitleleri dini bir sadakatle davaya bağlayabilmektedir. Selefi ideoloji bir siyasal mücadele biçimi olarak şiddetin revaç bulduğu bir konjunktürde cihat eylemini siyasi ötekine yönelik silahlı mücadeleye, terörizme dönüştürmeye; bu silahlı mücadeleyi de dini bir vazife olarak adlandırmaya yönelebilmektedir.

Selefilikğin değişim sürecinde uluslararası konjunktürün etkisi de yadsınmamalıdır. Soğuk Savaş döneminde SSCB ve ABD arasındaki güç mücadelesi selefi söylemden hareketle bir "cihat" ideolojisi inşa etmek ve bu ideolojiye taraftar toplayabilmek için elverişli bir zemin sağlamıştır. Sovyetlerin Afganistan'ı işgali; ABD'nin önce Afganistan'ı sonra Irak'ı işgali Selefilikğin radikalleşmesinde önemli dönüm noktaları olmuştur. Soğuk savaş sonrasında küreselleşen cihat hareketlerine, Selefilikğin kültürel etkilerden ve tasavvuf, felsefe ve kelam disiplinlerinin sunduğu beşeri yorumlardan arındırılmış din anlayışı, kültürler üstü duruşuyla, şiddete yönelik bir topluluk oluşturmak için kullanışlı bir ideoloji sunmaktadır.

Yabancı işgallerinin, vekalet savaşlarının ve iç savaşların Orta Doğu'da yaratılan iktidar boşluğu, çatışma ve kaos ortamında Müslüman toplumların yaşadığı mağduriyet ve maduniyet hali cihatçı selefilikğin yükselişinde diğer bir önemli etkidir. ABD'nin Irak'ın İşgalinden sonra gelen Şii yönetiminin Sünni kesimlere

karşı uyguladığı adaletsiz politikalar da Irak'ta cihatçı selefi örgütlerin güç kazanmasına neden olmuştur. Çeşitli Sünni gruplara mensup gençler, Saddam rejiminde görev yapmış askerler ve Baasçı subaylar Irak el-Kaide'sine dâhil olmuşlar daha sonra da IŞİD'in kurucu kadrolarını teşkil etmişlerdir. Irak'taki ABD işgaline ve Şii iktidarının baskısına karşı bir direniş örgütü olarak kurulan IŞİD, 2011 yılında başlayan Suriye iç savaşına dâhil olmuştur. Irak ve Suriye'de bazı önemli bölgeleri ele geçiren örgüt küresel bir hilafet kurduğu iddiasıyla “gerçek inananları” cihatçı bir ütopyaya davet etmiştir. IŞİD ve el-Kaide bağlantılı cihatçı selefi örgütler Suudi Arabistan'ın İran'a karşı Irak, Suriye, ve Yemen'de yürüttükleri mezhepçi mücadelede Şii güçlere karşı kullanışlı aktörler haline gelmiştir.

Son olarak Selefi hareketler seküler otoriter rejimin devrilmesi ile oluşan iktidar boşluğunda yasal siyasi aktörlere de dönüşebilmektedirler. Tunus ve Mısır örneğinde olduğu gibi Selefi hareketler devrimlerden sonra siyasi partiler halinde örgütlenmişlerdir. Afganistan, Irak ve Suriye'de oluşan iç savaş ortamında ise silahlı örgütler olarak yapılanarak mezhepçilik, ekonomik rant ve siyasi nüfuz temelinde yürütülen çok taraflı iç savaşlara dahil olmuşlardır.

Bu çalışmada bir siyasal ideoloji olarak Selefilik olgusu ele alınmış ve farklı koşullarda bu ideolojiyi ortaya çıkaran ve biçimlendiren nedenler araştırılmıştır. Ülkemizde ve Dünya'da Selefilige ilginin daha çok 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra arttığı söylenebilir. Arap Devrimleri ve Suriye iç savaşıyla tekrar gündeme gelen Selefi ideoloji, Orta Doğu'daki birçok siyasi ve dini oluşuma ve küresel ölçekte faaliyet gösteren terör örgütlerine referans teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir. İslam toplumlarındaki mevcut istikrarsızlık ve çatışma ortamı devam ettikçe bir kriz teolojisi ve şiddet ideolojisi olarak Selefilik olgusunun da güncelliğini koruyacağı öngörülmektedir.

Konu uzmanları sosyal medya imkânlarıyla geniş bir yayılma potansiyeline sahip bulunan Selefiligin ciddi bir risk olarak dikkatle çalışılmasının önemini vurgulamaktadır. Siyaseti dinin kavramları üzerinden okuyan ve siyasal amaçlar uğruna dini araçsallaştıran selefi söylemin Türkiye ve diğer coğrafyalarda yaygınlaşma ihtimali, farklı dini ve ideolojik kimliklerin uzlaşması temelinde inşa edilmiş siyasi kültürleri olumsuz yönde etkileyecektir.

Selefilik olgusu İslam toplumlarının dini, siyasi, kültürel ve düşünsel yapısını çözümlmek, hem son yüzyıllık geçmişini hem de gelecek on yıllarını daha sağlıklı değerlendirebilmek açısından büyük önem arz etmekte ve üzerinde daha yoğun çalışılmayı hak etmektedir. Selefiligi kavramsal, kurumsal ve tarihsel boyutta ele alan, sefeli hareketleri siyasi tarih, siyaset bilimi, sosyoloji, ilahiyat vb. disiplinlerin perspektifinden inceleyen araştırmaların artması gerektiğine inanıyoruz. Bu tez çalışması da bu yönde sarf edilmiş mütevazı bir çabanın sonucudur.



KAYNAKÇA

- Ahmed, Aziz: **Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995
- Akgün, Birol, Bozbaş, Gökhan: “Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği”, **Akademik Ortadoğu Dergisi**, Sayı 14, 2013
- Akbulut, Ahmet: **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, Ankara, Otto Yayınları, 2015
- Armstrong, Karen: **Tanrı Adına Savaş**, Çev. Murat Erdem, İstanbul, Alfa Yay. , 2017
- Apak, Adem: "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", Tarihte Ve Günümüzde Selefilik, **Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı**, 08-10 Kasım 2013, Topkapı Eresin Hotel, İstanbul 2014, s. 39-50
- Aras, Bülent: “Arap Baharı Sonrası Jeopolitik İşid ve Türkiye”, **Ortadoğu Analiz**, Kasım-Aralık, 2014, c.6, sayı:65
- Bayat, Asef: **Post İslamcılık: Siyasal İslam’ın Değişen Yüzü**, Çev. Emek Ş. Ataman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016

- Bayat, Asef: “The Coming of a Post-İslamic Society”, **Critique:Middle Eastern Studies**, Fall 1996, p.43-52
- Bayat, Asef: **İslam’ı Demokratikleştirmek**, Çev. Özgür Gökmen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015
- Birişik, Abdülhamit: “Hint Alt Kıtasında İslâmî Fikir Akımları”, **Tohum Dergisi**, Sayı 160, Kış 2018, s.21-29
- Black, Anthony: **Siyasal İslam Düşüncesinin Tarihi**, Çev. Sevda Çalışkan, Hamid Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 2010
- Bozan, Fatma: “İslâm Dünyasındaki Radikal Örgütler Üzerine Bir Değerlendirme; Işid Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, Bartın Üniversitesi,2018)
- Bozarıslan, Hamit: **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi**, Çev. Ali Berkıay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010
- Büyükkara, Mehmet Ali: “Vahhabilik”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.42, 2012, s.611-615
- Büyükkara, Mehmet Ali: **Çağdaş İslami Akımlar**, İstanbul, Klasik yay., 2016
- Crone, Patricia: **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, Çev. Hakan Köni, İstanbul, Kapı Yay. , 2007
- Çakmaktaş, Nurullah: **Mısır’da Selefi Hareketler**, İstanbul, Açılım Kitap, 2016

- Çakmaktaş, Nurullah: “Mısır’da Selefilige Toplumsal Tercih ve Nedenleri”, **Akademik Ortadoğu**, Cilt IX, Sayı 2, 2015, s.27-54
- Çetin, Atilla: “Hayreddin Paşa”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 17, 1998, s.57-60
- Çevik, Salim: “Pakistan Siyasetini Anlama Klavuzu”, Ankara, **SETA(Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı)**, Mayıs 2013
- Demir, Hilmi: “Selefiler ve Selefi Hareketi İşid Ne Kadar Sünnidir”, **21 yy. Türkiye Enstitüsü**, Rapor No:21, Ağustos 2014
- Demir, Hilmi: “Radikal Selefi Hareketler ve Terör Örgütleri: Kavram ve Teorik Çerçeve”, **Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı**, Şubat 2016
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid: **İslam’la Bir Yaşam**, Çev. Celadet Moraliğil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004
- Evkuran, Mehmet: **Sünni Paradigmayı Anlamak**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2011
- Evkuran, Mehmet: “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, C.1, N.1-2, 2015

- Hamming, Tore: “Politicization of the Salafi Movement: The Emergence and Influence of Political Salafism in Egypt”, **International Affairs Review**, Volume 12, Number 1, Fall 2013, pp.1-18
- Hourani, Albert: **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000
- İğde, Muhyiddin: “Selefilik’in Tarihsel Arka planı”, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, VIII/2 (Güz 2015), ss. 151-181
- İşcan, Mehmet Zeki: **Selefilik-İslami Köktencilik’in Tarihi Temelleri**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014
- İşcan, Mehmet Zeki: **Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015
- Karaatlı, Bülent: **Arap Baharında Farklı Bir Ülke Tunus**, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2018
- Karaman, Hayreddin: “Cemaleddin Efgani”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:10,1994 s:456-466
- Kepel, Gilles: **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Düşüşü**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap., 2001
- Kepel, Gilles: “The Brotherhood in the Salafist Universe”, **Current Trends In İslamic İdeology**, Vol.6, 2008, pp.21

- Kepel, Gilles: **Muslim Extremism in Egypt: Prophet and Pharaoh**, Los Angeles, University of California Press, 2003
- Koca, Ferhat: “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği” **İlahiyat Akademi Dergisi**, C.1, N.1-2, 2015
- Koca, Ferhat: **İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem - Hanbeli Mezhebi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2011
- Koca, Ferhat: **İslam Düşüncesinde Selefilik**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016
- Koyuncu, Ahmet Ayhan: “İslam ve Modernizm Karşılaşması: Geleneksel ve Modernist Söylemin Sorunları ve Bir Arayol Önerisi”, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, Bahar 2019, Sayı 13, ss.377-401
- Kubat, Mehmet: “Selefiyye ile Neo-Selefilğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, **İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2017, ss.124-142
- Kutlu, Sönmez: **Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri**, Ankara, Otto Yayınları, 2016
- Kutlu, Sönmez: **Selefilğin Fikri Arkapları**, Ankara, Otto Yayınları, 2016

- Lorch, Jasmin: “Trajectories of Political Salafism: Insights from the Ahle Hadith Movement in Pakistan and Bangladesh”, **Middle East Institute**, 30.10.2008, (Çevrimiçi) <https://www.mei.edu/publications/trajectories-political-salafism-insights-ahle-hadith-movement-pakistan-and-bangladesh> , 10.04.2019
- Luizard, Pierre-Jean: **İslam Topraklarında Otoriter Rejimler**, Çev.Egemen Demircioğlu, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003
- Luizard, Pierre-Jean: **İŞİD Tuzağı**, Çev. Yasemin Özden Charles, İstanbul, İletişim Yay., 2018
- Lapidus, Ira M.: **İslam Topluları Tarihi Cilt I/Hazreti Muhammed'den 19.Yüzyıla**, Çev.Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013
- Lapidus, Ira M.: **İslam Topluları Tarihi- Cilt II /19.Yüzyıldan Günümüze**, Çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013
- Mansfield, Peter: **A History Of The Middle East**, London, Penguin Books, 1991
- Marsot, Afaf Lutfi Al-Seyyid: **Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne**, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007

Nafi, Beşir Musa vd.:

Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler, Çev. Nurullah Çakmaktaş, İstanbul, Yarın Yayınları, 2016

Okumuş, Fatih:

İslami Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır, İstanbul, Mana Yayınları, 2015

Öz, Şaban:

Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015

Özervarlı, M. Said:

“Reşit Rıza”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:35, 2008, s.14-18

Özervarlı, M. Said:

“Muhammed Abduh”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:30,2005 s:482-487

Preston, Julia:

“Omar Abdel Rahman, Blind Cleric Found Guilty of Plot to Wage ‘War of Urban Terrorism,’ Dies at 78”, **The New York Times**, Feb. 18, 2017, (Çevrimiçi) <https://www.nytimes.com/2017/02/18/world/middleeast/omar-abdel-rahman-dead.html> , 10.03.2019

Rosiny, Stephan:

“The Rise and Demise of The IS Caliphate”, **Middle East Policy**, Vol 22, No 2, 2015, pp. 94-107 (Çevrimiçi) <https://www.mepc.org/rise-and-demise-caliphate> , 10.04.2019

- Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam”, **Middle East Eye**, 13.06.2016, (Çevrimiçi) <https://www.middleeasteye.net/news/rached-ghannouchi-qa-thoughts-democratic-islam> , 10.04.2019
- Roy, Oliver: **Küreselleşen İslam**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2003
- Roy, Oliver: **Siyasal İslam’ın İflası**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 1995
- Shayegan, Daryush: **Yaralı Bilinç**, Çev.Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2017
- Torelli, Stefano, Merone, Fabio, Cavatorta, Francesco: “Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization”, **Middle East Policy**, Vol. XIX, No. 4, Winter 2012, pp.140-154
- Ünlüsoy, Kamile: “Mısır Selefiği ve İhvân-I Müslimîn’le İlişkisi”, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, IX/1 (Bahar 2016), ss. 39-75.
- Wiktorowicz, Quintan: “Anatomy of the Salafi Movement”, **Studies in Conflict and Terrorism**, Vol. 29, No.3, 2006, pp. 207-209

- Türküne, Mümtaz' er: **İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2011
- Yaran, Rahmi: “Bidat”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 6, 1992, s.129-131
- Yeşiltaş, Murat, Öncel, Rifat: “Yenilgiden Sonra Deaş: Yükselişi, Çöküşü ve Geleceği”, **SETA-Analiz**, Sayı 226, Aralık 2017,
- Yörükân, Yusuf Ziya: “Vahhabilik”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı I, 1953, s. 51-67
- Yücesoy, Hayrettin: “Mihne”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:30, 2009, s.27
- Yıldırım, Ramazan: “Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik”, Ankara: **SETA-Analiz**, Sayı.73, Aralık 2013
- Zajac, Anna K.: “Between Sufism and Salafism: The Rise of Salafi Tendencies after the Arab Spring and Its Implications”, **Hemispheres. Studies on Cultures and Societies**, Vol. 29, No. 2, 2014, pp. 97-109
- Zürcher, Erik Jan: **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008