

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ORTADOĞU SOSYOLOJİSİ VE ANTROPOLOJİSİ ANABİLİM DALI

İSLAMİ HAREKETLERİN SOSYOLOJİSİ: MISIR'DA SELEFİ HAREKET

(Yüksek Lisans Tezi)

Nurullah Çakmaktaş

İstanbul, 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ORTADOĞU SOSYOLOJİSİ VE ANTROPOLOJİSİ ANABİLİM DALI

İSLAMİ HAREKETLERİN SOSYOLOJİSİ: MISIR'DA SELEFİ HAREKET

(Yüksek Lisans Tezi)

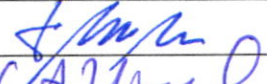
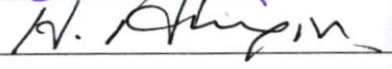
Nurullah Çakmaktaş

Danışman: Prof. Dr. Talip Küçükcan

İstanbul, 2014

TEZ ONAYI

Marmara Üniversitesi Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimi gören 506409003 numaralı Nurullah ÇAKMAKTAŞ'ın hazırladığı "İslami Hareketlerin Sosyolojisi: Mısır'da Selefi Hareket" konulu YÜKSEK LİSANS TEZİ ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI lisansüstü Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin 15. maddesi uyarınca 29.05.2014 tarihinde saat 10.00... da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonucunda adayın tezinin KABULÜNE ne OYBİRLİĞİ/~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Talip KÜÇÜKCAN	OLUMLU	
Doç. Dr. Ahmet UYSAL	Başarılı	
Doç. Dr. Hamza AKENGİN	BASARILI	

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Nurullah Çakmaktaş
Anabilim Dalı	: Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Talip Küçükcan
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – 2014
Anahtar Kelimeler	: İslamcılık, İslami Hareketler, Selefilik, Selefi Hareketler, Mısır

ÖZ

İSLAMİ HAREKETLERİN SOSYOLOJİSİ: MISIR'DA SELEFİ HAREKET

Her ne kadar Selefilik'in tarihi, bir düşünce ekolü, İslam'ı anlama ve bir yorumla biçimi olarak İslam tarihinin ilk yıllarına kadar uzansa da, Selefilik'in yakın dönem için dikkati câlip bir hal alması 11 Eylül saldırılarının akabine denk gelmektedir. Bu dönemde yapılan analizler selefi hareketleri şiddet ile özdeşleştirmiştir. Fakat Arap Devrimleri sonrası, şiddeti bir değişim yöntemi olarak kabul etmeyen ve çok daha büyük toplumsal desteğe sahip apolitik selefi hareketlerin bulunduğu farkına varılmıştır. Biz de bu çalışmamızda, söz konusu sürecin ön plana çıkardığı ve şiddeti bir değişim yöntemi olarak kabul etmeyen bu apolitik selefi hareketlerin ortaya çıkışını, gelişimini, tasnifini, düşünce esaslarını, yapılanma tarzlarını, faaliyet alanlarını, yaşadıkları dönüşümü ve toplum ile olan münasebetlerini Mısır özelinde İslami hareket bağlamında incelemeye çalıştık.

Çalışmamız giriş ve sonuç bölümleri dışında üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümümüzde genel hatları ile İslamcılık düşüncesini ve İslami hareketleri teorik olarak inceledik. İkinci bölümümüzde Mısır'da İslami hareketin ortaya çıkışını, gelişimini, dönüşümünü ve sosyolojisini inceledik. Ana bölümümüz olan üçüncü bölümde ise yukarıda çizdiğimiz sınırlar çerçevesinde Mısır'da selefi hareketi araştırdık.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Nurullah Cakmaktas
Field	: Sociology and Anthropology of the Middle East
Supervisor	: Professor Talip Kucukcan
Degree and Awarded and Date	: Master – June 2014
Keyword	: Islamism, Islamic Movements, Salafism, Salafi Movements, Egypt

ABSTRACT

SOCIOLOGY OF ISLAMIC MOVEMENTS: SALAFİ MOVEMENT IN EGYPT

Salafism is a school of thought that brings in a particular way of understanding and interpretation of religion since the early years of Islam. It has drawn worldwide attention only after the September 11 attacks, however, and studies on salafism have treated it as an ideology condoning violence. This perception started to change in the aftermath of Arap Spring as it was realized that there is another strand of salafism less concerned with politics, enjoying mass popular support and negating violence as a means of change. In this study we examine the emergence of this movement with a view to its creeds, principles of thoughts, structure, activities and relations with social groups in Egypt.

This study consists of three chapters. First chapter briefly investigates theoretical perspectives on the idea of Islamism and Islamic movements. Second chapter explores the birth, rise, transformation and sociology of Islamic movements in Egypt. The main and last chapter specifically examines salafi movement in Egypt within bounds which were mentioned above.

ÖNSÖZ

İslam'ı anlama ve yorumlama yöntemlerinden biri olarak Selefilik, geçmişİ İslam tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanan bir düşünce ekolüdür. Fakat 20. yy'da sömürgecilik sonrası dönemde İslam dünyasında kurulan ulus devletler içinde ise Selefilik, bu düşünce ekolü olma özelliğinin yanında İslami hareket bünyesine giren bir karakter de kazanmıştır. Özellikle 11 Eylül saldırılarının akabinde aceleye getirilen analizler sonucu şiddet ile özdeşleştirilen Selefilğin içinde, şiddeti bir değişim yöntemi olarak kabul etmeyen ve çok daha büyük toplumsal desteğe sahip apolitik selefi hareketlerin bulunduğunun farkına ancak Arap devrimleri sonrası varılabilmekmiştir. Biz de söz konusu sürecin ön plana çıkardığı selefi hareketleri Mısır özelinde bu araştırmamızda incelemeye çalıştık.

Çalışmamızın bu aşamaya gelmesinde emeği geçen danışman hocam Prof. Dr. Talip Küçükcan'a, elindeki kaynakları cömertçe istifademize sunan Doç. Dr. Ramazan Yıldırım'a ve çalışmamızı baştan sona titizce okuyup şekle ve muhtevaya yönelik değerlendirmelerde bulunan arkadaşım Dr. Ali Erken'e şükranlarımı sunarım.

İstanbul, 2014

Nurullah Çakmaktaş

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMİ HAREKETLER: GİRİŞ VE DEĞERLENDİRME

I. TANIM VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	9
II. İSLAMİ HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI, HUSÛSIYETLERİ VE SERENCÂMI.....	13
III. KAYNAKLARI VE TEORİSYENLERİ	22
IV. TASNİFİ.....	26
V. SOSYOLOJİSİ	29
VI. SONU MU, EVRİMİ Mİ ?	34

İKİNCİ BÖLÜM

MISIR'DA İSLAMİ HAREKET

I. SÖMÜRGEÇİLİĞE VE BATILILAŞMAYA KARŞI TEPKİ: İSLAMİ HAREKETLERİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ.....	41
II. MISIR'DA İSLAMİ HAREKETLERİN “BÜYÜK SINAV”I VE BÖLÜNMEYE GİDEN YOL: CEMAL ABDUNNÂSİR DÖNEMİ VE SEYYİT KUTUB	46
III. YENİ YÖNTEM ARAYIŞLARI: İSLAMİ HAREKETLER İÇİNDE BÖLÜNME	53
IV. KÜRESEL SİSTEMLERE ENTEGRASYON: İSLAMİ HAREKETLERİN DÖNÜŞÜMÜ.....	69
V. İSLAMİ HAREKETLERİN TOPLUMSAL TABANI: SOSYOLOJİSİ.....	77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SELEFİLİK VE MISIR'DA SELEFİ HAREKET

I. SELEFİ DÜŞÜNCENİN TARİHİ ARKA PLANI	87
A. Tanım ve Kavramsal Çerçeve.....	88
B. Selefi Düşüncenin Ortaya Çıkışı ve Sistemleşmesi.....	92
C. Selefilik Düşünce Esasları ve Zihniyet Yapısı	98
D. Modern Dönemde Selefilik.....	104

1. Muhafazakâr Selefilik: Suudî Selefiyye (Vehhâbilik)	106
2. Radikal Selefilik: Cihâdî Selefiyye	114
3. Modern Dönem Selefiliğın Tesirleri.....	119
II. MISIR'DA SELEFİ HAREKET	123
<i>A. Mısır'da Selefiliğın Tarihi: 1970 Öncesi Selefi Hareketler.....</i>	<i>123</i>
1. el-Cem'iyetü's-Şer'iyye.....	125
2. Cemâ'atu Ensârî's-Sünneti'l-Muhammediyye	127
<i>B. Selefi Hareket İçinde Çeşitlenme: 1970 Sonrası Selefi Hareketler.....</i>	<i>134</i>
1. ed-Da'vetû's-Selefiyye	135
2. Diğer Selefi Gruplar.....	146
3. Mısır'da Selefi Hareketlerin Tasnifi	154
<i>C. 25 Ocak Devrimi ve Selefiliğın Dönüşümü</i>	<i>159</i>
1. Selefilerin Gösterilere Karşı Tutumları.....	159
2. Siyaset Düşüncesinde Dönüşüm	163
3. Kurulan Selefi Siyasi Partiler.....	172
<i>D. Selefiliğe Toplumsal Teveccüh ve Nedenleri.....</i>	<i>179</i>
1. Eğitim, İrşat ve Sosyal Hizmet Faaliyetleri	180
2. Selefi Yayın Organları.....	185
3. Diğer Nedenler.....	190
SONUÇ	196
KAYNAKÇA.....	201

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
b.	: İbn
Bkz.	: bakınız
c.	: cilt
der.	: derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DÜBAM	: Dünya Bülteni Araştırma Masası
ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
İLKE	: İlim Kültür Eğitim Derneği
par.	: Paragraf
s.	: sayfa
SETA	: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı
ter.	: Tercüme eden
vb.	: ve benzeri
y.y.	: yüz yıl
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren neredeyse tüm İslam dünyası Batının sosyal, siyasi ve ekonomik meydan okumalarıyla yüz yüze gelmiştir. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar İslam dünyasında siyasi ve dini otoriteyi temsil eden Osmanlı İmparatorluğu tasfiye edilmiş, toprakları taksim edilmiş, Osmanlı bakiyesi toraklar sömürgeleştirilmiş ve sembolik de olsa bulunan hilafet mekanizması ilga edilmiştir. Irak'tan Fas'a kadar neredeyse tüm Arap ülkeleri bu dönemde batılı güçler tarafından fiziki ve fikri işgal altına girmiştir. Verilen kurtuluş mücadeleleri neticesinde sömürgeci güçler söz konusu topraklardan uzaklaştırılmış, fakat akabinde batılı değerlerin şiar edildiği ve redd-i mirasa dayalı yeni ulus devletler kurulmuştur.

Bütün bu gelişmeler içinde 19. yüzyılın ortalarından itibaren, “biz neden geri kaldık” sorusuna matuf entelektüel tarafı ağır basan yeni arayılar, söz konusu hal-i pür melale verilen ilk tepki olmuştur. Sunulan reçetelerden biri ise, siyasal olarak itthad-ı İslam'ı idealleştiren ve yozlaştırıldığı kabul edilen din üzerinde “ihya” ve “tecdid” ameliyesini savunan İslamcılık düşüncesi olmuştur. Bir entelektüel ameliye olarak 19. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılık düşüncesi, 20. yüzyılın başlarından itibaren İslami değerleri temsil etmediği düşünülen yeni seküler ulus devletlere karşı entelektüel ameliyenin ötesine geçmiş, ilkeselleştirilen teşkilatçı ve mücadeleci ruh ile aktivizm kazanmış ve böylece kurulan seküler devletler içerisinde İslami bir düzen ve toplum oluşturma amacıyla İslami hareket ortaya çıkmıştır.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Arap-İslam dünyasının düşünsel ve kültürel havzalarından biri olan Mısır, batının söz konusu siyasi, askeri ve kültürel meydan okumaları karşısında İslam dünyasında bir reaksiyon olarak ortaya çıkan

İslamcılık düşüncesinin merkezlerinden biri olduğu gibi, aynı zamanda I. Dünya Savaşı sonrası kurulan ulus devletler içinde tezahür eden İslami hareketlerin de membaı olmuştur. Özellikle hilafetin ilgasından sonraki dönemde İslami dinamizmi sürdürerek var olan birçok İslami hareketin doğuşuna “anayurt”luk etmiş olan Mısır, bütün Müslüman ülkeler içinde en fazla, en güçlü ve bu ülkelere tesir eden en etkili İslami hareketi bünyesinde barındıran bir ülke olma özelliğini günümüze kadar korumuştur.

Mısır’da 20. yüzyılın başlarında sömürgeciliğe ve batılılaşmaya karşı bir tepki olarak ortaya çıkan İslami hareket içinde şüphesiz İhvan-ı Müslimîn, bir çatı kuruluş olarak sadece Mısır için değil, İslam ülkelerinde tezahür eden birçok İslami hareket için ilham kaynağı olmuş ve onlara örnek teşkil etmiştir. 1952’ye kadar İngilizlere ve krallığa karşı mücadele eden İhvan, bu tarihten sonra kurulan modern Mısır devleti içinde günümüze kadar kendi içinde evrilerek müesses nizama karşı mücadelesini devam ettirmiştir. Mısır’da İslami hareket tarihi içinde yaşanan kritik dönemlerde İhvan kendi içinde evrildiği gibi, takip edilmesi gereken yöntem konusunda çıkan tartışmalar neticesinde İslami hareketin ana akımını temsil eden İhvan içinden kopmalar da meydana gelmiş ve muhtelif yöntemleri benimseyen yeni oluşumlar ortaya çıkmıştır.

Gerek modern Mısır tarihi açısından ve gerekse de ülke içindeki İslami hareketler açısından en önemli kırılma noktalarından biri ise, 2011 yılının Ocak ayında başlayıp çok kısa sürede hedefe ulaşan, Mısır’daki otoriter müesses nizama karşı gerçekleşen halk ayaklanması olmuştur. Özgürlük, onur ve aş gibi temel insani ihtiyaçlar talebiyle motivasyon kazanan halk ayaklanmalarının taşıyıcıları her ne kadar tam anlamıyla İslamcılar olmasa da, devrimin akabinde gerçekleşen geçici demokratik ortam, toplumsal tabanı en geniş ve örgütsel tecrübesi en yüksek kesim olan İslamcıları ön plana çıkarmıştır.

Ülke içinde yaklaşık bir asırdır hâkim düzene karşı muhalefetini gerçekleştiren ve temsil gücü en yüksek İslami grup olan İhvan-ı Müslimin, bölgeyi ve bölge toplumunu yakından tanıyan ve takip eden siyasal bilimcilerin, sosyologların ve araştırmacıların öngördüğü gibi devrim sonrasında en önemli siyasi aktörü haline gelmiş ve hareketin kurduğu siyasi parti yapılan ilk parlamento seçimlerinde en yüksek oyu alarak birinci parti olmuş ve hareketin tercih ettiği aday cumhurbaşkanı seçilmiştir.

Fakat bu sürecin ön görülemeyen ve sürpriz sayılan neticesi ise, siyasal bir örgütlü yapılanmaya uzun yıllardır ilkesel olarak karşı çıkan Mısır'daki selefi hareketin toplumsal desteğinin bu demokratik ortamda tezahür eden büyüklüğü olmuştur.

Her ne kadar Selefilik'in tarihi, bir düşünce ekolü, İslam'ı anlama ve bir yorumla biçimi olarak İslam tarihinin ilk yıllarına kadar uzansa da, selefilik'in yakın dönem için dikkati çalıp bir hal alması 11 Eylül saldırılarının akabine denk gelmektedir. Son bir asırdır Suudi Arabistan öncülüğünde Arap Yarımadasına hâkim resmi bir mezhep olan selefilik içinden, 20. yüzyılın ortalarından itibaren Mısır merkezli siyasal yönü baskın İslamcı düşüncenin tesiri ve bazı bölgesel gelişmeler neticesinde radikalize olan ve şiddeti bir yöntem olarak benimseyen el-Kaide gibi örgütler ortaya çıkmış; Mısır'da 25 Ocak Halk Devrimi gerçekleşinceye kadar selefilik denilince özellikle batı dünyasının öne sürmesi sonucu akla ilk gelen kendilerine “cihadi selefiler” denen bu kimseler olmuştur. Oysa Mısır'daki devrimin akabinde şiddeti bir değişim yöntemi olarak kabul etmeyen ve çok daha büyük toplumsal desteğe sahip apolitik selefi hareketlerin bulunduğunun farkına varılmıştır.

Söz konusu selefi hareketler, bir düşünce ekolü olarak İslam tarihinin ilk yıllarında Ahmed b. Hanbel öncülüğünde Ehl-i Hadis kavramsallaşması ile ortaya çıkan, 12. ve 13. yüzyıllarda İbn-i Teymiyye ve İbn Kayyim gibi isimler öncülüğünde sistemleşen ve 18. yüzyılda Arap Yarımadasında İbn Abdulvehhab'ın öğretileri ile Suud ailesinin tesis ettiğı siyasal erkin bütünleşmesi sonucu modern formunu alan; buna göre siyaseti ve siyasal muhalefeti reddedip ana kaynaklar ekseninde ilim, irşat ve davet faaliyetlerine yoğunlaşarak yüzyıllar içinde dinin aslından uzaklaşmış, bidat ve hurafelere boğulmuş Müslümanları saf İslam ile tanıştırmayı amaçlayan bir düşünce sisteminin Mısır ayağını oluşturmaktadır.

Geleneksel selefilik'in Arap Yarımadasında 18. yüzyılda İbn Abdulvehhab düşünceleri ile başlayıp Suudi devleti ile bütünleşmesi sonucu ortaya çıkan bu modern formunun Mısır topraklarındaki geçmişi, 1970'lerden sonra yaygınlık kazanmış olsa da İslami hareketlerin doğuşunun da tarihi olan 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanmaktadır. Mısır'da uzun zamandır bulunan, Müslümanların selefi ilkeler çerçevesinde bilinçlenmesini hedefleyen ve bu uğurda çabalayan bu geleneksel selefi

grupların siyasi hayatın dışında kalmaları, bu grupları araştırmacılar için bir kapalı kutu haline getirmiş ve bu durum onların büyüklüğünü ve toplum üzerindeki tesirini ölçülemez kılmıştır.

Fakat “Arap Baharı” olarak adlandırılan halk ayaklanmalarının 25 Ocak Devrimi ile Mısır’da köklü siyasi değişikliğe neden olması bu apolitik selefi hareketleri siyasete mobilize etmiştir. Oluşan geçici demokratik ortamda ilkesel duruşları ile tenakuz teşkil edecek nitelikte siyasi partiler kuran selefiler, katıldıkları ilk seçimlerde oyların dörtte birini alarak dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. Öyle ki süreçten en karlı çıkan grup olarak görülmeleri ve kısa sürede sahip oldukları popülerlik sebebiyle söz konusu dalganın “Selefi Bahar” şeklinde yorumlanmasına bile neden olmuştur.

Araştırmanın Nedenleri ve Amaçları

25 Ocak Devrimi sonrası gerçekleşen parlamento seçimlerinde selefi partilerin bu denli toplumsal desteğe sahip olmaları birçok soruyu beraberinde getirmiştir. Belki de bu sorular içerisinde cevabı en çok merak edilen, yaklaşık bir asırdır Mısır’da İslami hareketin ana akımı ve taşıyıcısı olan, bu süre içerisinde siyasal bir mücadele veren ve İslami muhalefetin en önemli mümessili sayılan İhvan-ı Müslimin gibi bir hareket bulunurken, toplumun ve devletin İslamileştirilmesi hassasiyetini taşıyan Mısırlılar içinden bu oranda bir kesimin selefi partilere oy vermesinin ve onlara teveccüh göstermesinin nedenleridir. Bizi de bu araştırmaya sevk eden temel saiklerden bir tanesi bu nedenleri tespit edebilme motivasyonu olmuştur. Böylece Mısır’da İslamcılığın ana damarı olan İhvan-ı Müslimin’den farklı olarak selefi hareketlerin toplumsal tabanını ve bu hareketlere olan toplumsal teveccühün nedenlerini tespit etmeyi amaçladık.

Yine batı dünyasının üzerinde sıkça durduğu “cihadi selefiler”den farklı olarak şiddeti bir değişim yöntemi olarak kabul etmeyen bu apolitik selefi hareketlerin ortaya çıkışı, gelişimi, tasnifi, düşünce esasları, yapılanma tarzları, faaliyet alanları ve toplum ile olan münasebetleri, 25 Ocak Devrimi’nden sonra araştırmacıların üzerine yoğunlaşmayı gerekli gördüğü konular olmuşlardır. Diğer taraftan her türlü siyasal katılımı 25 Ocak Devrimi’ne kadar ilkesel olarak reddeden bu geleneksel selefi grupların hangi saiklerle siyasete girdikleri, ne amaç güttükleri ve demokrasiyi ne kadar içselleştirebilecekleri diğer merak edilen meselelerin başında gelmiştir. Biz de şiddeti

bir değişim yöntemi olarak benimseyen “cihadi selefiler” kadar bilinmeyen ve üzerinde çalışma yapılmayan söz konusu selefi grupları bu çalışmamız içinde geçirdikleri tarihsel süreçten başlayarak her yönüyle tanıtmayı ve bu grupların devrim öncesinde ve sonrasında benimsedikleri farklı siyaset düşüncelerini ve bu konuda yaşadıkları dönüşümü nedenleri ile ortaya koymayı amaçladık.

Her ne kadar selefilik, İslam’ı anlama ve yorumlama yöntemleri arasında geçmiş İslam tarihinin ilk yıllarına kadar uzanan bir düşünce ekolü olsa da, yirminci yüzyıl içinde modernleşme ve batılılaşma karşıtı bir karakter kazanması ve bu ekole mensup kimselerin kurduğu hareketlerin siyasete uzak kalmasına rağmen toplumun İslamileştirilmesi için çabalaması, selefi hareketlerin İslami hareket dairesi içinde değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Biz de bu düşünceyle çalışmamız içinde selefiliği, bir düşünce ekolü olmasının yanında İslami hareket dairesi içinde ele almayı uygun bulduk. Böylece selefiliğin bir düşünce ekolü olmasının yanında modern dönemde aynı zamanda İslami hareketin bir parçası olduğunu göstermeyi amaçladık.

Bir düşünce ekolü olarak selefilik üzerine ülkemizde ilahiyat fakülteleri bünyesinde kelam ve mezhepler tarihi disiplinleri içinde muhtelif çalışmalar bulunabilmektedir. Fakat selefiliğin 20. yüzyılda İslami hareket bağlamında kazandığı karakterin siyaset bilimi ve sosyoloji açısından işlendiği çalışmaların çok sınırlı olduğunu gördük. Hele hele Mısır selefiliği ve selefi hareketleri üzerine iki üç makale ve birkaç köşe yazısı dışında bir çalışmaya rastlayamadık. Biz de Türkçe literatür için hasıl olan bu ihtiyaca binaen ve selefiliğin Arap toplumları içinde son yıllarda kazandığı teveccühü de dikkate alarak bu çalışmayı hazırlamaya karar verdik.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırları

Üç bölümden oluşan çalışmamızda, kapsamı genelden özele doğru daralan bir yol takip ettik. Buna göre ilk bölümümüzde İslamcılık düşüncesini ve İslami hareketi en genel hatlarıyla işledikten sonra, ikinci bölümümüzde Mısır özelinde selefi hareket dışında kalan İslami hareketlerin başlangıcından günümüze kadarki serencamını ele aldık.

Çalışmamızın ana bölümü olan üçüncü bölümümüzde ise Mısır'daki bütün selefi grupları incelemekle birlikte, toplumsal desteği en geniş gruplar olan ve siyasete mesafeli olup ilim, irşat ve davet faaliyetlerini önceleyen geleneksel / Suudi selefiliğin Mısır ayağını teşkil eden hareketler üzerine yoğunlaşmak suretiyle çalışmamızı sınırlandırdık.

Çalışmamız giriş ve sonuç bölümleri dışında üç bölümden oluşmaktadır. Altı ana başlıktan oluşan ilk bölümümüzde, genel hatları ile İslamcılık ve İslami hareket düşüncenin ne olduğunu, hareketin nasıl ortaya çıktığını, yaşadığı serencamı, başvurduğu kaynakları, teorisyenlerini, nasıl tasnif edilebileceğini ve sahip olduğu sosyolojiyi incelemeye çalıştık. Yine bu bölümümüzün son kısmında 1990 sonrasının önemli konularından olan İslamcılığın sona erip ermediği etrafında dönen tartışmaları ele alarak değerlendirmelerde bulunduk.

Genel hatları ile İslami hareketi işlediğimiz birinci bölümün akabinde ikinci bölümümüzde Mısır özelinde İslami hareketi ele aldık. Beş ana başlıktan oluşan bu bölümde ilk olarak İhvan-ı Müslimin ekseninde Mısır'da sömürgecilik ve batılılaşma karşıtı olarak İslami hareketin ortaya çıkışını ve gelişimini inceledik. Daha sonra İslami hareketin “İslami devlet” ve “İslami düzen” çerçevesinde gerçek anlamda belirli bir İslami siyasi harekete dönüşmesini sağlayan Nâsır dönemi ile yüzleşmesini, hapisaneler ve toplama kamplarında yaşanan acı tecrübeyi ve buna bağlı olarak Seyyit Kutub'un fikirleri ile İslami hareketin yeni bir veçheye doğru evrilmesini ana hatlarıyla anlatmaya çalıştık. Üçüncü olarak genelde Ortadoğu'da özelde ise Mısır'da İslami hareketin yükselişe geçtiği bir dönem olarak kabul edilen ve adına “İslami uyanış / Sahve İslâmiyye” dönemi denilen yetmiş ve seksenli yılların Mısırında İslami hareket içinde benimsenecek yöntem konusunda ortaya çıkan tartışmaları ve buna bağlı olarak ana akım İhvan-ı Müslimin Cemaati'nden koparak silahlı mücadeleyi bir değişim yöntemi olarak kabul eden yeni grupların ortaya çıkışını tafsilatlı bir şekilde işledik. Akabinde 90'lı yıllardan itibaren Mısır'da İslami hareket içinde inkılabî grupların şiddeti terk ederek ve ılımlı grupların da küresel siyasal sisteme entegre olmaya çalışarak yaşadığı dönüşümü ele aldık. Bu bölümümüzün son kısmında da Mısır'da İslami hareketin toplumsal tabanını incelemeye çalıştık.

İki kısımdan oluşan ve çalışmamızın ana bölümünü teşkil eden son bölümde ise genel olarak selefilik olgusu ile Mısır'da selefi hareketleri ele aldık. Dört ana başlık altında işlediğimiz ilk kısımda selefilğin tanım ve kavramsal çerçevesini çizdikten sonra onun İslamiyetin ilk asırlarında bir düşünce ekolü olarak ortaya çıkışını, 12. ve 13. yüzyıllarda sistemleşmesini, düşünce esaslarını ve 18. yüzyıldan sonra Arap Yarımadasında kazandığı yeni formu vermeye çalıştık. Bu modern dönem selefilği en temel tasnif olan “geleneksel selefilik” ve “cihadi selefilik” çerçevesinde incelemeye gayret ettik. Bu kısmın son alt başlığında ise Arap Yarımadasında ortaya çıkan bu yeni tarz selefilğin diğer bölgelere olan tesirini inceledik.

Son bölümün ikinci kısmında ise Mısır'daki selefi hareketi dört ana başlık altında ele aldık. İlk olarak geçen yüzyılın başında bir “ihya” ve “tecdid” hareketi olarak başlayan ve zamanla kurumsallaşarak bir hayır kurumu hüviyeti kazanan “el-Cem’iyyetü’s-Şer’iyye” ve “Ensâru’s-Sünne” cemaatlerini 1970 öncesi selefi hareketler başlığı altında inceledik. Akabinde ise İslami canlanmanın en yoğun olduğu dönem olan 1970 sonrasında selefi hareketlerin revaç kazanmasını Mısır’ın en etkili selefi grubu olan “ed-Da’vetu’s-Selefiyye” üzerinden anlamaya çalıştık. Sadece çalışmamızın ana eksenini oluşturan geleneksel selefi grupları incelemekle yetinmeyip yetmiş sonrasında Mısır içinde tezahür eden irili ufaklı diğer selefi grupları da tanıtmaya özen gösterdik ve bütün bu selefi grupları Mısır’ın kendi özel şartlarını dikkate alarak tasnif etmeye çalıştık. Üçüncü olarak, selefi hareketleri gündeme taşıyan ve bu yüzden bütün bu çalışmaların yapılmasına da neden olan 25 Ocak Devrim’i sürecinde selefilerin tutumunu, devrim sonrasında siyasi hayatın içine girmek suretiyle yaşadıkları keskin dönüşümü, kurdukları siyasi partileri ve elde ettikleri başarıları incelemeye ve anlamaya çalıştık. Son olarak ise, genelde 20. yüzyılın başından bu yana, özelde ise yetmişli yıllardan sonra ve özellikle de son on yıl içinde selefilğin Mısır toplumu nezdinde teveccüh görme nedenleri anlamaya çalıştık.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız, araştırılması hedeflenen olgu ve olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin toplanması, yorumlanması ve analizi anlamına gelen dokümantasyon yöntemi ve teknikleri kullanılarak hazırlanmıştır. Yapılan geniş literatür taramasından

sonra çalışmamız içinde akademik nitelikli kitap ve makaleler ana kaynaklar olarak kullanılmakla birlikte, konunun güncelliği hasebiyle internet ortamında bulunan muhtelif dokümanlar da referans gösterilmek suretiyle kaynak olarak kullanılmıştır. Özellikle ana konumuz olan Mısır'da selefi hareketler araştırılırken, 25 Ocak Devrimi sonrası selefi hareketlerin yaşadığı keskin dönüşüm dikkate alınarak son üç yıl içinde kaleme alınmış metinlerin incelenmesine öncelik verilmiştir. Ulaşabildiğimiz durumlarda birinci el kaynakları kullanmakla birlikte, çalışmamız daha çok ikinci el kaynaklardan yararlanarak hazırlanmıştır.

Çalışmamıza başlarken, temel yöntemimiz olan dokümantasyon tekniklerinin yanında, araştırma bölgemiz olan Mısır'a giderek çalışmamız için alan araştırması kapsamında gözlem ve mülakat tekniklerini de uygulamayı planlamıştık. Fakat Temmuz 2013'te gerçekleşen askeri darbe ve darbeye bağlı olarak hâsıl olan güvenlik zafiyeti nedeniyle bu planımızı gerçekleştiremedik.

Sadece Mısır'da değil neredeyse bütün Arap halkları arasında son yıllarda bir dini motivasyon kaynağı olarak selefi düşüncenin ve buna bağlı olarak selefi hareketlerin teveccüh görmesi konu ile ilgili araştırmacıların ortak kanaatidir. İçinde bulunduğumuz bölgede cereyan eden bu tür düşünce akımlarının ve sosyal hareketlerin daha fazla ve detaylı bir şekilde araştırılması ve incelenmesi gerektiği kanaatini taşıyoruz. Bu alanda yaptığımızı düşündüğümüz bu mütevazı katkının konu ile ilgilenenlere ve araştırmacılara yararlı olmasını ümit ediyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMİ HAREKETLER: GİRİŞ VE DEĞERLENDİRME

I. Tanım ve Kavramsal Çerçeve

İslami hareketlerin doğuşuna ve günümüze kadar olan mâcerasına girmeden önce, “İslami Hareket” terkininin ne anlam ifade ettiğini ve bu terkinin yerine kullanılan alternatif kavramların neler olduğunu üzerinde durulması gereken bir mesele olarak görmekteyiz. Çünkü “İslami hareket” dediğimiz olgu, literatürde genelde aynı anlama gelecek şekilde farklı kavramlarla da ifade edilmiştir. Bu kavramların en eski ve yaygın olanı, bizzat İslami hareket müntesiplerinin de kendileri için kullanılmasında genelde bir beis görmediği “İslamcılık” kavramıdır. Bu iki kullanımın yanında, özellikle batılı yazarlar, Müslümanların eleştirisini alan “siyasal İslam” ve “fundamentalizm” kavramlarını da İslami hareket için kullanmışlardır.

“İslami hareket” kavramı, “İslamcılık” kavramına oranla kullanımı daha yeni olup, özellikle Müslümanların içinde yaşadıkları ulus devletin müesses nizamına karşı mücadelesini ifade etmektedir. Oysa “İslamcılık” kavramı, yukarıdaki anlam

çerçevesinin içine giriyor olsa da, ulus devlet öncesinde de anlam karşılığı olan bir kullanımdır.

“İslamcılık” kavramının konuya ehil olanlar tarafından yapılan tanımı, ulus devlet öncesini ve sonrasını ihâta eden bir kapsayıcılıkta olduğu için, mevzûyabu kavramın tanımıyla başlamakta fayda mülâhaza etmekteyiz. İsmail Kara İslamcılığı şöyle tanımlamaktadır: “ İslamcılık 19. ve 20. yüzyılda İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hâkim 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 ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir harekettir.”¹

Yukarıda verdiğimiz İslamcılık tanımının analizi, çalışmamızın ileriki sayfalarında değineceğimiz “İslamcılığın husûsiyetleri” bölümüyle örtüştüğü için şu aşamada bu tanımın tahlil etmeyi gerekli görmüyoruz. Fakat yapılan her tanım, aynı zamanda kişilerin İslamcılığa eleştirel veya destekler bakışını yansıttığı için farklı tanımlamalara da değinmemiz, mesele konusunda homojen bir algının olmadığını sanırsız okuyucuya veren ilk işaret olacaktır.

İslamcılığın, büyük çoğunluğun kabul ettiği gibi nev-zuhur bir düşünce mi, yoksa Müslüman olmanın bir gerekliliği mi meselesi² yapılan tanımlarda kendini ortaya koymaktadır. İslamcılık ve Müslümanlık arasında kurulan âlaka bağlamında İslamcılık, “tecdid” ve “ıslah” kavramlarıyla da açıklanmıştır. İslam düşünce geleneğinde bir karşılığı olan bu kavramlardan “tecdid”, beşeri olup eskiyeni yenileme; “ıslah” ise, bozulanı düzeltme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla modern dönemde adına İslamcı denilen kimseler, İslam tarihinde bildiğimiz müceddid ve muslihlerin belli bir dönemde aldıkları yeni isimden ibarettir ve yaptıkları iş de tecdîd ve ıslahtır. Söz konusu

¹ İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler**, 1.Cilt, 3. Basım, İstanbul: Kitabevi, 1997, s. 16.

² Her Müslüman’ın bittabi İslamcı olup olmayacağı meselesi, İslamcılığın doğumu ve ölümü etrafında dönen tartışmalarda ana mihver konulardan bir tanesidir.

dönemde ise eskiyen ve bozulan,siyasal ve sosyal düzendir. ³ Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere “tecdid” ve “ıslah” için İslamcıların odaklandığı nokta siyasal ve sosyal düzendeki bozulmadır. Bu odaklanma İslam tarihinin farklı dönemlerinde farklı beşeri meseleler üzerinde olabilmiş ve tecdid veya ıslah yöntemiyle mevcut bozukluğun giderilmesi hedeflenmiştir. Bu tanımlamanın ifade ettiği nokta, İslamcılığın tarihi tecrübede bir karşılığının olduğunu vurgulama hedefini gütmektedir. Hayrettin Karaman’a göre ıslah ve tecdid, fikirde olabildiği gibi fiilde de olabilir. “ Eğer ilimde ve fikirde olan ıslahat ve tecdid, ferdin ve toplumun hayatında gerçekleşsin diye harekete geçilir, teşkilat yapılır ve planlı programlı bir faaliyet yürütülürse “İslami hareket” gerçekleşmiş olur. Şu halde “İslami hareket” de tecdid ve ıslahatın fiilde olanıdır.”⁴ Yani bu tanımlama bağlamında “İslami hareket” için İslamcılığın aksiyon tarafını ifade etmektedir denilebilir.

Yine İslamcılık üzerine yapılan tanımlamalarda dikkat çeken bir nokta da, İslamcı hareketin, İslam’ın ana kaynaklarını referans aldığı vurgusudur. Ali Bulaç’ın İslamcılık tanımı bu vurguyu ihtiva etmektedir: “ İslamcılık, İslam’ın ana referans kaynaklarından hareketle ‘yeni’ bir insan, toplum, siyaset/devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslam birliğini hedefleyen entelektüel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik ve devletler arası bir harekettir.”⁵

Yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde İslam dünyasında İslami hareketlerin ivme kazanmasıyla birlikte, özellikle İran İslam Devrimi’nden sonra Batıda “siyasal İslam” kavramı da tedavüle girmeye başlamıştır. “Siyasal İslam” kavramsallaştırması için yapılan tanımlama yukarıda zikrettiğimiz İslamcılık tanımlamasından daha dar bir çerçeveyi ifade etmektedir: “Siyasal İslam, dini, kendine ait bir toplumsal, siyasal, ekonomik modeli bulunan, belirgin bir devlet yapısı öngörüp belli bir hukuka sahip özel bir sistem olarak telakki eden anlayışın adıdır.”⁶“Siyasal İslam” kavramı aynı zamanda, İslam’ın farklı yönlerinin bulunduğunu ve bunların içinden birinin veya bir kısmının

³ Hayrettin Karaman, **İslami Hareket Öncüleri**, İstanbul: İz Yay., 2012, s. 7.

⁴ Karaman, s. 7.

⁵ Ali Bulaç, “İslamcılık Nedir?”, http://www.zaman.com.tr/full-name/islamcilik-nedir_1321099.html, (21.07.2012), par. 4.

⁶ Mehmet Zeki İşcan, **Siyasal İslam, Dini ve Fikri Temelleri**, Erzurum: EKEV Yay., 2002, s. 1

öncelendiğini vurgulamaktadır. Bu öncelenenler ise İslam'ın siyasi, sosyal, hukukî ve ekonomik talepleridir. Bu tür bir kavramsallaştırma İslam'ı algılama biçimini siyasal İslam, kültürel İslam şeklinde kategorize ettiği için eleştirilere de maruz kalmış ve bunu yapanlar temel dini referansları ve sosyolojik dinamikliği görmezden gelmekle itham edilmişlerdir.⁷

Fundamentalizm ise bir asla bağlı kalma, öze dönmek demek olan kökencilik veya köktencilik anlamına gelmektedir. Kavram ilk olarak Batıda Hristiyan kültürü içinde, bilimsel bilgidен etkilenmiş modern Hristiyan düşüncesinin aksine Hristiyan ilâhiyatının öğretilerinin ve İncil ayetlerinin hatasızlığını ve yanılmazlığını savunanlar için kullanılmıştır. Bu yaklaşım, Kitab-ı Mukaddesi harfi harfine tefsir etmeyi benimsemektedir. İslam dünyasında ise yeni bir arayışın tezahürü olarak başlayan “kaynaklara dönüş” hareketi, İslamcılığın ve İslami hareketin en önemli kurtuluş argümanlarından bir tanesi olmuştur. Modern İslami hareketlerin bu “asla dönüş” özlemi batılılar tarafından bu hareketlerin genellemeci bir şekilde fundamentalizm olarak adlandırılmasına neden olmuştur.⁸ Fakat batılılar zaman zaman bu terimi neredeyse bütün İslami hareketler için kullanma hatasına düşmektedirler. Oysa İslami hareketlerin son yüz yıl içinde uğradığı değişim ve evrilme hareketin içinde büyük bir fikri canlılığın var olduğunun göstergesidir.⁹ Bu canlılık ve değişim de fundamentalizmin ortaya koyduğu statik fikri yapının üstüne çıkmaktadır. Dolayısıyla İslam dünyasında katı muhafazakar selefi (Vehhabiler gibi) gruplar dışında kalan hareketleri fundamentalizm kavramıyla açıklamak, ya bu İslami hareketleri tam kavrayamamak veya fundamentalizm kavramında mündemiç olan olumsuzluğu bu hareketlere yüklemek anlamına gelmektedir.¹⁰ Nitekim Graham E. Fuller de, fundamentalizm kavramındaki, dini naslara literal ve zâhiri bir vecd ile bağlanıp hakikatı tekeline alarak farklı düşünceleri dışlayan yapıyı bütün İslami hareketlere hamletmemek için fundamentalizm ile İslamcılık kavramlarını birbirinden ayırt ettiğini özellikle vurgulamaktadır. Ona göre İslam toplumu içindeki bütün köktenciler

⁷ Sadık Güneş, **Siyasal İslam Tartışmalarına Bazı İtirazlar**, Tezkire Dergisi, Sayı: 13, Mart 1998, s.160-163.

⁸ Sönmez Kutlu, **Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları**, Ankara: Fecr Yay., 2011, s. 63-73

⁹ Yasin Aktay, “Siyasal İslam Hikayesinin Sonu”, **Mûlahazât**, Cilt I, Sayı I; s. 37

¹⁰ Necdet Subaşı, “Fundamentalizm, İslam ve Hayat” **İslami Araştırmalar**, Cilt:8, Sayı:3-4, 1995, s. 250; Abdurrahman Mümin, “İslam Köktencililiği Üzerine”, Çev.: Mevlüt Uyanık, **İslami Araştırmalar**, Cilt:6, Sayı:3, 1992, s. 165.

İslamcıdırlar, fakat bütün İslamcılarının köktenci olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü İslamcılık, siyasal İslam'ı daha modern veya liberal anlamda yorumlayan görüşleri de içermektedir.¹¹

Biz de, “siyasal İslam” ve “fundamentalizm” kavramlarının kategorize edici ve dışlayıcı özelliğinden dolayı, çalışmamız boyunca, bizzat İslami hareket müntesiplerinin kendileri için kullanılmasında bir sakınca görmediği ve hatta bizzat kendilerini de tanımlamak için kullandıkları “İslamcılık” ve “İslami hareket” kavramlarını kullanmaya dikkat edeceğiz.

II. İslami Hareketlerin Ortaya Çıkışı, Husûsiyetleri ve Serencâmı

Ortaya Çıkışı:

İslami hareketlerin veya İslamcılığın ortaya çıkışından bahsederken iki farklı dönemi dikkate almak, meseleyi daha yerli yerinde anlamlandırabilmemize yardımcı olacaktır. Bunlardan ilki Birinci Dünya Savaşı ve ulus devlet öncesi dönemdir –ki burada meseleyi karşılayabilen tek kavram “İslamcılık”tır; ikincisi ise Birinci Dünya Savaşı ve ulus devlet sonrası ortaya çıkan ve form değiştiren İslamcılıktır –ki burada artık İslamcılıkla birlikte “İslami hareket” demek de mümkün olmaktadır. Çünkü ilki büyük oranda entelektüel bir ameliyyeyi ifade ederken, ikincisi entelektüel temeli ilk dönemde atılan fikri mücadelenin yanında aksiyonu da ifade etmektedir. Bu iki farklı dönemin benzerliklerini ve farklılıklarını, aralarındaki sürekliliği ve kesintiliği iyi tespit edebilmek konunun tam olarak kavranabilmesi için zarûri görünmektedir.

İslamcılık düşüncesinin temellerinin atıldığı ilk dönem, adına “İslam modernizasyonu” çağı da denilen, 19. yüzyıl ortalarından başlayarak 1920'lere kadar devam eden bir zaman dilimini ifade etmektedir. Bu dönemin mümeyyiz vasfı, İslam toplumunun, Batı tarafından siyasi, ekonomik ve kültürel olarak meydan okumasıyla

¹¹ Graham E. Fuller, **Siyasal İslamın Geleceği**, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yay., 2005, s. 22-23.

tam olarak yüzleşmiş olmasıdır. Bu meydan okuma, “biz neden geri kaldık” sorusuna matuf, İstanbul ve Kahire merkezli olarak¹² ‘entelektüel’ tarafı ağır basan yeni arayışları beraberinde getirmiştir. Bu fikrî arayışlar neticesinde İslamcılık düşüncesi, bir kurtuluş reçetesi olarak ortaya çıkmıştır.

Çöküşün önüne geçebilmek için kurtuluş reçetesi olarak sunulan ilk dönem İslamcılığı iki temel üzerine kurulmuştur: Bunlardan ilki modernist/reformist söyleme sahip olması, ikincisi ise ittihad-ı İslam düşüncesini idealleştirmesidir. Modernist söyleme sahip olması, İslam dünyasının geri kalmışlığına bulunan fikri çözüm reçetesinin adı olup; ittihad-ı İslam ise İslam dünyasının Osmanlı Devleti’nin liderliğinde bir araya gelerek fiziki kurtuluşunun tezi olmuştur.¹³ Birinci Dünya Savaşı ve ulus devlet sonrası oluşan İslami hareketlerin ana hedefi olarak müşahhaslaşan “İslami devlet”e sahip olma fikri, ilk dönem İslamcılık anlayışında, ortada hâla bir imparatorluk olduğu için söz konusu olmamıştır.¹⁴ Ama modernist/reformist söylem (İslamcılığın kendisiyle barışık olmadığı ve geri kalışın müsebbibi olarak gördüğü geleneksel İslam’a alternatif, “ihya” ve “ıslah” eksenli yeni arayışları ve düşünceleri ifade eder) büyük oranda Birinci Dünya Savaşı ve ulus devlet sonrası oluşan ve siyasi erki ele geçirmeyi ana hedef edinen İslami hareketlerin de önemli dinamiklerinden biri olmuştur. Bu durum da, iki dönem arasındaki sürekliliği göstermektedir. Fakat bu modernist söylemdeki sürekliliğin İslamiyet algısı ve onu yeniden yorumlama çabası etrafında olduğunu da vurgulamak gerekir. Zira Batı algısında ve modernleşmeye bakışta ilk dönem sonrası dönemde bir değişiklik ortaya çıkmış, dünya savaşı sonrası oluşan İslami hareket Batı ve Batılılaşma karşıtlığı temeli üzere konumlanmış ve modernizm karşıtı bir hareket olarak da tanımlanabilmiştir. Dolayısıyla bu noktada bir süreklilikten bahsetmek mümkün görünmemektedir.¹⁵ Şüphesiz Afgani ve Abduh’un öncülüğünde İslam modernizasyonunu şiar edinen İslamcılık anlayışının ikinci

¹² Adına “Yeni Osmanlılar” hareketi denilen, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi fikir adamlarını içinde barındıran bu entelektüel grup Babîâlide İslamcılık düşüncesinin nüvelerini atan isimler olmuştur. Yine aşağı yukarı aynı tarihlerde Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi isimler de düşüncenin Kahire ayağını oluşturmuştur. Geniş bilgi için bkz.: Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yay., 1998; Mümtaz’er Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yay., 1991; Hayrettin Karaman, **Gerçek İslam’da Birlik**, İstanbul: İz Yay., 2003.

¹³ “İslamcılık”, **DİA**, Cilt 23, s. 61.

¹⁴ Ali Bulaç, “İslamcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu”, **Umran Dergisi**, Temmuz 2012, s. 40.

¹⁵ İşcan, s. 2-6.

dönemde ortaya çıkan İslami hareketler üzerindeki etkisi inkâr edilememekle birlikte, bu dönem İslami hareketlerin neşvu nema bulmasında kendine has dinamiklerinin olduğu da tartışma götürmez bir hakikattir.¹⁶

Her ne kadar ilk dönem İslamcılıkla bir bağı ve 19. yy İslami reform hareketinin bir uzantısı olsa da,¹⁷ bugün İslami hareket dendiğinde ilk olarak, Mısır'da İhvân-ı Müslimîn ve Hindistan'da Cemaati İslamî ile başlayıp İslam coğrafyasının muhtelif yerlerine yayılan, İslam'ın siyasal talebini önceleyen ve günümüze kadar evrilerek gelen hareketler anlaşılmaktadır. Bu hareketlerin ortaya çıkmasında iç ve dış faktörlerin etkili olduğu dinamikler bulunmaktadır.¹⁸

İslam dünyasında İslami hareketlerin ortaya çıkmasında üzerinde ittifak edilen en önemli âmil, 1924 yılında hilafetin lağvedilmiş olmasıdır.¹⁹ Böylece, sahipsiz kaldığı düşünülen Müslümanların ve dinin korunması için İslami devletin kurulması gerekliliği fikri, İslami hareket müntesiplerinin önceliği haline gelmiştir. Çünkü onlar, İslami hayatın yaşanabilirliğine kefil olarak devlet mekanizmasının zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece İslami hareketlerde “siyaset” meselesi diğer hassasiyetlerin önüne geçmiştir.²⁰

19. yüzyılın başından itibaren İslam dünyasının Batı ile modernleşme çabaları ve sömürgecilik yoluyla çok sıcak temas halinde olması, batılı değerlerin İslam dünyasına nüfuz etmesine vesile olmuş ve bunun neticesinde toplum kültürel krizler yaşamaya başlamıştır. Bu dış kaynaklı toplumsal krize çözüm bulmak da İslami hareketlerin ortaya çıkmasında önemli bir etken olmuştur. Nitekim İhvân-ı Müslimîn kurucusu Hasan el-Benna, en önemli gayesinin, modernite ile zihinleri dağılan toplumu

¹⁶ Abdulvehhab el-Efendî, “el-Harekâtü'l-İslamiyye: en-Neş'e ve'l medlûl ve mulâbesâtü'l-vâkî", **el-Harekâtü'l-İslâmiyye ve Eseruhâ fi'l-İstikrârî's-Siyâsî fi'l-'Âlemi'l-'Arabî** içinde, Abu Dabi: Merkezu'l-İmârât li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Sitratîciyye, 2002, s. 24.

¹⁷ İbrahim M. Ebû Rabi', **Çağdaş Arap Düşüncesi**, İstanbul: Anka Yay., 2005, s. 225.

¹⁸ Burada değinilmesi gereken bir nokta, İslami hareketin ve İslamcılığın birçok kimsenin iddia ettiği modern bir olgu olduğuna itiraz eden seslerin de var olduğudur. Bu kimseler İslamcılığın ve İslamî hareketin bizzat İslam ile yaşıt olduğunu, tarihin farklı dönemlerinde modern döneme benzer İslami hareketlerin mevcut bulunduğunu savunmaktadırlar. Bu konuyla ilgili bir makale için bkz.: Abdulmunim Munîb, **Haritatu'l-Harekâti'l-İslamiyye fi Mısır**, <http://www.anhri.net/reports/islamic-map/map/02.shtml>

¹⁹ Hilafetin kaldırılmasından sadece dört yıl sonra, 1928'de İhvân-ı Müslimin'in kurulması bu âmilin en bâriz destekleyicisi olmalıdır.

²⁰ “Çağdaş İslamcı düşünce felsefesi ve teolojisine politika egemen olmuştur.” Ebû Rabi', s. 226.

tekrardan İslamileştirmek olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan ulus devletlerin inşa sürecinde, İslâmî siyasal değerlerin yerine, Batı menşeli, laiklik, liberalizm, milliyetçilik ve sosyalizm gibi siyasal değerlerin İslam dünyasında modern ulus devlete yön vermesi, tepkisel olarak İslami hareket oluşumun doğmasına vesile olmuştur. Bu da İslami hareketlerin modernizm ve laiklik karşısı bir motivasyonla neşet ettiğini göstermektedir.²¹

Husûsiyetleri:

Yukarıda dünya savaşı ve ulus devlet öncesi ve sonrası İslamcılık algısında benzerlikler olmakla birlikte bazı farklılıkların bulunabildiğinin altını çizmiştik. Aslında ilk dönemde vuku bulan bu değişimin uzun İslami hareketlerin tarihi boyunca da kendi içinde hep var olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Düşünsel anlamda dayanakları olan temel değişmez dinamikler bulunmakla beraber, İslami hareketlerin din algısında, dünya görüşünde ve benimsedikleri stratejilerde zamana ve coğrafyaya göre farklılıklar hep var olagelmıştır. Dolayısıyla bu bölümde İslamcılığın (veya İslami hareketlerin) husûsiyetlerinden bahsederken, bunların her dönemi, her coğrafyayı ve bütün İslami hareketleri kapsadığı zehabına kapılmamak gerekmektedir. Zira İslami hareketlerin yeknesak bir yapı içinde olmadığı ve sürekli evrildiği tartışma götürmez bir gerçektir.

19. yüzyılda neşet eden İslamcılık düşüncesinin ve 20. yüzyılda teşekkül eden birçok İslami hareketin önemli bir husûsiyeti, modernist-selefî düşünce temeli üzerine oturmuş olmasıdır. Bu düşünceye göre, İslam dünyasının içinde bulunduğu hâl-i pürmelalinin müsebbibi İslam'ın özünden uzaklaşmış olunmasıdır. Yani bugün İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığına sebep olan din değil, onun bugüne kadarki yorum ve yaşanış biçimidir. Dolayısıyla yapılması gereken “yitik çağ” olan “asr-ı saadet” yeniden ihya etmek ve “öze dönmek”tir. Müslümanların modern dönemde yaşadığı krizden kurtulmasının yolu, Asr-ı Saadet'te oluşturulan modele dayalı bir İslâmî siyasal sistem kurmaktan geçmektedir.²² Böylece Müslümanların

²¹ Nazih Ayubi, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, İstanbul: Cep Yay., 1993, s. 135-140; el-Efendî, s. 39-42; İşcan, s. 58; Fuller, s. 134-135.

²² Ebû Rabi', s. 226.

miskinleşmesine sebep olan geleneksel dini düşünce, taklit, hurâfe ve bidatlardan arındırılmış olacaktır.²³ Yani ortada kendi öz tarihselliğini reddeden ve uzun bir tarih dilimini kapsayan geleneksel İslam’la barışık olmayan bir hareket bulunmaktadır.²⁴ Bu durum, yüzyıllar boyunca İslam düşünce ve kültürüne yön veren sünni-sûfi geleneğe karşı savaş açılması anlamına gelmektedir. Tabi belirtmemiz gereken bir nokta var ki, o da İslami hareketlerin ortaya çıktığı dönemdeki “Selefilik” vurgusundaki dozun, günümüze kadar aynı derecede devam etmediği, veya farklı İslami hareketler içinde farklı dozlarda bulunduğudur. Özetle, Ebû Rabi’nin ifade ettiği gibi İslamcı söylem, modern Arap dünyasını etkileyen nev-zuhur tarihsel ve siyasal krizlere bir reaksiyon olarak doğmuş; bu krizlerden kurtulmak için asr-ı saadet’ten sonraki İslami geleneğin tümüne ilişkin yeni ve bazen de saldırgan bir anlayışa dayanan çözümler üretmeye çalışmıştır.²⁵

İslamcılık düşüncesive siyasal talep üzerine kurulan İslami hareket modernleşmeye bir tepki olarak ortaya çıkmış ve yerlilik arayışı içinde olmuş olsa da modernitenin bir ürünü olduğu, İslami hareketin üzerinde sıkça durulan bir başka özelliğidir. Çünkü siyasal İslam modern siyaset dilini kullanmaktadır. Nitekim İslami hareketlerin “İslam devleti” nitelimesinde devlete yüklenen anlam ve işlevler İslam ülkelerinin tarihsel pratiklerinde değil, modern dönemlerde görülen bir olgudur. Yine modernleşmenin önemli kavramlarından olan özgürlük, demokrasi, ilerlemecilik, terakki vb. kavramlar İslamcılık düşüncesinde de kendine yer bulabilmiştir.²⁶ Zaten İslamcılığın ilk ortaya çıktığı dönemde de onun modernite ile olan hem ihtilafını hem de uyumunu en iyi, İslamcılarının diline pelesenk olan şu söz ifade etmektedir: Dini ve devleti kurtarmak için Batı’nın ilmi, fenni alınmalı; ahlakından uzak durulmalıdır.²⁷

İslami hareketlerin tartışmasız en önemli vasfı, İslam’ı bir “hayat nizâmı” olarak görüyor olmalarıdır. İslam, inançtan ibadete, ahlaktan felsefeye, siyasetten

²³ “İslamcılık”, **DİA**, s. 63.

²⁴ Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, 3. Basım, İstanbul: Metis Yay., 2005, s. 11, 56; Ayşe Adlı, Murat Aksoy, “Bitmeyen Tartışma: İslamcılık” <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-33425-bitmeyen-tartisma-isl%C3%A2m-ci-lik.html>, (27.08.2012), Par.: 3.

²⁵ Ebû Rabi’, s. 226.

²⁶ İhsan Dağı, **Ortadoğuda İslam ve Siyaset**, 2. Basım, İstanbul: Boyut Kitapları, 2002, s. 44; Ayubi, s. 140; İşcan, s. 63.

²⁷ Adlı, Aksoy, “Bitmeyen Tartışma: İslamcılık”, Par.: 4.

hukuka, ekonomiden eğitime, 'hayatın her alanını düzenleyen' temel kaynak kabul edilmektedir. İslam bir hayat biçimidir. Dolayısıyla İslamcı, siyasal ve toplumsal yaşamın nasıl tesis edilmesi gerektiği konusunda İslam'ın önemli şeyler söylediğine inanan ve bu yorumu bir şekilde hayata geçirmeye çalışan kişiyi ifade eder. İslamcılar için Müslümanların dünyadaki hak ettikleri yeri alabilmesi ve geçmişteki itibarını kazanabilmesi, Peygamber zamanındaki gibi İslam'ın toplum ve siyaset sahasında tamamıyla uygulanmasına bağlıdır.²⁸

İslamcı hareketin bir diğer özelliği, tepkisel yanı olmakla birlikte, alternatif değişim projelerine ve toplumsal-siyasal modele sahip modern bir ideoloji olmasıdır. Nitekim İslamcı hareket kendisini, bir din olduğu kadar bir siyasal ideoloji olarak da tanımladığı İslam'da temellenen sosyo-politik bir hareket olarak algılamaktadır. Bunun bir kanıtı, İslamcılarının düşüncelerini, kapitalizm ve komünizm gibi 20. yüzyılın diğer ideolojilerinin karşısında konumlandırıp, İslam'ın alternatif bir "üçüncü yol" olduğu tezini savunmuş olmalarıdır.²⁹

Serancâmi:

Yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi, topraklarının paylaşımı, elde kalan Anadolu topraklarında da redd-i mirasa dayalı lâik bir cumhuriyetin kurulması, yapılan inkılaplarla dini ve geleneksel kurumların ortadan kaldırılması, birkaçı hariç neredeyse tüm İslam topraklarının işgal edilip sömürge haline getirilmesi, İslam dünyasında büyük hayal kırıklığına ve ümitsizliğe neden olmuştur. Sembolik de olsa bulunan hilafet mekanizmasının ortadan kaldırılması da İslam toplumlarının kendilerini başsız hissetmelerine yol açmıştır.³⁰

İslam dünyasında şok etkisi yaratan bütün bu gelişmeler neticesinde, 1920'lerden başlayarak Mısır ve Hindistan merkezli olmak üzere, siyasal olanı önceleyen bazı İslami hareketler ortaya çıkmıştır. Bu tür yapılanmaların en belirgin

²⁸ Mümtaz'er Türköne, **Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık**, İstanbul: Kapı Yay., 2012, s. 69; Fuller, s. 103; Dağı, s. 41, 42; Roy, s. 64.

²⁹ Dağı, s. 44; Roy, s. 61.

³⁰ Müfid Yüksel, "Modernleşme Sürecinde 20. Yüzyıl İslamcılığın Serencâmi", <http://mufidyuksel.com/modernlesme-surecinde-20-yuzuil-islamciliginin-serencami.html>, (08.01.2013)

örnekleri, Hindistan’da Cemaat-i İslamî, Mısır merkezli olmak üzere diğer Arap ülkelerinde de kısa sürede etkili olan İhvân-ı Müslimîn hareketleridir.³¹

Birinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan bu hareketlerin dayandığı temel motivasyon, Batı, Batılılaşma ve sömürgecilik karşıtlığıdır. Modern zamanlarda kurulan bu İslamcı örgütler, aslında tam bir anti-sömürgeci hareketlerdir.³² Sömürgeciliğe karşı İslam ülkelerinde girişilen ulusal kurtuluş savaşlarının en önemli tetikleyicileri İslami hareket müntesipleri olmuştur. Fakat Batıya karşı kazanılan bağımsızlık savaşlarının akabinde kurulan yeni Müslüman ulus devletler, milliyetçilik, kapitalizm, sosyalizm ve laiklik gibi modern Batının siyasi değerlerini yeni ulus devletlerinin rejimleri haline getirince, İslamcılar bir kez daha hayal kırıklığına uğramış ve mücadele alanlarını kendi devletlerine yöneltmişlerdir. İkinci Dünya Savaşı sonrası soğuk savaş dönemine denk gelen bu süreçte İslami hareket, bu gelişmelere bağlı olarak siyasal bir ideoloji haline dönüşmeye başlamıştır.³³ Artık tek düşman Batı değil, aynı zamanda onun değerlerini şiar edinen ve Müslüman kitlelerin siyasal kültürü, deneyimi, yapısı ve toplumuyla hemen hemen hiçbir organik bağı olmayan içinde yaşadıkları yeni ulus devletlerdir.³⁴ Ve yapılması gereken de, bu laik yeni ulus devletlerle mücadele edip devleti ele geçirerek “İslam devleti”ni kurmaktır.

Özellikle Ortadoğu’da 50’lerden başlayıp 70’lere kadar olan süreçte, anti-empyralist ve pan-Arabist söylemiyle kitlelere aktarılan Arap milliyetçiliği, muhafazakar-monarşik Arap devletleri dışındaki Arap ülkelerinde 1967’ye kadar rejimlerin dayandığı meşruiyetin ideolojik kaynağı olmuştur. Toplumsal tabanda da sömürgecilik dönemi sonrasının etkisiyle karşılık bulan Arap milliyetçiliği, bu süreçte altın çağını yaşamıştır. Fakat 1967’de gerçekleşen Arap-İsrail savaşında Birleşik Arap Ordularının (Mısır, Suriye ve Ürdün) İsrail tarafından mağlup edilmesi, birçok bakımdan Ortadoğu politikasının dönüm noktasını teşkil eder. Ortadoğu’da Batılı sömürgeci güçlerin atılması ve Nâsır’ın ‘anti-empyralist’ meydan okumasıyla kazanılan özgüven bu olay neticesinde yıkılmaya başlamış ve Müslümanlar arasında

³¹ Müfid Yüksel, “Modernleşme Sürecinde 20. Yüzyıl İslamcılığın Serencamı”.

³² Dağı, s. 34.

³³ İşcan, s. 58, 60.

³⁴ Fuller, s. 207.

çaresizlik ve özgüven kaybı yeniden ağırlaşmaya başlamıştır. İsrail karşısında alınan bu hezimet, egemen milliyetçilik söyleminin sorunları çözebilme yetkinliğinin sorgulanmasına neden olmuş ve kitleleri Batıdan devşirildiğine inanılan siyasi ideolojiler dışında yeni ve yerli bir siyasi kimlik arayışına itmiştir.³⁵

Bu arayışlar neticesinde, siyasi, ekonomik, sosyolojik ve hatta kimilerine göre ontolojik³⁶ sebeplerden dolayı 70 ve 80’li yıllar, özellikle Ortadoğu’da İslami hareketin yükselişe geçtiği seneler olmuş ve bu dönem “İslami uyanış” (es-sahvetü’l-İslamiyye) dönemi olarak kabul edilmiştir. Artık İslami hareket, bölgede kitlesel potansiyeli ve muhalefet gücü en yüksek olan bir harekete dönüşmüştür.³⁷

Bu dönüşüme sebep olan dinamiklerden bahsedilirken, iki temel gerekçe üzerinde en çok durulan noktalar olmuştur. Bunlardan ilki, Batı menşeli seküler ideolojilerin ve iktidarların, siyasi, askeri ve ekonomik olarak bölgenin sıkıntılarını giderememesine bağlı iflas etmiş olmalarıdır. Bununla birlikte, devletlerin benimsediği bu ideolojiler, bölge toplumlarına giydirilen deli gömleği misali o toplumların kültürel kodlarıyla uyuşmamış ve toplumun yaşadığı devlete karşı yabancılaşmasına neden olmuştur. İkincisi ise, 1967 ve 1973 yıllarında İsrail ile girişilen savaşlarda bölge devletlerinin trajik mağlubiyetleridir. Bu yenilgiler neticesinde, belki o zamana kadar bölge halkı üzerinde etkisi olan tek batılı ideoloji olan milliyetçiliğe de güven azalmıştır. Bununla birlikte, milliyetçilik dinamiği ile kurulan ulus devletin, bağımsızlıktan sonra sömürgeciliğin en tehlikeli yansımalarından olan “entelektüel ve kültürel işgali” durdurmadaki başarısızlığı da tam anlamıyla ortaya çıkmıştır. Ekonomik adaletsizlikten, siyasi çatışmalardan ve ahlaki yozlaşmalardan canı yanan insanlar çareyi İslamiyet’te aramaya başladılar. Böylece o zamandan sonra günümüze kadar, bölgede aktif siyasi muhalefeti nerdeyse tek başına götüren İslamcılık ideolojisi olmuştur.³⁸

³⁵ Dağı, s. 32, 33.

³⁶ Çünkü “bilinçli Müslüman olmak İslamcı olmayı gerektirir. Dolayısıyla bu yıllar bilinçlenme dönemi olmuş ve tabii olan gerçekleşmiştir.” saikiyle ontolojik bir gerçekliktir denmiştir.

³⁷ El-Efendî, s. 27; Dağı, s. 33.

³⁸ Ebû Rabi, s. 227; Ayubi, s. 74, 75, 80, 81; el-Efendî, s. 27; Dağı, s. 18, 32, 33; Roy, s. 19.

İslami hareketin toplumsal tabanda daha çok rağbet görüp yükselişe geçmesi, mevcut müesses nizamların bu hareketler üzerinde var olan baskısını daha da arttırmasına neden olmuştur. Öyle ki, Fuller'in ifadesine göre, bu dönemde Müslümanların günlük hayatları üzerindeki devlet kontrolünün derecesi, İslam tarihinde görülmemiş boyutlara ulaşmıştır.³⁹ Siyasal alanın içinden dışlanmanın ötesinde, devlet kontrolünün İslamcıların hapsedilmesine, işkence görmelerine ve hatta idamlarına varması; bir türlü gelemeyen siyasal başarı, bazı İslami hareket müntesiplerinin ana akım İslami hareketlerden yöntem değiştirme gerekliliği itirazı ile kopmalarına neden olmuştur. Bu da bazı örgütlerin “radikalize” olması ile neticelenmiştir. Yani, birçok İslam ülkesinde muhalif gruplara demokratik katılım yollarının tıkanması, bazı İslamcı hareketlerin yer altına inmesine veradikalize olmasına neden olmuş ve 70’lerden sonra “radikal İslam” tabiri tedavüle girmeye başlamıştır.⁴⁰

70 ve 80’li yıllarda İslami hareketin kazandığı bu ivme, biri devrim diğeri darbe yoluyla olmak üzere iki İslami hareketin hedefe ulaşması ile neticelenmiştir. Bunlardan birincisi, İslamcıların iktidarı ele geçirme yürüyüşünde ilki temsil eden, 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devrimi’dir. Diğeri ise 1989 yılında ordunun içine sızan İslamcıların Sudan’da gerçekleştirmiş olduğu darbedir. Bu iki tecrübenin başarı sayılıp sayılamayacağı her ikisinin de tepeden inme karakteri dolayısıyla sürekli paranteze alınmıştır.⁴¹ 90’lara kadarki süreçte İslami hareketin demokratik yolla gelen tek başarısı ise 1990’da tarihinin ilk çok partili seçiminde Cezayir’de İslami Selamet Cephesi’nin seçimleri %54 halk desteğiyle kazanmış olmasıdır. Bu başarı neticesinde de ülkedeki Yüksek Güvenlik Konseyi partiyi kapatıp liderlerini hapsedmiş ve ülke iç savaşa sürüklenmiştir. Aynı şekilde demokratik yolla 1996 yılında Türkiye’de iktidara gelen Refah Partisi’nin akıbeti de askeri müdahaleyle bitmiş ve iktidar tecrübesi sonuçsuz kalmıştır.

Soğuk savaş dönemi sona erdikten sonra diğer ideolojilerin etkisinin yok olmasına rağmen, İslami hareket muhalefet düzleminde kitlesel güç olarak İslam dünyasındaki etkinliğini devam ettirmiştir. 90’lardan sonra İslami hareket büyük oranda

³⁹ Fuller, s. 46.

⁴⁰ Dağı, 211.

⁴¹ Fuller, s. 173.

sisteme entegre olmaya çalışarak demokratik yollar ile hedefe ulaşmayı yöntem olarak benimsemiştir. Fakat Cezayir'deki FİS tecrübesinden sonra, bölgedeki otoriter ve totaliter rejimler, İslami hareketin toplumsal tabandaki karşılığında endişe ettikleri için demokratik yolları İslami harekete kapatmışlardır. 2002 yılında Ortadoğu'da ilk defa, Türkiye'de İslamcılık geçmişi olan AK Parti demokratik yollarla tam anlamıyla iktidara olabilmeyi başarmıştır. Akabinde 2011 yılında başlayan Arap dünyasındaki halk ayaklanmaları bölgedeki bazı otoriter rejimlerin sonunu getirmiş, bu durum İslami hareketin demokratik yollarla iktidara gelip sınanabilmesinin imkânını vermiştir. Fakat eski kalıntı bürokrasisinin buna ne kadar müsaade edip etmeyeceği ve İslami hareketin iktidara geldikten sonra İslamcı totaliteryanizme evrilip evrilmeyeceği günümüzde İslam-siyaset ilişkisi bağlamında tartışmaların odak noktalarını oluşturmaktadır.

III. Kaynakları ve Teorisyenleri:

Bu bölüme başlamadan önce tekrardan vurgulamamız gereken bir nokta var ki, o da İslamcılık düşüncesinin ve İslami hareketlerin homojen bir yapı arz etmediği ve ilk ortaya çıkışından bugüne kadar sürekli evrildiğidir. Dolayısıyla bu bölümde İslami hareketlere kaynaklık eden düşünceler ve kişiler ele alınırken, bunların tamamıyla bütün İslami hareketler ve dönemler için bir motivasyon kaynağı olduğu zehabına kapılmamak gerekir.

İslam modernizasyonu dediğimiz ilk dönem İslamcılık anlayışının ve ulus devletlerin inşa sürecinde ortaya çıkan İslami hareketlerin birer selefi-reformist hareketler olduğundan daha önce bahsetmiştik. Hareketin fikri alt yapısında olan bu selefi karakterin, uzun geleneksel İslam düşünce ve kültür tarihiyle, Müslümanların modern dönemde geri kalmalarına vesile olduğu için barışık olmadığı, İslamcılık konusunda kafa yoranların ortak kanaatidir. Sahip olunan bu karakter neticesinde İslamcılık düşüncesini benimseyenler, suçladıkları geleneği bir tarafa bırakarak “ana kaynaklara” (Kuran ve Sünnet’e) dönüşü bir kurtuluş reçetesi olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla diğer bütün Müslümanlar gibi İslamcılık düşüncesine sahip olanların da temel kaynaklarının şüphesiz Kuran ve Sünnet olduğu vurgulanmalıdır. Fakat İslamcılık

düşüncesine sahip olanlarda Kuran ve Sünnet algısının büyük oranda literal/lafızcı bir algı olduğunu da ifade etmek gerekmektedir.

Her ne kadar siyasal olanı önceleyen İslamcılık düşüncesinin ve İslami hareketin modern bir olgu olduğu genel kabul gören bir kanaat olsa da, bizzat İslamcılarının da üzerinde durduğu gibi, İslamcılık düşüncesine ve bazı İslami hareketlere yön veren geleneksel kaynakların ve kişilerin var olduğu da bir hakikattir. Bunlardan en önemlisi 13. yüzyılın sonu ile 14. yüzyılın başlarında yaşayan İbn-i Teymiyye ve onun “es-Siyâsetu’ş-Şer’iyye” ve “el-Fetâvâ’l-Kübrâ” isimli kitaplarıdır. Özellikle, İbn-i Teymiyye’nin, Müslüman olduktan sonra İslam şeriatı ile değil de, kendi örf ve gelenekleriyle devleti idare eden Moğol yöneticilerine karşı itaatsizliğe ve cihada cevaz veren meşhur Moğol fetvası, 70’lerden sonra Ortadoğu’da zuhur etmeye başlayan, silahlı mücadeleyi ve devlete itaatsizliği benimseyen ve ana akım İslami hareketlere nispetle daha radikal bir yolu seçen hareketlere ⁴² kaynaklık etmiş ve referans olmuştur. ⁴³ Dolayısıyla bazı İslami hareketler için İslam tarihine uzatabileceğimiz en önemli teolojik esin kaynağı İbn-i Teymiyye ve onun görüşleri olmuştur.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ulus devlet sonrası ortaya çıkan ve fikri oluşumunu 50’li ve 60’lı yıllarda tamamlayan İslami hareketlerle, ulus devlet öncesi İslamcılık düşüncesi arasındaki bağ önemlidir. Bu düşüncenin ilk temsilcilerinden olan Cemelettin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza benimsedikleri modernist-selefi söylem ve ittihad-ı İslam gibi bazı siyasi tutumlarıyla hilafet sonrası ortaya çıkan İslami hareketlerin bazı düşüncelerinin oluşumuna kaynaklık etmişlerdir. Fakat söz konusu isimler, içinde yaşadıkları devletin ıslahına çalışırken, 60 sonrası İslami hareket ise devleti direkt hedef haline getirmiştir. Bu önemli fark sebebiyle İslami hareketin fikir babaları olarak bu isimleri söylemek hatalı olacaktır. “İslami Devlet” kullanımı sadece, hilafet öncesi ve sonrası dönemi yaşayan tek isim olan Reşit Rıza’da bulunmaktadır. Zaten İhvân-ı Müslimîn’in kurucusu Hasan el-Bennada onun talebesidir.⁴⁴

⁴²Mesela Mısır’da İhvân-ı Müslimîn’den kopan Cihat ve et-Tekfir ve’l-Hicre örgütleri bu hareketlerdendir.

⁴³ Gilles Kepel, **Peygamber ve Firavun**, İstanbul: Çizgi Yay., 1992, s. 272; Ayubi, 140-143.

⁴⁴ Ömer Turan, **İslami Hareketler: Tarihi, Fikir Örgüsü ve Metodları**, İstanbul, 2002, s. 35-43; Türköne, 69-73

20. yüzyıl İslam siyasal düşünce hayatına damgasını vuran, hemen hemen tüm çağdaş İslami hareketlere beşiklik ve öncülük eden, etkisi kısa sürede bütün Ortadoğu ülkelerinde görülen en büyük siyasal teşkilatlanma, 1928 yılında Hasan el-Benna tarafından kurulan İhvân-ı Müslimîn⁴⁵ hareketidir. Şiddete başvurmada aşığıdan yukarıya İslamileştirmeyi hedefleyen bu hareketin bünyesinden zamanla koparak, birçok farklı İslami hareket ortaya çıkmıştır. Hareketin kurucusu Hasan el-Benna, konuşmalarından ve mektuplarından oluşan sınırlı sayıdaki metinler dışında eser bırakmamıştır. Ama onun bütün İslami hareketler için sloganlaşan şu sözü, Arap dünyasındaki hareketler üzerindeki etkisinin bir göstergesidir: “ Gayemiz Allah, yaşamız Kur’an, önderimiz Peygamber, yolumuz mücadele(cihat), Allah uğruna ölmek (şehadet) en yüksek arzumuzdur.”⁴⁶

İslam’ın pür siyasi, hukuki, toplumsal bir sistem ve ideoloji olarak sıkı bir doku ile sistematize edilmesinde ve İslami hareketlerin siyasal doktrininin oluşmasında ilk etkili isim, 1941’de Hindistan’da Cemaati İslami’yi kuran Ebu Ala el-Mevdûdî’dir. İslami hareketin en büyük teorisyenlerinden kabul edilen Mevdûdî’nin etkisi, sadece yaşadığı Hindistan’a ve Pakistan’a komşu olan Bangladeş, Keşmir ve Sri Lanka gibi ülkelerde değil bütün İslam dünyasına ulaşmıştır. “Hâkimiyet” ve “Modern Cahiliyye” gibi İslamcı terminolojiye ait önemli kavramlar onun ürünüdür. Onun “İslam’da Cihat”, “Tefhîmu’l Kur’an” ve özellikle “Kur’an’da Dört Terim” adlı eserleri uzun dönem İslami hareketlerin kaynak eserleri olarak kabul edilmiş ve bu eserler, 1950 sonrası İslamcılığın kuramsal temelini oluşturmuştur.⁴⁷

Şüphesiz 70 ve 80’li yıllarda İslami hareketi en fazla etkileyen, görüşlerinin bedelini hayatıyla ödeyerek efsane haline gelen Seyyid Kutup olmuştur. Bu dönem için İslamcı hareketin en büyük ideolog ve teorisyenlerinden kabul edilen Seyyid Kutup, 70’lerden sonra İslamcı hareketin, yıllarca kendi devletleri tarafından uğradıkları çok sert baskılara bir reaksiyon olarak radikalize olmasında büyük etkiye sahiptir. Mevdûdî’nin “Hakimiyet” ve “Cahiliyye” teorilerini ağır hapisane şartlarında daha katı bir şekilde şu sözleriyle sistematize etmiştir: “ Şeriki bulunmayan tek bir Allah’ın

⁴⁵ İhvan üzerinde detaylı bir şekilde “Mısır’da İslami Hareketler” bölümünde durulacaktır.

⁴⁶ Turan, s. 45, 50; Ayubi, s. 147, 149; İşcan, 16.

⁴⁷ Ayubi, s. 145-147; Turan, s. 58-64; İşcan, 10, 26-39.

hakimiyetine dayanmayan devletler ve toplumlar, isimleri ne olursa olsun, İslam bakış açısına göre cahiliye hükmündedir. Dolayısıyla bu gayri İslami durumu bir an önce ne pahasına olursa olsun ortadan kaldırmak gerekir.”İdam ile sonuçlanan uzun hapishane döneminde kaleme aldığı bir tefsir olan “Fîzilâlî’l-Kur’an” ile devrimci siyasal İslam’ın anayasası kabul edilen “Yoldaki İşaretler” adlı eserleri, sonraki dönemde İslami hareketin en önemli kaynak eserlerinden olmuştur. Mevdûdî’nin “Kuran’da Dört Terim” adlı eseri gibi “Yoldaki İşaretler” de İslami hareketin manifestosu niteliğindedir.⁴⁸ Bu eserlerin ardından silahlı mücadeleyi önceleyen İslami hareketlerin en önemli kaynaklarından bir tanesi de, Abdusselam Ferec’in, cihadı tekrardan canlandırmayı hedefleyerek kaleme aldığı “al-Farîzatü’l-Ğâibe – Kaybolan Farz” adlı eseridir. Nitekim Enver Sedat suikastini organize eden ve gerçekleştiren Halid İslamboli, Ferec’in sohbet halkasındandır.⁴⁹

İran İslam Devrimi’nin ve devrimi gerçekleştiren Ayetullah Humeyni düşüncelerinin, siyasî İslam fikirlerinin pratikte uygulanması bakımından yegâne deneyime sahip olması, devrimin bir rüya olmayıp gerçekleşebileceği anlamına gelmesi ilk etapta İslam dünyasında bütün İslamcılar üzerinde etkili olmuştur. Mesela “müsted’afûn, müstekbirûn, ifsâd ve tâğut” gibi İran dini-siyasi terminolojisinde yer alan bazı kavramlar kısa sürede muhtelif İslam ülkelerindeki İslami hareketler tarafından kullanılır olmuştur. Yine devrime giden yolda önemli düşünürlerden olan, ılımlı bir şii inancını benimseyen Ali Şeriatî de sünni dünyadaki İslami hareketler üzerinde bir hayli etkili olmuştur.⁵⁰ Fakat devrimden hemen sonra başlayan İran-İrak savaşı, İran’ın 1982 yılında gerçekleşen Hama katliamı karşısındaki tutumu ve devrimin zamanla daha çok şii karakter kazanması, İran İslam Devrim’inin ve Humeynî’nin, şii nüfusunun fazla olduğu yerler hariç diğer İslam topraklarında etkisinin azalmasına neden olmuştur. ⁵¹ Dolayısıyla Humeyni’nin ve İran İslam Devrimi’nin, İslam dünyasının ana akım Sünni İslami hareketlere çok ciddi kaynaklık ettiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir.

⁴⁸ Kepel, s. 43, 59, 72; Turan, s. 64-68; İşcan, s. 10; Ayubi, s. 152-160.

⁴⁹ Ayubi, s. 161.

⁵⁰ Ayubi, s. 170;

⁵¹ Dağı, s. 88-90

Bölümümüze başlarken ifade ettiğimiz gibi, İslami hareketlerin sürekli bir evrilme içinde olması ve çeşitlilik arz etmesi nedeniyle, yukarıda zikrettiğimiz kaynakların ve teorisyenlerin bütün İslami hareketler üzerinde her dönemde aynı derecede etkili olduğunu söylemek pek sağlıklı bir değerlendirme olmayacaktır. Özellikle 1990’lardan sonra küreselleşme ile birlikte İslami hareketlerin dünyadaki hâkim siyasi değerlere ve sistem içi araçlara hızlıca entegre olması ve muhafazakarlaşması bu kaynakların İslamcılar üzerindeki etkisinin zamanla azalmasına neden olmuştur. Doksanlardan sonra İhvan-ı Müslimin gibi ana akım İslami hareketler daha çok demokrasi talebini ön plana çıkarmışlar, siyaset ile olan ilişkilerini demokratikleşme üzerine temellendirmişleridir. Bu durum “İslam-Demokrasi” ilişkisi tartışmalarını beraberinde getirmiş, İslamcı hareketin demokratikleşme eğilimi sahici bulunmayarak “takiyye” ile de itham edilmiştir. Bunun karşılığında, İslamcı hareketin sosyal tabandaki karşılığından endişe edilerek hâkim müesses nizamlar demokratikleşmenin önüne set koymuş ve mesele iki tarafı keskin bıçak hüviyetine bürünmüştür.

IV. . Tasnifi:

Daha önce de vurguladığımız gibi İslami hareket homojen bir yapı ve tek boyutlu bir görünüm arz etmeyip, sürekli evrilme ve çeşitlenme deneyimi yaşamakta olan farklı gruplar ve partilerden oluşan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu geniş yelpazenin üzerinde ittifak ettiği en önemli nokta, İslam dünyasında devletin ve toplumun şekillendirilmesine İslam’ın yapacağı katkıya olan inançlarıdır. Yani, İslam’ın bir toplumsal ve siyasal sistem olduğu üzerinde hepsi hemfikirdir. Ancak bu sistemi ‘anlama’ ve ‘uygulama’ konusunda, yine çözümün niteliği ve bu çözümleri hayata geçirecek araçlar konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Fuller’in ifadesiyle, “şiddete cevaz verip vermemelerine, açık ya da gizli faaliyet konusundaki tercihlerine, istedikleri değişimin aciliyeti konusundaki ısrarlarına, sistem için siyasal angajman arayışının derecesine, kurup işlettikleri kurumlara, elitist ya da kitlesel bir yapıya sahip olma konusundaki seçimlerine, ideolojik veya pragmatik niteliklerine, hedeflere ulaşma konusunda esneklik derecelerine ve nihayet iç işlerinde gösterdikleri şeffaflık ve

demokrasi derecesine göre bu hareketler birbirinden ayrılmaktadır. Fakat hepsi de kendi yolunda öğrenmeyi ve evrilmeyi sürdürmektedir.”⁵²

Bütün diğer ideolojiler gibi İslamcılar da toplumsal değişimi sağlamak ve siyasi erke hakim olmak için çabalamaktadırlar. Bunu yaparken kullandıkları metot en kaba tasnifle ikiye ayrılmaktadır: Bu değişimi ve hakim olmayı gerçekleştirmenin yolu “aşağıdan yukarıya İslamlaşmak” veya “yukarıdan aşağıya İslamlaşmak” ile mümkün olacağına inanmaları şeklindedir. Bu tasnif aynı zamanda Batıda üzerinde sıkça durulan “ılımlı İslamcılar” ile “radikal İslamcılar” tasnifinin de ortaya çıkmasına vesile olmuştur.⁵³

“Aşağıdan yukarıya İslamlaşmak” metodunu benimseyenler şiddeti benimsemedikleri için aynı zamanda “ılımlı İslamcılar” olarak da tanımlanmaktadır.⁵⁴ “Aşağıdan yukarıya İslamlaşmak”, halkın bir tür İslam yönelimli bir görüşe sahip olması için çalışıp çabalamayı ifade eder. Bu süreç bir siyasi hareket veya bir siyasi parti ile olabileceği gibi, siyasi olmayan bir hareket ile de olabilir.

Siyasi olmayan bir hareket ile bu metodu benimseyenler, toplumun İslamlaşmasının siyasi olana oranla önceleyen kimselerdir. “Tebliğ” ve “davet” ile halkın tavırlarını, inançlarını ve dini davranışlarını değiştirmeyi amaçlamaktadırlar. Buna göre, toplum İslamî olanı içten benimsedikten sonra, yasalar ve yönetimin İslami inançlara uyumlu olması için gereken değişiklikleri eninde sonunda insanlar zaten bizzat kendileri talep edeceklerdir. Dünya üzerinde bu metodu benimseyen en meşhur hareket Pakistan menşeli olup tüm dünyada şubeleri olan Tebliğ Cemaati’dir. Aynı zamanda İslam dünyasının birçok yerinde toplumsal tabanda çok geniş yer kaplayan sûfi gruplar (tarikatlara) ve dini cemaatler de, “aşağıdan yukarıya İslamlaşmayı” hedefleyen büyük dini hareketlerdir. Fakat bu hareketlerin “İslami hareket” kapsamına “siyaset” ile olan mesafeli ilişkileri sebebiyle girip girmedikleri her daim tartışma konusu olmuştur. Buna ilaveten, İslamcı hareketlerin “selefi” karakteri ve buna bağlı olarak tarikatleri genelde köhneleşmiş geleneksel İslam’ın temsilcileri olarak görmeleri, sûfi grupların

⁵² Fuller, s. 12, 104; İşcan, s. 15; Roy, s. 64.

⁵³ Abdullah Ebû ‘İzze, “Nahve Hareke İslâmiyye ‘Aleniyye ve Silmiyye” **el-Hareketü’l-İslâmiyye: Ru’ye Mustakbaliyye** içinde, Kuveyt: Mektebetu Âfâk, 2012, s. 179; Munîb, s. 10; İşcan, s. 15.

⁵⁴ Roy, s. 64.

“İslami hareket” dairesi dışında kalmalarına neden olmuş olabilir. Ama cemaatlerin ve tarikatlerin toplumsal olanı İslamileştirmeye yönelik çabalarının olması, söz konusu grupların bu dairenin içinde bulunabilecekleri şeklinde de yorumlanabilmiştir.⁵⁵Yine, içinde şiddete kayanlar olsa da, Suud menşeli olup özellikle yetmişli yıllardan sonra diğer Arap ülkelerinde etkili olan, uzun dönem siyaset ile ilgilenmediklerini deklare eden, bütün enerjilerini tebliğ, davet ve İslami ilimlerin öğretilmesine veren bazı selefi gruplar da bu kategori içinde değerlendirilmelidir.⁵⁶ Fakat, son bölümümüzde de görüleceği gibi özellikle Arap baharının gerçekleştiği ülkelerde Selefilerin, oluşan özgür siyasi arenada çok hızlı bir şekilde boy göstermeye başladıkları da bir gerçektir.

İslami hareketlerin uzun tarihi boyunca, “aşağıdan yukarıya İslamlaşmayı” metot olarak benimseyip, toplumsal huzuru kaçıracağı ve ülkelerde fitne ve kaosa sebep olacağı düşüncesiyle “devrim” düşüncesinden uzak durup, ama aynı zamanda siyasi alanın içinde bir fiil alabildiğine aktif İslami hareketler de bulunmaktadır. Hatta İslam dünyasındaki ana akım İslami hareketler uzun dönem bu kapsam dâhilinde olmuştur.

Bu tür hareketler, içinde yaşadıkları devletlerin izin verdiği oranda siyasi partiler de kurmakla birlikte (ki Suudi Arabistan, Suriye, Irak, Libya ve Tunus gibi ülkeler Arap baharına kadar büyük oranda İslami hareketlerin siyasi parti kurmasına izin vermemiştir ve bazıları hala vermemektedir), siyasi yönü ağır basan (özellikle müesses nizama şeriatın yasamaya sokulması yönünde baskı yaparak) sivil toplum kuruluşları ve teşkilatlarıyla görevlerini ifa etmişlerdir. Mısır merkezli olmak üzere birçok Arap ülkesinde Müslüman Kardeşler’in, Pakistan’da Cemaati İslami’nin, Tunus’ta Nahda’nın, Cezayir’de FİS’in finansal desteği genellikle dindar zengin işadamlarının bağışlarından sağladığı ve daha çok dini motivasyon temeline oturan geniş sosyal hizmet programları bulunmaktadır. Fuller’in ifadesiyle, “İslamcıların, sivil toplumun tesisi ve bunun içinde kurumların meydana getirilmesi üzerine bugün İslam dünyasındaki öteki her siyasi güçten muhtemelen daha fazla odaklaştığını söylemek abartılı bir tespit olmayacaktır.”⁵⁷

⁵⁵ Fuller, s. 213, 218, 223.

⁵⁶ Munîb, s. 75.

⁵⁷ Fuller, s. 224.

Ortaya çıkışından 1970'lere kadar İslami hareketlerin siyasal alanda yer almak için takip ettikleri bu ılımlı metoda rağmen, İslamcılar çok sert baskılara, tutuklamalara ve idamlara maruz kalmıştır. Demokratik yolların, toplumsal tabanda en çok karşılığı olan bu siyasal hareketlere kapatılması, beraberinde marjinalleşmeyi getirmiş, ana akım İslami hareketlerden, o ana kadarki takip edilen yola itiraz neticesinde kopmalar olmuş ve bazı gruplar farklı arayışların içine girmişlerdir. Bu kişilere göre şu ana kadar takip edilen metot iflas etmiştir. Artık yapılması gereken “yukarıdan aşağıya İslamlaştırmak” yöntemini takip etmektir. Bunun için ilk hedef, silahlı mücadele ile devrim gerçekleştirilip siyasi erki (devleti) ele geçirmektir. Çünkü artık barışçıl yollar tıkanmış ve devlet tamamıyla anti-İslami tavır ile şeriatın dışına çıkmaktadır. Bu hareketlerin en önemli örnekleri Mısır'da Enver Sedat suikastını gerçekleştiren “el-Cihad” ile “el-Cemâ'tü'l-İslamiyye” örgütleridir.⁵⁸ Kendi sınırlarını aşıp uluslararası düzlemde şiddete başvuran el-Kaide örgütü de bu kapsam içine alınabilir. Fakat kendi rejimlerine karşı olmayıp, yabancı işgalcilere karşı silahlı özgürlük mücadelesi veren Keşmir ve Çeçenistan'daki örgütler ile Filistin'de Hamas örgütü bu dairenin içine alınmamaktadır.⁵⁹

Hiç şüphesiz İslami hareketler için yukarıda yaptığımız tasnif, doksanlara, veya en fazla doksanların sonuna kadarki dönem için bir anlam ifade etmektedir. Doksanlardan sonra İslami hareketin küresel siyasi değerlerle “uyum” içine girmeye başlaması ve hala günümüze kadar da bu evrilmenin devam etmesi, yukarıda verdiğimiz tasnifin günümüz için de kullanılmasını anlamsız kılmaktadır. Fakat İslamcılarının siyaset ile olan ilişkisinin bir şekilde önüne geçilip engellenmesi, aynı tasniflerin tekrardan gün yüzüne çıkmayacağı anlamına da gelmemektedir.

V. Sosyolojisi:

İnsanlık tarihi boyunca din, insan psikolojisi ve onun sosyal ve siyasal kültürüyle her daim çok sıkı bir bağ içinde olmuştur. Hayatın felsefi ve ruhani

⁵⁸ Munîb, s. 13; Roy, s. 65.

⁵⁹ Fuller, s. 217.

anlamıyla ilgili olarak süre gelen beşeri arayışta insanlığın tarih boyunca en çok tatmin olarak kendisine sığındığı din kurumu, edebiyattan düşünceye, felsefeden mimarlığa, sanattan müziğe ve siyasete kadar insanoğlunun ortaya koyduğu bütün bu ürünlerde en etkili ham madde olmuştur.⁶⁰ Hele hele bu din, İslam gibi her şeyi kapsayan bir hayat anlayışına diğer dinlere nazaran kendini daha rahat bir biçimde uyarlamış bir din ise, bu dinin insanoğlunun en önemli beşeri pratiklerinden olan “siyaset” meselesinde de büyük çapta bir söz dağarcığına ve zengin bir edebiyata hâkim olduğunu kabul etmek gerekir.⁶¹ Dolayısıyla İslam dünyasında siyasetin toplumsal tabanda bulunduğu karşılığı “din” dinamiğinden müstağni bir şekilde anlamaya çalışmak en basit ifadeyle objektif bir arayış olmayacaktır. Çünkü İslam, Müslüman toplumun günlük yaşamını ve siyasal kültürünü tüm ideolojik ve kavramsal dinamiklerden daha derin bir şekilde kuşatmaktadır.⁶²

İslam dünyasında sömürgecilik sonrası kurulan ulus devletler, birçok batılı siyasal ideolojinin etkisine maruz kalmıştır. Yeni kurulan ulus devletlerin benimsediği bu ideolojiler, hiçbir zaman nüfusun büyük çoğunluğunun bağımsız ve bilinçli bir tercihi olmamış ve yaygın bir şekilde de içselleştirilememiştir. Bu durum, birçok rejimin halk desteği bakımından çok uzun dönem tam anlamıyla meşrûiyet taşıyamamasına neden olmuş ve siyasette İslam’ı referans kabul eden İslamcılık, halk nezdinde her fırsat bulunulduğunda kendisine sığınılan temsil yeteneği yüksek siyasal bir mekanizma olarak var olagelmıştır.⁶³ Nitekim laikliğin İslam dünyasında en sert uygulandığı Türkiye ve Tunus’ta bile, seküler müesseselerin kuruluşundan bu yana uzun yıllar geçmesine rağmen, yer yer İslamcı söyleme sahip partilerin hâla toplumsal tabanda en geniş kesimi oluşturması bunun en çarpıcı örnekleri olarak önümüzde durmaktadır. Özetle İslamcılığı güçlü kılan ana yapı, İslamcılığın entelektüel donanımından, fikri orijinallikinden ve teori zenginliğinden daha çok, onun toplumsal muhalefetin temsilini hakkıyla üstlenme becerisi göstermiş olmasıdır. Bu beceri İslamcılarla toplum

⁶⁰ Fuller, s. 24

⁶¹ Ayubi, s. 252.

⁶² Fuller, 26.

⁶³ Fuller, s. 56, 69.

arasındaki geniş ortak paydaya dayanır. Bu ortak payda ise, İslamcı akımlarda var olan dini sembollerle kendini ifade eden sade dindarlıktır.⁶⁴

İslam dünyasında dini motivasyonun alınan siyasi tavırda bu denli etkili olması, İslamcı dalganın “sınıflar üstü” bir boyut taşımasınaneden olmuştur. Farklı tezlere rağmen İslamcılık, kırsal kökenli kent emekçilerinden esnaf gruplarına, üniversite öğrencilerinden akademisyenlere, bürokrat ve işverenlere kadar bütün toplumsal sınıflara nüfuz edebilmiş ve bütün bu kesimler İslamcı siyasal hareketin içinde bilfiil yer alabilmiştir.⁶⁵ Bu geniş yelpazeyle birlikte, özellikle İslami hareketlerin ivme kazandığı dönemde İslamcı öncülerinprototipinin eğitimli-kentli bir kitle olduğu da sosyolojik bir olgu olarak çok sık vurgulanmaktadır.⁶⁶

1960’lardan itibaren Ortadoğu’da kırsal alandan kentlere göçün yoğunlaşması kent nüfusunun aşırı derecede şişmesine neden olmuştur. Bu yıllardan itibaren kentli nüfusun artmasıyla birlikte batılı eğitim seviyesinde de artma olmuş, üniversitelileşme oranı bir hayli yükselmiştir. Bu Avrupa tarzı eğitim ve sanayileşmeyle birlikte geniş kır-kent göçünü kapsayan hızlı bir modernleşme, geleneksel grupların hayat tarzlarının bozulacağı kaygısını beraberinde getirmiştir. Bu kaygıya reaksiyon ilk olarak eğitimli kimseler arasından çıkmış ve İslami hareket “ıslah” kaygısıyla üniversite kampuslerini mesken edinmiştir. Söz konusu yıllarda bu dîni-ahlakî reaksiyon yanında İslami hareketlerin rağbet görmesinde etkili olan bir diğer âmil, umutları kırılan işsiz eğitimlilerin gün geçtikçe sayılarının artıyor olmasıdır. Ulus devletlere yön veren batılı ilerici ideolojiler, siyasi ve askeri başarısızlığın ardından şehirleşmeyle birlikte çok sert bir şekilde yüzleştikleri ekonomik krizin de üstesinden gelememişler, gün geçtikçe sayıları artan eğitimli kitleyi istihdam edememişler ve kentleşmenin vaatlerini sağlayamamışlardır. Bütün bu sosyo-ekonomik memnuniyetsizlikler de, İslamcılığın 70’li yıllarda alternatifideolojik bir kimliğe dönüşmesinde etkili olmuştur. ⁶⁷ Bu dönüşüm, batılılaşmış eğitim veren devlet okullarında yetişmiş ve çoğunlukla kısa süre önce kentleşmiş ailelerden gelme genç aydınların elinde vuku bulmuştur. Bu İslamcı

⁶⁴ Mümtaz’er Türköne, “İslamcılığın Mirası”, http://www.zaman.com.tr/full-name/islamciligin-mirasi_1323300.html, (26.07.2012), par. 6.

⁶⁵ Dağı, s. 39.

⁶⁶ Ayubi, s. 97; Kepel, s.303-309.

⁶⁷ Ayubi, s. 195, 197; Roy, s. 74, 79.

kadrolar ise, genelde üniversitelerin sosyal bilimler alanından olmayıp mühendislik fakültesi mezunları arasından çıkmışlardır. Hareketin öncü kadrosu gibi, bu dönemde harekete destek veren kitle de yakın zamanda kentleşmiş eğitilmiş bir kitledir. Nitekim İran devriminin, kentli nüfusun yüzde elliye aştığı yıl gerçekleşmiş olması hareketin kentli bir hareket olduğunun bir kanıtı olarak gösterilmiştir.⁶⁸

İslamcı hareketlerin önemli kaynağını üniversite öğrencilerinin ve mezunlarının oluşturması, hareketin geleneksel toplumsal zeminde meşruiyet bulsa da modernite ile temasta bulunan kesimlerce aktive edildiğini de göstermektedir. Nitekim Cezayir'deki 1990 ve 1991 seçimlerinde FİS adaylarının %76'sının master derecesine sahip İslamcılardan oluşması son derece ilginç bir istatistik olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu haliyle İslami hareket, en azından teşkilatlanma aşamasında bir "alternatif aydın" hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹ Partileşme aşamasına veya halk ile yakın temasa geçtikten sonra İslami hareketin toplumun temel hassasiyetleriyle aynı zeminde buluşabilmesi, sınıfsal ayrımı ortadan kaldırıp geniş kitlelere ulaşabilmesini sağlayabilmiştir.

Olivier Roy, özellikle Arap dünyasında, 1970 ve 1980'lerden sonra eğitim seviyesindeki düşüşle birlikte İslamcı profilinde değişikliğin meydana geldiğini, genç "lumpen-aydınlar"ın ortaya çıktığını iddia etmiştir. Profildeki bu değişiklik İslami hareketin içinden "radikalize" olmuş grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁷⁰ Roy'un "yeni-fundamentalistler" olarak tanımladığı bu grup, günümüzde bölgede etkinliği her geçen gün artan seleflerin nüvesini oluşturduğu, Roy'un aşırı kategorize edici tanımlamalarına katılmasak da söylenebilir.

İslami hareketler içinde öncü kadrolar arasında dikkat çeken en önemli vasıflardan biri de, İran dışında bu kadroların, din eğitimi alanlardan veya doğrudan dini konularda uzmanlaşan ulemadan çıkmamış olmasıdır. Siyasi projesi olan bu İslamcı öncü kadrolar, daha çok fen bilimleri alanında eğitim görmüş mühendisler, doktorlar ve öğretmenlerden oluşan kendini yetiştirmiş "beyaz yakalı" İslamcı entelektüellerdir.

⁶⁸ Henry Munson, **Ortadoğu'da İslam ve Devrim**, İstanbul: Akademi Yay., 1990, s. 135, 136; Roy, s. 76, 80; Ayubi, 179, 183.

⁶⁹ Dağı, s. 41.

⁷⁰ Roy, s. 77, 78.

Dolayısıyla İslamcı hareket kendini ulema heyetinin ve Mısır'daki el-Ezher gibi büyük din üniversitelerinin dışında geliştirmiştir. İctihat hakkı talep eden İslamcılar, toplumsal ve siyasal bağlama kayıtsız bir “fıkıh”ın uzmanı olan mollaların kılı kırk yaran hukukşinaslığını mahkum etmişlerdir. İslamcılar, laik iktidarı ve şeriata uygun olamayan yasaları kabule yönelen ve mevcut iktidarlara karşı “boyun eğen” tavırlar içinde olan ulemayla⁷¹ süregiden bir muhalefet içinde olmuşlardır.⁷²

İslami hareketlerin toplumla kurduğu sıcak temasın ve bununla bağlantılı olarak artan popülaritesinin anahtar kaynağı, devletin gerçekleştirmekte aciz kaldığı sosyal adalet konusunda halka, özellikle yoksullara sosyal hizmet götürebilmedeki başarısıdır. Arap dünyasında adına “el-Cem’iyyetu’l-Hayriyye el-İslamiyye” denilen bu İslami Yardım Kuruluşları, barınak, eğitim yardımı, tıbbi hizmet, gurbetteki öğrencilere ev temin etme, öğrenci danışma grupları, fakir gençlerin evlendirilmesi, hukuki yardım sağlama, spor tesisleri kurma ve kadın grupları oluşturma gibi faaliyetlerde bulunarak devletin bu alanlarda oluşturduğu büyük boşluğu doldurmuşlardır. Bu yardım faaliyetlerinin başarısı, dindar zenginler, İslami vakıflar, normal vatandaşın yerel cami kuruluşlarıyla olan bağları ve dini motivasyonla kendini hizmete adanma anlayışı sayesinde mümkün olabilmıştır. Bunun sonucu olarak, siyasi arenada alternatif olma potansiyelini diri tutan bu hizmetler sayesinde İslami hareketler, kitleler nazarında, muhayyel bir umudun ötesine geçerek, sundukları sosyal refah hizmetleriyle kendilerini pratik zeminde ispat etmişler ve politik itibar kazanmışlardır.⁷³ Dolayısıyla İslami hareketlerin toplumsal tabanda gördüğü teveccühü, bu sosyal hizmet alanındaki başarılarından bağımsız düşünmemek gerekmektedir.

İslamcıların toplumsal tabanda edindiği bütün bu teveccühün sosyolojik geçerliliği, öyle zannediyoruz ki İslamcılık-muhalefet ilişkisi bağlamında bir anlam ifade etmektedir. Zira iktidara gelen İslamcıların muhafazakarlaşma gibi bir dönüşüm içine girmesi, ülkeden ülkeye mutlaka farklılık arz etse de, toplumdaki profil

⁷¹ 2013 yılında Mısır’da İhvan-ı Müslimin iktidarına karşı gerçekleştirilen askeri darbeye el-Ezher’in darbecilerden yana tavır alması, İslamcılarla ulema arasındaki anlaşmazlığın hala devam ettiğinin bir göstergesidir.

⁷² Munson, s. 140; Türköne, s. 123; Fuller, s. 69; Roy, s. 57, 58.

⁷³ Hasan Kösebalaban, “Arap Baharı ve İslami Hareketlerin İktidar Sınavı”, <http://www.sabah.com.tr/Perspektif/Yazarlar/kosebalaban/2011/11/05/arap-bahari-ve-islami-hareketlerin-iktidar-sinavi>, (05.11.2011), Par. 3; Fuller, s. 74; Ayubi, s. 218.

değişikliğine de beraberinde getirecektir. Özellikle Arap dünyasında, demokratikleşmenin imkanı nispetince önümüzdeki yıllarda İslamcıların yaşayabileceği iktidar tecrübesinin, bu değişikliği ölçebilme imkanını bize sağlayacağı kanaatindeyiz.

Bir başka yönüyle dikkati câlip bir konu da İslam toplumlarında “sekülerliği” hayatın merkezine koyan bir toplum kesiminin geçen yüz yıllık süreçte oluşmuş olduğudur. Ulus devletlerin, kuruluşundan günümüze benimsedikleri batılı ideolojiler programıyla inşa ettikleri seküler yeni kimliklerin İslam ile olan ilişkisi, siyasal olanı kapsamayan bir hûviyet içindedir. Bu durum, özellikle İslamcıların iktidara hâkim olduğu dönemde İslam toplumu içinde sosyolojik bir gerginliği de beraberinde getirmektedir. İslam tarihine uzatılamayacak bu yeni sosyolojik gerginlik, önümüzdeki dönemde İslam-siyaset ilişkisinin önemli meselelerinden birini teşkil edeceği kanaatindeyiz.

VI. Sonu mu, Evrimi mi ? :

1990’lardan sonra İslamcılarda görülen söylem ve tavır değişikliği özellikle bazı batılı yazarlar tarafından İslamcılık projesinin iflası şeklinde yorumlanmıştır. Onlara göre ilk olarak İslamcı kuramsal model tıkanma noktasına gelmiştir. Bunun ilk belirtisi ise İslamcı metin eksikliğinde kendisini göstermiştir. Çünkü seksenlerden önce Mevdûdi, Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî gibi isimlerin kaleme aldığı ve İslamcılığın kuramsal çerçevesini oluşturan metinler, seksen sonrasında yazılamamış ve bu durum da İslamcı kavramlarda bir tıkanıklığa sebebiyet vermiştir.⁷⁴ Yine İran İslam Devrimi bir kenara bırakılırsa, İslamcılık 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren hedeflediği idealleri de gerçekleştirememiş ve Ortadoğu’nun siyasal sahnesinde köklü bir değişikliği gerçekleştirememiştir. Aksine, 90’lı yıllardan itibaren genel siyasal manzarayla bütünleşerek sosyal-demokrat bir form içine girmiştir. Bu tarihlerden itibaren İslami hareket söylemdeki bu değişikliklerle birlikte “başka bir toplum” yaratmak için bir model sunmaktan uzaklaşmış ve ulusal siyasal alanla bütünleşme içine girip

⁷⁴ Roy, s. 89.

muhafazakarlaşarak “İslami-milliyetçi” bir görünüm kazanmıştır. ⁷⁵ Olivier Roy doksanlı yılların başında kaleme aldığı “Siyasal İslamın İflası” adlı kitabı ile 2000’li yılların başında yazdığı “Küreselleşen İslam” kitaplarında yukarıda ifade ettiğimiz tezi savunmakta ve ileriki yıllarda gerçekleşebilecek muhtemel bir İslamcı iktidarın yanıltıcı olacağının altını çizmektedir. Zira iktidara gelebilecek bir İslamcı oluşum, öteden beri savuna geldiği ilkelerin aksine mevcut küresel siyasi değerler yolunu takip ederek iktidara gelecek ve yapabileceği maksimum değişiklik hukuksal düzenlemeler düzeyinde kalacaktır. Çünkü artık İslamcılık, yeni siyasi biçimler yaratmadan sadece İslam hukukunu (şeriatı) yeniden kurmaya çalışan bir yeni-fundamentalizme dönüşmüştür. Yine mevcut ve tecrübe edilmiş “İslamcı” iktidar örneklerinden yola çıkarak Roy İslam ekonomisi idealini ise, “liberalizmin allanıp pullandıktan sonra ortaya çıkan bir hamaset”i olarak yorumlamıştır. Çünkü zenginler için İslami ekonomik model Suudi Arabistan (rant artı şeriat); yoksullar için ise Pakistan ve Sudan’dır. (yani işsizlik artı şeriat)⁷⁶ Yani İslamcılar artık, 70 ve 80’li yıllarda idealize ettikleri alternatif İslam iktisadından vazgeçmişler; ahlaki konularda muhafazakarlığı, ekonomi de ise liberalizmi destekler hale gelmişlerdir. ⁷⁷ Özetle, Kazablanka’dan Taşkent’e kadar İslamcı hareketler, iktidar biçimlerini, stratejik taleplerini ve milliyetçiliklerini devraldıkları mevcut sistemlerin çizdiği çerçeveye hapsetmiş vaziyettedir.⁷⁸

Doksanlı yıllardan itibaren sıkça ortaya konulan bu iddialar, 2011’den sonra Ortadoğu’da yaşanan halk ayaklanmalarıyla birlikte tekrardan gündeme gelmiştir. Çünkü Arap devrimlerinin İslami bir dil, içerik ve liderlikten yoksun olmaları İslamcılık projesinin iflasının başka bir kanıtı olarak gösterilmiştir.⁷⁹

Türkiye’de İslamcı bir gelenekten gelen ve İslam ülkeleri içinde gerçek anlamda demokrasi düzeni içinde iktidar tecrübesini 2002 seçimleri ile birlikte yaşamaya başlayan ve uzun dönem bu fırsatı yakalayabilen tek oluşum olan AK Parti için de benzer iddialar serdedilmiştir. Mümtaz’er Türköne’ye göre bu oluşum,

⁷⁵ Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, İstanbul: Metis Yay., 2003, s. 30-36, 40; Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 11.

⁷⁶ Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 11-13, 252.

⁷⁷ Oliver Roy, “İslami Bir Devrim Değil”, **Altüst Dergisi**, Sayı 3, Eylül, 2011.

⁷⁸ Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 251.

⁷⁹ Ümit Cizre, “Ortadoğu Devrimleri İslamcılığın Evrimi mi?” <http://www.stargazete.com/acikgorus/>, (27.03.2011), par. 1-2.

demokrasinin kurallarına uyum sağlayarak şekillenirken esnemiş, yumuşamış ve iktidar tecrübesi ile birlikte de hareketin içindeki İslamcılar var eden temel dinamikleri bir kenara bırakmasıyla da İslamcılık düşüncesi yok olmuştur.⁸⁰ Türkiye’de İslamcılar iktidara geldikten sonra modern devletin kaybettiği meşruiyeti güçlendirerek, İslamcılığın muhalefetteyken önerdiği siyasi, sosyal ve ekonomik değerlere dayalı bir medeniyet projesinden vazgeçmişlerdir. Bütün kurgusunu muhalefete göre yapmış bir hareketin, iktidara gelmesi onun bütün savunma sisteminin çökmesine neden olmuştur. İslamcılık çoğulculukla irtibata geçtikten sonra onun bir parçası haline gelmiştir.⁸¹

İslamcılık söyleminde doksanlardan itibaren ortaya çıkan bu değişim, onun sona ermesi şeklinde yorumlanıldığı gibi, İslamcılığın tabii bir dönüşümü ve evrilmesi şeklinde de yorumlanmıştır. Yasin Aktay’a göre İslamcılık İslam’ın bir yorum biçimidir ve beşeri bir ameliyedir. Hz. Peygamber’in vefatından itibaren Müslüman toplum, her icap ettiğinde bu ameliyenin içine girmiştir. Bu belki “İslamcılık” kavramı içinde olmamış, fakat “ıslah ve tecdid” gibi kavramlar çerçevesinde vuku bulmuştur. Ama yapılan iş özü itibarıyla aynıdır. Dolayısıyla İslamcı düşünce bir “metafizik sabitlik” olmadığı ve beşeri bir ameliye olduğu için onun zaman içindeki değişimini tutarsızlık olarak algılayıp, ideallerini gerçekleştiremediğini ve bu yüzden sona erdiğini iddia etmek İslamcılığın bu beşeri yönünü görememezlikten kaynaklanmaktadır. İslamcılığın tarih içindeki bu dönüşümü, onun sona erdiği iddialarının aksine nasıl canlı bir hareket olduğunun kanıtıdır. İslamcılığın başarısız olduğu tezindeki bütün mesele “İslamcılık” ve “başarı” kavramlarından ne anlaşıldığıyla bağlantılıdır.⁸²

Başka bir açıdan İslamcılığın bittiğini ileri sürenlerin hatası, küçük ve katı İslamcı gruplar üzerinden İslamcılık okuması yapıp, yetmiş ve seksenli yıllardaki

⁸⁰ Türköne, s. 151.

⁸¹ Mümta’er Türköne, “İslamcılığa Ne Oldu?” http://www.zaman.com.tr/full-name/islamciliga-ne-oldu_1322257.html, (24.07.2012); “İslamcılığın Mirası” http://www.zaman.com.tr/full-name/islamciligin-mirasi_1323300.html, (26.07.2012); “İslamcıların Hazin Nağmesi” http://www.zaman.com.tr/full-name/islamcilarin-hazin-nagmesi_1324768.html, (28.07.2012); “İslamcılar Şehri Düşürdükten Sonra”, http://www.zaman.com.tr/full-name/islamcilar-sehri-dusurdukten-sonra_1323826.html, (27.07.2012).

⁸² Yasin Aktay, “İslamcılığın Beşeri Halleri Üzerine”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=05.11.2011&y=YasinAktay>, (05.11.2011); “Ortadoğu Devrimleri: İslamcılığın Bitişi mi Evrimi mi?”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/YasinAktay/orta-dogu-devrimleri-islamciligin-bitisi-mi-evrimi-mi/26702>, (28.03.2011).

İslamcılık söylemeni günümüzde bulamadıkları için anakronizme düşmeleridir. Bu anakronizmden kurtulduğumuzda İslamcılığın bitişinden ziyade dönüşümünden söz etmenin mümkün olacağının farkına varabiliriz. Bu dönüşüm ise, yetmiş ve seksenli yıllarda bir nevi dönemin zorunlu kıldığı ve İslamcılar içinde küçük bir grubun benimsediği radikalizmin yok olmasıyla daha yüksek bir siyasallaşma şeklinde tezahür eden bir olgudur. Dolayısıyla İslamcılarının siyasal alandaki esnek ve yorumcu tavırları, onların siyasal iddiasının bittiğinden ziyade daha da fazla siyasallaştığının bir göstergesidir. Bunu göremeyenlerin handikabı, İslamcılığı, büyük kitlelerin siyasi pratiklerinden ziyade, küçülen ve küçüldükçe sertleşen grupların söylem ve pratiklerinden izlemeye çalışmalarıdır.⁸³

İslamcılığın iflas ettiği ve İslamcılarının tezlerinden vazgeçtiği iddiasının yanlışlığına vurgu yapan bir diğer isim Burhanettin Duran'dır. Duran'a göre İslamcılık, farklı İslam tecrübeleri ile etkileşebilen bir olgu olarak dinamik bir harekettir. Onun İslamcı dili terk etmesinin nedenlerinden biri İslam ülkelerindeki hâkim düzenlerin "güvenlikleştirme" politikası adına İslamî olan unsurların tehdit olarak algılamasından kaynaklanmaktadır. Bunun sonucu olarak da İslamcılık çoğu olguyu İslami bir dil üzerinden dillendirememiş bunun yerine başka kavramlar kullanmak zorunda bırakılmıştır. Mesela Türkiye'nin yaşadığı baskıcı 28 Şubat uygulamalarından sonra İslamcılardaki söylem değişikliğinin bir sebebi de bu maruz kaldıkları ayrımcılık ve dışlama politikalarıdır. Dolayısıyla, İslamcılığın geçmişte maruz kalınan engelleme ve kısıtlamalardan kurtulmanın yönünü liberal ve demokratik söylemler etrafında dile getirilen tezlerde aradığı ve bulduğu için, İslamcılık dilinde "sessizleşme" ve "fakirleşme" yaşanmıştır.⁸⁴

İslamcılığın sona erdiğine dair ileri sürülen teze yapılan bir diğer eleştiri de, bu tezi ileri sürenlerin İslamcılığı sadece siyasal hal üzerinden ele aldıklarına yöneliktir. Oysa İslamcılık, her ne kadar politik yönü ağır basan bir düşünce biçimi olsa da, onun

⁸³ Yasin Aktay, "İslamcılığın Bitişi mi Evrimi mi?"

<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=04.04.2011&y=YasinAktay>, (04.04.2011).

⁸⁴ Burhanettin Duran, "AKP ve Dönüşümün Aracı Olarak Politika", Hakan Yavuz (ed.) **Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri** içinde, İstanbul: Kitap Yay., 2010, s. 333-358; "Türkiye'de İslamcılığın Dönüşümü", Kriz ve Kritik Konferansları - I -, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ve Bilgi Kültür Merkezi, Sakarya Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezi, (02-03, 11.2011), Konferansın video görüntüsü için bkz.: <http://www.youtube.com/watch?v=6StwwtG9KgM>.

toplumsal, düşünsel ve bireysel halleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla İslamcılığın siyasal yönünü dikkate alarak ondaki değişimi veya başarısızlığı İslamcılığın sonu olarak görmek doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Nitekim onun toplumsal halini suluk edinenler politik alana mesafeli durmakla birlikte toplumun İslamileştirilmesi için eylemlerine devam etmekte; düşünsel yönünü benimseyenler, politik mücadelenin düşünsel bir temeli olmadan işe yaramayacağı dinamiği ile Batılılaşma ve Batı düşüncesi karşısında bir duruş olarak üretmeye devam etmekte; yine İslamcılığı bireysel bir duruş olarak kabul edenler de, kendi yaşam tarzlarıyla İslami görünür kılmaya devam etmektedirler.⁸⁵

Sonuç olarak kanaatimiz odur ki, “İslamcılığı” bir hayat düsturu olarak benimseyenlerin temel motivasyonları İslam olduğu müddetçe –ki İslamcıların bizzat kendileri buna vurgu yapmaktadır, İslamcılığın sona erdiğini veya ereceğini kabul etmek mümkün değildir. Zira İslamcılara göre bir motivasyon kaynağı olarak İslam’ın, her daim siyasal ve toplumsal düzen hakkında söyleyebileceği önemli şeyleri bulunmaktadır. Dolayısıyla “İslam” var olduğu müddetçe “İslamcılık” da var olacaktır. Fakat Yasin Aktay’ın da ifade ettiği gibi “İslamcılık” İslam’ın bir yorum biçimi ve beşeri bir ameliye olduğu için farklı zamanlarda farklı duruşlar olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bölüm boyunca vurguladığımız gibi İslamcılığın yüz yıllık tarihi bu dönüşümün örnekleriyle doludur. Zaten İslamcı düşüncenin ana eksenini oluşturan “siyasallık” da bu dönüşümü zorunlu kılmaktadır.

⁸⁵ Bünyamin Bezci, Nebi Miş, “İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hali ve Muhafazakarlaşmak”, **Bilgi (24)**, 2012-Yaz, s. 7-8.

İKİNCİ BÖLÜM

MISIR'DA İSLAMİ HAREKET

Mısır tarihin kadim dönemlerinden bu yana haiz olduğu stratejik konum itibariyle her daim Ortadoğu ve Kuzey Afrika diye tanımlanan bölgelerin en önemli parçasını oluşturmuştur. Maşrik (Suriye, Lübnan, Filistin ve Irak) ve Mağrip Arap devletlerini (Tunus, Cezayir ve Fas) birleştiren Mısır'ın coğrafyası ve kadim medeniyet birikimi bu ülkeye Arap dünyasında merkez ülke olma iddiasını vermektedir.⁸⁶

Daha ilk dönemlerde İslamiyet ile tanışan Mısır, İslam tarihinin ilk döneminden itibaren Arap-İslam dünyasının düşünsel ve kültürel beyni vazifesini üstlenmiştir. Modern dönemde de İstanbul ile birlikte Kahire, İslam dünyasında batılılaşmanın ve modernleşmenin iki merkezi üstünden biri olmuş, ⁸⁷ hatta zaman zaman bu noktada Bab-ı Âli'nin önüne geçmiş ve ona ilham kaynağı olmuştur. Uluslaşma sonrasında da Mısır, siyasetten düşünceye, edebiyattan sanata ve sinemaya kadar Arap dünyasının kalbi hüviyetindedir. Bu yüzden Mısır'ın Arap dünyasındaki öncelikli konumu, onun sadece demografik ve coğrafi büyüklüğü olmayıp; aynı

⁸⁶ Burhanettin Duran, Nuh Yılmaz, "Ortadoğu'da Modellerin Rekabeti: Arap Baharı'ndan Sonra Yeni Güç Dengeleri", **Türk Dış Politikası Yıllığı 2011**, SETA Yay., 2011, s. 58.

⁸⁷ Bedri Gencer, **İslam'da Modernleşme**, 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yay., 2012, s. 89.

zamanda “Arap kimliğini oluşturan kültürel kodların harmanlandığı bir havza”⁸⁸ olmasındandır.

Bölümümüzün ilk kısmında da ifade ettiğimiz gibi Mısır, 19. yy’da Batı’nın siyasi, askeri ve kültürel meydan okumaları karşısında İslam dünyasında bir reaksiyon olarak ortaya çıkan “İslamcılık” düşüncesinin merkezlerinden biri olduğu gibi, aynı zamanda I. Dünya Savaşı sonrası kurulan ulus devletler içinde tezahür eden İslami hareketin de membaı olmuştur. Özellikle hilafetin ilgasından sonraki dönemde İslami dinamizmi sürdürerek var olan birçok İslami hareketin doğuşuna “anayurt”luk etmiş olan Mısır,⁸⁹ bütün Müslüman ülkeler içinde en çeşitli, en güçlü ve bu ülkelere tesir eden en etkili İslami harekete sahip bir ülke konumunda olarak var ola gelmiştir.⁹⁰

Son bir asırlık dönemde, İslam dünyasının başka hiçbir yerinde rastlanamayacak derecede Mısır ortamına sinmiş bulunan İslami hareket, hayatın her alanında göze çarpacak kadar açık ve yaygın durumdadır.⁹¹ Salih el-Verdânî’ye göre Mısır’da İslami hareketin bu denli etkili olmasının temel nedeni, dinin halkın davranış ve tutumlarına etki eden faktörlerin başında gelmesidir.⁹² İslami hareketin bu denli güçlü ve etkili kalabilmesinin ikinci önemli sebebi ise, mezhepsel olarak Mısır toplumunun homojen bir yapı içerisinde olmasıdır. Sünni İslam anlayışı çerçevesinde tecessüm eden İslami hareketin mezhepsel anlamdaki bu tekdüzeliği, hareketin Mısır’da gelişimini ve sürekliliğini sağlayan temel unsurlardan biridir.⁹³ Bununla birlikte, ileriki sayfalarda da ifade edeceğimiz gibi, aynı mezhep anlayışı merkeze alınsa da özellikle 70’li yıllardan sonra Mısır’daki İslami hareket içinde, benimsenen yöntem açısından farklı yorum biçimleri de ciddi anlamda ortaya çıkmıştır.

⁸⁸ Akif Emre, “İstanbul Kahire ekseninde seçimler”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=26.05.2012&y=AkifEmre>, (26.05.2012).

⁸⁹ İLKE, “Ortadoğu’da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda”, RAPOR-2, İstanbul, 2012, s. 8, 26. (<http://ilke.org.tr/123/orta-doguda-islamci-siyaset-degisim-surecinde-musliman-kardesler-ve-nahda/>)

⁹⁰ Alev Erkilet Başer, **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul: Yöneliş Yay., 1999, s. 233; Ayubi, s. 87, 88.

⁹¹ Salih el-Verdânî, **Mısır’da İslamî Akımlar**, 2. Baskı, Ankara: Fecr Yay., 2011, s. 23.

⁹² el-Verdânî, s. 16.

⁹³ el-Verdânî, s. 23.

I. Sömürgeciliğe ve Batılılaşmaya Karşı Tepki: İslami Hareketlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Mısır'ın 18. yy'ın sonundan itibaren Batı ile direkt temasa girmiş olması ve bununla beraber yaşadığı sömürgecilik, modernleşme ve batılılaşma tecrübesi, Mısır'da sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel kriz ortamının oluşmasına neden olmuştur. Bir taraftan ülke siyasi ve ekonomik olarak batılı güçler tarafından istila edilmiş, diğer yandan ahlaki ve kültürel olarak Batı etkisi İslamî olanın içine sızmış, geleneksel olanı küçümseyen yeni laik entelijensiya profili ortaya çıkmış ve üstüne hilafetin ilgasıyla Müslümanlar siyasi anlamda başsız kaldıklarını hissetmişlerdir.⁹⁴

Bu kriz ortamında 19. yy'dan itibaren iki önemli tepki ortaya çıkmıştır. İlk tepki Hidivlerin yabancılara sağladığı ticari imtiyazlara⁹⁵ ve sömürgeciliğe karşı olarak ortaya çıkan Urabi Paşa isyanı⁹⁶ ile Vefd Partisi ve Saad Zağlul etrafında Mısır milliyetçiliği motivasyonu ile tezahür eden tepkidir.⁹⁷ İkincisi ise, entelektüel tarafı ağır basan ve fikrî seviyede kalıp bir halk hareketine dönüşemeyen, özellikle Muhammed Abduh öcülüğünde İslam reformizm hareketi olarak bilinen tepkidir. Ancak Mısırlıların gözünde, bu entelektüel ve sosyo-politik hareketler Mısır'ı yaşadığı bu kriz ortamından çıkarmaya güç yetirememiştir.⁹⁸ İşte tam bu noktada toplumun aradığı damarı bulan ve Mısır'ın sonraki seksen yılına toplumsal ve siyasi bir hareket olarak damgasını vuracak olan Müslüman Kardeşler Cemiyeti (Cem'iyetu'l-İhvânî'l Müslimîn) ortaya çıkmıştır. Yani İhvan-ı Müslimîn hareketi I. Dünya Savaşı'ndan sonraki ilk yıllarda Mısır'ın siyasi ve sosyal gereklerinin doğurduğu bir harekettir.⁹⁹ Müslüman Kardeşler'in bu kriz ortamında neşet etmesi sadece Mısır için değil tüm İslam dünyası için İslami hareketin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Nitekim Nazih Ayubi'nin dediği gibi, Müslüman Kardeşlerin ortaya çıkması Müslüman dünyayı kapsayan birçok endişe verici

⁹⁴ William L. Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 224; Ayubi, s. 147-148; Ebu Rabi', s. 229.

⁹⁵ 1857'den itibaren Süveyş Kanalı ve pamuk ticareti nedeniyle Mısır'a akan 30000 civarında yabancıların ülkenin ticaret, maliye ve endüstrisini ele geçirdikleri ifade edilmektedir. Başer, s. 226.

⁹⁶ Bkz.: Albert, Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yay., 2008, s. 334-335.

⁹⁷ Bkz.: Cleveland, s. 218-221.

⁹⁸ R. Hrair, Dökmeciyan, **Arap Dünyasının Köktencilik**, 2. Baskı, İstanbul: İlke Yay., 2003, s. 110.

⁹⁹ Hamid İnayet, **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**, 2. Baskı, İstanbul: Yöneliş Yay., 1997, s. 272.

gelişmeye karşı verilen bir tepkinin adıdır.¹⁰⁰ Kısaca 18. yy'ın sonundan itibaren Mısır'da başlayan sömürgecilik ve beraberinde gelen yeni batılı fikirler, bir reaksiyon olarak İslamcı düşüncenin ve İslami hareketin Mısır siyasi ve sosyal hayatında zuhur etmesine sebebiyet vermiştir.¹⁰¹

Sömürgeciliğe ve batılılaşmaya bir tepki olarak ortaya çıkan İhvân-ı Müslimîn hareketinin, Mısır'daki ve Ortadoğu'daki diğer Sünni İslami hareketler açısından önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira İhvan, Alev Erkilet Başer'in ifadesiyle, “ Sünni İslamî hareketler açısından bir okul işlevi görmüştür.” Öyle ki, Ortadoğu'daki İslami hareketlerin çoğu, Mısır'daki İslami hareketlerin ise neredeyse tümü ya İhvan'dan türemiş ya da daha önce İhvan mensubu olan kişilerce kurulmuştur.¹⁰² Yani İslam dünyasındaki İslami hareketlerin İhvan'ın paltosundan çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Bu bakımdan Müslüman Kardeşler hareketi, sadece Mısır için değil tüm Arap ve İslam dünyasına mâl olan bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰³

Müslüman Kardeşler Cemiyeti Hasan el-Benna (1906-1949) tarafından öğretmenlik yaptığı kanal bölgesi olan ve o sıralar İngiliz işgali altında olan İsmailiyye şehrinde 1928 yılında kurulmuştur.¹⁰⁴ Benna'ya atfedilen “ Selahattin Eyyûbinin topraklarının bu istiladan kurtulması gerektiği” sözü, hareketin kuruluşunda en önemli âmilin sömürgecilik karşıtlığı olduğunu göstermektedir.¹⁰⁵

Sömürgecilik karşıtlığının yanında “yabancılaşmaya” bir tepki olarak İslami olanı koruma ve onu yayma motivasyonu Benna ve arkadaşlarını iten başka bir âmil olmuştur. Hasan el-Benna'dan önce de, entelektüel ve reformist bir karakterle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza tarafından temsil edilen bu motivasyon, Benna ile birlikte daha aktivist bir İslam davası güden hûviyete bürünmüştür. Böylece ilk hedef

¹⁰⁰ Ayubi, s. 147.

¹⁰¹ Zekerîyya Süleyman Beyyûmî, **el-İhvânü'l-Müslimûn ve'l-Cemâ'âtü'l-İslâmiyye fi'l-Hayâti's-Siyâsiyyeti'l-Mısriyye 1928-1948**, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1979, s. 7. Mısır'da İslami hareketler üzerine kaynak eserleri bulunan Mısırlı araştırmacı Beyyûmî, İslami hareketlerin Mısır'da ortaya çıkışını siyasi, fikri ve sosyal etkenler etrafında detaylıca işlemiştir. Geniş bilgi için bkz. s. 31-64.

¹⁰² Başer, s. 234; Ayubi, s. 147.

¹⁰³ Muhammed Şevki Zeki, **el-İhvânü'l-Müslimûn ve'l-Mücteme'u'l-Mısri**, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1980, s. 12; İLKE, s. 29.

¹⁰⁴ Hourani, s. 406; Cleveland, s. 224; Turan, s. 46.

¹⁰⁵ Başer, s. 235.

olan toprakların yabancı hâkimiyetinden temizlenmesinden sonra, özgür bir vatanda İslam hükümlerinin geçerli kılınıp İslamî sosyal düzenin uygulanması hedeflenmiştir.¹⁰⁶

Bütün İhvan mensuplarınca benimsenen ve örgüt tarihi boyunca değişmeyen cemaatin fikir örgüsüne göre, İslam'ın hükümleri ve öğretileri insanların dünya ve ahret işlerini düzenler; buna göre İslam hem inanç hem ibadet hem din hem de devlettir.¹⁰⁷ Benna hareketi bizzat kendisi “selefi bir mesaj, Sünni bir yöntem, tasavvufî bir hakikat, siyasal bir örgüt, atletik bir grup, bilimsel ve kültürel bir bağ, ekonomik bir girişim ve toplumsal bir fikir” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁸ Yine Müslüman Kardeşler, programlarını modern İslamcılık düşüncesinin temelleri olan şu üç ana ilkeye dayandırmıştır: a) İslam kapsayıcı ve bizatihi mükemmel bir sistemdir, hayatın her alanını kapsayan bir yoldur. b) İslam iki temel kaynaktan neşet eder ve bunlara dayanır. Bu kaynaklar Kuran ve Sünnet'tir. c) İslam her zaman ve mekanda geçerlidir.¹⁰⁹ Albert Hourani, Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin hangi motivasyon ve dinamiklerle ortaya çıktığını ve benimsediği din vehayat görüşünü, efradını cami ağyarını mani olacak şekilde şöyle özetlemiştir:

“Müslüman Kardeşler, Müslüman toplumlarındaki hataların tahlilini temel alan ve kısmen türetildiği Selefîyye'nin görüşlerini andıran bireysel ve toplumsal bir ahlak reformu hareketi olarak başladı. Müslüman Kardeşler'in inancına göre İslam, kör bir taklitçilik ruhunun hakim olması ve sûfilîğin aşırılıkları nedeniyle zayıflamıştır. Buna, toplumsal meziyetlerine rağmen yabancı değerleri, ahlaksızlığı, misyonerlik faaliyetlerini ve emperyal hakimiyeti getiren Batı etkisi de eklenmişti. Müslümanlar için tedavinin başlangıcı hakiki İslam'a, sahih içtihadın yorumladığı Kuran gerçeğine dönmek ve Kuran'ın öğretilerini hayatın her alanında izlemeye çalışmak idi; Mısır reformdan geçirilmiş bir şeriatı temel alan bir İslam devleti haline gelmeliydi. Bunun sonuçları hayatın her alanında görülecekti. Kadınlar eğitim görmeliydi ve çalışmalarına izin verilmeliydi, ancak onlarla erkekler arasında toplumsal bir mesafe muhafaza edilmeliydi; eğitim, dini temel almalıydı; ekonomi de Kuran'dan çıkarılan ilkelerin ışığında reformdan geçirilmeliydi.”¹¹⁰

¹⁰⁶ “İhvan-ı Müslimîn” **DİA**, Cilt: 21, s. 585; Beyyûmî, s. 50, 91; Başer, s. 234.

¹⁰⁷ Beyyûmî, s. 141; “İhvan-ı Müslimîn” **DİA**, s. 585.

¹⁰⁸ Hamid, İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, İstanbul: Yöneliş Yay., 1988, s.161; Ayubi, s. 150;

¹⁰⁹ Beyyûmî, s. 90; İnayet, **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, s. 161.

¹¹⁰ Hourani, s. 407.

İhvân-ı Müslimîn Cemiyeti başlangıçta, İslami ahlakı ve hayır işlerini yapmayı amaçlayan, saf anlamda dini ve hayırsever bir dernek olarak faaliyet göstermiştir.¹¹¹ Siyasal iktidarı yakın bir olanak olarak görmemiş, esas çabasını devam eden İngiliz işgali ve yükselen milliyetçilik gibi daha acil meselelerle mücadeleyle vermiştir. Hareketin bu erken döneminde ahlaki reform ve İslami bir yolun benimsenmesi uygun görülmüştür.¹¹² Bu minvalde hareketin gerçekleştirdiği etkinlikler şunlar olmuştur: “Evlerde ve camilerde ders ve konferanslar verilmesi, çeşitli kitap ve risalelerin yayınlanması, farklı şehirlere şubeler açılması, bedeni eğitimi ve izci örgütlerinin düzenlenmesi, Öğrenciler ve Kadınlar Kısımları’nın kurulması, yıllık kongrelerin yapılması, İslami günlerin ihya edilmesine katkıda bulunulması, İslami-ulusal davaların ve özellikle de Filistin davasının desteklenmesi, misyonerlik hareketlerine karşı konulması, İslami açıdan kusurları bulunan hükümetlere karşı çıkılması, bunların İslami usullere çağırılması, bu alanlarda teknik incelemelerin yapılması için gerekli kurulların oluşturulması.”¹¹³

Hasan el-Benna söz konusu kriz ortamında hiç kimsenin yapamadığı bir işi gerçekleştirerek, bir kitle desteğini örgütlemeyi ve harekete geçirmeyi başarmıştır. Böylece Benna önderliğindeki karizmatik mesaj ile kriz içindeki toplumun uyumu sayesinde giderek artan sayıda Mısırlı, İslami bir reaksiyonla İhvan safına katılmıştır.¹¹⁴ Toplum tarafından çok hızlı bir şekilde teveccüh gören hareketin merkezi de 1932’de Kahire’ye taşınmış ve böylece taşralı bir İslami hayır cemiyetinden, modern Mısır tarihindeki en büyük siyasi halk hareketine gelme doğrultusunda ilk adım atılmış olunmuştur.¹¹⁵ Mütevazı bir başlangıçtan sonra sosyal, kültürel, ekonomik ve sportif alanlar olmak üzere hayatın tamamını hedef alacak şekilde örgütlenen İhvan, 1930’ların sonlarına kadar Mısır’ın en güçlü teşkilatlarından biri haline gelmiş, Mısır’ın her bir bölgesindeki köy ve ilçelerine yayılmış, hareketin şube sayısı üç yüze, üye sayısı ise yüz binlerle ifade edilir olmuş ve şöhreti ülke sınırlarına aşarak Sudan, Suriye, Filistin ve

¹¹¹ Ayubi, s. 147.

¹¹² Ayubi, s. 149.

¹¹³ Başer, s. 236-237.

¹¹⁴ Beyyûmî, s. 83; Dökmeciyan, s. 111-112.

¹¹⁵ Brynjar Lia, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu 1928-1942**, 2. Baskı, İstanbul: Ekin Yay., 2012, s. 14, 78-79; Beyyûmî, s. 85.

Ürdün gibi ülkelere ulaşmış ve İhvan bu ülkeleri etkilemeye başlamıştır.¹¹⁶ Hatta 1940'ların sonuna doğru İhvan kendi şirketlerini, fabrikalarını, okullarını ve hastanelerini kurmuş; bazı sendikalar ve silahlı güçlerin içine sızmış ve şube sayısı bini aşmıştır. Ayubi'nin ifadesiyle kırklı yılların sonunda "devlet içinde bir devlet"i temsil eder hale gelmiştir.¹¹⁷

Müslüman Kardeşler hareketinin kuruluşunun ilk yıllarında, krala ve hükümete İslami olana davet çerçevesinde tavsiyeleri ve sert uyarıları olmakla birlikte, hareket devlete bir bütün olarak karşı çıkmamıştır.¹¹⁸ Zaten İhvan kurucusu Benna, sonraki yıllarda İslami hareket içinde görülecek olan devlete karşı silahlı devrimi metot olarak kabul etmemiş, o cihadı emperyalizme karşı olacak şekilde yorumlamıştır.¹¹⁹ Fakat özellikle Filistin ve İngiliz işgali meselelerinde İhvân'ın bizzat müdahil olması da, hareketin aktif bir şekilde siyasallaşmasının başlangıcı olmuşve bu tavır giderek artan bir karakter kazanmıştır.¹²⁰ 1930'larda hareketin siyasallaşmaya başlaması ile birlikte ideolojik haritası da oluşmaya başlamıştır. Bu ideolojik çerçeve, daha sonra Cemiyet'in cazibesini büyük ölçüde arttıracak olan siyasi, toplumsal, kültürel ve dini katmanları içeren kapsamlı ıslah programlarının formüle edilmesine katkı sağlamıştır.¹²¹

İhvan'ın gösterdiği gelişme ve siyasal taleplerindeki artış sistemi rahatsız etmiş ve bunun üzerine hareket devletin takibine uğramaya başlamıştır. Benna'nın İngiliz politikaları çerçevesinde Kralı ve hükümeti şiddetle eleştirmesi 1941 yılında bir süreliğine tutuklanmasına ve İhvan'ın yayınlarının toplatılmasına neden olmuştur. 1948 yılında ise İhvan, monarşinin karşı karşıya kaldığı en büyük tehdit olarak algılanmış ve şiddet temelli yöntemler kullandığı¹²² gerekçe gösterilerek aleyhine başlatılan kampanyaların sonunda Nakrâşi Paşa tarafından batılı güçlerin talebi de dikkate alınarak yasa dışı ilan edilip feshedilmiştir.¹²³ Bu durum daha sonraki yıllarda İhvan'ın

¹¹⁶ Lia, s. 206, 212; Turan, s. 46; Dökmeciyan, s. 112-113; Başer, s. 237; Ayubi, s. 151.

¹¹⁷ Beyyûmî, s. 86-87; Ayubi, s. 151; Cleveland, s. 224; Turan, s. 46; Lia, s. 207.

¹¹⁸ Başer, s. 241, 243, 244, 245; Beyyûmî, s. 88.

¹¹⁹ "İhvan-ı Müslimîn" **DiA**, s. 585.

¹²⁰ Beyyûmî, s. 201; Lia, s. 79, 102, 324; Başer, s. 241; Ayubi, s. 150; Turan, s. 47; İLKE, s. 31

¹²¹ Lia, s. 107. Hareketin ideolojik çerçevesi için bkz.: Lia, s. 107-130.

¹²² İhvan'ın kuruluş yıllarında "en-Cihâzu'l-hâs-Özel Kıta" olarak bilinen askeri bir kanadı olduğu rivayet edilir. Fakat bu birliğin kurulmasındaki amaç zaten hareketin ortaya çıkış dinamiğinde olan sömürgecilere karşı mücadele ve Filistin'in savunulması hassasiyetidir. Bkz.: Lia, s. 240-248; Beyyûmî, s. 123-131.

¹²³ Turan, s. 47; Beyyûmî, s. 116-117; Başer, s. 245-247; Dökmeciyan, s. 113.

defalarca karşılaşacağı kapatılmaların ilkinin oluşturmaktadır. Yine Hasan el-Benna'nın buna verdiği siyasal çözüm arayışlı tepkisi de, Müslüman Kardeşlerin sonraki yıllarda kriz anlarında şiddete başvurmayarak takip edeceği metodu göstermektedir.¹²⁴ Fakat Benna'nın bu siyasal çözüm arayışı çok uzun sürmemiş, 1949 yılında kurşunlanarak öldürülmüştür.

Müslüman Kardeşler Cemiyeti kuruluşundan günümüze kadar önemli badireler atlatmış ve bir takım kavşaklardan geçmiştir. Bunların ilki, hareketin kurucusu Hasan el-Benna'nın öldürülmesidir.¹²⁵ Benna'nın öldürülmesinden sonra hareket kısa süreliğine durgunluk dönemine girmiş; Hasan el-Hudeybî'nin teşkilatın en yüksek mevki olan genel mürşit makamına seçilmesiyle bu dönem kısmen de olsa sona ermiştir. Nakrâşi Paşa'dan sonra hareket eski serbestliğini yeniden elde etmiş, fakat bu durum hareketin İngiliz karşıtlığı politikasında bir değişikliğe neden olmamıştır.¹²⁶

II. Mısır'da İslami Hareketlerin “Büyük Sınav”ı ve Bölünmeye Giden Yol: Cemal Abdunnâsır Dönemi ve Seyyit Kutub

Modern Mısır tarihi ve İslami hareket açısından en önemli kavşaklardan biri de, Cemal Abdun-Nasır ve arkadaşları tarafından 1952 yılında gerçekleştirilen ve Mısır'da kraliyet yönetiminin sona ermesine sebep olan, adına Hür Subaylar Devrimi denilen askeri darbedir.¹²⁷ Müslüman Kardeşler, özellikle son yıllarda kraliyet altında yaşadıklarının tesiri, devrimi gerçekleştiren subayların kendileriyle olan sıcak münasebetleri ve ortak düşman olan kraliyetin düşüşünden sonra kurulacak yeni yönetimde İhvan'ın yer alabileceği umudu sebepleriyle olsa gerek kendilerini bekleyen sondan habersiz bir şekilde Hür Subaylar darbesine destek vermiş ve devrimi “mübarek bir eylem” olarak tanımlamıştır.¹²⁸ İhvan'ın Hür Subaylara sağladığı bu destek karşılıksız kalmamış, devrimden sonra Nasır, ulaşmayı planladığı hedefler karşısında

¹²⁴ Lia, s. 380.

¹²⁵ İLKE, s. 32.

¹²⁶ Turan, s. 48.

¹²⁷ Kepel, s. 25.

¹²⁸ Turan, s. 48; Ayubi, s. 152; İLKE, s. 32. 1952 Hür Subaylar Devrimi öncesi İhvan ile Hür Subaylar arasındaki ilişki için bkz.: Zekerıyya Süleyman Beyyûmî, **el-İhvânu'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât (1952-1981)**, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1987, s. 11-19.

hiçbir muhalif sesin yükselmemesi gerektiği düşüncesiyle ülkedeki tüm siyasi yapılanmaları yasaklarken; bütün ülke çapında en iyi örgütlenmiş yegane güç durumunda olan Müslüman Kardeşler'in çalışmalarına, onların popülerliğinden ve desteğinden yararlanmayı hedefleyerek izin vermiş, monarşi döneminde tutuklanan cemaat üyelerini serbest bırakmış ve İhvanla doğrudan karşı karşıya gelmemeye çalışmıştır.¹²⁹

Mısır'ın laikleşme tarihi açısından Nâsır dönemi bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde Mısır halkı, yabancıların yönetiminden kurtarılmış olsa da; bizzat kendi yerel yöneticileri tarafından çok yoğun bir şekilde gayri İslami batılı ideolojilere maruz bırakılmaktan kurtulamamıştır.¹³⁰ Devrimden sonra hissedilen bu laikleşme projesi ve İhvan'ın darbe yönetiminden İslami anlamda bazı somut adımların atılmasını talep etmesi ve aralarındaki siyasal temelli anlaşmazlıklar, Nâsır ile Müslüman Kardeşler arasında gerçekleşen ve zaten ideolojik ve fikri bir zemine dayanmayan ittifakın ortadan kalkmaya başlamasına neden olmuştur.¹³¹ İhvan'ın yeni yönetimi eleştirmeye başlaması, geçen iki yıllık süre zarfında kendi iktidarını sağlamlaştıran Nâsır'ı harekete geçirmiş ve 1954 yılında İskenderiyye'de Nâsır'a karşı yapılan ve kim tarafından gerçekleştirildiği aydınlatılamayan bir suikast¹³² girişimi bahane gösterilerek İhvan'ı çökertme operasyonu başlatılmıştır. Bu operasyonla birlikte teşkilat feshedilip mallarına el konulmuş, faaliyetleri yasaklanmış, binlerce mensubu tutuklanarak hapsedilmiş, lider kadrosundan önemli isimler idam edilmiş ve genel mürşit ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir.¹³³ Aynı zamanda bu süreçte İhvan mensuplarına yapılan baskı birçok İhvan üyesini Mısır'dan göç etmeye icbar etmiş ve bu durum İhvan hareketinin göç edilen bölgelerde yayılmasına sebebiyet vermiştir.¹³⁴

¹²⁹ Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 21-22; Kepel, s. 25-26; Ayubi, s. 153; İlke, s. 32; Turan, s. 49.

¹³⁰ Başer, s. 228.

¹³¹ Dökmeciyan, s. 114; İlke, s. 32, Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 23.

¹³² İhvan tarafından yapıldığı iddia edilen ve İhvan'ın gelecek yıllarını etkileyen bu suikast girişimi ile ilgili şüpheler için bkz.: Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 47-54.

¹³³ Ayubi, s. 153; Kepel, s. 26; Turan, s. 49; Dökmeciyan, s. 114; Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 63-64.

¹³⁴ Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 64-65.

Hür Subayların kurduğu yeni rejim, tüm ülke çapında örgütlü tek güç olan İhvan'ı bu şekilde tasfiye ederek önündeki en büyük engeli bertaraf etmiş olduğunu düşünmüştür. Ancak Nasır ve Sedat dönemlerinde gelecek otuz yılda dört kez daha ayrı zamanlarda İhvan'ı yok etmeye yönelik baskı yöntemleri kullanmaya ihtiyaç duyulmuştur. Çünkü İhvan-ı Müslimin'in 1954'te dağıtılıp tasfiye edilmesi, Hasan el-Benna ve arkadaşları tarafından temelleri atılan ve Mısır toplumunda karşılık bulan düşünce ve fikir örgüsünü yok etmeyi başaramamıştır.¹³⁵ Bu tarihten itibaren örgüt yer altına inerek gizli muhalefetin en etkin kanalı işlevini görmüş ve “adil toplum modeli” sunma iddiasına devam etmiştir. Bu yeni durum, Müslüman Kardeşler'in uzun bir süre yasal olmayan yollarla varlığını sürdürmesinin başlangıcı olmuştur. Bu uzun dönem İhvan mensupları tarafından “büyük sınav” olarak adlandırılmıştır.¹³⁶

Nazih Ayubi'ye göre Mısır'da İslami hareketi, “İslami düzen” ve “İslami devlet” gibi hassasiyetler çerçevesinde gerçek anlamda belirli bir İslami siyasi harekete yönelten katalizör, Nâsırcı devlet ile karşı karşıya gelmesidir.¹³⁷ Zira 1954'ten sonra İhvan mensuplarının Nâsır tarafından zindan köşelerinde ve toplama kamplarında çok şiddetli işkencelere maruz bırakılarak çürümeye terk edilmesi,¹³⁸ Müslüman Kardeşlerce yeni rejimin mahiyetinin sorgulanmasına neden olmuş; böylece toplama kampları ve zindan köşelerinde rejime karşı yeni mücadelenin stratejileri hazırlanmaya başlanmıştır. 1954 sonrası İslamcı tefekkürün yeniden gözden geçirilmeye başlandığı ve “rejimle İhvan ilişkisinin sembolü” olarak bilinen bu toplama kampları ve hapishanelerdeki karanlık hayat, Mısır'da İslami hareketin geleceğinin şekillendiği pota olmuştur.¹³⁹

Baskının şiddetiyle birlikte içlere işleyen acılı ruh, İhvan tarafından durumları yeniden değerlendirmeye sevk etmiştir. Hapishane duvarları içerisinde benimsenecek yeni stratejiler etrafında ortaya çıkan sıkı münakaşalarla birlikte hizipçilik boy göstermeye başlamıştır. Özellikle genç üyeler, İhvan'ın kıdemlilerinin yeni durumla

¹³⁵ Kepel, s. 26-27; Turan, s. 49; Beyyûmî, *el-İhvânu'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 77.

¹³⁶ Hourani, s. 460-461; İLKE, s. 33; Beyyûmî, *el-İhvânu'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 91.

¹³⁷ Ayubi, s. 152.

¹³⁸ Beyyûmî, İslamcılara yönelik 1965 yılındaki tutuklama furyasıyla birlikte Mısır hapishanelerinde yaklaşık 26 bin İslami hareket müntesibinin bulunduğu ifade etmiştir. Beyyûmî, *el-İhvânu'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 82.

¹³⁹ Kepel, s. 27; Dökmeciyan, s. 115.

birlikte takındığı ihtiyatlı tutum karşısında hayal kırıklığına uğradılar ve daha sert bir karşı tavır sergilenmesi gerektiğini savundular. İşte İslami hareket mensuplarının yaşadığı bu hapishane psikolojisi, Mısır’da İslami hareket içinde ilk bölünmeleri beraberinde getirmiş ve bazı grupların radikalize olmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁴⁰

Seyyit Kutub

Mısır’da İslami hareket içindeki bu bölünmelere geçmeden önce, Nasır döneminde İhvan mensubu olan (1953), sonraki on bir yılını hapishanede ve toplama kamplarında geçiren, hapishanede yazdığı eserlerle Mısır’daki İslami hareketin gerçek anlamda ideologu haline gelen ve özellikle 1965 sonrası ortaya çıkan İslami hareketlere “sert” görüşleriyle tesir eden Seyyit Kutub üzerinde durmanın elzem olduğu kanaatindeyiz.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İhvân-ı Müslimin Cemiyeti’nin ortaya çıkmasında en önemli âmil İngiliz sömürgeciliği idi. Dolayısıyla İhvan’ın kuruluş döneminde gerçek anlamda düşmanı ve ötekisi, yer yer saray ve sermaye sahipleri olsa da büyük oranda İngilizlerdi. Fakat Hür Subaylar devriminden sonra gerçekleşen ve İhvan’ın büyük yara almasına sebep olan 1954 felaketi, İhvan açısından geçmişte tecrübesi yaşanmayan yeni bir durum olmuştur. Bu yeni durumu İhvan’a yaşatan ise, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan ve fakat Müslümanlara zulmeden Nasır ve arkadaşlarının kurduğu yeni Mısır devletidir. Daha önce tecrübe edilmemiş buyeni “Müslüman” rejime karşı nasıl tavır alınacağı noktasında İhvan’ın elinde; İslami akide, düşünce ve usullerle tahlil edebileceği hiçbir ideolojik doküman bulunmamaktaydı. İşte Seyyit Kutub, ilk tutukluluk dönemi olan 1954-1964 yılları arasında hapishaneden yazdığı eserlerle bu ideolojik boşluğu dolduran kişi olmuştur.¹⁴¹

Seyyit Kutub’un görüşleriyle oluşan bu ideolojik çerçeveye göre, Nasır ve ekibinin formüleştirdiği şekliyle çağdaş Mısır devletine karşı meydan okumak, İslami hareketler için bir vazife haline gelmiştir.¹⁴² Çünkü Kutub’a göre Nasır rejimi, İslam öncesi cahiliye döneminin özelliklerini taşıyan bir rejim türüydü ki, bu da onun gayri

¹⁴⁰ Dökmeciyan, s. 115; el-Verdânî, s. 45.

¹⁴¹ Kepel, s. 42.

¹⁴² Ayubi, s. 152.

İslami bir rejim olduğu anlamına geliyordu. Yine bu rejim, ideal İslam toplumunda olması gereken yegâne meşru ve geçerli “hakimiyet” olan Allah’ın hakimiyeti yerine, kendi hakimiyetini vahiy menşeli kanunları hiçe sayarak kurmaya çalışmış ve böylece ilahlık iddiasında bulunmuştur. Dolayısıyla İslami olanı hâkim kılmak için cahiliye içinde yaşayan bu toplumu İslamileştirmeli ve gayrı İslami olan bu rejime karşı çıkılmalıdır.¹⁴³ Dökmeciyan, Kutub’un sunduğu ideolojik reçeteyi şöyle özetlemiştir:

- Çağdaş İslami ve gayr-ı İslami dünyanın hakim sosyo-politik sistemi câhiliyedir; yani günahkarlık, adaletsizlik, ıstırap ve İslam’ın ilahi rehberliğinden cehalet durumudur.
- İnançlı Müslümanların görevi davet ve cihat ile câhili toplumu değiştirerek İslam’ı canlandırmaktır.
- Câhili toplumun hakiki bir İslami topluma dönüşümü, kendilerini davaya adanmış Müslüman öncülerin görevidir.
- İnançlı Müslümanların mutlak amacı, hâkimiyeti; yani, bütün günah, ıstırap ve baskıları sona erdirmek için yeryüzünde Allah’ın hâkimiyetini tesis etmektir.¹⁴⁴

İşte bütün bu fikirler, Hasan el-Benna’nın sistemleştirdiği ve İhvân’ın o zamana kadarki dönemde rejime karşı benimsediği görüşlerden farklılaşmayı göstermektedir. Mesela Benna’nın konuşmalarında Seyyit Kutub’un aksine “cahiliye” veya “darul-harb” gibi kavramlara rastlanmamış ve düzene karşı cihat edilmesi gerektiği savunulmamıştır.¹⁴⁵

Seyyit Kutub’un fikirleri İslami hareket üzerine çalışanlar tarafından farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bazıları onu İhvan’ın yeniden yapılandığı dönemin baş aktörü ve ideologu olarak tanımlarken;¹⁴⁶ bazıları da, Kutub’un yol açtığı hareketin İhvan’dan ayrı, özgün bir hareket olduğunu öne sürmüştür.¹⁴⁷ Başer’e göre olgular, her iki tespit de doğruluk payı bulunduğunu göstermektedir.¹⁴⁸ Fakat İhvan’a yönelik 1954 ve özellikle 1965 baskılarından sonra eski kuşak Müslüman Kardeşler’in, Genel Mürşit Hasan el-Hudeybî liderliğinde, daha çok Hasan el-Benna’nın kuruluş dönemi

¹⁴³ Seyyit Kutub’un fikirleriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: İşcan, s. 39-54; Başer, s. 272-292; Kepel, s.41-89; Turan, s. 111-137; Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsir ve's-Sedât*, s. 79-85.

¹⁴⁴ Dökmeciyan, s. 125.

¹⁴⁵ “İhvan-ı Müslimîn” *DİA*, s. 586.

¹⁴⁶ Rifat Seyyit Ahmet, *İslami Direniş Haritası: Benna’dan İslambûlî’ye*, İstanbul: İşaret Yay., 1989, s. 22.

¹⁴⁷ el-Verdani, s. 66-67.

¹⁴⁸ Başer, s. 266.

şartlarında çerçevesini çizdiği yola sadık kalarak, 60'ların sonundan itibaren çıkarmaya başladıkları ed-Da've dergisi yoluyla irşat ve vaaz faaliyetlerini merkeze aldıkları ve ılımlı bir çizgi takip etmeye devam ettikleri görülmektedir.¹⁴⁹ Oysa Seyyit Kutub, Hudeybî'nin siyasal anlamdaki pasif İslamcılığı ile tam bir zıtlık içinde daha mücadelecı bir tavır içinde olmuştur.¹⁵⁰

Uzun yıllar boyunca toplama kamplarında en ağır şartlar altında ömrü tükenmiş biri olan Seyyit Kutub'un, üslubu gittikçe sertleşen yazıları, hapisane dışında bulunan Müslüman Kardeşler'e sistematik bir biçimde gizlice ulaştırılmıştır.¹⁵¹ Böylece İhvan üyelerinin hapisane içinde dönen yeni yöntem arayışlarına yönelik tartışmaları hapisane dışına da yansımış, Kutub'un görüşleri özellikle genç üyeler üzerinde etki etmeye başlamıştır.¹⁵² Dökmeciyan'a göre bu tesiri niteleyen üç özellik bulunmaktadır: “(1) Kutub bir teorisyen olarak, İslamcı ideolojinin yeniden doğuşu ve yönlenişinde güçlü bir etki yaptı. (2) Eski İhvan'ın bir üyesi olarak, İhvanla inatçı kolları arasında örgütsel sürekliliği sağladı. (3) Bir aktivist olarak devlete meydan okuyuşu ve ölümü, genç İslamcılar için taklit edilmesi gereken bir şahadet örneği olarak kabul gördü.”¹⁵³ Ayubi'ye göre ise Kutubcu tezlerin çekiciliği, Nasır yönetimi altında yaşayan genç kuşakların siyasi ve ideolojik bir boşluk içinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira Kutub'un formüleştirdikleri, devlet inşasını vurgulayan, fakat entelektüel ve siyasi bakımlardan eksik olan Nâsırcı projeye ideolojik bir karşılık verme girişiminin sonucudur.¹⁵⁴

Aslında 1954 yılında İhvan'ın dağıtılmasından sonra geçen on yıllık süreçte Nasır'ın sistematize ettiği Pan-Arabist sosyalist ideoloji, İslami hareketin kuluçkaya çekildiği bu dönemde Mısır ve Arap kitlelerin sadakatini kazanmış; İhvan'ın benimsediği izzet, birlik, Batıya karşı koyma, sosyo-ekonomik adaletin dış görünümü gibi konularda Mısırlılara vaat ettiklerini sunmayı kısmen başarmıştı. Fakat daha sonra ortaya çıkan Suriye'den ayrılma, Yemen savaşındaki başarısızlık, ekonomik problemler

¹⁴⁹ Kepel, s. 139, 140.

¹⁵⁰ Dökmeciyan, s. 124,125.

¹⁵¹ Ayubi, 154.

¹⁵² Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 80.

¹⁵³ Dökmeciyan, s. 124.

¹⁵⁴ Ayubi, s. 160.

ve en önemlisi 1967 İsrail savaşındaki hezimet, Nasır'ın karizmatik cazibesini benimsediği fikirlerle birlikte yok etmiş ve rejimi meşrûiyet krizinin içine sokmuştur. Bu başarısızlıklar ve kimlik krizi, kitleleri tecrübe edilen Nâsırcı Pan-Arabist ideolojiden koparmış, mevcut diğer batılı ideolojilerin yerine, yegâne mevcut ve hâlis yerli bir çatı olan İslam'a yönelmiştir.¹⁵⁵ Bütün bunların üstüne 1965 yılında başlayan ve 54'tekinden çok daha sert olan İhvan'ı çökertmeye yönelik ikinci dalgayla birlikte 40 bin Müslüman Kardeşler üyesinin tutuklanması ve Seyyit Kutub'un idam edilmesi (1966) İslami hareketin hızlıca yükselişe geçmesine ve Kutub'un etkisinin İslami hareket içinde çok daha fazla artmasına neden olmuştur. Kutub'un yeni fikirlerinden oluşan bu düşünce okulu, öfke duygularına yol açan boğucu hapishane ortamından çıkmıştır.¹⁵⁶

Geride bıraktığı eserleri ve idam sehvasında son bulan mücadelesiyle efsane haline gelen Seyyit Kutub'un görüşleri, okuyucuları arasında anahtar sorunlar üzerinde toplanan muhtelif yorum ve tefsirlere neden olmuştur.¹⁵⁷ İşte temelleri cezaevlerinin ve toplama kamplarının kuluçka ortamında atılan bu ayrışma, özellikle 70'li yıllarda su yüzüne çıkmaya başlamış ve bunun sonucunda ana akım Müslüman Kardeşler'den kopmalar meydana gelerek İslami harekette şiddeti ön plana çıkaran ve yeni yöntemler benimseyen yeni gruplar ortaya çıkmıştır. Nasır'dan sonra iktidara gelen Enver Sedat (1970), işte böyle bir İslami hareket ile karşı karşıya kalmıştır¹⁵⁸

¹⁵⁵ Beyyûmî, **el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât**, s. 87-88; el-Verdânî, s. 44; Dökmeciyan, s. 115,116.

¹⁵⁶ Ayubi, s. 155, 160; Turan, s. 50.

¹⁵⁷ Turan, s. 64; Dökmeciyan, s. 127; Kepel, s. 27. Şiddet yöntemini benimseyen 70'li yıllardan sonraki İslami hareketler her ne kadar Seyyit Kutub'tan beslenmiş olsa da, Kutub'un bir yöntem olarak silahlı mücadeleyi benimsemediği, toplumun ve sistemin uzun vadede eğitilerek dönüştürülmesi gerektiği fikrine sahip olduğu ifade edilmektedir. Beyyûmî, **el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât**, s. 80-81.

¹⁵⁸ Ahmed, s. 20; Turan, s. 50; İlKE, s. 33; Dökmeciyan, s.127; Kepel, s. 27. el-Menâvî 70 öncesi İslami hareket içinde bir kaç istisnanın dışında şiddet içerikli eylemlerin bulunmadığını ifade etmektedir. el-Menâvî, s. 46.

III. Yeni Yöntem Arayışları: İslami Hareketler İçinde Bölünme

Mısır'da İslami hareketin İhvan şemsiyesi altında 1954 yılından başlayarak gittikçe sertleşen bir şekilde devam eden hapishane hayatındaki zor günleri, özellikle İhvan içindeki genç kitlenin, "tâğutî düzen"e karşı nasıl tavır alınması gerektiği ve "zalim ve fâsık Müslüman yöneticinin durumu" etrafında dönen tartışmalar sonucunda rejime karşı olan bakışını değiştirmiş ve bu durum İhvan içinde bölünmeye sebebiyet vermiştir. Nasır döneminin baskı siyasetinin bir tezahürü olarak ortaya çıkan 70'lerin bölünmeye dayalı İslami hareketi, Sedat döneminin ikinci yarısında tam anlamıyla kendini göstermeye başlamıştır.¹⁵⁹

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, her ne kadar bu ayrışma kendisini tam anlamıyla 70'li yıllarda göstermeye başlasa da, ayrışmanın filizlenmesi Nâsır döneminin zor hapishane şartlarında Seyyit Kutub tarafından kaleme alınan "Yoldaki İşaretler" kitabı ile, İhvan Genel Mürşidi Hasan el-Hudeybî'nin yazdığı "Hüküm verenler değil, davetçiler" adlı kitabı etrafında oluşan kümelenmeler sonucu ortaya çıkmıştır. Seyyit Kutub'un takipçileri tarafından manifesto haline getirilen "Yoldaki İşaretler"de işlediği fikir örgüsünü, çoğu gençlerden oluşan ve daha sonra devrimci İslami hareketin tabanını oluşturacak olan kesim ölçü kabul ederken; el-Hudeybî'nin görüşlerini ise, çoğu İhvan hareketinin yaşlı üyelerinden oluşan ıslahatçı kesim ölçü olarak kabul etmiştir.¹⁶⁰ Islahatçılar olarak bilinen bu grup, mevcut rejimle mümkün mertebe çatışmaya girmeden küfür ve ilhada karşı davet ve irşat yöntemiyle toplumun ve devletin İslamileştirilmesi üzerine yoğunlaşırken; inkılapçılar olarak bilinen diğer grup ise, cahiliye olarak tanımladıkları rejimin gerektiğinde şiddet kullanmak suretiyle yıkılmasına yönelik girişimlerde bulunmayı yöntem olarak benimsemiştir.¹⁶¹

Enver Sedat iktidara geldiğinde, özellikle 60'lı yılların ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlayan İslami hareket içindeki bu bölünmeyle karşı karşıya kalmıştır. Fakat Sedat ilk hamle olarak, Nasır döneminde devletin kaybolan meşrûiyetini göğüslemek zorunda kalmış ve bu meşrûiyet krizine çözüm arayışı

¹⁵⁹ El-Verdâni, s. 45; Dökeciyan, s. 93; Turan, s. 137.

¹⁶⁰ Kepel, s. 95, 96; Turan, s. 137; el-Menâvî, s. 47.

¹⁶¹ Kepel, s. 80, 81, 93, 96; Turan, s. 137, 138.

çerçevesinde, Nâsırcılığın terk edilmesi ile birlikte doğan ideolojik boşluğu kısmen de olsa doldurabilmesi amacı ile İslami temaları ön plana çıkararak dindar bir lider izlenimi vermeye çalışmıştır. Bu amaca matuf, İhvan üyelerini hapisten çıkarmış, Nâsırcı sosyalist bürokrasiyi dengelemek amacıyla teşkilat üyelerinin önemli yerlere yerleşmelerine göz yummuş ve hatta bunu teşvik etmiştir. Aynı zamanda 1971 anayasası ile, İslam'ı Mısır devletinin resmi dini yapmış ve şeriatı da bir yasama kaynağı olarak ilan etmiştir.¹⁶²

Enver Sedat iktidarının ilk yıllarında devletin kazanmaya çalıştığı bu meşruiyet sayesinde İslami hareket kısmî de olsa bir rahatlık içine girmiştir. Gelen bu rahatlamayla birlikte İslami hareket müntesipleri, bürokraside, üniversitelerde ve hatta belli bir sınıra kadar ordu içinde konumlarını güçlendirmeye çalışmıştır.¹⁶³ Özellikle “Yeni İhvacılar” olarak bilinen İhvan'ın ıslahatçı kanadı, 1973'e kadar Hasan el-Hudeybî, bu tarihten sonra da Ömer et-Tilmisânî liderliğinde rejimin kendilerine verdiği izinle geniş hareket alanı elde etmiş ve faaliyetlerini rahatlıkla sürdürebilmiştir. Faaliyet alanlarının odak noktasını oluşturan ve 70'lerde yüz bin traja ulaşan ed-Da've dergisinin yayın politikası da mutedil bir çizgide devam etmiştir. Dergi İslami hareketin inkılabî özelliklerini taşımayıp ıslahatçı eğilimin görüş ve düşüncelerini yansıtmıştır. Derginin ılımlı ve sakıngan politikası her ne kadar bu dergiye beş yıllık bir ömür kazandırdıysa da, bu politikasıyla diğer İslami grupların sert tepkisine de maruz kalmıştır.¹⁶⁴ ed-Da've Dergisi, inkılabî İslami hareketlerin dayandığı en önemli teori olan “cahiliyye teorisi”nden, rejimi yıkmaktan hiç söz etmemiş ve “tekfir”i reddetmiştir. Ana amaç, istek, ihtiyaç ve şikayetlerin düzenli bir şekilde dile getirilmesi yoluyla rejimi düzeltmeye ve onu yavaş yavaş İslamileştirmeye çalışmaktır. Taleplerinin merkezinde ise, İslam ulemasınca tespit edilmiş, Kuran ve Sünnetten alınmış bir hukuki sistemin, yani şeriatin uygulanması isteği olmuştur.¹⁶⁵ Dergide yayımlanan makalelerde düşman olarak rejimden ziyade komünizm, Siyonizm, Hristiyanlık ve laiklik gibi unsurlar dikkat

¹⁶² Abdullatif el-Menâvî, *Şâhid 'Ala Vakfî'l-'inf: Tahavvulâtü'l-Cemâ'atî'l-İslâmiyye fî Mısır*, Kahire: Atlas, 2005, s. 12, 27; Dökmeciyan, s. 117-118; el-Verdâni, s. 57; Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsir ve's-Sedât*, s. 92-93.

¹⁶³ Muntasır ez-Zeyyât, *el-Cemâ'âtü'l-İslâmiyye (Ru'ye mine'd-Dâhil)*, 2. Baskı, Kahire:Dâru Mısır el-Mehrûse, 2005, s. 28, 61-62; Dökmeciyan, s. 122.

¹⁶⁴ Kepel, s. 141.

¹⁶⁵ ez-Zeyyât, s. 84; Kepel, s. 174.

çekmektedir.¹⁶⁶ Nitekim Kepel, İhvan'ın ıslahatçı kanadı ve dergi hakkında şunları söylemektedir:

“Yeni İhvan-ı Müslimin'in tebliğ metodu, radikal ve inkılabî olmaktan daha çok reformist ve ıslahatçı sayılırdı. Çoğu yerde büyük bir inkılap ve kıyamı hedef almaksızın Mısır'ın mevcut yapısını yeniden İslam'ın yeşil rengine boyamaya yönelik bir faaliyeti onlarındı. ed-Da've dergisinin 64 aylık ömrü süresince yayınlanan bütün sayıları incelendiğinde bu durum açık bir şekilde görülebilmektedir.”¹⁶⁷

70'li yılların ilk yarısında rejim ile İhvan arasında bütün bunlar yaşanırken gözden kaçan, veya görmezden gelinen bir nokta vardı ki, o da inkılapçı hareketlerin yükselişe geçtiğidir. İleriki sayfalarda ele alacağımız gibi, daha önceleri nüveleri atılan ayrışma, Sedat döneminde yeni grupların muşahhas bir şekilde görünür olmaya başlamasıyla sonuçlanmıştır. Yeni İhvan-ı Müslimin'in pasif tutumu inkılabî hareketlere yönelişi hızlandırmış ve Mısır'ın İslami hareketler tarihinde daha önce örneği görülme-yen kendine özgü şiddet yöntemli eylemler yer yer görünür olmaya başlamıştır.¹⁶⁸

İslâmi Uyanış (es-Sahvetü'l-İslâmiyye)

Mısır'da Sedat döneminde ortaya çıkan bu yeni tür İslami hareketlere geçmeden önce üzerinde durulması gereken bir mesele de, konu hakkında çalışanların yetmiş ve seksenli yıllar için üzerinde sıklıkla durduğu “İslamî uyanış” meselesidir. Adına “es-sahvetu'l-islamiyye” denilen, özellikle 1967 İsrail yenilgisinin başlangıç olarak kabul edildiği¹⁶⁹ ve birçok araştırmacının dikkatini çeken bu İslami canlanmanın, bu dönemde Mısır'da tezahür etmesini tam kavrayabilmek için meselenin çok katmanlı

¹⁶⁶ Yeni İhvan-ı Müslimin ve ed-Da've dergisi hakkında geniş bilgi için bkz.:Kepel, s. 139-176; el-Verdâni, s. 57-60; Turan, s. 138-142.

¹⁶⁷ Kepel, s. 149.

¹⁶⁸ Kepel, s. 89; el-Verdâni, s. 44; Turan, s. 142.

¹⁶⁹ Mısır'da meşhur bir İslamcı avukat olan, Ömer Abdurrahman da dahil olmak üzere birçok İslami hareket müntesibinin avukatlığını yapan ez-Zeyyat, 67 İsrail hezimetinin Mısır toplumunda İslamcılığın yükselişinde çok önemli bir etken olduğunu hâtıratında önemle vurgulamaktadır. Hatta Vefd geleneğinden gelen ve o zaman kadar kısmen liberal bir dünya görüşüne sahip olan babasının, Zeyyât'ın çocukluk dönemine denk gelen 67 yenilgisinin akabinde kendilerini namaz kılmaya yönlendirdiğini söylemektedir. ez-Zeyyât, s. 29.

olduğunu bilmek zaruri görünmektedir.¹⁷⁰ Nazih Ayubi'ye göre şu dört düzlem, Mısır'da yetmişli yıllarda gerçekleşen bu İslami canlanmaya tesir etmiştir:

- Nasır döneminin sonlarında görülen siyasi ve ekonomik başarısızlıklara 1967 İsrail yenilgisinin eklenmesiyle halk arasında manevi ve özgün olana kaçış ile birlikte toplum içinde İslamileşme başlamıştır. Özellikle ibadet, hac ve umre ziyaretlerindeki artış, kılık kıyafette değişim, dini yayınların yaygınlaşması, sûfi tarikatlar ve hayır cemiyetlerinin çoğalması bu dönemde halk arasında görülen dindarlığın artış göstergeleri olmuştur.
- Mısır'ın büyük camilerinde halkı dini konularda yönlendiren ve zaman zaman siyasi eleştirilerde de bulunan Şeyh Hafız Salama ve Şeyh Kışk gibi büyük kitlelere etki eden vaizlerin çoğalması ve bunların kasetlerinin elden ele dolaşması.
- Sedat'ın iktidara gelişinden sonra İhvan üyelerine, Nasır'ın sosyalist bürokrat kalıntılarını dengelemesi umuduyla serbestlik tanınması ve teşkilatın ed-Da've dergisiyle kitleleri İslami olana yönlendirmesi.
- Ana akım İslami hareketten kopmalar sonucu ortaya çıkan radikal grupların üniversite gençliği üzerindeki büyük etkisi.¹⁷¹

Şunu da ifade etmekte yarar var ki, bu dönemde İslami canlanmanın yaşanmasının nedenleri olarak birçok batılı araştırmacının yaptığı gibi sadece sosyo-ekonomik ve siyasi sebepleri vurgulamak yanıltıcı olacaktır. Ahmed'e göre diğer yan sebepler önemli olmakla birlikte, toplumun İslami olana ve öze dönme özlemine olan önlenemez iştiağının ilmi ve tarihi realiteye çok uygun olduğunu görmezden gelmemeliyiz. Söz konusu özlem bu dönemde İslami dirilişin çok önemli dinamiklerinden biri olmuştur.¹⁷²

Yukarıda zikrettiğimiz söz konusu İslami canlanmanın, Enver Sedat'ın devlete meşrûiyet arayışları çerçevesinde İslamî harekete sağladığı rahatlık ile bağlantılı olduğuna daha önce değinmiştik. Gerek İslami hareketin ılımlı kanadını oluşturan Yeni

¹⁷⁰ Velîd Muhammed Abdunnâsır, **et-Teyyârâtü'l-İslamiyye fî Misr ve Mevâfikuhâ Ticâhe'l-Ğarb (1967-1981)**, Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 2001, s. 17; Ayubi, s. 88.

¹⁷¹ Ayubi, s. 88-89.

¹⁷² Ahmed, s. 74; Başer, s. 295.

İhvacılar; gerekse de yeni yeni oluşan inkılabi gruplar bu konjonktürel şartlardan yararlanmış ve faaliyet alanlarını genişletmişlerdir. Fakat rejim ile özellikle ana akım İslami hareket olan İhvan arasında dönemin siyasi konjonktüründen kaynaklanan bu balayı fazla uzun sürmemiş, 70’lerin sonlarına doğru ipler tam anlamıyla kopmaya başlamıştır. ¹⁷³ İplerin kopmasına neden olan ise, Sedat’ın yeni siyaset ve ekonomi anlayışı ve bunun toplum üzerindeki etkisi olmuştur.

Sedat Dönemi Açılım Politikaları (el-İnfitâh)

Nâsır’ın ölümünden sonra iktidara gelen Sedat, gerek iç siyasette ve gerekse de dış siyasette Nâsırcı modelden tam anlamıyla farklılık arz etmiştir. Mısır’ın yönünü, benimsediği “el-infitah – Batıya açılma” politikasıyla, Nasırcı ideoloji olan Sovyetler güdümündeki sosyalist anlayıştan, ABD güdümündeki kapitalist anlayışa çevirmiştir. Bunun ötesinde, genelde Arap toplumunda özelde ise Mısır toplumunda infiale sebep olan ve o zamana kadarki dönemde Mısır ulus devletinin en önemli ötekisi ve meşruiyet kaynağı olan İsrail ile olan çatışmayı sona erdirmiş, İsrail’i tanıyan 1979 Camp David antlaşmasını imzalamıştır.¹⁷⁴

Sedat’ın benimsediği mevzu bahis ekonomi-politik ile birlikte, Mısır toplumu içinde zengin-fakir ayrımı körüklenmiş, işsizlik artmış, ekonomik kriz kendisini çok sert bir şekilde göstermiş, karaborsacılık ve rüşvette büyük artış görülmüştür. Ahmed’in ifadesiyle “nüfusun zenginlerden oluşan %10’u ulusal hâsılanın üçte birinden fazlasını alırken, fakirlerden oluşan %60’ı ise ancak üçte birini paylaşır hale gelmiştir.”¹⁷⁵ Bu durum Sedat’ın kendi halkıyla olan bağlarının kopmasına neden olmuştur. Sedat’ın benimsediği sözkonusu infitâh politikaları sonucunda gelir dağılımında artan adaletsizlik, bu dönemde İslamcılığın en büyük katalizatörü olarak yorumlanmıştır.¹⁷⁶

Bunun yanında, rejimin liberalleşme yolunda benimsediği infitah politikası, özellikle yeni zenginler arasında batılı hayat tarzını da beraberinde getirmiş; alkole ve müstehcenliğe dayalı eğlence kültürü Mısır toplumu içinde gözle görülür olmaya

¹⁷³ Turan, s. 141.

¹⁷⁴ Sedat’ın benimsediği politika ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Cleveland, s. 415-425.

¹⁷⁵ Ahmed, s. 35; Başer, s. 294; Ayubi, s. 92; Dökmeciyan s. 119; Beyyûmî, **el-İhvânü’l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve’s-Sedât**, s. 129.

¹⁷⁶ el-Menâvî, s. 47; Dökmeciyan, s. 143-145.

başlamıştır. İslami değerlerden uzaklaşmayı ifade eden bu tablo, özellikle yeni nesil inkılapçı dindar gençlik üzerinde öfke patlamasına neden olmuştur.¹⁷⁷ Hatta İslami hareket içinde yeni bir yöntem olan şiddetin tezahür türlerinden biri de Sedat döneminde ortaya çıkan bu gece kulüplerine olan saldırılarda kendini göstermiştir.¹⁷⁸

İslami hareketler ile rejim arasındaki gerginlikte bardağı taşıran son damla ise 1979'da imzalan ve İsrail'in Mısır tarafından resmen tanınmasını deklare eden Camp David antlaşması olmuştur. Bu antlaşmayla birlikte, sadece inkılabi İslami hareketler değil, geleneklerinde İsrail ile olan savaşı kutsal ve dini bir savaş olarak gören ılımlı Yeni İhvacılar da eleştiri oklarını Sedat'a yöneltmişlerdir. Antlaşma ve resmi şeyhler tarafından onu meşru göstermek için verilen fetva ed-Da've Dergisi'nde de sert bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁷⁹ Bu, İslami hareketin ılımlı kanadının da rejimle bağları kopardığı anlamına gelmektedir.

Sedat liderliğindeki rejim, yüzleştiği bu sert eleştiriler ve İslami hareketin bu dönemde güçlenmesine bağlı olarak potansiyel bir tehlike olması sonucu, benimsediği İslamizasyon politikalarını terk etmiş, İslami hareketlere karşı baskı politikalarını arttırmış ve devletin sahip olduğu tüm imkânları İslam'ın siyasi gücünü kırmak için seferber etmiştir. Yeni İhvacılar da dahil olmak üzere 1977'den itibaren başlattığı çökertme operasyonu 1981 yılına kadar çok sert bir şekilde devam etmiştir. Bu süreçte yaklaşık üç bin kişi tutuklanmış, birçok kişi idam edilmiş, İslami dernekler faaliyetleri yasaklanmak suretiyle ağır darbe almış, her türlü dini toplantının denetimi Vakıflar Bakanlığı'nın uhdesine verilmiş ve kırk bin civarında cami rejimin kontrolüne girmiştir. Bu olayların akabinde de, bu İslami gruplar akıllarını başlarına toplamazlarsa beş bin kişiyi daha tutuklayacağı tehdidinde bulunan Enver Sedat, Ekim 1981'de bir geçit töreninde el-Cihad örgütü tarafından öldürülmüştür.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Ayubi, s. 91; Ahmed, s. 36-39; Başer, s. 294; Beyyûmî, **el-İhvânu'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât**, s. 102.

¹⁷⁸ Ayubi, s. 91.

¹⁷⁹ ez-Zeyyât, s. 68, 76-77; Kepel, s. 90; Turan, s. 141; Dökmeciyan, s. 119; Beyyûmî, **el-İhvânu'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât**, s. 117.

¹⁸⁰ Asaf Hüseyin, **Ortadoğu'da Devlet ve Terör**, İstanbul: Pınar Yay., 3. Baskı, 2004, s. 238; Başer, s. 294-295; Dökmeciyan, s. 122; Turan, s. 141; Ayubi, s. 92. Beyyûmî, **el-İhvânu'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât**, s. 119.

el-Verdânî'ye göre Mısır'da İslami hareket, 1920'lerin sonundan başlayarak 1970'lerin başına kadar İhvan-ı Müslimin Cemiyeti'nin hakimiyeti altında olmuştur.¹⁸¹ Bunun yanında İslami sahada; bireyin ruhsal gelişimini hedefleyen, siyasal talepleri bulunmayan ve İslami ilimlerin öğretilmesini önceleyen bazı selefi gruplar ve sûfi tarikatlar de hep var ola gelmiştir. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi, 70'lerden sonra, doğrudan doğruya devleti ve toplumsal kurumları hedef alan ve hedefe ulaşmada yer yer şiddete başvurabilen daha radikal gruplar da ortaya çıkmıştır.¹⁸² Bu gruplardan belli başlıları şunlardır:

Askeri Akademi Grubu (Tanzîmu'l-Fenniyyeti'l-Askeriyye)

İslami Kurtuluş Örgütü (et-Tahrîru'l-İslâmî) olarak da bilinen Askeri Akademi Grubu, doktora dercesine sahip Filistin asıllı Salih Seriyeye tarafından kurulup yönetilmiştir.¹⁸³ Başlangıçta İhvan üyesi olan Salih Seriyeye, İhvan'ın gittikçe ılımlı ve uzlaşmacı bir tutum içine girmesi üzerine, çeşitli tutukluluk dönemlerinden sonra bazı üniversite öğrencileri ile birlikte Askeri Akademi Hareketini oluşturmuştur.¹⁸⁴ Genel olarak hareketin taraftarları, Dökmeciyan'ın ifadesiyle, özellikle bilim ve teknik alanlarda iyi eğitilmiş, derin bağlılık, görev ve şehadete hazırlık hisleriyle dolu kişilerden oluşmuştur.¹⁸⁵

Dini ve siyasi düşüncelerini işlediği "Risâletü'l-Îmân - İman Risalesi" adlı bir kitapçık da kaleme alan Salih Seriyeye'nin görüşlerinde Seyyit Kutub etkisi çok bariz olarak görülmektedir. Ona göre, İslam'a muhalif kanunlarla ülkeyi yöneten rejim kafir, toplum cahiliye toplumu ve ülke ise darü'l-harptir.¹⁸⁶ Bu yüzden yapılması gereken, İhvan'da olduğu gibi tedrici bir yöntem yerine acil olarak müesses nizamla cihada girmek suretiyle İslam devletini kurmaktır. Bu hedef doğrultusunda örgüt, iktidarı ele

¹⁸¹ el-Verdânî, s. 17.

¹⁸² Başer, s. 295.

¹⁸³ Dökmeciyan, s. 130; Başer, s. 295-296; el-Verdânî, s. 201.

¹⁸⁴ Başer, s. 296; Kepel, s. 124.

¹⁸⁵ Dökmeciyan, s. 132.

¹⁸⁶ el-Menâvî, s. 53; Ahmed, s. 81, 82; Başer, s. 297; Dökmeciyan, s. 129.

geçirmek için detaylı bir planlamada bulunmuş, polis teşkilatı ve orduya sızmaya çalışmıştır.¹⁸⁷

Mısır İslami hareket içinde çok fazla etkisi olmayan bu örgütün en önemli özelliği, Mısır'da ilk ciddi silahlı eyleme başvuran İslami örgüt olması ve kendisinden sonra gelen, silahlı mücadeleyi yöntem olarak benimseyen örgütlere örneklik teşkil etmesidir.¹⁸⁸ Eylem 1974 yılında, askeri akademi öğrencileri tarafından, okulun yakınından geçecek olan Enver Sedat'a suikast amacıyla, akademinin silah deposunu ele geçirme girişimidir. Başarısızlıkla sonuçlanan bu girişimde taraflar arasında çatışmalar meydana gelmiştir. Bunun üzerine lider kadrosundan birçok kimse tutuklanmış ve Salih Seriyye idam edilmiştir.¹⁸⁹

Hareket rejimi devirme konusunda başarısız olmuş fakat kendisinden sonra ortaya çıkan Cihad grubu gibi radikal grupların nüvelerini oluşturmuştur. Dağıtılan örgütün birçok üyesi daha sonra Cihad örgütüne katılmıştır.¹⁹⁰

Cemaatü'l-Müslimin (et-Tekfîr ve'l-Hicre):

1970'li yıllarda Mısır siyasal hayatına Cemaat-i İslami ve Cihad örgütüyle birlikte damgasını vuran üç büyük İslamcı gruptan biri olan Cemaatü'l Mislîmîn (daha çok et-Tekfîr ve'l-Hicre olarak bilinir), İslâmî hareketin Mısır'da coğrafi olarak menbaı olan Asyut şehrinde doğmuş Şükrü Mustafa tarafından kurulmuştur. 60'lı yıllarda Kutub yanlısı İhvan üyesi olan Mustafa, 65 yılında tutuklama dalgasında hapishaneye girmiş ve altı yıl mahkûm olmuştur. Hapishane yıllarında yaşadığı fikir değişiminin akabinde serbest kaldıktan sonra et-Tekfîr grubunu kurmuştur.¹⁹¹

Şükrü Mustafa'nın kurduğu bu grup, Salih Seriyye'nin Askeri Akademi grubundan daha gelişmiş bir yapıya sahiptir. 1977 yılında yapılan tutuklamalar, grubun

¹⁸⁷ Dökmeciyan, s. 132; Salih Seriyye'nin düşünceleri için bkz.: el-Menâvî, s. 53-54.

¹⁸⁸ el-Menâvî, s. 49, 64; .el-Verdânî, s. 202; Kepel, s. 123;

¹⁸⁹ el-Menâvî, s. 51-52; Kepel, s. 125; el-Verdânî, s. 201.

¹⁹⁰ Başer, s. 296; el-Verdânî, s. 202; el-Menâvî, s. 54.

¹⁹¹ el-Menâvî, 55-56, 58-59; el-Verdânî, s. 85; Kepel, 98-99; Dökmeciyan, s. 131; Turan, s. 145.

3000-5000 kişi arasında disiplinli bir üye kadrosuna sahip olduğunu göstermiştir.¹⁹² Dökmeciyan’a göre örgüte üyelik, arkadaşlık ve akraba bağlarına dayanmaktadır.¹⁹³

Şükrü Mustafa da Seyyit Kutub’tan etkilenmiş, fakat onun İslami hareket için oluşturduğu yeni kavramları farklı şekilde yorumlamıştır. Ona göre rejim ve toplum cahiliye içindedir. Dolayısıyla o, sadece rejimi tekfir etmekle kalmamış, tekfir kavramını, önce Müslümanlara işkence yapan herkese, sonra da kendisine muhalif olanlara teşmil etmiştir. Mustafa’nın tekfir çizgisindeki bu sert tutumu, diğer İslami hareket müntesipleriyle kendisi arasında birçok problemin doğmasına neden olmuştur.¹⁹⁴

Şükrü Mustafa, İslam toplumuna ulaşmak için ulaştığı yöntem yine Seyyit Kutub’un “cahiliyeden uzaklaşma” teorisine getirdiği bir yorumla olmuştur. Ona göre bu uzaklaşma somut anlamıyla gerçekleşmelidir. Yani, hem cahiliye rejiminden hem de cahiliye toplumundan tam anlamıyla uzaklaşmak gerekmektedir. “Uzlet” ve “Hicret” kavramlarıyla ifade edilen bu yöntem, mevcut toplumdaki koparak onlardan bağımsız İslamcı toplumların kurulması gerektiğini salık vermektedir. Bu da cemaatin sistemle ilişkiye girmemesine ve olaylara karşı pasif tavır takınması anlamına gelmektedir. Mustafa, örgüt üyelerinin hükümette ve orduda çalışmalarını ve üniversitede okumalarını yasaklamıştır.¹⁹⁵ Yine Mustafa, maaşları rejim tarafından ödenen imamların arkasında namaz kılmayı reddetmiş ve cahiliyyenin hüküm sürdüğü tağuti düzende Cuma namazı kılmanın caiz olmadığını belirtmiştir.¹⁹⁶

et-Tekfir akımı, düzene karşı çatışma ve cihat fikrini kabul etmemekte ve ayrıca, günümüzde İslam devleti kurulmasının gerekliliğine inanmamaktadır. Çünkü bu hedef, ancak Hz. İsa dünyaya indiğinde gerçekleşecek ve o zaman bir dünya halifeliği kurulacaktır.¹⁹⁷

¹⁹² Başer, s. 298; el-Menâvî, 56. Beyyûmî, **el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsir ve's-Sedât**, s. 104.

¹⁹³ Dökmeciyan, s. 131.

¹⁹⁴ el-Verdâni, s. 86; Dökmeciyan, s. 129; Kepel, s. 97; el-Menâvî, s. 61. Zeyyât’a göre Mustafa Şükrü tekfir fikrine, hapishanede Müslümanın Müslümana işkence edemeyeceği görüşünden yola çıkarak ulaşmış ve tekfiri bu zulme sessiz kalan halka da teşmil etmiştir. ez-Zeyyât, s. 38.

¹⁹⁵ el-Menâvî, s. 62; el-Verdâni, s. 94;; Kepel, s. 102, 110, 118, 119; Başer, s. 300; ez-Zeyyât, s. 40.

¹⁹⁶ Kepel, s. 107; Turan, s. 146, 147; el-Menâvî, 62.

¹⁹⁷ el-Verdâni, s. 96; Başer, s. 301.

Pasif bir direnişi benimseyen örgüt, Sedat tarafından tutuklanan arkadaşlarının serbest kalma talebi için rehin alıp, istekleri gerçekleşmeyince öldürdükleri Vakıflar Bakanı Muhammed ez-Zehebi olayıyla tam anlamıyla gündeme gelmiş ve rejim tarafından çökertilmiştir. 1977 yılında gerçekleşen bu olaylar neticesinde örgütün büyük çoğunluğu tutuklanmış ve Mustafa Şükrü ve arkadaşları idam edilmiştir.¹⁹⁸

et-Tekfir ve'l-Hicre örgütü, sistemin bütün kurumlarından uzaklaştığı ve giderek marjinalleştiği için kitlelere ulaşamamış ve hatırı sayılır bir halk desteğine hiçbir zaman sahip olamamıştır.¹⁹⁹

Menâvî'nin bildirdiğine göre içine kapalı bir örgüt olan Tekfir grubunun düşünce esaslarına, cemaatin önde gelen üyelerinden biri olan Abdurrahman Ebu'l-Hayr'ın kaleme aldığı "Zikreyât ma'a Cemâ'ati'l-Müslimîn" adlı hatıratan ulaşılabilmektedir.²⁰⁰

el-Cemaatü'l-İslamiyye (Cemaat-i İslâmî)

Bir üniversite hareketi olan Cemaat-i İslâmî, Mısır'da İhvan, Tekfir ve Cihat gruplarından önce üniversitelerde faaliyet göstermeye başlayan ilk yapılanmadır. 1970'li yılların başında ilk olarak selefi bir çizgide hareket eden grup daha sonraları bir takım bölünmeler yaşamıştır. Yetmişli yılların ortalarında daha çok Müslüman Kardeşlerin kontrolüne giren cemaat İhvan'ın üniversite örgütlenmesi olarak kabul görmüştür. İhvan'ın Cemaat-i İslami üzerindeki etkisi üzerine geleneksel selefi düşüncüyü benimseyenler bundan şikâyet ederek Cemaati İslami'den ayrılarak İskenderiyye'de İlmî Selefilik hareketini başlatmıştır. Yine özellikle 70'li yılların sonuna doğru da İhvan'ın Sedat karşısında izlediği stratejiden şikâyet eden bir grup Cemaati İslâmî'denkoparak Kutupçu çizgiye daha yakın ve zamanla Cihat Örgütü ile intibak sağlayanve özellikle Port-Said bölgesinde etkili olan yeni bir hareket başlatmıştır. Yeknesak bir yapı içinde olmayıp zamanla bölünmeler yaşasa da Cemaat-i İslâmî Sedat döneminde Mısır üniversite çevresinde İslami hareket denilince akla ilk

¹⁹⁸ el-Verdâni, s. 98; Kepel, s. 128-132; el-Menâvî, s. 57-58.

¹⁹⁹ Başer, s. 302. et-Tekfir ve'l-Hicre grubu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Kepel, s. 89-137.

²⁰⁰ el-Menâvî, s. 63.

gelen grup olmuştur.²⁰¹ Cemaat-i İslami, her ne kadar bir öğrenci hareketinden ibaret olsa da, etki alanı kampus sınırlarını aşmış ve siyasi hayata doğrudan doğruya etki edebilmiştir.²⁰²

Sedat başlangıçta, üniversite içindeki Nasırcı-solcu grupları dengeleyebilmek için Cemaat-i İslami'ye göz yummuş, hatta bu hareketten desteğini esirgememiştir. Zamanla sadece Kahire'de değil, Mısır'ın tüm kentlerindeki üniversitelerde hareket kontrolü ele geçirir ve 1977 sonbaharında yapılan öğrenci dernekleri seçiminde büyük başarı elde etmiştir. Bu hızlı büyüme 77'den sonra rejimle karşı karşıya gelmesini de kaçınılmaz kılmıştır.²⁰³

Dönemin üniversite hareketleri içinde en etkin grubu olan Cemaat-i İslami, faaliyet alanını üniversite öğrencilerine sundukları sosyal hizmet üzerine yoğunlaştırmıştır. Kangren haline gelmiş öğrenci sorunlarına el atmış, devletin çözmekte aciz kaldığı meselelerde çözümler üretmiştir. Eğitim amaçlı kentlere göç eden öğrencilere yurt ve servis sunmaktan ders notlarının teksir edilmesi meselesine kadar birçok alanda üniversite içi problemleri çözüme kavuşturmada aktif rol oynamıştır. Öğrencilere İslami bilinç vermek amacıyla da yaz tatillerinde meşhur yaz kamplarını düzenlemiştir.²⁰⁴

Cemaat-i İslami'ye göre üniversite, cahiliye diye tanımladıkları rejime karşı İslami diriliş mücadelesinin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Yani üniversite ve gençlik, cahili toplumdan İslami topluma geçişi sağlayan motor güç olma işlevi görmektedir. O dönemde bütün İslamcı gençlik de oluğu gibi Seyyit Kutub'un "Yoldaki İşaretler" kitabı, cemaat üyelerinin de en çok rağbet ettiği eserlerin başında gelmektedir. Fakat Cemaat-i İslami, cahiliyyeden uzaklaşmayı Mustafa Şükrü gibi yorumlamamış, davetin ancak toplumun içinde olabileceğini, toplumdan uzaklaşarak bu amaca ulaşamayacağı kanaatinde olmuştur. Dolayısıyla, faaliyet alanlarını zamanla kampusların dışına taşıyarak büyük halk kitleleriyle irtibata girmişleridir. Bu amaca yönelik, Mısır'ın farklı illerinde büyük meydanlarda on binlerce insanın iştirak ettiği ve bir anlamda rejime

²⁰¹ el-Verdâni, s. 103-119; Turan, s. 142; Kepel, s. 177.

²⁰² el-Menâvî, s. 35; Kepel, s. 178.

²⁰³ Abdunnâsir, s. 19; el-Menâvî, s. 32; Kepel, s. 177-178, 200; Turan, s. 143.

²⁰⁴ el-Verdâni, s. 104; Kepel, s. 186-195; Turan, s. 143.

karşı bir gövde gösterisi niteliğinde olan bayram namazları organize etmişler, Yusuf el-Karadavi ve Muhammed Gazali gibi meşhur din adamlarına bu namazlarda hutbe verdirmişlerdir.²⁰⁵ O hutbelerin birinde Karadavi'nin şu sözleri, Cemaat-i İslami üyelerinin hislerini en iyi anlatan sözler olsa gerektir:

“Mısır bir İslam ülkesidir, Firavun diyarı değil. Mısır Amr b. As'ın yurdu, Ramses'in değil. Mısır'ın gerçek temsilcileri Cemaat-i İslami'nin gençleridir, Ehram caddesi²⁰⁶ değil, sinemalar ve tiyatrolar değil. Mısır demek ilahi şariat hükümlerine uyararak örtünen hicaplı kadın demektir. Mısır demek sakallı gençler demektir. Mısır el-Ezher diyarıdır.”²⁰⁷

Yetmişlerin sonlarına doğru cemaatin popülerliğinin gün geçtikçe artması rejimi rahatsız etmeye başlamış ve böylece cemaat üzerine olan baskılar da artmıştır. 1977 yılında kazandıkları öğrenci derneği seçimleri geçersiz kabul edilmiş ve cemaatin büyük önem verdiği ve rejimin o zaman kadar Marksist ideolojiler karşısında etkin bir panzehir olarak gördüğü ve desteklediği yaz kampı programları yasaklanmıştır. Buna rağmen cemaate olan ilgi artmaya devam etmiş ve cemaat de Camp David'ten sonra rejim karşıtlığı söylemini daha da sertleştirmiş ve akabinde rejim de daha etkin bir çözüm arayışı içine girmiştir. Büyük oranda provokasyon olduğu tahmin edilen, 1981 yılında Kahire'nin Zâviyetu'l-Hamra semtinde gerçekleşen Müslüman-Hristiyan çatışması ve bununla bağlantılı olarak “Mısır'ın milli birliğini bozup ideolojik anarşi yaratmak” gibi sebepler bahane gösterilerek Cemaat-i İslami'ye karşı çökertme operasyonu başlamıştır. Üniversitelerde sakallı öğrenci avına kadar giden bu operasyon sonucu cemaatin lider ve öncü kadrosundan birçok kimse tutuklanmış ve bunun üzerine cemaatin birçok üyesi de daha radikal bir grup olan el-Cihad örgütüne geçmiştir.²⁰⁸

Cihad Grubu (Munazzamatu'l-Cihâdi'l-İslâmî)

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz et-Tekfir ve'l-Hicre ve Cemaat-i-İslami gibi grupların hedefe ulaşmada başarısız olması ve belirli bir noktadan sonra tıkanma sürecine girmesi daha çok direkt sonuç odaklı başka bir inkılabî hareket olan Cihad

²⁰⁵ Turan, s. 143-145; Kepel, s. 200-203, 215.

²⁰⁶ Mısır'ın o dönemde gece kulüpleri ve gazinolarıyla meşhur caddesidir. Kepel, s. 209.

²⁰⁷ Kepel, s. 208-209; Turan s. 145.

²⁰⁸ el-Verdâni, s. 113-115; Kepel, s. 229-238; Turan, s. 145.

örgütünün doğmasına neden olmuştur. Cihad örgütü, o zamana kadarki İslami hareketin yenilgi tarihine üstün gelme gayesindedir. Turan’a göre Cihad örgütü, o dönem Mısır İslami hareketlerin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Yani, siyasi parti alanında faaliyete sıcak bakan Yeni İhvacıların, cahiliye toplumundan uzaklaşıp uzlete çekilen Tekfir grubunun ve faaliyet alanını büyük ölçüde üniversite ile sınırlı tutan Cemaat-i İslami’nin benimsediği yöntemle İslam devletine ulaşamayacağı kanısı Cihad örgütünün doğmasına neden olmuştur. Söz konusu eleştiriler sonuç getirmiş ve bahsedilen önceki hareketlerden birçok kişi Cihad örgütüne katılmıştır. Öyle ki, örgütün öncü kadrosunun büyük bir bölümü, daha önce Cemaat-i İslami ile ilişkisi olan kimselerden oluşmuştur.²⁰⁹

Çok aktif ve organize bir İslami örgüt olan Cihad, Tekfir örgütünün yaptığı gibi çağdaş toplum hayatından uzaklaşmak yerine daha çok hükümete ve orduya sızmaya çalışmıştır. İslami hareketler koalisyonu sayılabilecek olan Cihad grubu, Salih Seriyye de olduğu gibi tek bir liderden öte kolektif liderlikle yönetilen bir örgüt olmuştur.²¹⁰

Mısır’da cihad fikrinin daha çok ön plana çıkmaya başlaması Seyyit Kutub’un kaleme aldığı “Yoldaki İşaretler” ve “Fî-zilâli’l-Kur’ân” adlı eserlerinde ortaya koyduğu tezler ile olmuştur.²¹¹Fakat cihad konusunda en büyük etkiyi kuşkusuz, Cihad örgütünün en önemli kuramcısı olan Abdusselam Ferec, kaleme aldığı ve manifesto haline gelen “el-Farîzetü’l-Ğâibe-Yitik Farz” adlı eseriyle yapmıştır.²¹²

İhvan mensubu bir aile içinde yetişen Abdusselam Ferec, Kahire Üniversitesi’nde mühendislik okumuş ve bir müddet üniversite yönetiminde bulunmuştur. O, aşamalı ve kompleks yöntemler benimseyen diğer grupların aksine, tağuti olarak tanımladığı Mısır rejimine karşı bir an önce silahlı mücadelenin başlatılmasından yanadır. Ferec, Hasan el-Benna zamanından bu yana İslami hareketin iktidarı ele geçirme açısından gösterdiği zaafı değerlendirip; zalim yöneticiye karşı

²⁰⁹ Turan, s. 149; el-Menâvî, s. 67-68; Kepel, . 270, 288, 289.

²¹⁰ Dökmeciyan, s. 133, 139; Ayubi, s. 95; el-Menâvî, s. 64.

²¹¹ el-Verdâni, s. 137; ez-Zeyyât, s. 121.

²¹² el-Verdâni, s. 140; Turan, s. 149; Kepel, s. 269, 270.

cihad, rejim aleyhine kıyam ve devlet başkanının katledilmesine öncelik vererek hareketinin stratejisini belirlemiştir.²¹³

“Abdusselam Ferec, cihadı, İslam’ın gizli bırakılmış farzlarından biri olarak görüp onu yeniden diriltmeyi ve hakkıyla eda etmeyi kendisi için şer’î bir vazife olarak anlamasının yanı sıra; İslami bir devlet kurabilme yolunda mücadele vermenin en etkin şekli olarak da yine cihadı görüyordu. Çünkü muhtemel ve mümkün diğer bütün yollar, bu yol ve yöntemleri uygulayanlara getirdiği maddi zararlara ek olarak yenilgiye de uğramıştır.”²¹⁴

Ferec liderliğindeki Cihad örgütü ideolojik motivasyonunu şu dinamiklerle sağlamıştır: a) Mısır’ın hali hazırda Allah’ın kanunlarıyla yönetilmeyip Müslümanlara ızdırap verecek şekilde İslam dışı kanunlarla yönetilmesi. b) Müslümanları rencide edecek şekilde İsrail ile antlaşma yapılması ve Amerika gibi İslam düşmanı güçlerle yakınlaşılması. c) Müslümanların hapsedilmesi, aşağılanması ve onlara işkence yapılması. d) Mısır’a ahlaki, toplumsal ve ekonomik bunalımlar yaşatılması.²¹⁵

Ferec’e göre İslam toplumuna ulaşmak, içinde Allah’ın kanunlarının uygulandığı İslamî bir düzenin kurulmasına bağlıdır. Fakat mevcut hal gayr-i İslamîdir ve küfür hükmü sürdürülmektedir. Dolayısıyla yapılması gereken, kafir bir yönetime karşı ne olması ise odur. Yani çağımızın yitik farzı olan cihat ile tağuti düzeni yok etmek gerekir. Ferec, devlete karşı tam bir isyan anlamına gelen bu ideolojik çerçeveye referansı da İslam tarihinden bulmuştur. İbn-i Teymiye’nin Müslüman olup da İslam ile hükmetmeyen Moğollar hakkında verdiği meşhur “Moğol fetvası” Abdusselam Ferec’in en önemli referans kaynağı olmuştur. Ona göre şimdiki yöneticiler de birer modern Moğol hükümdarı hükmündedir. Geçmişte nasıl cihat edilmişse, günümüzün zalim yöneticilerine karşı da aynı şekilde silahlı mücadele başlatılması gerekir. Bu iki kriz dönemi arasındaki bu büyük benzerlik Ferec’in işini kolaylaştıran unsur olmuştur.²¹⁶

Yukarıda sınırları belirlenen teorik çerçeve pratiğe de yansır ve Mısır’da İslami hareketler tarihinde en dikkat çekici kanlı eylem Sedat suikastıyla gerçekleştirilmiş olur. Suikastı gerçekleştirmek için oluşturulan grubun liderliğini Mısır ordusunda yüzbaşı

²¹³ Kepel, s. 271; Başer, s. 303; Turan, s. 150.

²¹⁴ Kepel, s. 280.

²¹⁵ Dökmeciyan, s. 137; Ahmed, s. 97; el-Menâvî, s. 69.

²¹⁶ ez-Zeyyât, s. 113; el-Verdâni, s. 141, 142; Kepel, s. 271-274; Turan, s. 151.

konumunda olan Halid İslambûlî yapmıştır. 1973 İsrail savaşında kazanıldığı düşünülen Kipur zaferinin yıl dönümü kutlamalarındaki askeri geçit töreninde İslambûlî ve üç arkadaşı Ekim 1981’de suikast eylemini gerçekleştirerek Sedat’ı öldürür. Eylemi gerçekleştirdikten sonra İslambûlî’nin şu haykırışı grup üyelerinin duygu dünyasını özetleyici niteliktedir: “Ben Halid İslambûlî. Firavunu ben öldürdüm ve ölümden de korkmuyorum.”²¹⁷

Suikast eyleminden sonra Asyut kentinde bazı ayaklanmalar olsa da kısa sürede bastırılmıştır. Örgütün ideologu Ferec ve eylemi gerçekleştiren İslambûlî ve üç arkadaşı idam edilmiş ve binlerce kişi tutuklanmıştır. Cihad örgütü daha sonra bazı kollara ayrılmıştır. Bunlardan biri de, günümüzde el-Kaidenin lideri olan Eymen Zevâhirî’nin Fetih kolu olmuştur.²¹⁸ Bu durum, İslami hareketin her türlü yorumunda Mısır’ın merkezi önemini bize göstermektedir. Nitekim ez-Zeyyât da hâtıratında, Filistin asıllı olan Salih Seriyîye gibi birçok kimsenin bölgeye olan etkisini dikkate alarak eylem için Mısır’a geldiklerinden ve orayı üs edindiklerinden bahsetmektedir. Çünkü onlara göre Mısır halkı harekete geçerse tüm Arap halkları harekete geçecektir.²¹⁹

Tutuklanan Cihad örgütü üzerinde yapılan sosyolojik inceleme, örgüt üyelerinin özellikle üniversite öğrencileri ve fen bilimi alanından eğitim görmüş ve hatta ordunun içinden birçok kimseden oluştuğunu göstermektedir.²²⁰ Bu durum İslami hareketler içinde o yıllarda öğrenci hareketlerinin ne denli önemli olduğunu göstermesinin yanı sıra; Başer’e göre, İslami hareket olgusunun sadece yoksulluk ve marjinallik gibi sosyo-ekonomik faktörlerle açıklamanın olanaklı olmadığını da göstermektedir.²²¹

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mısır’da İslami hareketin lokomotifi İhvan-ı Müslimin olup yukarıda etkin belli başlılarını verdiğimiz gruplar Müslüman Kardeşler’in ideolojik, manevi ve örgütsel mirasından beslenmiş ve belli sebeplerle

²¹⁷ Kepel, 295-303; Turan, s. 153; Başer, s. 307. Cihad örgütünün gerçekleştirdiği diğer eylemler için bkz.: el-Verdâni, s. 148- 149.

²¹⁸ Turan, s. 154.

²¹⁹ ez-Zeyyât, s. 104-105.

²²⁰ Dökmeciyan, s. 146; el-Verdâni, s. 146; Kepel, s. 303-309.

²²¹ Başer, s. 310-311; el-Verdâni, s. 147.

İhvan'dan kopup müstakil hareket etmeye başlamışlardır. Yukarıda ana hatlarıyla temas ettiğimiz grupların dışında 70'li yıllardan sonra Mısır'da başka birçok küçük grubun da bulunulduğuna işaret edilmektedir.²²² Ayubi'ye göre bu dönemde Mısır'da bulunan hemen hemen bütün bu grupların ideolojik olarak paylaştığı iki ortak fikir bulunmaktadır: Dinin siyasetten ayrılmazlığı ve gerektiğinde zor kullanmak suretiyle şeriatın acilen tatbik edilmesi zorunluluğu. Dış siyasette ise İslami hareketin geleneksel görüşünü tevarüs etmişlerdir: İslam toplumu, ateistlerin, Siyonistlerin ve Haçlıların sebep olduğu büyük bir fesatla yüz yüzedir.²²³

Mısır'da İslami hareket içinden zamanla yöntem olarak şiddeti benimseyen grupların ortaya çıkmasındaki en etkin âmil, İslami hareket müntesiplerinin geçen elli yıl içinde yaşadıkları acı ve karamsar tecrübe olmuştur. Hapishane yıllarında muhatap oldukları baskı ve şiddet, oluşturdukları yeni ideolojinin en baskın dinamiği olmuştur. Maruz kalınan bütün bu baskı ve şiddetin, hareketin demokratik sisteme olan güvensizliği ve hayal kırıklığı ile birleşmesi, İslami hareket içinde “şiddete karşı şiddet” görüşünü beslemiştir. Fakat bütün bunlara rağmen, Mısır'da hiçbir zaman, genelde gençlerden oluşan ve yöntem olarak şiddeti benimseyen bu gruplar, kuruluşundan bu yana ılımlılığı metot olarak benimseyen İhvan kadar yaygın ve kapsamlı olamamışlar ve İslam anlayışları halkın geleneksel İslam anlayışıyla uyuşmadığı için de toplumsal tabanda büyük karşılık bulamamışlardır. Bu durum da, yapılan operasyonlarla örgütlerin kısa sürede çökertilmesini kolaylaştırmıştır.²²⁴

Mısır'da ulus devletin kuruluşundan 80'li yıllara kadar İslami hareketin sürekli yükselişte olması ve dini gerilimlerin çok sert bir şekilde yaşanması, yukarıda yer yer temas ettiğimiz birçok sebebin yanında, halkın İslami meşrûiyet talebinin tam anlamıyla karşılanamamasından kaynaklandığını da vurgulamak gerekmektedir.²²⁵

1977'den Sedat'ın öldürüldüğü 1981 yılına kadar devam eden İslami hareketleri çökertme operasyonu Mübarek döneminin ilk yıllarında da katı bir şekilde devam etmiştir. Bu dönemde çıkartılan olağan üstü hal kanunları (Kânûnu't-Tavârî)

²²² Dökmeciyan, s. 140, 238-250; el-Verdânî, s. 215.

²²³ Ayubi, s. 96-97.

²²⁴ Başer, s. 312-313; el-Verdânî, s. 215-216.

²²⁵ Başer, s. 317-318.

İslami akımlara “koruyucu darbeler / et-tehaffuz” indirme fırsatı tanımış ve bu çok uzun dönem sürmüştür. Bununla birlikte rejim, “ikna odaları”nı andıran, el-Ezher yönetiminde resmi din adamlarını kullanarak hapishanelerde radikal gruplar üzerinde, gittikleri yolun yanlış olduğunu ispatlamaya matuf ve büyük oranda başarısızlıkla sonuçlanan beyin yıkama operasyonlarına da girişmiştir.²²⁶

Dökmeciyan’a göre Sedat’ın öldürülmesi Mısır’da kriz ortamının etkisini düşürecek geçici bir emniyet sibobu görevi görmüştür.²²⁷ Fakat yeni başkanın da, Mısır’ı yönetmek için ihtiyaç duyabileceği İslami meşrûiyet kazanımını elde edemeyeceği çok geçmeden ortaya çıkmıştır. Çünkü o da selefinin politikalarına kaldığı yerden devam etmiş, ekonominin kötüleşmesine ilaveten İsrail ve Amerika ile olan ilişkilerde de bir değişiklik olmamıştır.²²⁸ Bu durum, tam anlamıyla yer altına çekilen radikal grupların fırsat buldukça eylemlerine devam etmesine yol açmıştır.²²⁹ Fakat 80’li yıllardaki bu eylemler, rejime meydan okuyacak boyuta hiçbir zaman ulaşamamıştır.²³⁰

IV. Küresel Sisteme Entegrasyon: İslami Hareketlerin Dönüşümü

Mübarek döneminin ilk yıllarındaki 70’li yıllara benzeyen İslami harekete karşı baskı politikası, 1987 yılındaki İslami hareket müntesiplerine karşı yürütülen geniş çaplı tutuklama operasyonu ile son aşamaya ulaşmıştır. Sedat döneminin sonlarından itibaren devam eden bu operasyonlarla özellikle radikal grupların belki büyük oranda kırılmıştır. 2500 kişi tutuklanmış ve onlarca da idam edilmiştir.²³¹

İslami hareket için yaklaşık 30 yıldır yaşanan bu acı tecrübe 90’lı yıllara girerken büyük bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Radikal gruplar çok daha

²²⁶ el-Verdânî, s. 207-209; Dökmeciyan, s. 147-148; İLKE, s. 35.

²²⁷ Ayubi’ye göre de, eğer radikal gruplar Sedat eylemini gerçekleştirmemiş olsaydı erkenden deşifre olamayacaklardı. Bu durumda zamanla daha da güçlenip İran’dakine benzer bir devrim gerçekleştirebilirlerdi. Ayubi, s. 90-91.

²²⁸ Dökmeciyan, s. 148.

²²⁹ Bu grupların 80’li yıllarda yaptığı eylemler için bkz.: el-Verdâni, s. 267-297.

²³⁰ el-Verdânî, s. 197; Ayubi, s. 102.

²³¹ Hüseyin, s. 239.

küçük çaplı olarak yer altına inmiş, 80’li yıllarda devam ettirdikleri 70’li yıllara nazaran daha küçük çaplı şiddet eylemlerini, 90’lı yılların ikinci yarısından itibaren farklı grupların muhtelif zamanlarda açıkladıkları deklarasyonlarla terk etmişlerdir.²³² Yine bu dönemde suya sabuna dokunmayıp ilim ve irşat faaliyetlerini önceleyen apolitik selefi gruplar yükselişe geçmiştir. Mısır’da İslami hareketin ana akımı, en büyük toplumsal desteğe sahip olan grubu ve kuruluşundan bu yana şiddete cevaz vermeyen İhvan-ı Müslimin ise, bu dönemde küresel siyasal sisteme daha çok entegre olarak demokratikleşme ve İslamileşme taleplerini senkronize etmeye başlamıştır.²³³

70 ve 80’li yıllarda radikal İslami hareketin başarısızlıkla sonuçlanan serüveni, Müslüman Kardeşler’in 90’lardan sonraki dönemde daha da ılımlı bir yol izlemesine ve Mısır toplumunda daha etkin ve legalize olma çabası içine girmesine neden olmuştur. Bu durum, hareketin bilinçli veya bilinçsiz kendi seyri içinde evrilmesi anlamına gelmektedir.²³⁴

Bu bağlamda İhvan-ı Müslimin, Sedat döneminde izlediği politikanın aynısını daha da ılımlı ve kapsayıcı hale getirerek Mübarek döneminde de izlemeye devam etmiştir. Bir taraftan sisteme daha çok entegre olmaya başlamış; diğer yandan da tüm baskılara ve engellemelere rağmen şiddete başvurmadan sistem içi muhalefetin Mısır’daki en büyük temsilcisi olmuştur.²³⁵ Mübarek döneminin başlarında İhvan’ın genel müürşidi olan Ömer et-Tilmisânî’nin şu sözleri “şiddet”e karşı olan tavrında İhvan’ın kuruluşundan bu zamana bir geleneğinin olduğunu bize göstermektedir:

“İhvan cemaati şiddetten en uzak cemaattir. Selefi Salih’in, fâsık veya zâlim de olsa ülkeyi yönetenlere karşı silahlı mücadele etmeyi uygun görmemektedir. İhvan’ın hiçbir saldırganlığına rastlanmamıştır. Ve biz hiç kimseyle kavga halinde değiliz. Teşkilatın kurucusu Hasan el-Benna ve halefi Hasan el-Hudeybî deşiddet olaylarını tasvip etmemekteydiler. Ben de bu iki başkan gibi şiddet hareketlerine karşıyım. Bu ülkede veya

²³² el-Menâvî, s. 85. Yine el-Menâvî’nin, Sedat suikastının öncülerinden olan Kerem Zühdi ile hapishanede gerçekleştirdiği röportaj, inkılabî grupların dönüşümünü gösteren dikkat çekici bir mülakattır. Zühdi bu mülakatta Sedat’ın şehit olarak öldüğünü ifade etmiştir. <http://www.aawsat.com/details.asp?article=181815&issueno=8995#.Uo-GSsSneiM>

²³³ Emrah Kekilli, “Türkiye’de ve Mısır’da İslami Hareketlerin Tarihsel Dönüşümü ve Erdoğan’ın Son Ziyareti”, <http://www.ekopolitik.org/public/printnews.aspx?id=5891>, (27.09.2011).

²³⁴ DÜBAM, “Mısır’da Sosyal Hareketler: Kifaye Hareketi ve Müslüman Kardeşler”, İstanbul, 2011, s. 46, 49. <http://www.dunyabulteni.net/file/2011/misirda-sosyal-hareketler.pdf>

²³⁵ el-Verdânî, s. 60; İLKE, s. 35.

herhangi bir İslam coğrafyasında yönetenler ile yönetilenler arasında meydana gelebilecek şiddet olaylarından hiçbirini onaylamıyorum.”²³⁶

Müslüman Kardeşler’in şiddet karşısındaki bu değişmeyen geleneksel tutumuna karşın siyaset anlayışında, kuruluş döneminden farklı bir çizgiye doğru sürekli bir evrilme söz konusudur. Hasan el-Benna hareketin ilk yıllarında yönetim biçimi olarak her ne kadar şûra esasına dayalı anayasal bir devlet düzenini benimsemiş olsa da; insanlar arasında düşmanlığa, bencilliğe ve fırsatçılığa sebep olduğu için demokratik sistemin olmazsa olmazı olan siyasi partilere karşı çıkmış ve hareketin partileşmesine yanaşmamıştır.²³⁷ Fakat İhvan, Mübarek dönemi ile birlikte parlamenter sisteme tam anlamıyla intibak sağlamış ve siyasi parti kurmaya çalışmıştır. Buna izin verilmeyince de, çeşitli partilerle ittifaklar yaparak seçimlere katılmış ve mecliste temsil edilmiştir.²³⁸ Ortadoğu’daki en büyük İslamcı grup olan İhvan’daki bu değişim, küresel siyasal sisteme entegre olma yolunda İslami hareketlerin yaşadığı dönüşümün en bariz göstergesi olma özelliğine sahiptir.

Müslüman Kardeşler karşılaştığı tüm engellere ve kısıtlamalara rağmen teşkilatın toplumsal alandaki faaliyetleri devam etmiş ve böylece İhvan Mısır toplumunda her daim güçlü kalarak yönlendirici ve mobilize edici bir etkiye sahip olmuştur. İhvan’ın kaybolmayan bu popülerliği parlamenter sistem içinde rejim için tehlike arz ettiğinden, Mübarek anayasa maddesinde değişiklik yaparak “dini referansla parti kurulamayacağını” gerekçe göstermiş ve Müslüman Kardeşler’in parti kurmasına izin vermemiştir.²³⁹ Buna rağmen İhvan, 1984 seçimlerinde Vefd Partisi ile iş birliğine girmiş ve meclise altı milletvekili göndermiştir. Yine 1987 seçimlerinde de Amel ve Ahrar partileriyle iş birliği yaparak meclise 30 milletvekili göndermiştir. Böylece sistem içi muhalefetin etkin bir hareketi haline gelen İhvan, hükümete İslami hassasiyetler etrafında sık sık baskı yapmıştır.²⁴⁰

²³⁶ el-Verdânî, s. 61.

²³⁷ Fethi Osman, **İhvan-İslam ve Demokrasi**, İstanbul: Endülüs Yay., 1991, s. 24; “İhvan-ı Müslimîn”, **DİA**, s. 586.

²³⁸ “İhvan-ı Müslimîn”, **DİA**, s. 585, 586.

²³⁹ Kıvanç Özcan, “Müslüman Kardeşler: Siyasi Mücadele ve İç Bölünme” **Doğudan**, yıl 1, sayı 4, 2008, s. 92; Ceren Gürseler, “Mısır Anayasası’ndaki Değişiklikler ve Müslüman Kardeşler Örgütü”, <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/6372106.asp>, (22.03.2007).

²⁴⁰ İLKE, s. 35, 36; Ayubi, s. 101-102; “İhvan-ı Müslimîn”, **DİA**, s. 582.

1990 sonrası, hareketin yeni siyasi ideolojisini tahkim ettiği ve dönüşümün daha net bir şekilde tebellür etmeye başladığı dönem olmuştur. Bu dönemde ıslah hareketi çerçevesinde teşkilat içinde, yerel ve küresel meselelerde nasıl tavır alınması gerektiği hususunda ve demokrasi, sekülerizm, özgürlük, adalet, insan hakları ve kadın hakları gibi meselelerde önemli tartışmalar dönmüş ve kayda değer mesafeler kat edilmiştir. Özellikle demokrasi konusu etrafında dönen tartışmalarda Müslüman Kardeşler, iktidarı elde etmenin demokratik yollarla olacağına inanmış ve 1991 yılında ülkenin diğer dokuz muhalif partisiyle birlikte on konuda konsensüs sağlayarak demokratik ilkeleri yerine getireceklerine dair taahhütte bulunmuştur.²⁴¹ Aşağıda vereceğimiz ve İhvan'ın altına imzasını attığı bu maddeler, bu dönemde İhvan'ın küresel siyasi ve sosyal değerlerle neredeyse tam bir uyum içine girdiğini bize göstermektedir.

“İslam hukuku ve uluslararası hukukta öngörülen insan hakları ve kamusal özgürlüklerin sağlanması, olağanüstü hal ile sıkı yönetim uygulamalarına son verilmesi, siyasi partilerin kurulmasına getirilen kısıtlamaların kaldırılması, yargı organlarınca bağımsızlığı ve tarafsızlığı denetlenen seçimlerin yapılması, yürütme gücünün kabine şeklinde faaliyetini sürdürecektir. parlamenter sistemin benimsenmesi, Halk Meclisine bütçe konusunda tam yetki tanınması ve Şura Konseyine yasama ve denetim yetkisinin getirilmesi, iki dönemi aşmamak şartıyla cumhurbaşkanını doğrudan halk tarafından seçilmesi, Müslüman olmayanların kendi dinsel kurallarına uyma haklarını da dikkate alacak şekilde çıkarılacak yasaların İslam'a uygunluğunun denetlenmesi, yargı oranlarının bağımsızlığı, basın yayın araçlarının hükümetin kontrolünden çıkarılarak özgürleştirilmeleri ile resmi yayınlarda tüm siyasal partilere eşit bir şekilde yer verilmesi.”²⁴²

İhvân-ı Müslimîn hareketinin son yirmi yılı incelendiğinde benimsenen stratejinin uyum ve uzlaşma olduğu dikkat çekmektedir. İhvan'ın geleneğinde var olan temel ilkelerden sapma olmamakla birlikte, teşkilat içinde bir ıslah projesinin de bu süreç içinde önemsendiği göze çarpmaktadır. Özellikle bu ıslah projesi neticesinde, siyasi otorite ile kurulan ilişkiler yeniden gözden geçirilmiş ve demokrasiye daha çok vurgu yapılmak suretiyle bir dönüşümün içine girilmiştir. Gerek dünyadaki ve gerekse de Mısır'daki iç gelişmelerin etkisiyle demokratikleşen İhvan'ın, 2000'li yıllardaki

²⁴¹ Mehmet Dalar, “Mısır’da Müslüman Kardeşler Hareketi’nin Demokrasi Anlayışı ve Sisteme Etkisi, **Alternatif Politika**, Özel Sayı 1, Kasım 2010, s. 55; İLKE, s. 36.

²⁴² Dalar, s. 55-56.

yayın organlarında İslam ile demokrasi arasındaki uyumdan bahseden birçok makalenin kaleme alındığı ifade edilmektedir.²⁴³

Oluşturulan bu yeni vizyon ile birlikte, hareketin aslından kopmadan açılımlar yapması ve yerel, bölgesel ve küresel boyutta çeşitli ilişkiler geliştirmesi bu dönemde çok sık bir şekilde tartışılmıştır. 2000’li yıllara bu yeni vizyon ile giren Müslüman Kardeşler, siyasi sahada daha fazla gözükmeye ve bağımsız milletvekilleri yoluyla mecliste daha çok sandalye edinme siyasetini hayata geçirmeye başlamıştır. Nitekim 2005 yılında yapılan seçimlerde 454 kişilik parlamentoda, ülke içinde politik bir depreme neden olacak şekilde 88 sandalye kazanarak % 20’lik bir başarı elde etmiştir.²⁴⁴

2004 yılında, o dönemde İhvan’ın sözcüsü olan Abdulmunim Ebu’l-Futûh, hareket olarak çoğunluğun kararlarına saygı duyacaklarını ve demokrasinin İslam ile birlikte var olabileceğini ifade etmiştir.²⁴⁵ Ebu’l-Futûh, hareketin, Mısır’daki tüm vatandaşların eşit hakka sahip olduğu anlayışını benimsediğini ve Kıptilerin iktidarın izni olmadan yeni kiliseler inşa etme haklarının olduğunu vurgulamıştır.²⁴⁶ Yine, Mısır halk devriminin hemen öncesinde 2010 yılında hareketin son genel müşidi Muhammed Bedî’ yaptığı açıklamada, demokrasiyi hareketin bizzat kendisi, teşkilat için temel bir yöntem olarak açıkça benimsediğini vurgulamış ve İhvan’ın bütün kurum ve kuruluşlarının en tepeden aşağıya kadar demokrasiye dayalı bir organizasyon olduğunu belirtmiştir. Demokrasiyi güçlendirmek için çaba sarf ettiklerini açıklayan Bedî’, meşru otoritenin halk tarafından tanınması gerektiğini belirterek güçler ayrılığının sağlanmasını talep etmiştir.²⁴⁷

Modern Mısır tarihi açısından şüphesiz en önemli gelişme ve dönüm noktası, adına “Nil Devrimi” veya “Ful Devrimi” denilen ve 1981 yılından bu yana iktidarda olan Hüsnü Mübarek’in sonunu getiren ve büyük kitlelerin katılımıyla gerçekleşen halk devrimidir. Mısır’da çok uzun süredir uygulanan olağan üstü hal, ülkenin bir polis

²⁴³ DÜBAM, s. 50; İLKE, s. 35-37.

²⁴⁴ Gürseler, “Mısır Anayasası’ndaki Değişiklikler ve Müslüman Kardeşler Örgütü”; İLKE, s. 35-37.

²⁴⁵ Kekilli, “Türkiye’de ve Mısır’da İslami Hareketlerin Tarihsel Dönüşümü...”

²⁴⁶ Dalar, s. 66.

²⁴⁷ İLKE, s. 39; Dalar, s. 62.

devleti haline gelmesi, iktidara yakın çevrelerin aleni ve aşırı yolsuzlukları, ülkede baş gösteren yoksulluk ve işsizlik, barınma ve beslenme gibi doğal ihtiyaçlardan mahrumiyet, ifade ve düşünce özgürlüğü önündeki engeller, her türlü sivil hareketlerin şiddetli baskılara maruz kalması, dış siyasette uygulanan pasif politikalar ve halkın ümitsizliğe düşmesi gibi yarım asırlık sorunlar devrim için halkı harekete geçiren dinamikler olmuş ve kısa süre içerisinde bu ayaklanma sonuç vermiştir.²⁴⁸

Mısır'da Ocak 2011'de geniş kitlelerin katılımıyla gerçekleşen bu halk devriminin temel dinamiği her ne kadar İslami olmasa da, söz konusu devrim İslami hareketler için de bir dönüm noktası olmuştur. Zira bu devrimle birlikte Mısır'da otoriteryanizmin sona ermesi, demokratik sistemin uygulanma ihtimalini ve böylece İslami hareketlere iktidar olma şansını vermiştir. O zamana kadar apolitik tavır alan selefi gruplar da dâhil olmak üzere birçok İslami gurup devrimle birlikte siyasi parti kurma çabası içine girmiştir. 90'lerden itibaren demokratik sistem talebinde bulunan ana akım Müslüman Kardeşler hareketi, devrimin sunduğu imkânlardan yararlanarak Nisan 2011'de Hürriyet ve Adalet Partisi'ni kurmuş ve parlamento seçimlerine katılacaklarını açıklamıştır.

Mısır'daki bu gelişmelerin İslami hareketlere iktidar pratiği imkânı sağlaması demokratikleşme yolunda İslami hareketin dönüşüm hızını daha da pekiştirmiştir. Öyle ki Müslüman Kardeşler, partinin kurulmasıyla birlikte tüm Mısır halkını kucaklayan ve demokrasi, özgürlük ve şeffaflık gibi kavramları ön plana çıkaran bir dil kullanmış ve bu sayede girdiği ilk parlamento seçimlerinde % 46 oy alarak seçimlerden zaferle çıkmıştır. Yine hareketin cumhurbaşkanı adayı olan Muhammed Mursi de başkanlık seçimlerinde oyların % 52'sini alarak Mısır'ın cumhurbaşkanı olmuştur.

İhvân'ın ekonomik kalkınmayı ve uluslar arası sisteme entegrasyonu merkeze aldığı hâkim dil, Hürriyet ve Adalet Partisi parti programı ile Muhammed Mursi'nin başkanlık programında da çok net bir şekilde görülmektedir. Sekiz bölümden oluşan parti programı ve başkanlık programı incelendiğinde, demokrasi, özgürlük, sosyal adalet, insan hakları, anayasal ve sivil devlet, hukuk devleti, eşitlik ve fırsat eşitliği,

²⁴⁸ SETA, "Mısır Siyaset Haritası", Rapor, (Haz. Ramazan Yıldırım, Tarık Abdulcelil), Ankara, 2011, s. 5. <http://file.setav.org/Files/Pdf/misir-siyasi-haritasi.pdf>.

siyasi çoğulculuk, serbest piyasa, temel eğitim, yerel yönetim, ifade ve basın özgürlüğü vb. birçok modern siyasi, iktisadi ve sosyal değerlere bu programlarda yapılan vurgu dikkat çekmektedir.²⁴⁹ Yine Muhammed Mursi'nin başkanlık seçimleri zaferi akabinde yaptığı konuşmada Mısırlılığa, demokrasiye ve özgürlüğe şu sözlerle dikkat çekmesi kuşatıcı ve çoğulcu bir dilin hâkim olacağının göstergesi olarak yorumlanmıştır: “Biz Mısırlılar olarak Müslümanı ve Hristiyanı ile beraber bir milletiz ve böyle de kalacağız... özellikle insan, kadın ve çocuk haklarına saygılı olacağız... sizin de kutladığınız ve sevindiğiniz milletin iradesinin kazandığını gösteren bu demokrasi zaferini kutluyoruz...”²⁵⁰ Yine Muhammed Mursi'nin, Mısır'da askeri darbeye giden süreçte “demokrasi uğrunda ölmek tarihe bir leke olarak geçmekten iyidir” sözünün, İhvan tarihi açısından neye tekabül ettiğini sorgulamak, dönüşümün vardığı noktayı anlayabilmek açısından bir hayli önem arz etmektedir.²⁵¹

Fakat aynı zamanda, Mısır'da İslamcı dilin dönüşümüne örnek teşkil edecek şekilde atıf yapılan bu modern değerlerle İslami ilkelerin çatışmadığına da gerek bu programlarda referans gösterilen ayetlerle, gerekse de yapılan açıklamalarla çok sık dikkat çekilmiştir. Mesela partinin medya sorumlusu Hasan Abdulğani, demokrasinin batılı bir kavram olmakla birlikte aslında İslami bir değere sahip olduğunu ve bunun şûra yoluyla gerçekleştiğini ifade etmiştir.²⁵² Yine parti programında “demokrasi” kavramının genelde “şûra” kavramı ile birlikte kullanılmasına özen gösterilmiştir.²⁵³

Mısır'ın siyasi tarihinde Müslüman Kardeşler'in her daim Mısır'ın egemen devletçi anlayışı ile, özellikle 90'lardan sonra ülkede daha fazla gelişmeye başlayan liberal hareketlerle ve diğer siyasi oluşumlarla sürekli etkileşim içinde olması hareketin kendi içindeki dönüşümü de kaçınılmaz kılmıştır. Halk devriminin akabindeki süreçte de hareketin siyasi hayata tam anlamıyla angaje olması dönüşümü hızlandıran bir etkiye

²⁴⁹ “Bernâmec Hizbu'l-Hurriye ve'l-'Adâle – Hürriyet ve Adalet Partisi Programı, http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=برنامج_حزب_الحرية_والعدالة.pdf; “el-Bernâmecu'r-Riâsî li'd-Doktor Muhammed Mursi- Dr. Muhammed Mursi'nin Başkanlık Programı”, https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/dr.morsy2012/البرنامج_الرئاسي-النسخة_النهائية_بالغلاف.pdf

²⁵⁰ DÜBAM, “Devrimlerden Sonra Arap Baharı”, (Der. İbrahim Tığlı), İstanbul, 2012, s. 27-28. <http://www.dunyabulteni.net/file/2012/arap-bahari-misir-ve-digerleri-son-hali1.pdf>

²⁵¹ Akif Emre, “Ordu İhvan'ın biatını kabul edecek mi?”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/AkifEmre/ordu-ihvanin-biatini-kabul-edecek-mi-/38432> (04.07.2013).

²⁵² İLKE, s. 40.

²⁵³ Örnek için bkz.: “Bernâmec Hizbu'l-Hurriye ve'l-'Adâle – Hürriyet ve Adalet Partisi Programı, s. 28.

haizdir. Yine kendi içindeki farklılıklar ve bu farklılıkları uzlaştırma yolunda atılan adımlar da dönüşümü sağlayan bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hareket yeknesak bir yapı olmayıp, geleneksel, reformist, genç, yaşlı, şehirli, kırsal, eğitilmiş, eğitimsiz olmak üzere oldukça geniş bir siyasi ve sosyal yelpazeden pek çok kesimi içinde barındırmaktadır.²⁵⁴

Mısır'da İslami hareketler, ortaya çıkışından itibaren geçen seksen yıllık süre zarfında geçirdiği birçok badire neticesinde bu dönüşümü yaşamıştır. Özellikle İhvan'ın demokrasiyi merkeze alan söyleminin, yukarıda da bahsettiğimiz gibi otuz yıllık bir geçmişi bulunmaktadır. Uzun süreye yayılmış bu değişim akabinde halk devrimleriyle birlikte iktidar olma şansını da elde eden İhvan'ın bu iktidar tecrübesi ancak bir yıl sürebilmiştir. 1991 yılında İslami hareketlerin Cezayir'de başına gelen Mısır'da da vuku bulmuş, Müslüman Kardeşler 2013'ün Temmuz ayında yapılan askeri darbeye iktidardan uzaklaştırılmıştır.

Demokratik sisteme entegre olma yolunda hızlı adımlarla yürüyen Mısır'daki İslami hareketlerin önünün askeri darbe ile kesilmesi, bundan sonraki süreçte İslami hareketin hangi yöne doğru evrileceği sorusunu önemli kılmaktadır. Zira Mısır siyasi hayatını, toplumun büyük bir kesimi ile aynı dili konuşan İslamcılardan arındırmak, iktidara yaşatacağı meşruiyet sorunun yanında bu büyük kitlenin savrulmasına ve tekrardan 70 ve 80'li yıllardaki gibi radikal grupların gün yüzüne çıkmasına neden olma ihtimalini taşımaktadır. Hele hele “demokrasi İslamcılar için değil” gibi bir algının Mısır'da oluşması, sadece Mısır için değil, Mısır'ın bölge üzerindeki etkisi sebebiyle tüm Ortadoğu'daki genç İslami hareket müntesiplerinin, el-Kaide gibi şiddet yanlısı radikal gruplara daha fazla yanaşmasına neden olma ihtimalini de taşımaktadır. Bunun yanında Mısır'daki müesses nizamın İslami hareketler üzerindeki bu engelleyici baskısı, önümüzdeki dönemde aynı Türkiye'de olduğu gibi Mısır'da da İslami hareket içinde, sisteme kendisini daha fazla kabul ettirebilmek adına İslami dilde bir fakirleşmeye de sebep olma ihtimalini taşımaktadır. Önümüzdeki yıllar bu ihtimallerin vuzuha kovuşacağı ve soruların cevap bulacağı bir dönem olacaktır.

²⁵⁴ SETA, “ 25 Ocak'tan Yeni Anayasa'ya: Mısır'da Dönüşümün Anatomisi”, Rapor, Ankara, 2011, s. 29-30. http://file.setav.org/Files/Pdf/20121126135944_setav-25_ocaktan_yeni_anayasaya-misirda_donusumun_anatomisi.pdf.

V. İslami Hareketlerin Toplumsal Tabanı: Sosyolojisi

Mısır'da İslami hareketlerin başlangıcından günümüze kadar olan süreçte, İslamcı söylemin bütün engellemelere, kısıtlamalara, baskılara ve uğradığı şiddete rağmen, her daim toplum nezdinde teveccüh görmesi, toplumsal tabanda geniş bir karşılık bulması ve her şeye rağmen bu derece bir dayanıklılığa sahip olması önemsiz sayılamayacak bazı sosyolojik gerekçelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat diğer sosyal hareketlerle mukayese edildiğinde, İslami hareketin bütün bu olumsuzluklara rağmen uzun süre dayanıklı kalabilmesini sadece ileride bahsedeceğimiz bazı sosyo-ekonomik sebepleri merkeze alan gerekçelerle açıklamaya çalışmak kanaatimizce yetersiz kalmaktadır. Bu gerekçelerin önemini inkâr etmemekle birlikte, genelde İslam dünyasında özel de ise Mısır'da İslamcı söylemin her şeye rağmen bir karşılık bulabilmesini, Müslüman toplumun modernite sonrası yaşadığı sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel krizlerle olan hesaplaşmasını merkeze alarak anlamaya çalışmak daha sağlıklı bir sonuca varmamıza yardımcı olacaktır.

Gerek İslami hareketin ilk ortaya çıktığı sömürgecilik döneminde, gerekse de bağımsızlık sonrası kurulan ulus devlet sürecinde Mısır toplumunun İslami hareket etrafında kümelenmesinin temel nedeni, modernite sonrası yaşanan savrulma neticesinde halkın İslami meşrûiyet talebinin tam anlamıyla karşılanılamamış olmasıdır. 18.yy'ın sonlarından itibaren Mısır toplumunun yaşadığı sömürgecilik ve modernleşme tecrübesi ve buna bağlı olarak oluşan psikoloji, toplumun İslami olana ve öze dönme iştiağını arttırmış ve buna ilaveten İslami hareketin, yeni yabancı ideolojiler karşısında toplumsal muhalefetin temsilini hakkıyla yerine getirebilmesi, onun bu yabancılaşma karşısında kendisine sığınılan yerel ve güvenilir bir melce olmasını sağlamıştır.

Mısır'da ilk İslami hareket olan Müslüman Kardeşler'in kuruluşundan önce, özellikle 19. yy boyunca siyasetten eğitim kurumlarına kadar modernleşmenin çok sert ve hızlı bir şekilde yaşanması, toplumda gelenek ile modern arasında kalmadan kaynaklanan bir gerilimin yaşanmasına neden olmuştur. Bir tarafta toplumun inanç dünyasını oluşturan gelenek, diğer yanda ise bilimsel ve teknolojik gelişmişliğin çekiciliği ile geleneğin karşısında duran modernite. Bu durum, geleneksel arka plan ve dini pratikler ile modernist kültür arasındaki çatışmayı beraberinde getirmiştir. İşte bu

gerilimin zirve yaptığı bir dönemde Müslüman Kardeşler Cemiyeti kurulmuştur. Müslüman Kardeşler Cemiyetinin kurucularıyla birlikte birçok mensubu da, Mısır’da modernleşme sonrası oluşan ve geleneksel eğitim sisteminden farklı olarak açılan modern eğitim kurumlarında öğrenim görmüş ve bu gerilimi tam anlamıyla yaşamış kimselerden oluşmuştur. Tam bu atmosferde çözüm için benimsenilen metot da, modern yöntemlerle modernite karşıtlığı olmuştur. Çünkü bugün artık iyice kanıksanmış olan Batı tahakkümü o dönemde İslam dünyasını kurtarma peşinde koşan Müslüman aydınlar üzerinde büyük travma yaratmış ve bunun üzerine İslami hareket modernizm karşıtlığı temeli üzerine otursa da modern bir sosyal hareket hüviyetine bürünmekten kendini kurtaramamıştır. Böylece bu travma, bir taraftan Batı’ya öykünmeyi, diğer taraftan da Batıya karşı tepkili olmayı da beraberinde getirmiştir.²⁵⁵ Belki de bu durum, geleneksel dini kurumlarda aradığını bulamayan halkın bu yeni dini harekete intibakını sağlayan bir etken olmuştur. Nitekim İhvan-ı Müslimin’in kuruluş dönemiyle ilgili detaylı bir çalışma yapan Brynjar Lia da, bu minvalde, “İhvan ideolojisinin çekiciliği, Mısır toplumunun maruz kaldığı modernizm ile dini gelenekçilik arasındaki kültürel çatışmaya hitap ediş tarzıyla yakından ilgilidir” demiştir. Ona göre İhvan’ın benimsediği bu ideoloji, temel doktrin olarak merkeze aldıkları İslam ile modern düşünce tarzlarının birçok yönünü birleştirerek modernist ve geleneksel kamplar arasında bir köprüişlevi görmüştür. Dolayısıyla bu durum, modernitenin meydan okuması karşısında geleneksel dini kurumların inzivasından ümidini kesen genç kuşak arasında İhvan’ı çekici hale getirmiştir.²⁵⁶ Beyyûmî de, İhvan’ın kuruluş yıllarında Mısır toplumunun büyük kesimi tarafından desteklenmesini, temel prensip olarak benimsenen İslami düşünce ile asrın gerekliliklerinin harmanlamasına bağlamaktadır.²⁵⁷

İhvan’ın kuruluşunun ilk yıllarında, Benna’nın davetine icabet eden kitlenin büyük kısmının yirmi yaşlarının başlarındaki orta ve alt sınıfların eğitimli genç kesiminden oluştuğuna dikkat çekilmektedir. Bunun sebebi olarak, İhvan’ın, Mısır’da monarşi döneminde oluşturulan siyasi ve ekonomik elitizme meydan okuyup, iktidar

²⁵⁵ Cenap Çakmak, “Müslüman Kardeşler Bir Sivil Toplum Örgütü Mü?”, *Akademik Ortadoğu*, Cilt 2, Sayı 1, 2007, s. 79.

²⁵⁶ Lia, s. 110-111.

²⁵⁷ Beyyûmî, *el-İhvânü’l-Müslimîn ve’l-Cemâ’âtü’l-İslâmiyye fi’l-Hayâtî’s-Siyâsiyyeti’l-Mısriyye 1928-1948*, s. 319.

tekeline sorgulayarak yeni ve popüler bir sesi temsil etmiş olması gösterilmektedir. İhvan bunu yaparken kendi İslam yorumları üzerine temellendirilmiş alternatif bir ideoloji geliştirerek küçük bir elitin elinde olan yönetimi onu kabul etmeye çağırması ve siyasal katılım hakkı talep etmiştir. Bu durum İhvan'ın cazibesini orta sınıfın gençleri için daha da arttırmıştır.²⁵⁸ Yine Beyyûmî'nin ifadesiyle Hasan el-Benna, çiftçi ve işçilerin haklarının korunmasını sürekli dile getiren ve bu anlamda modern Mısır'da ekonomik elitizme meydan okuyan ilk kişi olmuştur. Bu durum da, özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonraki süreçte işçi ve çiftçilerin cemaat bünyesinde toplanmasını sağlamıştır.²⁵⁹

Müslüman Kardeşler'in, özellikle Hür Subaylar devrimine kadarki süreçte neden böylesine güçlü bir cazibeye sahip olduğunu ve uzun yıllar ayakta kalabilmesini sağlayacak bu sağlam temeli nasılatabildiğini anlayabilmek için, onların İslami bir dünya görüşüne dayalı siyasi, sosyal ve ekonomik reformları merkeze alan programına bakmak elzem görünmektedir. Brynjar Lia bu programın cazibe merkezi haline gelmesini üç faktörle açıklamaktadır. İlk olarak, İhvan'ın sunduğu program, o döneminin neslinin aşına olduğu elitist bir karakter taşımamaktaydı. Üstelik İhvan liderlerinin hepsi bizzat ortalama halkın arasından çıkan orta sınıfa mensup bir kesimi oluşturmaktaydı. Bu durum o dönemde siyasi erki kontrol eden zengin paşalar tarafından sunulandan çok daha güvenilir bir yankı uyandırmasına sebebiyet vermiştir. İkinci olarak Cemiyet'in sunduğu program, zannedildiği gibi sadece ahlaki ve dini diriliş çağrılarıyla sınırlı olmamış, bunun yanında siyaset, ekonomi, eğitim, sağlık ve aile reformlarını da kapsayacak şekilde kuşatıcı ve pratik tatbiki elverişli olmayı amaçlamıştır. Bu durum sosyal eşitsizlik ve ekonomik kalkınma üzerine yoğun bir önemle durulduğunu göstermektedir. Üçüncü olarak Müslüman Kardeşler, programlarını isimler, aileler ve partilerden bağımsız bir şekilde bir ideoloji üzerine temellendirmeyi başaramışlardır. Bu durum, kişisel çekişmelerin yerine, toplumun geleneği ile bütünleşmiş objektif bir ideoloji etrafında kenetlenmeyi kolaylaştırmıştır.²⁶⁰

²⁵⁸ Lia, s. 110.

²⁵⁹ Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimîn ve'l-Cemâ'âtü'l-İslâmiyye fi'l-Hayâti's-Siyâsiyyeti'l-Mısriyye 1928-1948*, s. 290-291, 304-309.

²⁶⁰ Lia, s. 276-278.

Mısır'ın ilk ve ana akım İslami hareketi olma özelliğine sahip Müslüman Kardeşler'in toplumsal tabanı üzerine yapılan araştırmaların ortak kanaati, özellikle hareketin ortaya çıkış ve gelişme döneminde, hareketintoplumsal tabanının işçiler, köylüler ve şehirli lümpenlerden değil; eğitim görmüş, yeni şehirli olmuş ve daha üst saflara geçmeleri engellenen orta ve orta sınıfın alt kademelerinden oluşan kesimlerden oluştuğudur. 1954 ve öncesinde iktidar tarafından yapılan yargılama ve tutuklamalarda İhvan üyelerinin çoğunlukla, kamu görevlileri, öğretmenler, küçük tüccarlar, bazı zanaatkârlar, profesyonel meslek sahipleri, beyaz yakalı işçiler, bazı subay ve polisler ve öğrencilerden oluştuğu dikkat çekmektedir.²⁶¹

İhvan-ı Müslimin hareketinin, olayları idrak edebilip değerlendirme kabiliyetine sahip eğitimli orta kesimin cazibe merkezi haline gelmesi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, cemiyetinin reform programı sadece emperyalizm karşıtlığı ve dini diriliş kaygılarını kapsamayıp, küçük tüccar, küçük toprak sahipleri ve esnaf da dahil olmak üzere kıdemsiz sivil memurları merkeze alacak şekilde orta kesimin sosyo-ekonomik çıkarlarını da ihtiva etmekteydi. Bunun yanında, işçiler için tahsilât yapılmasından sayıları artan dilenci, yetim ve yaşlılar için kamu evleri yapılmasına kadar sosyal refah yönü ağır basan bir program olma hüviyetine sahipti. Hülasa, İhvan hareketinin ilk 25 yıllık döneminde başarısının temel sebebi, Lia'nın ifadesiyle “eşraf siyaseti tarafından karşı konulan ve siyasi süreçten büyük ölçüde dışlanan orta ve alt-orta sınıfların geniş kesimlerinin davalarına önderlik etmiş olmasıydı.”²⁶²

“Bütün bunlar, 1930'larda Müslüman Kardeşler'in doğuşunun, dini gelenekçiliğin saldırgan bir ilanı olduğunu değil, Mısır'da modern kitle siyasetinin ortaya çıkmasının esaslı bir parçası olduğunu göstermektedir. Müslüman Kardeşler, büyüyen ve özbilince sahip bir Müslüman orta ya da alt orta sınıfı temsil etmişlerdir... Cemiyetin sürekli olarak genişlemesi; dini uyanışın yanı sıra, ideolojik cazibe, modern örgütlenme ve hayal kırıklığına uğramış alt-orta sınıfların çıkarları üzerinde temellenmişti. Örgütsel etkinliği, kitlesel taraftarı ve alt-orta sınıf karakteri sayesinde Cemiyet, Mısır'da yönetici sınıflara meydan okuyan elit dışı ilk siyasi güç haline gelmiştir. Bu unsurlar, Müslüman Kardeşler'in yükselişinin ardındaki en temel sebeplerdi.”²⁶³

²⁶¹ Hourani, s. 407, 461-462; Ayubi, s. 97-98; Lia, s. 19; Çakmak, s. 78.

²⁶² Lia, s. 278, 282, 288.

²⁶³ Lia, s. 372-373.

Yukarıda kısaca temas ettiğimiz gibi İhvan-ı Müslimin hareketine özgünlük katan, cemaatin, örgütlenme biçimi, içyapı, hareket tarzı ve adam toplama yöntemleriyle geleneksel tekke ve zaviyeler gibi cemaat gruplarından farklı olarak, modern sivil toplum kuruluşlarındaki gibi hükümet dışı bir halk örgütlenmesi olmasıdır. Bu durum hareketin faaliyet biçimine de yansımıştır. İhvan, aile sohbetleri, ev ziyaretleri, cami ve mescit sohbetleri gibi geleneksel yöntemleri kullanmakla beraber; öğrenci dernekleri, spor kulüpleri, sendikalar ve meslek odaları kurmak suretiyle tebliğ ve davet için modern yöntemler de kullanmıştır.²⁶⁴

İhvan-ı Müslimin Cemaati'nin kuruluş dönemi profili Nasır dönemine kadar yukarıda verdiğimiz çerçeve içinde olmuştur. Fakat 1954 yılında başlayan ve Nasır dönemi boyunca devam eden baskı döneminde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslami hareketler yer altına inmeye başlamış, bir nevi kuluçka dönemine girmiştir. İleriki sayfalarda üzerinde duracağımız üzere İslami hareketler, tabi özellikle de İhvan, bu süreçte tam anlamıyla bir sivil toplum hüviyetine bürünmüş ve faaliyet alanını devletin büyük oranda ihmal ettiği sosyal hizmet alanına yoğunlaştırmıştır. Kanaatimizce bu durum, zaten halk ile arasında mevcut olan duygu birliğinin daha da pekişmesine neden olmuş ve İslami hareketlere teveccüh, Mısır'ın kendi iç siyasi ve ekonomik gelişmeleriyle de bağlantılı olarak toplumun bütün katmanları arasında hızlıca yayılmaya devam etmiştir.

Fakat 70 ve 80'li yılların, Mısır'da İslami hareketler açısından bir ara dönem olma özelliğine sahip olduğu üzerinde daha önce durmuştuk. Bu dönemde, rejimin geçen on beş yıllık süreçte İslami hareketlere uyguladığı baskı ve acımasız şiddete karşı hareket tarzı olarak şiddeti benimseyen ve hiçbir zaman geniş halk desteğine kavuşamayan inkılabi hareketler ortaya çıkmıştır.

²⁶⁴ Hacı Duran, "Müslüman Kardeşler Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Okuma", **Uluslararası Müslüman Kardeşler ve Hasan el-Benna Sempozyumu**, Cilt 2, Ankara, 2012, s. 478-482. Mesela Beyyûmî, Hasan el-Benna'nın İsmailiyye'de hareketini oluştururken irşat faaliyeti için hedef kitle olarak cami cemaatini değil de kahvehane sakinlerini seçtiğini ifade etmektedir. Yine Benna hareketini oluştururken, İslamcılığın batı karşısındaki tutumlarından olan "Batı'nın teknik tarafı alınmalı" düsturuyla takipçilerinden batıdaki propaganda yöntemlerinin, matba ve dergi gibi teknik konuların öğrenilmesini talep etmiştir. Beyyûmî, **el-İhvânü'l-Müslimîn ve'l-Cemâ'âtü'l-İslâmiyye fî'l-Hayâti's-Siyâsiyyeti'l-Mısriyye 1928-1948**, s. 78, 155.

Bu radikal inkılabi hareketlerin tümünün neredeyse ortak özelliği, üyelerinin büyük çoğunluğunun 15-35 yaş aralığında genç nüfustan oluşması, yine birçoğunun ya üniversite öğrencisi, ya da üniversite mezunu orta-alt sınıf entelektüel kesimden oluşmasıdır. Öğrencilerin büyük bölümünün teknik alanlarda eğitim görmeleri ile meslek sahiplerinin doktor, mühendis, teknisyen, kamu görevlisi, subay, ve öğretmen olmaları dikkat çekmektedir. Bu hareketlere intisap edenler bölgesel olarak ise yakın zamanda kırsal alandan (özellikle Yukarı Mısır'dan) kente göç etmekle birlikte büyük oranda kentli bir profile sahiptir.²⁶⁵

Ayubi, radikal İslami hareketlerin entelektüel ve orta tabaka hareketi olmasının nedenleri üzerinde dururken odaklandığı nokta, Mısır'da 60'lardan itibaren iyice yoğunlaşan kırsal alandan kentlere olan göç olgusu olmuştur. Ona göre kentleşme, beklentileri tam olarak karşılanamayan şişkinleşmiş memnuniyetsiz bir orta kesimin oluşmasını sağlamıştır. Kentlere olan göçlerle birlikte üniversiteleşme ve eğitilmiş oranı artmış ve bununla bağlantılı olarak beklentiler de fazlalaşmıştır. Ekonomik gelişmenin yetersizliği sebebiyle de beklentiler karşılanamamış ve böylece devletin hedef haline gelmesi de kaçınılmaz olmuştur. Yani kısaca kentleşmenin vaat edileni sağlayamaması isyan duygularının canlanmasına zemin hazırlamıştır. Ayubi'ye göre, bu grupların İslami söylemini, beklentileri boşa çıkaran bu dönemdeki kalkınma çabasının yol açtığı bir krizin ifadesi olarak görmek daha uygun görünmektedir.²⁶⁶

Enver Sedat'ın öldürülmesinden sonra 1981 yılında İslamcılar üzerinde yapılan tutuklama operasyonundan sonra yapılan araştırmalarda, radikal İslami hareketlerin beslendikleri coğrafi alan olarak Yukarı Mısır kentleri²⁶⁷ (Asyut, Minye, Gina) ile bu bölgelerden göç almış Kahire'nin kenar semtleri dikkat çekmektedir. Bu dönemde tutuklanan Cihat üyelerinden sanık olanların % 44 öğrenci ve % 70'i 20-30 yaş

²⁶⁵ Ayubi, s. 98, 178; Dökmeciyan, s. 115. İslami hareketler içinde özellikle şiddeti bir yöntem biçimi olarak kabul eden grupların öncülerinin tıp ve mühendislik gibi bölümlerden mezun olmaları neredeyse ortak bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nasıl 70'li yıllarda Cihat örgütü içinde bu söz konusu ise, günümüzde de el-Kâide liderlerinden Eymen ez-Zevâhiri ile Mustafa Yûsrî'nin cerrah ve doktor olması, yine örgütün üst kademelerinde birçok mühendisin bulunması tesadüfi bir durum değildir. Zira alanlarında bilgiye ulaşmada kesinlik olması gerekliliği dini anlamada farklı anlayış biçimlerinin mevcudiyetini bu kimseler tarafında kabul edilemez olması sonucuna ulaştırmış olabilir.

²⁶⁶ Ayubi, s. 98-99, 178-182.

²⁶⁷ el-Menâvî, s. 22.

aralığında bulunan gençlerden oluşmuştur. Bu tablo, o dönemde Mısır'da inkılabi hareketlerin taşıyıcılarının genç ve eğitimli bir kitle olduğunu göstermektedir.²⁶⁸

Mısır İslami hareketler tarihi açısından bir ara dönem olarak görebileceğimiz 70 ve 80'li yıllarda neşvu nema bulan bu radikal gruplar, geniş toplum kesimleri tarafından hiçbir zaman rağbet görmemişlerdir. Genel dindarlığın ve İslami olana duyulan sempatinin belirtileri sınıflar arası geniş bir toplumsal temelde görülebilirken, radaikal İslamcı grupların çok daha spesifik bir toplumsal grubu temsil ettiği rahatlıkla söylenilebilir.²⁶⁹

Mısır'da İslami hareketlerin geçen 80 yıllık süre içinde her şeye rağmen dayanıklı kalabilmesi ve toplumsal teveccühe mazhar olması, İslami hareketlerin özellikle sistemin baskısının arttığı dönemlerde bütün enerjisini sosyal adaleti sağlamaya yönelik olarak toplumsal hizmetlere vermesiyle çok yakından alakalıdır. Gerek Hür Subaylar Devrimi öncesi elitist monarşi dönemin de, gerekse de devrim sonrası oluşan ulus devlet sürecinde benimsenen ekonomi politikası Mısır toplumu için hiçbir zaman refah getirmemiş ve toplumun büyük bir kısmı fakirlik alt sınırının altında yaşamıştır. Her ne kadar Nâsır döneminde sosyalist temelli orta sınıfa dayalı bir toplum yapısı oluşturulmaya çalışılmış olsa da bunda başarı sağlanamamıştır. Sedat dönemiyle birlikte başlayan ve Mübarek dönemini de içine alan 70'lerden sonraki 40 yıllık süreçte de, benimsenen liberal ekonomi politik, seçkin bir zengin sınıfı oluşturmakla birlikte halkın büyük bir kısmının daha da fakirleşmesine sebep olmuş ve sınıflar arası ekonomik uçurum devasa oranlara ulaşmıştır. Devlet en temel ihtiyaçlar da dâhil olmak üzere topluma rahatlık sağlayacak hizmetleri götürmekten aciz kalmıştır.²⁷⁰

İşte devletin yapmakta aciz kaldığı sosyal adalete ve sosyal refaha yönelik hizmetleri genelde İslami hareketlerin organize ettiği İslami Yardım Kuruluşları (el-Cem'iyetü'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye) yerine getirmiştir. Zaten modern İslami hareketlerin en mümeyyiz vasıflarından olan aktivizm ve Hasan el-Bennadan bu yana,

²⁶⁸ Yapılan bu araştırmalarla ilgili detaylı bilgi için bkz.: Kepel, s. 303-309; Ayubi, s. 182-185, Dökmeciyan s. 141, 146.

²⁶⁹ Ayubi, s. 178.

²⁷⁰ Ayubi, s. 102-103; DÜBAM, "Mısır'da Sosyal Hareketler: Kifaye Hareketi ve Müslüman Kardeşler", s. 7, 13.

batılılaşmaya karşı verilen diğer tepkilerin aksine İslami hareketlerin daha çok “eylem” merkezli bir karaktere sahip olması ve sosyal adaleti tesis etmeyi düstur edinmesi, özellikle fakirlere yönelik sosyal projeleri hayata geçirip başarılı olmasına büyük katkı sağlamıştır.²⁷¹

Mısır’da İslami hareketlerin organize ettiği sosyal yardım kuruluşlarının, özellikle kentlere göçlerin yoğun olarak yaşanmaya başladığı 60 yıllardan itibaren sayıları her geçen dönemde artarak yoğunlaştığı bilinmektedir. Özellikle 70’li yıllardan itibaren benimsenen ekonomi-politik neticesinde yaşanan kriz, bu dönemde bu tür kuruluşların çok işlevsel olmasına neden olmuştur. Mısır’daki bütün sivil toplum kuruluşları içinde İslami kimliğe sahip kuruluşların en büyük orana sahip olduğu üzerinde sıkça vurgulanan bir noktadır. Müslüman Kardeşler teşkilatı içinde sadece toplumsal hizmet alanıyla ilgilenen bir “Hayır/Sosyal Yardım Bürosu-” bulunmaktadır.²⁷²

İslami hareketlerin organize ettiği bu tür sosyal yardım kuruluşlarıyla birlikte Mısır’da İslami bilinçlenmeyi hedeflemesinin yanında sosyal hizmet alanında da faal olan, zaman zaman devletin kontrol etme çabaları olmasına rağmen Vakıflar Bakanlığından ayrı olarak İslami cemaatlerin kontrolünde olan ve adına “el-Mesâcidü’l-Ehliyye” denilen özel statüde camiler bulunmaktadır. Özellikle sayıları 40 bine ulaşan 80’li yıllarda, Abdulhamit Kişk, Hafız Selâme ve Ahmed Mahlavî gibi ünlü hatiplerin bu camilerde yaptığı vaazlar, çoğaltılan teyp kasetleriyle kısa sürede bütün Mısır’a yayılarak toplumda alternatif bir bilinç oluşturmakla kalmamış, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu camiler aynı zamanda bir sivil toplum kuruluşu gibi faaliyet göstermiştir.²⁷³

Zekat gibi dini motivasyonla yapılan bağışlarla finanse edilen İslami hareketlere bağlı bu kurumlar, eğitimden sağlığa kadar birçok alanda devletin yetersiz kaldığı sosyal hizmet konusunda faaliyet göstermiştir. Kırsal alandan büyük şehirlere

²⁷¹ Çakmak, s. 90; Beyyûmî, *el-İhvânü’l-Müslimîn ve’l-Cemâ’âtü’l-İslâmiyye fi’l-Hayâtî’s-Siyâsiyyeti’l-Misriyye 1928-1948*, s. 143; Zeki, s. 138.

²⁷² Dalar, s. 53; DÜBAM, S. 7, 12; Ayubi, s. 218; Zeki, s. 139.

²⁷³ ez-Zeyyât, s. 77-78; Bu özel statüdeki camiler ve meşhur vaizlerle ilgili geniş bilgi için bkz.: Verdani, s. 40-43; Ayubi, s. 218-221; Kepel, s. 239-267. Beyyûmî, *el-İhvânü’l-Müslimûn beyne Abdunnâsir ve’s-Sedât*, s. 106-107.

eğitim amaçlı gelen öğrencilerin barınma ve gıda gibi temel ihtiyaçlarının yanında, okul derslerinin müzakere edildiği etüt merkezlerinden ders notlarının fotokopi teminine kadar öğrencilerin birçok ihtiyacını karşılamıştır. Açtıkları hastane, klinik, sağlık ocağı ve eczane gibi sağlık birimleriyle devletin sunduğu imkanlardan çok daha kaliteli ve ucuz hizmet vermiş; mahkemelik olan düşük gelirli bireylere avukat temin etmiştir. Marangozluk, dikiş, onarım ve tesisat işlemleri gibi alanlarda mesleki eğitim kursları açmış ve kurulan ağlarla bu kişileri istihdam etmeye çalışmıştır.²⁷⁴

Mısır'da İslami hareketler sosyal refaha yönelik başarıyla uyguladıkları bu organizasyonlar sayesinde halkla taban düzeyinde daha yakın ve sıkı ilişkiler kurabilmiş; bu durum devletin topluma nüfuzunu sınırlamasının yanında İslami hareketlere topluma geniş düzeyde nüfuz edebilme şansını vermiştir.²⁷⁵ Böylece İslami hareketler, daha iktidar tecrübesi yaşamadan siyasi arenada alternatif olma potansiyeline sahip olmuş, halkın güven ve sempatisini kazanmış, kitleler nazarında hem itibarını arttırmış hem de benimsediği İslamcı ideoloji ile fakirlik, fırsat eşitliği ve sosyal adalet gibi yaralara çözümler üreterek muhayyel bir umudun ötesine geçmiş ve pratik zeminde kendini ispat etmiştir.²⁷⁶ Neticede, yukarıda zikrettiğimiz İslami hareketlerin toplumsal tabanı üzerinde yapılan araştırmalarda vurgulanan eğitilmiş orta sınıf sınırlarını aşarak, Mısır toplumunun genelini oluşturan alt sınıfa da nüfuz edebilmiş, bu hizmetlerle onların güvenini kazanabilmiştir. Nitekim Beyyûmî de kuruluşundan bu yana İslami hareketler etrafında kümelenen kimselerin toplumun her kesiminden olduğunu özellikle vurgulamaktadır.²⁷⁷

Fakat kanaatimiz odur ki, en başta da ifade ettiğimiz gibi, modernleşme süreci boyunca toplumun her kesiminden büyük bir çoğunluğunun aidiyet hissettiği geleneksel ve dini olanın modern olan karşısında aşağılanması ve İslami olanın temsili noktasındaki meşruiyet sorunu İslami hareketlerin toplumsal tabandaki karşılığının

²⁷⁴ Ayubi, s. 220-221; DÜBAM, s. 7, 12, 15; Çakmak, s. 91; Dökmeciyan, s. 142. Muhammed Şevki Zeki İhvan'ın bir sivil toplum kuruluşu olarak Mısır toplumuna yaptığı sosyal, kültürel, iktisadi ve sağlık hizmetlerini detaylıca anlatmıştır. Geniş bilgi için bkz.: Zeki, **el-İhvânü'l-Müslimûn ve'l-Mücteme'u'l-Misrî**, s. 137-225.

²⁷⁵ Ayubi, s. 221.

²⁷⁶ DÜBAM, s. 9, 15; Çakmak, s. 91.

²⁷⁷ Beyyûmî, **el-İhvânü'l-Müslimîn ve'l-Cemâ'âtü'l-İslâmiyye fi'l-Hayâtî's-Siyâsiyyeti'l-Misriyye 1928-1948**, s. 322.

“sınıflar üstü” bir hüviyet taşımasına neden olmuştur. Sanırsanız bunun en önemli kanıtı, İslamcı söylemin toplum nezdindeki karşılığının Mısır’da ilk defa bilfiil şeffaf bir şekilde test edildiği, Arap baharı sonrası yapılan, İslami hareketlerin kurduğu partilerin oyların % 70’ini aldığı parlamento seçimleri olmuştur. Yine parlamento seçimleri akabinde yapılan cumhurbaşkanlığı seçiminde de İhvan adayının cumhurbaşkanı olarak seçilmesi bunun başka bir kanıtı olarak karşımızda durmaktadır.

İslami hareketlerin Mısır’da halk devrimiyle birlikte kazandığı iktidar olma tecrübesi 2013 Temmuz ayında gerçekleşen askeri darbeye beraber sekteyi uğramıştır. Mısır’daki müesses nizamın geleneksel metodu olan ve darbeye birlikte İslami hareketlere karşı tekrardan benimsediği baskı ve güvenlikleştirme politikasının, Mısır toplumunun İslami hareketlere karşı olan tavrını nasıl etkileyeceği önümüzdeki yıllarda vuzuha kavuşacaktır. Kanaatimiz odur ki, kısa vadede olmasa da, uzun vadede aktif siyasetin içinde olacak olan İslami hareketlerin, tekrardan toplumda temsil yeteneği en yüksek siyasi bir oluşum olarak Mısır’ın siyasi arenasında yer alacağıdır. Mısır’ın bahsettiğimiz sosyolojik gerçekliği bunu zaruri kılmaktadır.

Son olarak üzerinde durulması gereken başka bir nokta da, söz konusu modernleşme süreci boyunca, kendisini Müslüman olarak tanımlayıp seküler bir hayat tarzını benimseyen toplumsal bir kesimin de, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Mısır’da da oluştuğudur. Özellikle İhvan’ın iktidar olduğu dönemde belirginleşen ve kümelenen bu kesim ile İslamcılar arasındaki ilişki, gerek Mısır siyasi hayatı açısından, gerekse de İslami hareketlerin geleceği açısından son derece öneme haizdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SELEFİLİK VE MİSİR'DA SELEFİ HAREKET

I. SELEFİ DÜŞÜNCENİN TARİHİ ARKA PLANI

Son iki asırdır İslam toplumu içinde bir dini düşünce biçimi olarak daha çok yer eden ve zaman içinde etkisini genişleten selefi düşünceyi ve onun Mısır'daki konumunu tam olarak idrak edebilmek için; İslam'ı yorumlama biçimi olan bu düşünce tarzının ne anlama geldiğini, düşünce esaslarının neler olduğunu, İslam tarihi içinde neye tekabül ettiğini ve geçirdiği aşamaların neler olduğunu vuzuha kavuşturmanın zaruri olduğu kanaatindeyiz. Zira her ne kadar günümüzde Selefilik meselesi, İslami akım ve hareketler bağlamında modern bir olgu olarak ele alınıyor olsa da, temelde bu akım ve hareketlere ruh veren selefi düşünce biçiminin İslam tarihi içinde epistemolojik ve metodolojik bir geleneğinin olduğu,²⁷⁸ en azından bugünkü selefilerin kendilerini tarihteki bu geleneğin devamı olarak gördükleri bir hakikattir. Dolayısıyla biz de, bu öneme binaen, Mısır'da selefi hareketi anlatmadan önce selefi düşüncenin tarihi arka planını ve modern dönemde Mısır dışında selefi düşüncenin ve hareketlerin serüvenini bu kısımda özetle ele almaya çalışacağız.

²⁷⁸ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "Maziden Âtiye Selefi Düşüncenin Anatomisi", *İslâmiyât*, Cilt: 10, Sayı: 1, 2007, s. 140.

A. Tanım ve Kavramsal Çerçeve

Her ne kadar “selefiyye” kavramının kullanımı ilk olarak 13.yy’da İbn-i Teymiyye ile başlamış ve 18. yy’dan sonra yaygınlık kazanmış olsa da, İslami tarihinin ilk dönemlerinde, bugünkü selefi düşüncenin nüvelerini ve dayanağını oluşturan bir İslami düşünce biçimi de teşekkül etmiştir. Gerek o dönemde, gerekse de İslami düşünce sistemlerinin tasnif edildiği sonraki dönemlerde, selefi düşüncüyü benimseyenler farklı isimlendirmelerle tanımlanmıştır. Hicri ikinci yüz yıldan itibaren görünür olan bu düşünce ekolünü benimseyenler, Ehl-i Eser, Ehl-i Hadis, Ashâbu’l-Hadis, Hanbeliyye, Haşviyye gibi farklı kavramlarla isimlendirilmişlerdir.

İslam’ın ilk yıllarında bu düşünce ekolü içinde olanlar “selefiyye” kavramıyla tanımlanmamış olsa da, onların düşünce biçimlerini “selef” kelimesi etrafında örgüledikleri görülmektedir. Dolayısıyla konuya, uzun selefi düşünce tarihinin ortak kavramı olan “selef” kelimesiyle başlamakta fayda mülahaza etmekteyiz.

Arapça “سلف / selef” kökünden mastar olan “selef” kelimesinin sözlük anlamı “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak; geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında makamca önce gelip geçenler” anlamlarına gelmektedir. Birbirini takip eden zaman dilimlerinden önce/geçmiş olana “selef”, sonra/gelecek olana da “halef” denilmektedir.²⁷⁹

İslami terminolojide ise “selef” kavramı, ilim ve fazilet bakımından Müslümanların öncüleri sayılan ilk nesiller için kullanılır. Bu ilk nesillerden kasıt ise, Hz. Peygamber’i görenler (Ashâb), ashâba tâbi olup onları izleyenler (Tâbi’ûn) ve ashâba tâbi olanları izleyenler (Tebe’i Tâbi’în) olmak üzere ilk üç nesildir. Bu ilk üç nesle yüklenen değer, temel hadis kaynaklarından olan Buhari ve Müslim kitaplarında geçen Hz. Peygamber’in şu hadisine dayanmaktadır: “En hayırlı nesiller benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları izleyenler, sonra onların ardından gelenlerdir.”²⁸⁰ Daha sonra üzerinde duracağımız gibi, selefi düşüncenin dindeki “bozulmalara” bir tepki olarak ortaya çıkması, dinin kaynağına yakın olmaları ve

²⁷⁹ Ramazan el-Bûtî, **es-Selefiyye**, Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1990, s. 9; “Selefiyye”, **DİA**, Cilt: 36, s. 399.

²⁸⁰ Muhammed el-Ensârî, **ed-Da’vetü’s-Selefiyye ve Mevkifuhâ mine’l-Harakâti’l-Uhrâ**, İskenderiyye: Dâru’l-İmân, 2002, s. 5; el-Bûtî, s. 9; “Selefiyye”, **DİA**, s. 399.

sâfiyeti temsil etmeleri sebebiyle bu ilk nesillere değer yüklenmesini anlaşılır hale getirmektedir.²⁸¹ Yani bu üç nesil, gerek Kur'an ve Sünnet'te övgüye mahzar olmaları, gerekse de yaptıkları rivayetlerle sahih İslam anlayışının günümüze kadar kesintisiz olarak gelmesinde kilit rol oynamaları sebebiyle, daha sonraki asırlarda devamlı olarak merkezî bir yer tutmuş ve adeta doğru-yanlış ayrımının ölçüsü olarak algılanmıştır.²⁸²

Neredeyse hicrî ilk üç asrı içine alan bu dönemde gerçek anlamda “selef”ten anlaşılması gereken Hz. Peygamber'in arkadaşları olan sahabiler ve tabiîndir. Fakat zaman içinde bu kavramın, ileride değineceğimiz gibi yeni düşünce ekolleri karşısında bu ilk üç asırda, İslam'ı, tevile yanaşmadan teslimiyetçi ve nassların büyük oranda zâhirine bağlı kalarak anlama yöntemini benimseyen Tabiûn'a mensup Ahmet b. Hanbel gibi âlimleri ihtiva ettiğini vurgulamak gerekmektedir. Zira kendilerine has düşünce yapıları ve yöntemleri olan bu âlimler, fikir hayatının çok canlı olduğu bu ilk asırlarda diğer birçok âlimden düşünceleriyle farklılık arz etmişlerdir.²⁸³ Bu noktanın vurgulanması, son dönem selefiyyenin “selef” dediğinde kimleri kastettiğinin anlaşılması açısından son derece önemlidir. Özetle selef, hicri ilk üç asırda yaşayıp da kendilerine has düşünce yöntemleri olan bir zihniyetin genel adıdır denilebilir.²⁸⁴

“Selefiyye” ise, İslam'ı anlama konusunda belli bir düşünce yöntemini benimseyen “selef”in izinden, daha özel bir ifadeyle, sahâbe ve tâbi'în mezhebinde bulunan fakih ve muhaddislerin yolundan gitmeyi ifade etmektedir.²⁸⁵ Kısaca Selefiyye, itikâdî konular başta olmak üzere diğer dini hususlarda, salt erken dönem anlayış ve uygulamaları esas alanların gittiği yolun adıdır.²⁸⁶ İslam'ı yorumlama biçimlerinden biri olan ve birçok düşünce temeli üzerine dayanan Selefilik için yapılan her kısa tanımlama eksik kalacağından, Mehmet Kubat'ın selefilğin birçok yönünü ihtiva eden uzun tanımını, selefilğin inanç esaslarını ele alacağımız ilgili bölümümüzde şerh etmek

²⁸¹ Vecihi Sönmez, “Selef Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik”, **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, Sayı: 9-10, Bışkek, 2010, s. 173.

²⁸² Ebubekir Sifil, “Selef ve Selefilik”, <http://semerkanddergisi.com/6010.htm>

²⁸³ Mehmet Bakır, “Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı”, **CÜİF Dergisi**, Cilt: 8/2, 2004 Aralık, Sivas, s. 27-28; el-Bûtî, s. 9.

²⁸⁴ Bakır, “Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı”, s. 28; Kırbasoğlu, “Maziden Âtiye Selefî Düşüncenin Anatomisi”, s. 143.

²⁸⁵ “Selefiyye”, **DİA**, s. 399.

²⁸⁶ Mehmet Kubat, “Selefî Perspektifin Tarihselliği”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 3, 2004, s. 235.

üzere, tamamıyla aktarmakta yarar görmekteyiz. Kubat selefiyyeyi şu şekilde tanımlamaktadır:

“ Selefiyye, dini inançların re’ye dayandırılmayacağı fikrinden hareketle akâid sahasında aklî istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkan; itikadi konularda, Kuran ve Sünnet ile ilk nesillerin bunlardan anladıklarını tek kaynak kabul eden; nassların zâhirî manaları üzerine hiçbir yorum yapmayan, bu hususta teşbih ve tecsîme düşmemekle beraber teville de gitmeyen; herhangi bir kalamî ve politik problem karşısında Kuran ve Sünnet’in zâhiri ifadelerinden hareketle tutum alan; Allah ve peygamberinden gelen öğretilere ilave ve çıkarım yapmaksızın lafzî şekliyle ve keyfiyetsiz olarak inanan; sahabe ve tabi’înin dini anlama ve açıklamada oluşturdukları geleneğe tamamen bağlı kalan, onların izinden giden, onların inanç ve düşüncelerini tıpatıp benimseyerek hiçbir konuda onları aşmayan ve böylece ilk dönemin dini anlayışını aynen korumayı amaçlayanların mezhebidir.”²⁸⁷

Selefiyye isimlendirilmesinin olmadığı ilk dönemde “selef”e ittibayı merkeze alan düşünce ekolü için kullanılan ilk ifadeler Ehl-i Hadis veya Ashâbu’l-Hadis kavramlarıdır. Yeni düşünce ekollerine ve kişisel yorumu önemseyen Ehl-i Rey’e bir tepki olarak teşekkül eden Ehl-i Hadis / Ashâbu’l-Hadis, yeni gelişmeler karşısında te’vil ve tefsire başvurmada, hadis merkezli rivayeti esas alarak hüküm verenler ve nasslarda nasıl geçmişse dini o şekilde anlayanlar için kullanılan kavramlar olmuştur.²⁸⁸ Ehl-i Hadis, adından da anlaşılacağı üzere hadis merkezli din anlayışını kabul eder ve en belirgin vasfı, hadisleri mümkün mertebe kişisel yoruma ve kıyasa tabi tutmadan uygulamak ve akli ilimlerden ziyade rivayete dayalı nakli ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir.²⁸⁹ Buradaki “hadis” sözü, sahabe ve tabi’ûnun sözlerini, fikirlerini ve hareketlerini de ihtiva edecek şekilde en geniş anlamıyla anlaşılmalıdır.²⁹⁰ Klasik eserlerde ise Ashâbu’l-Hadis şu şekilde tanımlanmaktadır: Ashâbu’l-Hadis, din işini, istihsâna, kıyasa, aklî muhâkemeye veya sonradan ortaya çıkan felsefecilere ve kelimcılara havale etmeyenlerin adıdır.²⁹¹

²⁸⁷ Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, s. 237.

²⁸⁸ Mehmet Zeki İçsan, **Selefilik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 4. Basım, 2012, s. 20, 22; Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, s. 238.

²⁸⁹ Seyyid Abdulaziz Es-Sîlî, **el-’Akîdetu’s-Selefiyye Beyne’l-İmâmi-bni Hanbel ve’l-İmâmi-bni Teymiyye**, Kahire: Daru’l-Minâ’, 1. Baskı, 1993, s. 29-30; “Ehl-i Hadis”, **DİA**, Cilt: ?, s. 507.

²⁹⁰ Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe**, İstanbul: Dergah Yay., 3. Baskı, 1994, s. 33-34.

²⁹¹ İbn-i Kuteybe’den aktaran İçsan, **Selefilik**, s. 115.

Aynı şekilde ilk dönemlerde bu düşünce ekolüne sahip kimseler için kullanılan bir diğer kavram da Ehl-i Eser veya Eseriyye'dir. "İz" anlamına gelen "eser"e tabi olma, yürünmüş yolda yürüme, değişmeyen esas alma anlamına gelmektedir. Yeni şeylerden (bidat) kaçınıp Sahabe ve Tâbi'în'in "iz"inden giderek onların inanç ve düşüncelerine bir şey eklemeksizin selefte ittibayı esas almak anlamına gelmektedir.²⁹²

Yukarıdaki isimlendirmelerinin yanında, selefi düşünce tarzının ilk önemli imamlarından olan Ahmed b. Hanbel'e isnatla, her ne kadar daha çok fikhî bir mezhep olarak ön plana çıkmış olsa da, bu düşünceye sahip olanlara "Hanbeliyye" de denilmektedir. Özellikle Ahmet b. Hanbel'in fakih yönünden daha çok hadisçi kimliği ve yeni meselelere karşı olan yaklaşımı onu selefiyyenin ilk imamı olarak görülmesini sağlamıştır.²⁹³

Hicri ilk üç asırda selefi düşünceye sahip kimseler için daha çok kullanılan ifadeler yukarıda zikrettiğimiz Ashabü'l-Hadis, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Eser kavramlarıdır. Bunların yanında, dönemin önemli tartışmalarından olan Allah'ın sıfatları konusunda benimsedikleri düşünceden dolayı "Sıfatiyye" ve "İspâtiyye"; o dönemde yeni ortaya çıkan Mutezile gibi diğer fırkalardan ayrılmak için Sünni; Mâturidiyye gibi diğer sünni ekollerden ayrılmak için de "Ehl-i Sünneti Hâssa" olarak da adlandırılmışlardır.²⁹⁴

Çalışmamızın birinci bölümünde de ele aldığımız gibi, özellikle Batıda, genelde tüm İslami hareketlere teşmil edilmekle birlikte daha çok selefiler için kullanılan ifade de Türkçeye "kökencilik" olarak tercüme edilen "fundamentalizm" kavramıdır.²⁹⁵ Yine modern Arapça'da selefilığe daha çok eleştirel bakanların kullandıkları kavram ise, fundamentalist ifadesinin tercümesi olan "Usûliyyûn" kavramıdır. Yakın dönemin en etkili selefi hareketi olan Muhammed b. Abdulvehhab'ın başlattığı harekete nispetle Vehhabiyye de denilmektedir. Biz bu çalışmamızda ise, bu ekole müntesip kişilerin kendilerini tanımlamada kullandıkları "selefi, selefiler, selefiyye ve selefilik" kavramlarını kullanmaya çalışacağız.

²⁹² Uludağ, s. 33; İşcan, **Selefilik**, s. 19

²⁹³ es-Sîlî, s. 152; İşcan, **Selefilik**, s. 23-24, 119-120; Uludağ, s. 35.

²⁹⁴ Uludağ, s. 34-35; Baktır, "Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı", s. 28.

²⁹⁵ Bu kavram için bu çalışmanın birinci bölümüne bkz.: s. 4.

Son olarak şunu da ifade etmekte fayda görüyoruz: Selefiyyenin modern dönemde kullanımı daha çok çağdaş İslami hareketler ve siyasetle ilgili olmasına karşılık, ilk asırlarda selef kavramı epistemolojik ve metodolojik ağırlığıyla kullanılmış ve ele alınmıştır.²⁹⁶

B. Selefi Düşüncenin Ortaya Çıkışı ve Sistemleşmesi

Hız. Peygamber'in vefatının hemen akabinde başlayan İslam fetihleri, çok kısa süre içerisinde Arap yarımadası sınırlarını aşmış, eski Bizans toprakları, İran ve Mısır başta olmak üzere birçok yeni coğrafyalara ulaşmıştır. Fetihlerle birlikte Arap olmayan unsurların kendi öz kültürlerini beraberinde getirerek İslamlaşmaları ve gayr-ı Müslimlerle çok daha yakın bir şekilde temas haline girilmesi mevcut İslam düşüncesinde ve Müslüman toplum yapısında çok ciddi bir hareketliliği de beraberinde getirmiştir.

İslam coğrafyasının genişlemesi neticesinde Arap evlerine Fars, Romalı, Suriyeli, Mısırlı ve Berberi olmak üzere çeşitli milletlere mensup insanlar girmiş, İnsan doğasının etkileşime açık karakteri sebebiyle de toplum ve düşünce yapısı daha da heterojen bir yapı arz etmeye başlamıştır. Yeni Müslüman olanların zihinlerindeki birtakım sorular, gayr-i Müslim unsurların Müslümanlığı anlayabilmek veya eleştirmek üzere İslamiyet ile yakından ilgilenmeleri, Müslümanların fethedilen bölgelerin kültürel ve medeniyet birikimiyle yüzleşmeleri sonucunda yeni teolojik sorunlar da görünür olmaya başlamıştır.²⁹⁷ Özetle, daha öncesinde sınırlı bir arka plana sahip olarak din ile alaka kuran Müslüman toplum, İslam fütühâtı ile birlikte yeni kültürlerle karşılaşmış ve yeni bir medeniyet serüvenine doğru evrilmiştir.²⁹⁸

Fetihlerle birlikte İslam şehirlerinin oluşması ve şehirleşmeyle birlikte de etkileşimin artması fikrî münakaşa zeminin oluşmasını da kaçınılmaz kılmıştır. Etkileşime kapalı Arap yarımadası Müslümanlarının aksine farklı kültürel havzalardan belli bir birikim ile yeni Müslüman olanların eski inançlarından tam olarak

²⁹⁶ Kırbaçoğlu, "Maziden Âtiye Selefi Düşüncenin Anatomisi", s. 139-140.

²⁹⁷ el-Ensârî, s. 5-6; Bûtî, s. 32-33; İşcan, s. 51; "Selefiyye", *DİA*, s. 399.

²⁹⁸ Muhammed Ammâra, *es-Selefiyye*, Tunus: Dâru'l-Ma'ârif, tarihsiz, s. 9-10.

soyutlanamamaları ve aklî izahlara muhtaç olmaları İslam düşüncesinde yeni oluşumları beraberinde getirmiştir. Karşılaşılan bu yeni düşünce soru(n)larına çözümler bulabilmek için, rivâyete dayalı din algısının naklî delillerinin yetersiz kalmasından olsa gerek, Mutezile ve Cehmiyye gibi itikâdî meselelerde cedel (tartışma) metodunu ve aklî muhakemeyi ön plana çıkaran yeni düşünce grupları teşekkül etmiştir. Bu düşünce ekollerine mensup kimseler, yeni mühtedîlerin sorularına cevap ararken ve İslam'ı eleştiren gruplarla fikri mücadelelerde bulunurken onların anlayabileceği üslup ve izahlarda bulunmuş, onların düşünce metotlarını kullanarak görüşlerindeki yanlışlıkları ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu tartışma ortamı Kelam ilminin neşet etmesine sebep olmuştur.²⁹⁹

Diğer yandan sınırların genişlemesiyle birlikte temas haline geçilen diğer medeniyetlerden felsefi metinlerin Arapçaya tercüme edilmesi yeni bir entelektüel hareketliliği beraberinde getirmiş ve bu durum felsefi ekollerin düşünce sistemlerini esas alan Müslüman mütefekkir grupların oluşmasını sağlamıştır. Yine Kûfe gibi oluşan yeni İslam şehirlerinde, Müslümanların zamana bağlı olarak zuhur eden yeni ihtiyaçlarına çare olmaya matuf Ebû Hanife gibi fıkıhçılar aklî istidlallerle rey ve içtihatlarla bulunmuşlardır. Nüveleri Hz. Osman'ın hilafeti döneminde atılan siyasi farklılıkların zamanla mezhebi taassuba kadar uzaması da, uzlete çekilmiş züht ve takva yolunu benimseyen bir grubun kendi bilgi teorisini oluşturmasıyla tasavvuf mektebi İslam düşüncesi içinde yer etmeye başlamıştır.³⁰⁰ Özetle Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun karşılaştığı sosyal, siyasi, hukuksal ve ahlaki problemler, gelişmeler, fetihlerle birlikte farklı kültürlerle münasebete girme ve insan tabiatının düşünmeye, araştırmaya ve soru sormaya müsait yapısı, yeni olaylar kaşısında yeni yorumların ortaya çıkmasını da kaçınılmaz kılmıştır.

İşte İslam dünyasındaki bu fikrî ve siyasi hareketlilik neticesinde teşekkül eden Haricilik, Mürcie, Şia, Cehmiyye ve Mutezile gibi fırkalara ve bu fırkaların geliştirdikleri tavır ve kullandıkları argümanlara karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkan ilk selefi tepki bu dönemde Ehl-i Hadis / Ashabu'l-Hadis adıyla tezahür etmiştir. Geleneksel merkezî zümreyi temsil eden Ehl-i Hadis, daha önce Sahabe ve Tabi'ün

²⁹⁹ el-Bûtî, s. 32-33, 36; Ammâra, s. 10-11; "Selefiyye", *DİA*, s. 399; Sönmez, s. 171.

³⁰⁰ Geniş bilgi için bkz.: Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*.

döneminde tartışılmayan konuların gündeme gelmesiyle oluşan yeni fikirleri bidat olarak görmüş; yine daha önce Kuran ve Sünnet sınırları içerisinde kalınarak kullanılan akıl ve rey'in teknik anlamda daha çok kullanılan bir delil olmaya başlamasına karşı çıkmış ve bu grupları Ehl-i Rey ve Ehl-i Bidat olarak tanımlamıştır.³⁰¹

Selefi düşüncenin ilk nüvelerini atan ve kendilerine Ashâbu'l-Hadis denilen bu alimler, kendi selefleri olan ashab ve tâbi'inun bu nev zuhur mevzuların tartışılmasıyla meşgul olmadıkları ve bu tartışmalarda benimsenen yöntemi bidat saydıkları için, verdikleri ilk tepki bu kimselere karşı reddiyeler yazmak şeklinde olmuştur. Onlar bu reddiyelerinde, Müslüman toplumu içinde bulunduğu bu parçalanmışlıktan kurtarmak ve toplumsal hayatı idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek için, çözümün Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra sahabe ve tâbi'unun sözlerinde olduğuna inanmış, bu kaynakların dışında akla ve re'ye başvuranları eleştirmişlerdir.³⁰²

Bu yeni düşüncelere ilk karşı çıkış olan bu reddiyelerin akabinde hicri üçüncü yüzyılda kelamcılara karşı olan mücadelesiyle selefi düşüncenin "olgunluk dönemi" ismi olan ve zamanla sembol ismi haline gelen Ahmed b. Hanbel, kendisinden sonraki Selefilik literatürü için model olacak şekilde selef düşüncesinin temellerini ortaya koyan kimse olmuştur. Sonrasında da bu metodu genelde Hanbeli âlimler devam ettirmiştir.³⁰³

Özetle selefi düşünce, aklın sultanının yükselmeye başlamasıyla Mutezile gibi teşekkül eden farklı düşünce ekollerine bir tepki olarak Abbasiler döneminde olgunluğuna ulaşan muhafazakar bir düşünce akımıdır.³⁰⁴

İlk dönem Selefilik üzerine "Selefilik: İslamî Köktencililiğin Tarihi Temelleri" adıyla bir çalışması bulunan Mehmet Zeki İşcan, selefi düşüncenin ortaya çıkışına tesir eden bazı sosyolojik etkenler üzerinde durmuştur. Ona göre selefi düşünce, yeni fethedilen bölge kültürlerinin mevcut Arap kültürüne karşı bir tehlike arzemesi sebebi ve bu kültürlerin Arap-İslam toplumuna entegrasyonu hedefiyle kuvvetli bir sosyal disipline duyulan ihtiyaç neticesinde ortaya çıkmıştır. Yani selefçi söylemin ilk defa,

³⁰¹ Sönmez Kutlu, **İslam Dünyasında İlk Gelenekçiler**, Ankara: Kitabiyat, 2000, s. 44, 50; Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", s. 237; "Selefiyye", **DİA**, s. 399; el-Ensârî, s. 9-10.

³⁰² Kutlu, **İslam Dünyasında İlk Gelenekçiler**, s. 50; Kubat, s. 238; "Selefiyye", **DİA**, s. 399.

³⁰³ "Selefiyye", **DİA**, s. 400; el-Ensârî, s. 9-10; es-Sîlî, s. 26; İşcan, **Selefilik**, s. 132.

³⁰⁴ Ammârâ, s. 51.

yeni mühtedi kültürlerin Müslüman-Arap cemiyeti taslağına standardizasyonu hevesiyle başladığını söylemek mümkündür.³⁰⁵

Yine İşcan'a göre selefi düşüncenin zuhur etmesi Arapların tabiatında bulunan bedevi-çöl kültürüyle alakalıdır. Arap toplumunun “ataların sünnetini takip etmek” şeklinde özetlenebilecek hayat düsturu, çöl hayatının bu toplumun sosyo-psikolojik tavırlarını şekillendirmesinin bir sonucudur. Çölde yolcunun istikametini kaybetmemesi için ataları tarafından tespit edilmiş bir “iz”i, “çığnenmemiş yolu” takip etmesi gerekir. Aksi taktirde yolcu yolunu, hatta hayatını kaybedebilir.³⁰⁶ Dolayısıyla dinin bir kaynağı olarak “selef” fikrini doğuran âmilin de, bu türden bir “çöl-Arap tutuculuğu” tavrı olduğu söylenebilir. Böyle bir tutuculuğun, bedevi hayat tarzının yerini şehirleşmenin aldığı, bununla bağlantılı olarak gayri Arap unsurların kültürel özelliklerinin hissedilmeye başladığı ve kültürel paradigmalara çatıştığı bir dönemde ortaya çıkması da tesadüf değildir. Selefin izini takip etme, dış tehdit karşısında gerçekleşen bir dayanışma ideolojisi ve yerel kültürü muhafaza etme kaygısının bir ürünüdür.³⁰⁷

İşcan bir başka açıdan selefi düşüncenin ortaya çıkmasını, toplumsal planda olduğu gibi siyasi planda da Arap asabiyesi ile açıklamaya çalışmaktadır. Abbasiler dönemine denk gelen hicri üçüncü yüzyılın başlarından itibaren muhtelif milletlerden kimselerin iktidarda söz sahibi olmaya başlaması, Arap hâkimiyetinin elden gideceği kaygısını taşımış ve bu durum selefi düşüncesinin bu dönemde çok daha gür sesle ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁰⁸ Yine aynı şekilde İşcan'a göre, bu dönemde Yunan felsefesi gibi dış kaynaklı düşünce ürünlerinin Arapçaya tercüme edilmesi, bilginin Arap-İslam çerçevesinin dışında aranması anlamına geldiği için, “yerel kültür savunucuları”, yabancı bir dil ve yabancı bir tecrübe ile hikmetin aranmasını şiddetle reddetmişlerdir.³⁰⁹

³⁰⁵ İşcan, **Selefilik**, s. 51-52. Sönmez Kutlu da selefi tepkinin oluşumunda asabiye ve Arap kültürel kodlara dikkat çekmektedir. Bkz. Kutlu, **İslam Dünyasında İlk Gelenekçiler**, s. 62-64.

³⁰⁶ İşcan, **Selefilik**, s. 52-54.

³⁰⁷ İşcan, **Selefilik**, s. 54, 70, 72, 135, 146, 154.

³⁰⁸ İşcan, **Selefilik**, s. 153.

³⁰⁹ İşcan, **Selefilik**, s. 142.

İbn-i Teymiyye ve Selefi Düşüncenin Sistemleşmesi

Hadis taraftarı / Ashâbu'l-Hadis olarak bilinen ilk dönem selefi düşüncüyü benimseyen kimselerin, düşünce olarak karşılarında duran kimselere karşı nassların zahiri anlamını ön plana çıkarmak ve ilk döneme vurgu yapmak suretiyle reddiyelerde bulunduklarını ifade etmiştik. Yine İslam tarihi içinde siyasal ve sosyal kargaşanın olduğu bir dönem olan, İslam coğrafyasının Haçlı Seferleri ve Moğol İstilasası gibi harici müdahalelerle istikrarsızlaştığı, mezhep taassubunun yaygınlaştığı, Büveyhoğulları ve Fatimiler gibi şii devletlerin kurulduğu, vahdet-i vücud gibi muhtelif felsefi ve sûfi düşüncelerin arttığı 11 - 13. yy'lar arası da selefi düşüncenin canlandığını bir dönem olarak dikkat çekmektedir.³¹⁰ Bu dönemde selefi düşüncenin canlanmasına tesir eden en önemli kişi, Ahmed b. Hanbel'den sonra selefiyyenin ikinci imamı olarak görülen İbn-i Teymiyye ve onun talebeleri olmuştur. Nitekim selefililiğin sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi onun zamanında gerçekleşmiştir. Öyle ki "selefiyye" kavramının İbn-i Teymiyye ile başladığı rivayet edilmektedir. En azından selefiyyenin bugünkü anlamda kavramsal içeriğe ilk olarak onunla kavuştuğu bilinmektedir. Bu dönemde Ehl-i Hadis ekolü sistematik selefililiğe dönüşmüştür.³¹¹

Bu dönemde, ilk dönem selefilerin girmedikleri, girmeyi uygun bulmadıkları konuları ve icmâlen değindikleri hususları İbn-i Teymiyye ve talebesi İbn-i Kayyim el-Cevziyye teferruatıyla birlikte tafsilatlı bir şekilde ele almış ve bu gibi konuların içine dalarak geniş açıklamalar yapmışlardır. Bunu yaparken Ehl-i Hadisin karşı çıktığı mantık ilmi gibi metotlardan ve disiplinlerden istifade etmişlerdir.³¹² Böylece selefi düşüncüyü etkin bir konuma getirip, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi geleneklere alternatif bir seviyeye çıkarma gayreti içinde olmuşlardır. Bu durum selefi düşüncenin sistemleşmesine katkı sağlamıştır. Bu dönemde İbn-i Teymiyye ve onun talebelerini selefi reaksiyona iten en önemli sebepler, İslamî ilimleri felsefi ve kelâmî düşünceden arındırma ve tasavvuf adı altında yaygınlık kazanmaya başlayan, şahıs ve nesnelere

³¹⁰ Muhammed Halil Harâs, *Bâ'isu'n-Nahdati'l-İslâmiyye: İbn-u Teymiyye es-Selefi*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, s. 14-20;

³¹¹ İşcan, *Selefilik*, s. 29, 32; "Selefiyye", *DİA*, s. 400; Ammâra, s. 22; Harâs, s. 183.

³¹² Uludağ, s. 35; Harâs, s. 183; Kırbaçoğlu, "Maziden Âtiye Selefi Düşüncenin Anatomisi", s. 145.

kutsiyet atfetmek şeklinde zuhur eden bir takım hurafelerle mücadele etme hassasiyetidir.³¹³

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız İslam tarihinin kadim dönemlerinde selefi inancı benimseyenler iki safhada ele alınmıştır. Literatürde, oluşan yeni düşünce ekollerine hiçbir yoruma kaçmaksızın “selef inancı” referansı ile karşı çıkanlar için “Mütekaddimûn Selefîyye” denilmiştir. Eşâri ve Mâturîdî kelamı teşekkül etmeden önce Ehl-i Sünnet ifadesinin karşılığı olan bu isimlendirme, Ehl-i Sünnet içinden kelamcılarının çıkması ile birlikte “Ehl-i Sünnet-i Hâsse” adını almıştır. İkinci safha ise, selefi düşüncenin sistemleştiği, İbn-i Teymiyye ve İbn-i Kayyım el-Cevziyye ile başlatılan ve adına “Müteahhirûn Selefîyye” denilen evredir. Bu evrede de “selef”e referans yine çok önemli olmakla birlikte, bunun yanında mevzular daha detaylıca ele alınmış ve delillendirilmeye çalışılmıştır. Bu yüzdendir ki selefi düşüncenin sistemleşmesi bu safhada olmuştur.³¹⁴

Selefi düşünceye mensup son dönem düşünürler selefililiğin tarihi ile ilgili, onun doğuşu, sistemleşmesi gibi tarihi evrelere ayrılmasını kabul etmemişler, selef inancının İslam’ın bizatihi kendisi olduğunu, Hz. Peygamberin yolu olduğunu; dolayısıyla onun İslam’ın özünden uzaklaştığı dönemlerde Ahmet b. Hanbel, İbn-i Teymiyye ve Muhammed b. Abdulvehhab gibi âlimler tarafından ihya ve tecdid edildiğini savunmuşlardır.³¹⁵ Mesela el-Ensârî’ye göre, İslam fetihleri ile birlikte ortaya çıkan kelam ve felsefenin bir düşünce biçimi olarak İslami ilimler arasında yer alması, sonrasında tasavvufun İslam toplumu içinde yaygınlaşması, bidatlerin yaygınlaşp mevzu hadislerin itibar görmesi ve mezhebi taassubun toplum içinde yayılması sonucu Ahmed b. Hanbel ve İbn-i Teymiyye gibi bazı âlimler selef inancının tekrardan ihyası ve tecdîdi için çaba harcamışlardır.³¹⁶

Yukarıda özetlediğimiz söz konusu evrelerden geçen ve İslam düşüncesinin kelam, felsefe ve tasavvuf geleneği ile birlikte önemli düşünce geleneklerinden biri olan nakilci/zâhirî selefi düşünce, sonraki asırlarda aklî faaliyetlere önem vermesi sebebiyle

³¹³ “Selefîyye”, *DİA*, s. 400; el-Ensârî, s. 10-11.

³¹⁴ Uludağ, s. 34-35.

³¹⁵ el-Ensârî, s. 9; es-Sîlî, s. 26.

³¹⁶ el-Ensârî, s. 11.

insan tabiatına daha yakın olan diğer düşünce gelenekleri (kelam, felsefe, tasavvuf, fıkıh) karşısında, akıl karşıtı metinci literalizmi, dar kalıplar içinde kalan düşünce yapısı ve dışlayıcı tavrı nedeniyle geniş kitlelere hitap edememiş ve yaygınlık kazanamamıştır.³¹⁷ 13. yy.'a gelindiğinde İbn-i Teymiyye ve talebesi İbn-i Kayyim el-Cevziyye tarafından selefi düşünce her ne kadar sistematik hale getirilerek diriltilmeye çalışılsa da, 18. yy'a kadar cemiyet üzerinde tesirli olamamıştır. Son dönem selefililiği ele almadan önce, selefi düşüncenin ana esasları üzerinde durmayı yararlı görmekteyiz.

C. Selefililiğin Düşünce Esasları ve Zihniyet Yapısı

Bilginin kaynağı ve onun elde edilme şekli olan bilgi teorisi (epistemoloji) meselesi, felsefede olduğu gibi dinde de muhtelif ekollerin ve hareketlerin vücûda gelmesine yol açmıştır. İslam dininin manevi, ahlaki ve ilahi gerçeklerinin tam ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için de, tarih boyunca, en genel hatlarıyla, rivayete dayalı nass ve nakil metodu, dirâyete dayalı akıl ve istidlâl metodu ve hisse dayalı keşf ve ilham metodu uygulanmış ve geliştirilmiştir. İslam âleminde günümüze kadar ortaya çıkmış belli bir düşünce temeline üzerine dayanan bütün mezhepler, tarikatlar ve dini gruplar mutlaka bu üç esastan birine yaslanmaktadır.³¹⁸ Biz de burada rivayete dayalı bir düşünce pratiği üzerine kurulan selefiyenin, tarih boyunca ehemmiyetini kaybetmeyen önemli inanç ve düşünce esaslarını kısaca ele almaya çalışacağız.

Naklin ve Nasların Esas Alınması

Selefiyye, bilginin kaynağı konusunda Kuran ve Sünnetle birlikte İslam'ı en iyi, en doğru ve en mükemmel şekilde anladıklarına inanılan sahabe, tabi'ûn ve tebei tâb'ûndan müteşekkil ilk üç neslin söz ve davranışlarına kutsiyet affetmiş, bunların hepsine “menkûlât ve merviyât” (nakil, nas, eser, haber ve hadis) gibi isimler vermiştir. Selefiyyeye göre kutsiyeti olan bu kaynaklardan sâdır olan nasların dokunulmazlığı vardır ve hüküm verilirken bu naslar mutlak otoriteye sahiptir. Bu bilgi kaynaklarına itiraz, tenkit ve bunları tevil kesinlikle câiz değildir. Ne kalamcılarının ve

³¹⁷ Uludağ, s. 36; Mehmet Ali Büyükkara, “Çağdaş Selefi Akımlar Üzerine (Mülakat)” **Perspektif**, Sayı: 219, Mart 2013, s. 29.

³¹⁸ Uludağ, s. 15.

filozofların kullandığı akıl ve istidlâl yöntemiyle, ne de mutasavvıfların tabi olduğu ilham ve keşf yöntemiyle nasların anlaşılması gerekir. Çünkü selefi düşüncede, Kur'an'daki bir ayete³¹⁹ atıfla dinin kemâle erdiğini, dolayısıyla kemâle eren bir şey üzerinde yapılabilecek her yeni bir tevil, yeni bir değerlendirme ona ondan olmayan şeylerin ilavesi anlamına geldiği için şiddetle reddedilmiştir.³²⁰ Rivayete dayalı din anlayışını benimseyen selefiyyenin ilk kurucularının “din âsârdan ibarettir” sözü bu algıyı özetleyen veciz bir söz olarak selefi kaynaklarda zikredildiği ifade edilmektedir.³²¹

Muhammed Ammârâ, âsâr olarak bilinen nasları merkeze alan selefi düşünce metodolojisinde ittiba edilecek kaynakları İbn-i Kayyım el-Cevziyye'den aktararak şöyle sıralamaktadır: Bir konuda hüküm verileceği zaman ilk olarak temel naslar olan Kuran ve Sünnet'e bakılmalıdır. Eğer bu noktada bir nas söz konusu değilse re'y ve kıyastan önce sahabe kavli dikkate alınır. Şayet sahabeler arasında bir ihtilaf söz konusu ise, Kuran ve Sünnet'e en yakın sahabe kavliyle amel edilir. Bu tertibin son halkası olarak mürsel ve zayıf hadis kıyasa öncelenir. Re'y ve kıyasa en son zaruret halinde başvurulmalıdır.³²²

Bu noktada selefiyyenin iki özelliği ortaya çıkmaktadır. Dini değiştirme anlamına geldiği için akli kullanarak yapılan tevili kabul etmemek³²³; dinde olmayan bir şeyi dine katmak anlamına geldiği için bid'atlere karşı çıkmak. Selefiyyeye göre ayet ve hadislerin anlamı sahabenin anladığı kadardır. Onlar ne anlamışsa İslam da odur. Bunun dışında kalan rey, kıyas, tevil, tefsir, icma ve ilham dinden değildir. Bunlar dine bir şey ilave etmek veya ondan bir şey eksiltmek anlamına geldiği için dinde tahrif anlamına gelmektedir. Selefiyye'ye göre en doğru söz söylenmiş, en güzel iş yapılmıştır. Dolayısıyla rivayetle gelen hususların muhtevaları tartışılmadan aynen kabulü ve onlara göre amel etmek gerekir.³²⁴ “Kısaca selefte göre sünnet, Sefîne-i Nuh (Nuh'un gemisi)

³¹⁹ “... işte bugün dininizi ikmal ettim, size verdiğim nimetimi tamamladım, size din olarak İslam'ı verdim de hoşnut oldum...” Maide Suresi, 3. Ayet.

³²⁰ Uludağ, s. 37-39; Kubat, s. 240; İşcan, s. 128; Geniş bilgi için bkz.: Mustafa Hilmî, **Kavâ'idü'l-Menhecî's-Selefi fi'l-Fikrî'l-İslâmî**, İskenderiyye: Dâru'd-Da've, 3. Basım, 1996, s. 187-192.

³²¹ Kutlu, **İslam Dünyasında İlk Gelenekçiler**, s. 57.

³²² Ammârâ, s. 23-24.

³²³ Uludağ, s. 40.

³²⁴ Uludağ, s. 45, 50, 51; İşcan, s. 29; “Selefiyye”, **DİA**, s. 401.

dur. Ona binen necat bulur, binmeyen helak olur. Ashab ise hidayet yıldızlarıdır. Gemiye bindikten sonra sâhil-i selamete çıkmak için bu yıldızların rehberliğinden faydalanmak zarûrîdir.”³²⁵

Re’yin, Te’vilin ve Yorumun Reddedilmesi

Selefi düşünce bir yandan rivayete dayalı din anlayışını takdis ederken, diğer yandan da nakle müdahale ederek üzerinde tasarrufa kalkışan, derinlemesine inceleme yapan aklı kınamış, kabul etmemiş ve dini insani düşünce kalıplarına indirgemek anlamına geleceği için re’y, görüş, araştırma ve incelemenin reddini esas almıştır.³²⁶ Selefiyye özellikle itikâdî meselelerde akıl ile hüküm vermeye cevaz vermeyip, aklın ancak şahitlik yapabileceğini savunmuştur.³²⁷ Dolayısıyla selefiyye, kıyas, rey ve istihsan gibi düşünce türlerine dayanarak yeni hükümler çıkaran fıkıhçıları ve Ehl-i Reyî; akla dayanarak nazar ve istidlâl gibi metodları kullanan kelimcileri ve kelim ilmini çok ağır bir şekilde tenkit etmiştir. Selefiyye, felsefi temele ve aklî muhakemeye dayalı “eleştirel” bir yapısı olan kelim ilmi karşısında, naslarla bildirileni zâhiri anlamıyla sorgusuz sualsiz kabulü esas alan “dogmatik” bir yapıya sahiptir. Buna göre selef metodunu nasları rey’e göre tevil etmeme ve kelim ilmi ile meşgul olmamak şeklinde özetlemek mümkündür.³²⁸

Selefiyenin tevil ve yorum gerektiren meselelerde tutumu yedi ilke üzerine inşa edilmiştir. Bunlar, Allah’ı her türlü lâıyk olmadığı şeyden tenzih etmek hassasiyeti manasına gelen “takdis”; Allah ve Resûlü naslarda neyi murat etmişse onu şeksiz şüphesiz kabul etmek anlamına gelen “tasdik”; naslarda geçen müteşâbihâtın maksudını kavrayamamayı itiraf etmek anlamına gelen “aczi itiraf”; müteşâbihâtın manası konusunda soru sormayı yasaklamak anlamına gelen “sükut”; müteşâbih naslar üzerinde değişiklik yapmamak, onlara tevil yoluyla bir şey ekleyip çıkarmamak anlamına gelen “imsak”; müteşâbihatla kalben bile meşgul olmamak ve onlar üzerinde düşünmemek

³²⁵ Uludağ, s. 50.

³²⁶ İşcan, s. 28, 29, 229; Uludağ, s. 52; Hilmi, s. 192; Kutlu, **İslam Dünyasında İlk Gelenekçiler**, s. 59; Ammâra, s. 28-29.

³²⁷ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelim: Tarih-Ekoller-Problemler**, Konya: Tekin Kitabevi, 5. Baskı, 2001, s. 50.

³²⁸ Uludağ, s. 53; Kubat, s. 236; İşcan, s. 26.

anlamına gelen “keff” ve anlaşılmasında zorluk çekilen konularda işi ehline bırakmak anlamına gelen “marifet ehline teslim” dir.³²⁹

Selefi düşüncüyü cemaatçi Arap kültürel kodlarıyla alakalı gören İşcan, Selefiyyede re’y ve görüşün bu kadar tepki çekmesinin nedeni olarak, re’ye bulunmanın ferdiyetçiliğe sebep olacağına, ferdiyetçiliğin de, Arap kültürünün öteden beri sığınağa geldiği güvenli “yol”un kaybolmasına vesile olacağı kaygısı olarak görmektedir. Eğer rivayete göre hüküm verilirse, kaynağı Tanrıya kadar giden bir “dünya” ve kutsal bir kültürel çevre vücuda getirilmiş olunacaktır.³³⁰

Nasların Literal Okumaya Tabi Tutulması

Selefiyye, nasları okumaya tabi tutarken, lafızdan ilk anlaşılan zâhîrî anlamın ve lafızların ön plana çıkarıldığı bir okumaya tabi tutmuştur. Naslarda geçen lafızları en iyi anlayanlar da, ilâhî hitaba ve Hz. Peygamber’in sözlerine direkt muhatap olan, her hangi bir dış unsurun teması sonucu sâfiyeti kaybolmamış olan ilk nesillerdir. Dolayısıyla bu dönemde anlaşılan din, her zaman, mekan ve şartta geçerli olabilen bir din olmalıdır. Bu nedenle selefiyyede, İslâm’ın ilk döneminde oluşan düşünce, din ile aynîleştirilmiş ve hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan olduğu gibi aynen kabul edilmiştir.³³¹

Selefi gelenekte bulunan fakat çağdaş selefi akımların da karakteristik bir özelliği olan nassların mana ve maksadını tam tespit etmeden literal bir okumaya tabi tutarak ortaya çıkan zâhiri yaklaşım tarzı, mutlak anlamda her ayet ve hadisin adeta birer kanun metni gibi algılanmasını kaçınılmaz kılarak bir yöntem problemini beraberinde getirmiş, dinin talep ettiği itidal sınırını zorlayarak aşırı yorumlara neden olmuştur.³³²

Bid’at ve Hurâfe Karşıtlığı

Selefiler, İslam’ın her yönüyle Hz. Peygamber döneminde kemâle erdiğini ve her şeyin en doğru ve en mükemmel şekilde bu dönemde söylendiğini benimsedikleri

³²⁹ Gölçük, Toprak, s. 51-53.

³³⁰ İşcan, s. 229, 231.

³³¹ Kubat, s. 241, 242; İşcan, s. 28.

³³² Zekeriye Güler, “Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi”, **Marife: Bilimsel Birikim**, Yıl:9, Sayı:3, 2009, s. 48.

için, sonradan ortaya çıkan fikir ve hareket gibi her türlü yeniliği bid'at olarak görmüş ve bid'at ve hurafelere karşı çok sert eleştirilerde bulunmuşlardır.³³³ Dinin aslında olmayan bir şeyin sonradan dine sokulması anlamına gelen bid'atın³³⁴ sınırı selefi düşüncede çok genişletilmiş, ilk üç nesilde mevzu bahis olmayan meselelerin ortaya çıkması, gündeme gelmesi bid'at olarak görülmüştür.³³⁵ İşcan'a göre kelimenin anlam sınırının genişlemesinin sonucu olarak ilk dönem selefiyyede bidat, Müslüman oldukları halde "yürünmüş yol"a uyum sağlamayan değişik kültürlerle sahip kimselerin ürünüdür.³³⁶ Bid'at ve hurafe karşıtlığı başlangıcından günümüze kadar selefi düşünceye sahip kimselerin en sert olduğu ve sıklıkla dile getirdiği konulardan bir tanesidir.³³⁷ "el-ittibâ' hayrun mine'l-ibtidâ' – uymak, uydurmaktan hayırlıdır" sözü selefi düşüncede dillere pelesenk olan bir vecize olarak kullanıla gelmiştir.

Selefiyye kendisini Ehl-i Sünnet'in yegane temsilcisi olarak görmektedir. Bu yüzden "el-fırkatu'n-nâciye" (kurtuluşa eren topluluk), ehlü'l-istikâme (doğru yolun mensupları) veya "et-tâifetü'l-mensûra" (ilahi yardımı hak etmiş grup) gibi isimlendirmeleri kendileri için kullanmayı uygun görmüşlerdir. Kendileri gibi düşünmeyenleri bidat ehli ve davete muhtaç kimseler olarak düşünmektedirler. Bu bidat ehli ithamı Selefilik tarihi boyunca, ilk zamanlarda mutezile ve Ehl-i Rey hakkında, daha sonraları tarikat sâlikî sûfiler ve şiiler başta olmak üzere selefi düşünce dairesinin dışında kalanlar için "dışlayıcı" bir üslupla her daim kullanılmıştır.

Tasavvuf Karşıtlığı

Selefiyye akli ön plana çıkaran kelim ve felsefe ilmine karşı çıktığı gibi, İslam düşüncesinin önemli ekollerinden olan keşf ve ilham metoduna dayanan tasavvuf sistemine de karşı çıkmıştır. Selefiler, mutasavvıfların şeyhlerine aşırı ta'zimde bulundukları ve oluşturdukları türbe kültürü, râbîta ve tevessül gibi inançlarla tevhid inancını zedelediklerini; dinin içine aslında olmayan birçok bidatı soktukları

³³³ "Selefiyye", **DiA**, s. 401; Kubat, s. 242.

³³⁴ Hz. Peygamber'in "Her bidat delalettir ve her delalet cehennem ateşindedir" hadisi, selefiyyenin bidat karşıtlığı konusunda çok sık zikrettiği delillerden biridir.

³³⁵ İşcan, s. 223.

³³⁶ İşcan, s. 225.

³³⁷ Ammâra, s. 21-22.

gerekçesiyle tasavvuf ehlini çok sert bir şekilde tenkit etmişlerdir.³³⁸ Selefiyye, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi ilimleri, kökü dışarıda bulunan bir takım inanç ve fikirlerin İslam'daki bir uzantısı olarak görmüş ve reddetmiştir.³³⁹

Selefi düşüncenin bir başka özelliği, ilk dönemin önemli tartışmalarından olan Allah'ın sıfatları meselesinden günümüzde zuhur eden bazı meselelere kadar, konuların alabildiğince somutlaştırılarak maddi bir boyutta ele alınmasıdır. Selefi düşüncede din, tüm kutsal yönleriyle, elle tutulur, gözle görülür maddi kalıplar içinde anlaşılmıştır.³⁴⁰ Muhammed Ammârâ'ya göre, selefi düşüncenin İslam ve dünya görüşünü aktarmada kullandığı bu somut, lafızcı ve sade dil, komplike olmayan düşünce örgüsü, özellikle kriz dönemlerinde olmak üzere, başlangıcından günümüze kadar geçirdiği tüm safhalarda ortalama Müslüman'ın bu söyleme teveccüh göstermesinde etkili olmuştur.³⁴¹

Selefi düşüncenin bir başka özelliği, özellikle siyasi duruşlarını belirlemede etkili olan iman-amel bütünlüğü meselesidir. Yaygın sünnî görüşe göre amel imandan bir cüz olmayıp, onun eksilip artması da söz konusu değildir. İman ayrı amel ayrıdır. Selefi düşünce ise, amelin imandan bir cüz olduğu meselesi üzerinde ısrarla durulmuştur. “Amelde noksan olanın durumu ne olacaktır” meselesi İslam düşüncesinde kelam ilmi açısından kadim bir sorudur. Selefiyyede bir bütünlük arz eden iman-amel ilişkisi İslam tarihi boyunca “tekfir” meselesinin nirengi noktasını oluşturmuştur.³⁴²

Her ne kadar iman-amel ilişkisi bağlamında özellikle modern dönemde radikal selefi harekete intisap edenler İbn-i Teymiyye'nin meşhur Moğol fetvasını referans kabul ederek İslam ülkelerindeki yönetimleri tekfir etmek suretiyle devlete başkaldırmaya ve onunla silahlı mücadeleye girmeye cevaz vermiş olsalar da, bu istisnâ yorum dışında selefi düşünce geleneğinde devlete başkaldırmak (hurûc) caiz görülmemiştir. Ahmed b. Hanbel'den İbn-i Teymiyye ve İbn-i Kayyim el-Cezviyye'ye kadar selefiyyenin önde gelen imamlarına göre, küfrüne hükmedilmediği müddetçe devlet yöneticisine itaat esastır. “Hurûc”a cevaz vermemek genel olarak sünni siyaset

³³⁸ Uludağ, s. 66, 68; Ammârâ, s. 31.

³³⁹ Uludağ, s. 62, 63.

³⁴⁰ İşcan, s. 185, 186, 189, 193.

³⁴¹ Ammârâ, s. 51.

³⁴² Ammârâ, s. 13; İşcan, s. 92, 235.

düşüncenin bir ilkesi olarak bilinmesine rağmen, sünni siyaset düşüncesinde bunu en net olarak benimseyenler selefilik olmuştur. Selefi düşünürler göre “sultan Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir.” Yine “zalim bir yöneticiyle geçirilen altmış yıl sultansız geçirilen bir geceden daha iyidir.” Çünkü “sultana baş kaldırmak sûretiyle savaş ve fitnenin sebep olacağı fesat, sultanın zulmü ile oluşan savaşı ve fitnesiz fesattan çok daha büyüktür.”³⁴³

D. Modern Dönemde Selefilik

Modern dönem Selefilik ile, 18. yy’dan itibaren tekrar canlanmaya başlayan ve günümüze kadar etkisi artarak devam eden selefi düşünceyi ve hareketleri kastediyoruz. Bilindiği üzere bu dönemde İslam dünyasının yaşadığı dini, siyasi ve toplumsal buhranlar, Müslüman toplumu bu krizlerle baş edebilecek yeni arayışlara sevk etmiştir. Bu yeni arayışlar içinde kendisine en çok sığınılan ise “Selefilik” düşüncesi olmuştur. Çünkü mevcut durumun müsebbibi, hali hazırdaki din algısı ve toplumsal dini kodlardır. Yapılması gereken ise, bu yozlaşmış din algısı ile savaşmak, örnek ve altın nesil olan İslam’ın ilk yıllarına geri dönmek, dini “selef”in anladığı şekliyle anlayıp ve ona göre yaşamaktır. Bu dönemde yaşayan Müslüman düşünürler arasında, kurtuluş reçetesi olarak sunulan bu görüşler bir hayli yaygındır. Yine bu dönemde ortaya çıkan İslamcılık düşüncesi ve İslami hareketler de “selef” vurgusu üzerine dini düşüncelerini örgülemiştir. Fakat, her ne kadar yakın tarihte ortaya çıkan İslamcılık düşüncesinde ve İslami hareketler içinde kişilere, gruplara ve zamana göre değişken bir Selefilik dozu bulunsa da; yakın tarihte selefililiğin tam anlamıyla temsilcileri, selefi gelenekle organik bir bağ kurabilen Vehhabilik gibi hareketler olmuştur. Suudi Selefililiği diyebileceğimiz Vehhabilik düşüncesi, İslam dünyasının muhtelif bölgelerine tesir edebilmiştir. Fakat aşağıda da ele alacağımız gibi zaman içinde Selefilik düşüncesi içinde “Cihadi Selefilik” gibi farklı selefi fraksiyonlar da ortaya çıkmıştır.

Selefi düşüncenin ve hareketlerin modern dönemdeki seyrini ele alan literatüre baktığımızda, istisnalar olmakla birlikte, literatürün geneli çağdaş selefi cereyanı Suudi Arabistan’da 18. yy’da ortaya çıkan Vehhabilik hareketiyle başlatmıştır. Akabinde ise

³⁴³Geniş bilgi için bkz.: Ammâra, s. 47-51.

Selefilik dairesi içine ilk sokulanlar, adına “yeni-selefilik” de denilen Cemalettin Efgâni Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi İslam dünyasının muhtelif yerlerinde zuhur eden ve İslam modernizasyonunu savunan düşünürler olmuştur. Hâlbuki bu düşünürler ve görüşleri, hem yukarıda özetlediğimiz klasik selefilik bir devamı niteliğinde olmayıp, hem de günümüz selefilik için “selefi ulema” veya “selefi düşünce” denildiğinde akla ilk gelen dairenin içine sokulamayacak başka bir yolun müntesipleridir. Yukarıda da yer yer değindiğimiz gibi bu düşünürler ve sonrasında başlayan İslami hareketler içinde, kurtuluş reçetesi olarak mutlaka öze dönme, selefe vurgu, geleneksel İslam ile hesaplaşma, bidat, hurafe ve tasavvuf karşıtlığı gibi selefilik belli başlı ilkeleri benimsemiştir. Fakat bu ilkeler yanında, Ahmed b. Hanbel, İbn-i Teymiyye ve İbn Abdulvehhap çizgisine tabi olan günümüz selefilik hiçbir şekilde benimsemediği ve şiddetle karşı çıktığı rasyonalist, reformcu ve modern siyasî ilkeler de bulunmaktadır. Yine reformist, modernist ve eklektik karaktere sahip bu düşünürler, geleneksel selefilik karşı çıktığı akla, re’ye ve teville düşünce araçları olarak başvurmuşlar ve benimsedikleri epistemolojilerinde bu yöntemleri savunmuşlardır. Yine Mevdûdî ve Seyyit Kutup gibi İslam’ın siyasal boyutuna ağırlık veren düşünürler de, benimsedikleri bazı selefi ilkelere bakarak klasik anlamdaki selefilik içine almak yanlış olacaktır. Çünkü gerek 19. yy’daki modernist düşünürler, gerekse de 20 yy.daki İslamcı düşünürler klasik selefiliklik’in “dışlayıcı” özelliğinden farklı olarak muhtelif mezhep ve meşrepteki Müslümanları hem dini hem de ittihâd-ı İslam söylemi içinde siyasi olarak “kucaklayıcı” bir ideoloji içinde olmuştur. Yine her iki grup da klasik Selefilikten farklı olarak, dini, sosyal ve siyasi meselelerde ana kaynaklara çokça atıfta bulunmakla beraber yeni meselelerde içtihatla bulunmak üzere “aklî” yorumlarda da bulanabilmiştir. Dolayısıyla biz, her ne kadar bazı selefi söylemlere sahip olsalar da, çağdaş Selefilik içinde gösterilen bu yenilikçi, modernist ve İslamcı düşünürleri ve düşünce biçimini, geleneksel Selefilikle bağı her yönüyle daha kuvvetli ve o çizginin tam anlamıyla devamı olan Vehhabilik gibi muhafazakâr hareketlerden ve düşünce biçiminden farklı gördüğümüz için bu çalışmamızda “modern selefilik” dairesi içine almayacağız.

Ahmet b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Abdulvehhap çizgisinde devam eden günümüz selefilik, bünyesinde farklılıkları barındırdığı ve homojen bir yapı arz etmediği aşîkârdır. Modern dönemde Selefilik, katı muhafazakar selefilik yanında

mutedil ıslahçı selefilik, davetçi selefilik'in yanında cihadi selefilik, apolitik selefilerin yanında siyasi selefilik gibi geniş bir yelpazeden müteşekkildir. Fakat biz burada, bu farklılıkların içinde modern dönem selefilikte ana damarları oluşturan, etkinliği ve etkisi en yüksek selefi grup olan, Vehhabilik hareketiyle başlayıp Suudi Selefiyye diye de bilinen iman ve ibadetlerin saflaştırılmasında ısrarlı, apolitik ve davetçi selefi temayül ile, bu anlayışa itiraz neticesinde daha sonraları teşekkül eden, günümüzde Cihadi Selefilik şeklinde kavramsallaşan politik ve devrimci selefi temayülü ele alacağız.

1. Muhafazakâr Selefilik: Suudî Selefiyye (Vehhâbilik)

İslam'ın diğer düşünce ekolleri karşısında özellikle 13. yy'dan sonra daha sönük kalan selefiyye, tekrardan dirilişini 18. yy'da Arap yarımadasının Necd bölgesinde Muhammed b. Abdulvahhab'ın başlattığı vehhabiyye hareketiyle gerçekleştirmiştir. 18. yy'ın başlarında doğan Muhammed b. Abdulvehhab,³⁴⁴ İbn-i Teymiyye'nin görüşleri üzerine inşa ettiğini düşüncesini, bölge emirleriyle kurduğu siyasal ilişkilerle de pratik alanda uygulamaya çalışmıştır. Yaşadığı bölgelerde bid'at ve hurafe olarak gördüğü düşüncelere savaş açmış ve siyasal erki arkasına alarak, onun gözünde bu düşünce biçiminin mabetleri olan türbeleri, yüksek mezarları, kutsal kabul edilen mağara ve ağaçları yok etmiştir. Öğretisinin sadeliği ve dışlayıcılığı kısa sürede yarımada da büyük etki uyandırmış olsa da, aynı zamanda kendisine birçok düşman da kazandırmış ve destek bulabilmek için farklı kabilelerle irtibat halinde olmuştur.³⁴⁵

Suudi Arbistan'ın, Arap yarımadasının ve hatta modern dönemdeki selefiyyenin seyrini ve geleceğini etkileyecek olan en önemli gelişme, Abdulvehhab'ın, bugünkü Riyad sınırları içinde olan Dir'iye bölgesinin emiri olan ve kendisinin fikirlerine sempati duyan Muhammed b. Suud'la tanışması ve onunla kurduğu ittifak olmuştur. "Dir'iye Beyatleşmesi" olarak bilinen bu ittifaka göre, emir fikirlerini yayması için İbn Abdulvehhab'ı himaye edecek, o da Dir'iye de kalarak dinin özünden

³⁴⁴ İbn Abdulvehhab'ın hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Ahmet Vehbi Ecer, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, Ankara: ASAM Yay., 2001, s. 51-64; "Muhammed b. Abdülvehhab", **DİA**, Cilt: 30, s. 491-492; Mustafa Öz, **Anahatlarıyla İslam Mezhepler Tarihi**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s. 391-398.

³⁴⁵ Mehmet Ali Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik**, İstanbul: Rağbet Yay., 2. Baskı, 2010, s. 21-22.

uzaklaşmış “sapıklar”a karşı zafere ulaşana kadar “cihat” edecektir. Bu ittifakla birlikte İbn Abdulvehhab’ın ününü ve ilmini duyan bedeviler Dir’iye’ye gelip yerleşerek büyük bir güç oluşmuş ve vehhabi fikirleri ve siyasi otoriteyi kabul etmeyen kabilelere karşı askeri harekât başlatılmıştır. Bu dini-siyasi ittifak neticesinde, Muhammed b. Abdulvehhab’ın öldüğü yıl olan 1792’de, Arabistan yarımadasının büyük bir kısmını itaati altına alan büyük bir devlet ortaya çıkmıştır.³⁴⁶

Muhammed b. Abdulvehhab’ın düşüncesinin Arap yarımadasında etkili olması, her ne kadar onun düşünce yapısının yaşadığı dönemde söz konusu bölgede bir orijinallik ifade etmesiyle bağlantılı olsa da, bu düşünce tarzının İslam’ın ilk yıllarından itibaren yukarıda bahsettiğimiz selefiyye ekolü geleneğinin bir devamı niteliğinde olduğunu da unutmamak gerekir. Zira Vehhabilik, akli delilleri çok az önemseyip dinin temel kaynaklarını ana referans kabul eden bir fıkıh metodolojisini benimsemesi dolayısıyla Hanbelî mezhebinden, dini metinleri yorumlarken ibârelerin zâhiri ve kuru manasını esas alması itibarıyla Zahirî düşünceden ve öğretisini, düşünceleri üzerine inşa ettiği İbn-i Teymiyye’den büyük ölçüde etkilenmiştir.³⁴⁷ Yine Vehhabilik, belki önceki selefi gelenekte bu ölçüde bulunmayan bir özellik olarak, kendi düşünce örgüsünü benimsemeyenleri inançlarına olan taassuplarından dolayı “dışlayıcı” bir şekilde Müslüman saymayarak ve bu kişilere karşı şiddeti ve savaşı mubah sayan dini telakkisi sebebiyle, tarihte yine Necd bölgesinin bir ürünü olan Haricilik düşüncesine de benzetilmiştir.³⁴⁸

İnanç Esasları

Günümüzde dünyanın muhtelif yerlerindeki selefi cereyanları ciddi oranda etkileyen vehhabi doktrinin temel meselesini, özünü ve hareket noktasını “tevhid” düşüncesi oluşturmuştur. Hatta sonradan benimsemelerine rağmen kendilerine muarızları tarafından verilen vehhabi isminin yerine, başlangıçta kendilerini “tevhid taraftarları” anlamına gelen “muvahhidûn veya ehlu’t-tevhid” diye tanımlamışlardır. Vehhabi düşüncenin üzerinde titizlikle durduğu bid’at, şirk, tarikat, şefaât ve cihat gibi

³⁴⁶ Zekeriyya Kurşun, **Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı**, Ankara: TTK Basımevi, 1998, s. 23; Büyükkara, s. 23-24; Öz, s. 397, 400.

³⁴⁷ Büyükkara, s. 25; Ecer, s. 92, 96.

³⁴⁸ Ethem Ruhi Fıglalı, **Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri**, İstanbul: Şa-To, 10. Baskı, 1999, s. 105.

meseler işte bu “tevhid” düşüncesi etrafında şekillenmiştir.³⁴⁹ Yaratıcılık, hâkimiyet ve idarecilik gibi vasıfların sadece Allah’a ait olduğunu ifade eden “tevhîd-i rubûbiyyet”; ibadet edilecek, duada bulunulacak tek merciin Allah olduğunu ifade eden “tevhîd-i uluhiyyet”; ve iman ile amelin bütünlüğünü ifade eden “tevhîd-i amelî” vehhabi düşüncede tevhid itikadının vazgeçilmez üç dayanağıdır.³⁵⁰

Muhammed b. Abdulvehhab’ın, bir ıslah hareketi olarak tasavvuf, tevessül, şefaet, eşyalara kutsiyet atfetme, kabir ziyaretleri gibi uygulamalara bir tepki olarak inşa ettiği düşüncesi, yukarıda bahsettiğimiz tevhid inancı, özellikle de tevhîd-i ulûhiyyet konusunda ifrata kaçan bir yorum yönteminin sonucudur. Bu yorum neticesinde, geleneksel İslam ve tasavvufî din ve hayat algısı Vehhabilik tarafından çok sert eleştiriye tabi tutulmuş, benimsenen ritüeller vehhabi “tevhid” kriterine uymadığı için “şirk” olarak yorumlanmıştır.³⁵¹

İman-amel bütünlüğü ilkesi üzerine oturan tevhîd-i amelî düşüncesi ile de Vehhabilik, imanın yaşantıda görünebilirliğini ölçebilme hakkını kendine vermiş, “tevhid” ilkesinin her noktaya uzatılabilecek bir esneklikte yorumlanması, bu ilkenin gerekliliklerini yaşantıda yerine getirmeyenlere ve bidatlerden sakınmayanlara karşı “tekfir” kapısını aralamıştır. Zira vehhâbi düşüncede bir kimsenin gerçek muvahhit olduğunu anlayabilmek, imanın amellerde tezahür etmesi sebebiyle gayet kolaydır. Dolayısıyla irşat ve davet metoduyla vehhabi görüşleri kabul etmeyenler müşrik kabul edildiği için onlarla savaşılmalıdır.³⁵²

Tevhîd-i Amelî de tevhit, Tanrı’yı “birlemek” anlamına geldiği gibi bilgi ve toplumsal düzenin kaynağını da “birlemek” anlamına gelmektedir. Sünnetin kontrolünde okunmak kaydıyla vahiy, kültürel olanı dışlayarak kanunun tek merciidir. Toplumsal açıdan ise tevhit, tek toplumsal sistem, tek düzen ve hatta tek kültür oluşturmayı amaçlayan bir inanış tarzıdır. Buna göre sadece tek bir hayat tarzı tamamen iyidir ve doğrudur. Diğer tarzlar ondan ne kadar farklıysa o kadar yanlıştır ve kötüdür.

³⁴⁹ Kurşun, s. 21; Ecer, s. 64; Öz, s. 405; Fırlalı, s. 110.

³⁵⁰ Kurşun, s. 21; Büyükkara, s. 25; Öz, s. 406-408; Fırlalı, s. 113.

³⁵¹ Büyükkara, s. 25-26.

³⁵² Büyükkara, s. 26-27; Fırlalı, s. 113.

Dolayısıyla doğru olan hayat tarzı diğerlerini yargılayabilir, sınıflandırabilir ve imkân elde ettiğinde de ortadan kaldırabilir.³⁵³

Vehhâbi düşüncede bidat konusu, üzerinde en fazla durulan meselelerden bir tanesidir. Bu düşüncede, bidat'ın içine girebilecek sınırlar bir hayli genişletilmiş, Selef-i Salihi'nin yaşadığı ilk üç dönemden sonra ortaya çıkan ve herhangi bir şer'i delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar bidat kapsamında değerlendirilmiş ve bu şekilde yaşayanlar dinde olmayan şeyleri dini sokmakla itham edilmiştir. Vehhabilik, özellikle kabir ve türbe ziyaretlerini ve bununla bağlantılı olarak tasavvufu bidatlerin en kötüsü ve en zararlısı olarak görmüştür.³⁵⁴

“...Bu yeni fundamentalizmi (selefiligi) tanımlayan iki unsur vardır: Birincisi her şeyin Kuran'a, sünnete ve şeriate indirgenmesidir. Mutlak bir lafzîlikle kaynakların ele alınmasıdır. Selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir. İkincisi, saf geleneğe ilave edilen her şeyle ilgili olarak sapıklık gibi gördüğü, bidat ya da yeniliktir. İlave edilen şey zararsız da olsa onu kökten silip atmak istemektedir. Selefilğin geçmişten günümüze en önemli özelliği militan retçiliktir.”³⁵⁵

Vehhabî düşüncede, tevhidin insanların gönlüne yerleşmesi, şirk ve bidatlerin ortadan kaldırılabilmesi için “iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama / emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-munkar” prensibi titizce uygulanmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için de bu düşünce biçimini benimseyen bir siyasal erke ihtiyaç vardır. Bu erke sahip olduktan sonra Müslüman şahsa düşen, yöneticiye beyat etmesi ve ona itaat etmesidir.³⁵⁶ Daha sonra yapılması gereken, şirke düşmüş Müslümanları bidatlardan kurtarmak için onları “tevhid”e davet etmek, direnirlerse onlarla “cihat” etmektir.³⁵⁷

Hem geleneksel selefilğin hem de çok daha belirgin olmak üzere Suudi selefilğinin siyaset düşüncesi “itaat” ve “fitne” ilkeleri etrafında şekillenmiştir. Yöneticiye karşı gerçekleştirilen bir başkaldırı, yapılan bir muhalefet, gösteri, protesto ve yürüyüş gibi eylemler Müslümanlar arasında “fitne” ateşi yakmak şeklinde

³⁵³ Mehmet Zeki İşcan, “Selefilğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik”, **Marife: Bilimsel Birikim**, Yıl:9, Sayı:3, 2009, s. 12.

³⁵⁴ Öz, s. 412-413, 417; Fırlalı, s. 119-122.

³⁵⁵ İşcan, s. 41.

³⁵⁶ Büyükkara, s. 27.

³⁵⁷ Ecer, s. 88; Öz, s. 417-418.

yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu fitneye mahal bırakmamak için Müslümanların lideri olan “ulu’l-emr’e” itaat dini bir vecibedir. Yönetici zalim bile olsa ona verilen beyat elini geri çekmemek gerekir. Zira ona itaat Allah’a itaattir.³⁵⁸ Selefî düşüncede söz konusu “itaat” ilkesi en keskin halini Suudi selefiyye içinde almıştır. Şüphesiz bunun en önemli sebebi, ileriki sayfalarda ele alacağımız gibi Suud içinde devlet kurumu ile dini kurum arasında uzun yıllara dayanan çok sıkı temastır. Kanaatimiz o kivehhabî düşünce içinde en keskin halini alan bu düşünce, Suud dışındaki geleneksel selefi müntesiplere de tesir etmiştir.

Yine Suudi selefiliğin çok hassas olduğu konulardan biri de, İslam tarihinin ilk dönemlerinde zuhur eden siyasi ve buna bağlı olarak teşekkül eden itikadî tartışmalar bağlamında Hülafa-i Râsîdîn ve sahabeler konusundaki titizliklerdir. Sahabe arasındaki ihtilaflar üzerinde durmamak, bu konularda sükut etmek ve selefi her yönüyle örnek kabul etmek benimsedikleri ilkeler arasındadır. Bu yönüyle ilk dönem ihtilafları neticesinde sahabeler arsında çok keskin efdaliyyet prensibi ortaya koyan şii düşünce sistemi, selefi düşüncenin en sert eleştirisini alan ötekisi olmuştur.³⁵⁹

Sunduğu maddi ve teknolojik imkânlarının dışında Batı düşüncesinin ürettiği her şey Suudi selefiliği tarafından reddedilmiştir. İçlerinde en çok karşı çıkılan ve küfür olarak addedilen ise demokrasi ve Batının liberal düşünce sistemidir. Nasıl ilk dönem selefi düşünce dinamizmini kelam ve felsefe karşıtlığı, sonraki asırlarda tasavvuf ve şia karşıtlığı üzerinden inşa etmiş ise; modern dönemde de bu dinamizmi şia ve tasavvuf bağlamında mezhepçilik ile batılı değerlere olan karşıtlığı üzerinden inşa etmiştir.³⁶⁰

Suudi Krallığı ve Vehhabilik

Arap yarımadası topraklarında yukarıda özetlediğimiz selefi-vehhâbî doktrin³⁶¹ ile Suud ailesi arasında 18. yy’ın ortalarında kurulan ittifak sonucu başlayan ve günümüze kadar devam eden süreçte bu ittifakın gerçekleştirdiği üç devlet kurulmuştur.

³⁵⁸ Hânî Nesîre, “es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba’dâ’s-Sevra”, <http://www.ahramdigital.org.eg/articles.aspx?Serial=672574&eid=7676>, (son erişim tarihi: 16.04.2014).

³⁵⁹ Hânî Nesîre, “es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba’dâ’s-Sevra”.

³⁶⁰ Hânî Nesîre, “es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba’dâ’s-Sevra”.

³⁶¹ Muhammed b. Abdülvehhab’ın temellerini attığı Vehhabilik düşüncesi ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Ecer, s. 64-96; Kurşun, s. 17-22; Öz, s. 404-421; Fırlı, s. 110-129; “Muhammed b. Abdülvehhab”, **DİA**, Cilt: 30, s. 492-494.

İlki, İbn Abdulvehhab zamanında tesis edilip 1818 yılında Osmanlının müdahalesi sonucu yıkılmış; hemen akabinde kurulan ikinci Suud devleti 1891 yılında Necd bölgesinin diğer önemli kabilesi olan Reşid Oğulları'nın Riyad'ı almasıyla sona ermiş; günümüze kadar devam eden üçüncü devlet ise Abdurrahman b. Suud'un Riyad'ı 1902 yılında geri almasıyla kurulmuştur.³⁶²

İbn Suud, Necd bölgesinde diğer kabileler ile giriştiği mücadele sonunda on yıl içinde merkezi otoritesini güçlendirdi. Otoritenin sürekliliği açısından ciddi tehlike arz eden göçebe-bedevi kültürünü, geliştirdiği iskân politikasıyla kontrol altına almayı planladı. Bu planın temel parçasını, İslamiyet'in vehhabî yorumunun öğretilmesi ve pratiğe dökülmesi oluşturdu. Böylece Suudî-vehhâbî birlikteliği devreye sokularak, bedevi kültür vehhâbiliğin katı kuralları ile dizginlenmeye çalışıldı. Bu iskan politikasının dini bir zeminde gerçekleşmesi, kanun tanımayan göçebe kültürü nizam altına almayı kolaylaştırdı.³⁶³

Vehhâbi davetin geçen yüz elli yıllık süre zarfında bölgede iyice yaygınlaşmasıyla ve İbn Suud'un söz konusu politikasıyla kabileler kendi yerleşim yerlerini kurmaya başladılar. Yaklaşık on yıl içinde sayısı yüzü aşan bu yerleşim yerlerine, İslamî gelenekteki hicret tecrübesine atıfla "hicre" denildi. Vehhâbi ulemanın ve siyasal erkin direktifleriyle hicrelere göç eden, oralara yerleşen ve vehhabi düşüncenin yayılmasında misyon üstlenen kimselere de "ihvan" denilmiştir.³⁶⁴

Suud devletinin ve Vehhabi düşüncenin yarımada tesis edilmesinde çok önemli bir misyon ifa eden ihvanın dini zihniyeti ve pratikleri, tamamıyla Vehhabilik fikriyatı ve davranış kalıplarıyla şekil almıştır. Bu fikriyatın yerleşmesinde, Muhammed b. Abdulvehhab'ın "Kitâbu't-Tevhîd, el-Usûlu's-Selâse ve Edilletuhâ" gibi kitap ve risaleleri basılarak bedeviler arasında dağıtılması ve özellikle başta İbn Abdulvehhab ailesinden olmak üzere vehhabi din adamlarının gayret ve çabaları etkili olmuştur. Gerek bu kitap ve risalelerin, gerekse de ulemanın ele aldığı konuların delilleriyle birlikte rahat anlaşılabilir ve ezberlenebilecek bir üslupta kitlelere sunulması dikkat

³⁶² İlk iki Suud devleti, yayılması ve Osmanlı ile ilişkileri için bkz.:Kurşun, **Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı**; Büyükkara, s. 30-31; Fırlı, s. 108-110.

³⁶³ Büyükkara, s. 49-50.

³⁶⁴ Büyükkara, s. 53-54; Öz, s. 402-403.

çekmektedir. Karmaşık meselelere girmeden, bedevilerin kavrayış düzeyine uygun ve içinde basit cümlelerle konuların izah edildiği bu davet yöntemi, dini yaşantıyı canlandırmada başarı sağlamış; yöneticiye itaat ve cihat gibi konukları da ihtiva etmesi sebebiyle de kitlelere siyasi bilinç kazandırmada tesirli olmuştur.³⁶⁵

İslam tarihinde pek çok fikri hareket ortaya çıkmasına rağmen Vehhabilik kadar hızlı yayılan ve siyasal boyut kazanan başka bir fikri hareketin bulunmadığı üzerinde durulan bir konudur. Bunun nedenleri olarak ise, vehhabiliğin ortaya çıktığı topraklarda bedevi hayat anlayışı ile bu düşünce tarzının insicâmı, siyasal erk ile din adamlarının birlikte hareket etmesi nedeniyle düşüncenin tabana hızlıca yayılabilmesi, bölgenin Osmanlı tarafından kontrolünde yaşanan zorluklar ve Osmanlı devlet adamları ile ulemanın hareketin derinlik ve gücünü fark etmekte gecikmesi gibi gerekçeler ileri sürülmüştür.³⁶⁶

Vehhâbilik temelinde sahip oldukları güçlü, coşkulu, mutaassıp ve dışlayıcı dini duygular, zaten özünde taşıdığı savaşçı, cesur ve fanatik karakter ile birleşerek ihvanı çok tehlikeli ve vurucu bir askeri güç haline getirmiştir. Bu güç sayesinde 1930'lara varıldığında bütün Suudi Arabistan toprakları Vehhabilik ile tanışmış ve İbn Suud ailesinin yönetimi altına girmiştir.³⁶⁷ Fakat ihvanın bağınaz ve patavatsız karakteri, zamanla siyasi erke karşı da dini konuların uygulanması konusunda müdahalesini getirmiş ve İbn Suud da gerekli gücü elde ettikten sonra zamanla ihvanı tasfiye etmiştir. Fakat bu tasfiye, sadece vehhabi doktrinin tabiatında olan militarist karakteri yok etmeye yönelik bir çaba olmuştur. Yoksa temelleri 18. yy'ın ortalarında atılan Suud ailesi ile Vehhabilik arasındaki ittifak devam etmiş, Vehhabilik devletin resmi mezhebi, ideolojisi ve hatta kriz zamanlarında devletin meşrûiyetini sağlayan bir güç olarak günümüze kadar söz konusu topraklarda var ola gelmiştir.³⁶⁸ Hatta 1932 yılından sonra uluslararası camiada resmen tanınmaya başlanan Suudi Arabistan Krallığı'nın ulus devleti için benimsediği bayrak, devletin sahip olduğu bu ideolojiyi çarpıcı biçimde yansıtmaktadır. Yeşil zemin üzerine nakşedilen kelime-i tevhidin altındaki palmiye ağacı mülkü, ağacın altındaki çapraz kılıçlar ise, birbirlerine her daim destek vermiş ve

³⁶⁵ Büyükkara, s. 62-63; İşcan, s. 36.

³⁶⁶ Ecer, s. 183-187; Kurşun, s. 60; Fırlalı, s. 108; "Vehhâbilik", *DİA*, Cilt: 42, s. 611-612.

³⁶⁷ Büyükkara, s. 75-79.

³⁶⁸ Büyükkara, s. 122.

bundan sonra da destek vermeye devam etme iradesini yansıtan vehhabi dini otorite ile Suud ailesi arasındaki güçlü işbirliğini sembolize etmektedir.³⁶⁹

“ Bu sistemde, “dinin iki direği” olarak nitelenen “kılıç ve kitap”ın sahipleri olan ümera ile ulema meşru iktidarın en üst düzey iki erkidir. Dinin menfaati için çalışan ümera yani amirler, iktidarı elde etme veya tutma şekilleri nasıl olursa olsun, İbn Teymiyye orjinli “şer’i siyaset” doktrini uyarınca, kendilerine itaat edilmesi vacip otorite kimliğindedirler. Suudi Arabistanlı ulema ise, ümeranın devlet biçiminde sağlamış olduğu düzen ve emniyet altında hayatın şeriata göre tanzimi için vazife yapar.”³⁷⁰

Halkı sünni olan İslam ülkelerinin hiç birinde bulunmayan Suud’taki bu ümera- ulama ilişkisi ile şekillenen selefi-vehhabî devlet, 1980’lere kadar içeriden kaynaklanacak herhangi bir ciddi krizle karşılaşmadan gelebilmiştir. Fakat geçen bu süreçte, özellikle petrolün bulunması ile birlikte içine kapanık bu kabile devleti bir anda dünyanın en kritik bölgelerinden biri haline gelmiştir. ARAMCO gibi yabancı petrol şirketlerinin kurulması, buna bağlı olarak müslim - gayri müslim birçok yabancının ülkeye iş için yerleşmesi ve ülkenin vehhabi karakterine uymayacak şekilde kozmopolitleşmesi, gençlerin ülke dışına eğitim ve iş amaçlı çıkması ve oradaki fikir akımlarından etkilenmesi, refah seviyesinin yaşam standardını değiştirmesi ve Suud halkı arasında dünyevileşmeye yol açması ve her şeyden önemlisi ulemanın tam anlamıyla siyasal erkin kontrolüne girmesi içeriden gayri memnun bir kitlenin oluşmasına zaman içinde neden olmuştur.³⁷¹

Suudi tarihinde, dinin cemaatler, tarikatlar ve sivil toplum kuruluşları gibi devlet kontrolü dışındaki oluşumlarca temsili pek karşılaşılan bir durum değildir. Suudi toplumun çoğunluğunun benimsediği kendine özgü selefi-hanbeli mezhep yapısı ve vehhabi ideoloji, diğer Müslüman toplumların kültür, gelenek ve din algısının bu ülkeye ve topluma etkisini asgari düzeyde tutmuştur. Fakat buna rağmen, yukarıda bahsettiğimiz ahlaki dejenerasyon, zenginlikle birlikte boy gösteren hanedan içindeki

³⁶⁹ Büyükkara, s. 135.

³⁷⁰ Büyükkara, s. 249.

³⁷¹ Suudi Arabistan’daki bu değişim ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Büyükkara, s. 135-179.

ekonomik yolsuzluk ve Amerikan yanlısı dış siyaset gibi unsurlar dini duyarlılığı daha fazla olan kesimleri endişelendirmiştir.³⁷²

Bunun yanında, Kral Faysal zamanında, dönemin baskın ideolojisi olan Baas tipi Arap sosyalizmine karşı bir cephe olarak benimsenen “İslamcı” siyaset, ve bu siyaset neticesinde Râbîta gibi devlet destekli teşkilatların başta Mısırlılar olmak üzere farklı İslam ülkelerindeki selefi eğilimli İslamcılarının kitaplarını basması ve öğretim elemanlarını görevlendirmesi, Abdunnasır döneminde Mısır’dan kaçıp Suud’a gelen İhvan-ı Müslimin mensuplarının etkisi ve Medine İslam Üniversitesi’nin açılması ile birlikte ülke içine farklı diyarlardan öğrenci akışının olması gibi gelişmeler, “devlete itaat”i esas alan Suudi tipi Selefilikten siyasi muhalefet dozu yüksek daha radikal bir selefi söylemin gelişmesinin nüvelerini oluşturmuştur.³⁷³ İşte 80’lerin sonundan itibaren el-Kâide türü cihâdî selefilikğin oluşumunu tetikleyecek olan bu gelişmelerin ilk patlak vermesi, sisteme muhalif Cüheyman el-Uteybî ve beraberindeki yaklaşık iki yüz elli kişinin 1979 yılında Mescid-i Haram baskınına düzenlemesiyle olmuştur. Muhaliflerden ve Suud muhafızlarından yaklaşık 250-300 kişinin ölümüyle sonuçlanan bu hadise Vehhabi-Suud otoritesine karşı gerçekleştirilen, yine vehhabi inanç temeli üzerine oturan ilk başkaldırı olmuştur.³⁷⁴

2. Radikal Selefilik: Cihâdî Selefiyye

1980’lere gelindiğinde ise, zaten içinde selefi bir doz olan fakat Suud’taki gibi selefi bir geleneğe yaslanmayan diğer İslam ülkelerindeki İslami hareketlerin benimsediği “İslamcılık” düşüncesinden etkilenmiş olan yarımada içindeki muhalif selefiler içinden, İran İslam Devrimi’nin üflemiş olduğu ruh ve kazanılan siyasi şuurun pratiğe döküldüğü bir arena olan Afganistan cihadı ile birlikte “Cihadi Selefilik” akımı tam anlamıyla belirgin olmaya başlamıştır. Seksenli yıllardaki bütün bu gelişmeler,

³⁷² Büyükkara, s. 195-196; Dökmeciyan, s. 188-189.

³⁷³ Büyükkara, s. 230-231; Dökmeciyan, s. 188-189.

³⁷⁴ Cüheyman el-Uteybî ve Mescid-i Haram Baskını ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Büyükkara, s. 195-235.

konjonktürün de etkisiyle klasik selefi-vehhabi söylemin yanında çağdaş İslamcı tonları daha fazla radikal selefi grupların teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır.³⁷⁵

Hazırlanan bu zeminde iplerin koptuğu son hadise ise I. Körfez savaşında Suud yönetiminin ABD'nin yanında yer alması meselesidir. Suud yönetiminin ABD merkezli dış siyaset perspektifine ve kutsal toprakların yabancıların siyasi ve ekonomik işgaline uğradığına dair zaten o zamana kadar var olan muhalif sesin, Körfez Savaşı ile birlikte iyice yükselmeye başlaması söz konusudur. Kayıtsız bir şekilde yöneticiye itaat doktrini üzerine oturan selefi-siyasi düşünceye karşı, ithal İslamcı tezlerden etkilenen Selman el-‘Avde ve Abdurrahman el-Havâlî gibi selefi ulema arasından da yazdıkları eselerde ve yaptığı konuşmalarda bu dönemde müesses nizama karşı ciddi itirazlar yükselmiştir.³⁷⁶

Ülke içindeki bu muhalif sesler, Cüheyman el-Uteybî de olduğu gibi Suud yönetimi tarafından resmi dini kurumlardan alınan fetvalar neticesinde hapsetme ve idam yollarıyla susturulmuş olsa da, Afgan cihadının kazanılmasıyla kurulan Taliban yönetimi altındaki Afganistan, cihadi selefililiğin merkezi üssü olmuştur. Şüphesiz yükselen bu yeni dalga da en önemli isim Usume b. Ladin'dir. 80'lerin sonunda kurduğu el-Kaide örgütüyle cihadi selefililiğin en önemli ismi haline gelen Bin Ladin, başta ABD olmak üzere sömürge geçmişi olan tüm batılı devletlere karşı “küresel cihat” ilan etmiş ve Suud topraklarındaki selefi yönetimi ve yönetimin güdümündeki ulemayı çok sert bir şekilde eleştirmiştir. Kendisinden etkilen binlerce selefi genç cihat için onun izini takip etmiştir.³⁷⁷

Yukarıda da yer yer bahsettiğimiz gibi mevzu bahis cihadi selefililiği ortaya çıkaran birçok âmil bulunmaktadır. Bunların başında, Pakistan ve Mısır gibi diğer İslam ülkelerindeki olgunlaşmış İslamcı akımlar ve ideolojilerin içine kapalı selefi düşünceyi etkilemesi gelmektedir. Yani cihadi selefiyye, bir anlamda Vehhabilik ile çağdaş siyasal İslamcılığın bir sentezi olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Afganistan cihadı tecrübesinin mücadele yanlısı bir şuur oluşturmaları, I. Körfez Savaşı'nda Amerikan yanlısı dış siyaset ve ülke içinde Amerikan üslerinin bulunması, ABD'nin Filistin

³⁷⁵ Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, **Dini Araştırmalar**, Cilt: 7, Sayı: 20, 2004, s. 210.

³⁷⁶ Geniş bilgi için bkz.: Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, s. 210-215.

³⁷⁷ Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, s. 215-218.

mesalesinde İsrail'e verdiği sınırsız destek ve yönetim içinde ve toplumsal hayatta belirginleşen sekülerleşme temayülleri ayrışmanın olgunlaşmasını sağlayan faktörler olmuştur.³⁷⁸

Afganistan'dan sonra Bosna'da ve Çeçenistan'da da sıcak çatışmalara iştirak eden mücahitler ve Cihadi Selefilik için kırılma noktası, Usame b. Ladin'den sonra aşırılığa doğru yaşanan savrulma ile birlikte 11 Eylül gibi sivillerin de içinde bulunduğu mekânlarda gerçekleştirdikleri terör eylemleri olmuştur. Bu eylemler neticesinde yapılan eleştiriler ve değerlendirmeler, cihâdî ve Suudî Selefilik ayrımının netleşmesine tesir etmiştir.³⁷⁹ Bu ayrımın dikkate alınması modern dönem selefilğin doğru anlaşılabilmesi için son derece öneme haizdir. Çünkü cihadi selefilerin gerçekleştirdikleri sansasyonel eylemler, selefilği sadece bu grubun temsil ettiği zehabına sebep olmaktadır. Oysa siyasi tavır ve cihat gibi konularda bu iki ana grup arasındaki fark çok derindir. Cihâdî Selefilik politik meselelerde gayri İslâmî tutum içinde olan yönetime baş kaldırmayı (hurûc) ve cihadı esas alırken; ulema-ümera ittifakına dayanan Suudî tarzı Selefilik ise kayıtsız bir şekilde "ulu'l emr"e itaati benimsemektedir.

Cihadi Selefilik, siyaset, tekfir meselesi ve fiili cihat gibi konularda geleneksel Suud selefiliginden farklılık göstermekle beraber; iman teorisinde, bid'atler konusunda usûl ve fıkhıta geleneksel selefi metoda tam anlamıyla sadık kalmıştır. Bin Ladin gibi cihadi selefi öncüler incelendiğinde, onların yoğun olarak ayet, hadis ve sahabe sözünden alıntı yaptıkları ve nasların literal anlamlarını esas aldıkları fark edilecektir. Yine İbn-i Teymiyye ve İbn Abdulvehhab'a yapılan vurgu bu cihâdî akımın tam anlamıyla selefi kimliğine işaret etmektedir.³⁸⁰ Fakat siyasi meselelerde benimsediği tutum Suud topraklarında alışlagelmiş anlayıştan farklılık arz etmektedir. Şayet devlet dînî olandan uzaklaşmışsa ona karşı yeri geldiğinde silahlı mücadele dâhil karşı çıkılmalıdır. Dolayısıyla tekfir sadece özel kişiler için değil, devlet ve onun kurumları

³⁷⁸ Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", s. 232; Büyükkara, "Çağdaş Selefi Akımlar Üzerine (Mülakat)" s. 31.

³⁷⁹ Geniş bilgi için bkz.: Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", s. 218-224.

³⁸⁰ Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", s. 208-216; Hânî Nesîre, "es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba'da's-Sevra".

gibi tüzel kişiler için de söz konusu olabilir.³⁸¹ Bunun yanında Cihadi Selefilik, Batı ile olan ilişkilerde hiçbir şekilde diplomasiden yana olmayıp, Haçlı-Siyonist ittifakı olarak gördüğü Batıya karşı cihadi hayat felsefesi ve dinamiği haline getirmiştir.³⁸²

Suudi selefiliğe göre ise, açıkça küfre girmedikçe devlet başkanına itaat farz, isyan ise haramdır. Namaz kıldığına şahit olunan devlet başkanı mümindir. Yöneticiler Müslümanlıklarını dışa vurduğu müddetçe devlete muhalefet meşru değildir. Öncelik her zaman inanç konularındadır. Fiili cihat sadece kendisine beyat edilmiş bir imamın önderliğinde yapılabilir. Hür seçimlere dayalı parlamenter sistem ve çok partili hayat batılı düşmanların Müslümanları bölüp parçalamak için dayattıkları bir düzendir. Suudi selefiliğinde resmî dini kurumlar ve bunlara bağlı Abdullah İbn Bâz gibi alimler yönetimin meşrûiyet kaynağı ve icraatlarının onay makamıdır.³⁸³

İki selefi akımı benimseyenler birbirlerini hakiki selefi olmamakla itham etmişlerdir. cihadi selefiliğin çok önemli teorisyenlerinden olan Ebû Muhammed el-Makdisî'ye göre geleneksel selefiler ulusal ve uluslararası arenada zillet içinde yaşamaya icbar edilen Müslümanları vamevcut siyasi vakıayı görmezden gelerek bütün enerjilerini “tevhit” mevzusu ekseninde şirk meselesine hasretmektedirler. Öyle ki sadece kabir ziyaretinden müteşekkil gördükleri şirk tehlikesine (şirku'l-kabûr) odaklanarak zalim devlet yöneticilerine ve onların ortaya koyduğu gayri İslamî kanunlara karşı aşırı tazimde bulunarak içinde düştükleri şirki (şirku'l-kusûr) görememektedirler.³⁸⁴

Suudi Selefiyye'ye müntesip ulema da cihadi selefiliğe karşı çok sert eleştirilerde bulunmuştur. Eleştirilerin odak noktasını cihadi selefilerin gerçek selefi olmadıkları tezi oluşturur. Onlara göre Suud topraklarında böyle bir akımın başlamasının temel nedeni Mısırlı İslamcı akımlardan etkilenmiş olmalarıdır. Bu yüzden Suud uleması cihadi selefiyyeye en yaygın tanımlama olan “çağdaş Hariciler” isimlendirmesi yanında; İhvân-ı Müslimin'in politik görüşlerinden etkilenme sebebiyle

³⁸¹ Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, s. 233.

³⁸² Salih Aydın, “İslam’ın En Verimsiz Okuma Biçimi: Selefilik”, **Perspektif**, Sayı: 219, Mart 2013, s. 25.

³⁸³ Geniş bilgi için bkz.: Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, s. 225-233.

³⁸⁴ “Hivârün Ma’a’s-Şayh Ebî Muhammed el-Makdisî”, <http://www.tawhed.ws/r?i=j37307wg>, (son erişim tarihi: 22.04.2014)

“ihvâniyye”, ‘İslami hareket’ kavramına referansla “harekiyye”, tekfirci görüşlerine referansla “tekfiriyye” ve Seyyit Kutup’tan etkilenmeleri sebebiyle “kutbiyye” gibi isimler vermişlerdir. Zaten Suudlu ulemaya göre Kutup, cihadi selefi fitnenin baş sorumlusudur.³⁸⁵ Yine 70 ve 80’li yıllarda Mısır’da Cihad örgütüne mensup, el-Kâide’nin teorisyenlerinden ve şu an lideri olan Mısırlı Eymen ez-Zevâhiri de, Suudi Selefiyyenin ve Usame b. Ladin’in aşırılığa savrulmasının müsebbiplerinden biri olarak gösterilmiştir.³⁸⁶

Suudlu klasik selefi ulemanın cihadî selefilığe karşı Suud dışındaki radikal İslamcı akımlardan etkilendiğine dair öne sürdüğü eleştiri, çağdaş İslamî hareketler ile Selefilik arasındaki etkileşimin gücünü ortaya koyan önemli delillerden biridir. Çağdaş İslami hareketlerin ve İslamcı düşüncenin azımsanamayacak derecede zaten özünde var olan selefi doz, bu etkileşimin geçişkenliğini kolaylaştıran önemli bir unsur olmuştur. Dolayısıyla çağdaş İslami hareketler ile Vehhabilik arasındaki karşılıklı bu etkileşime şaşırmamak gerekmektedir. Bu etkileşimin 19. yy’dan günümüze kadar karşılıklı olarak devam ettiği bilinmelidir.

Bu etkileşimin karşılıklı olduğunun bir diğer göstergesi ise Mısır’daki İslâmî hareketin de Suud tarzı Selefilikten etkilendiğini öne süren tezlerdir. Nitekim Mısır’da İslami hareketleri inceleyen Beyyûmî, Mısır’da selefi düşüncenin yükselişe geçmesini, Nâsır döneminde Suudi Arabistan’a hicret etmek zorunda kalan İslami hareket mensuplarının, orada selefi düşünceden etkilenmelerine ve yaptıkları yayınlarla da Mısır’da selefi düşüncenin yaygınlaşmasına katkı sağlamalarına bağlamaktadır.³⁸⁷ Aynı şekilde Roy, kendisinin “yeni-fundamantalizm” diye isimlendirdiği yönelişin, seksenlerden sonra Mısır’da İslami hareketin şiddetten ve siyasal talepten büyük oranda uzaklaşarak aşağıdan yukarıya doğru toplumun İslamlaştırılmasına yoğunlaştığını söylemesi³⁸⁸ kanaatimizce Suud tipi selefi yöntemin Mısır toplumunda alternatif bir yol olarak benimsendiğini göstermektedir. Anladığımız şu ki, nasıl yetmişli yıllarda Mısır’da şiddet yöntemini benimseyen akımlar seksenlerden sonra Suud selefiligi

³⁸⁵ Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, s. 228-232.

³⁸⁶ Aydın, “İslam’ın En Verimsiz Okuma Biçimi: Selefilik”, s. 25.

³⁸⁷ Beyyûmî, *el-İhvânü’l-Müslimûn Beyne Abdunnâsir ve’s-Sedât*, s. 65.

³⁸⁸ Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 107.

üzerinde etkili olup cihâdi selefiligi ortaya çıkardıysa; seksen sonrasının Mısır'ında da Suud tarzı selefi düşünce etkili olmaya başlamıştır.

3. Modern Dönem Selefilğin Tesirleri

Vehhabi düşüncenin veya Suudi selefilğin, Arap yarımadası dışında da görünür olması ve muhtelif Müslüman toplumları etkilemesi şaşılabilecek bir durum değildir. Zira her ne kadar vehhabi düşüncenin bizzat kendisi dışarıdan gelebilecek etkilere karşı olabildiğince içine kapanık bir yapı arz etmiş olsa da, ortaya çıkışından günümüze kadar yayılmacı bir misyon ile de hareket ettiği bir gerçektir. Tam anlamıyla vehhabi-selefi davetin dünyanın değişik yerlerinde yoğunlaşması 1970'lerden sonra olsa da, bugünkü Suudi devletinin kurucusu İbn Suud'un Endonezya'ya selefi bir âlim gönderdiği de rivayet edilmektedir.³⁸⁹

Vehhâbi öğretinin önemli prensiplerinden olan “”emri bi'l ma'rûf” ilkesi gereğince Suud dışındaki Müslümanlara selefi bir İslam şuuru kazandırmayı amaçlayan teşkilatlar kurulmuştur. Şüphesiz bunlardan en önemlisi, kısaca Râbita olarak bilinen İslam Alemi Cemiyeti (Râbitatü'l-'Alemlî'l-İslâmî) teşkilatıdır. Birçok doğu ve Batı ülkelerinde temsilcisi bulunan Râbita teşkilatı, selefi ulamanın kitaplarını basıp dağıtmak başta olmak üzere, cami ve İslam kültür merkezleri ve öğrenci merkezleri açmak, periyodik toplantılar ve yaz kampları düzenlemek gibi faaliyetlerde bulunmaktadır. Yine İkra' gibi uluslararası yayın yapan televizyon kanalları ve vehhabi-selefi öğretilerini yayan internet siteleri de yayılmak için çok önemsenen araçlar olmuştur.³⁹⁰ Râbita türü teşkilatların yanında 1961 yılında Medine'de kurulan Medine İslam Üniversitesi de, muvakkat zamanlı ve burslu olarak çeşitli İslam ülkelerinden gelen öğrenciler ve öğretim üyeleri üzerinde de selefi düşüncenin oluşmasında etkili olmuş ve bu kimseler ülkelere döndüklerinde özellikle sûfî anlayışa ve mevcut

³⁸⁹ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, s. 144.

³⁹⁰ Rifat Türkel, “Etkileri Açısından Vehhâbilik: Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği”, *JASSS*, Cilt: 6, Sayı: 8, Ekim-2013, s. 712-714; Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, s. 188-189; Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 128; Rabita Teşkilatı'nın faaliyetleri ile ilgili web sayfasındaki bilgiler için bkz.: <http://www.themwl.org/Profile/default.aspx?1=AR>

ulemaya karşı selefi düşüncenin sözcüleri hale gelmişlerdir.³⁹¹ Tabi yukarıda da belirttiğimiz gibi, gerek Râbîta türü teşkilatların, gerekse de Medine İslam Üniversitesi gibi eğitim kurumlarının dışı açık karakterleri sebebi ile bu etkileşim çift taraflı olmuştur.

Vehhâbî-selefi düşünce Arap yarımadası dışındaki yayılmasını tam anlamıyla 20. yy'da gerçekleştirmiştir. Yüzyılın başından itibaren İslam dünyasının içinde bulunduğu durum, sömürge ve baskıcı ulus devletler, geleneksel İslam anlayışıyla hesaplaşma, siyasi ve ekonomik istikrarsızlık, dini yorumlamada değişen epistemoloji anlayışı gibi sebepler vehhâbiliğin, her bölgenin mutlaka özel şartları olmakla birlikte, Hint Alt Kıtası'ndan Afrika'ya, Orta Asya ve Kafkaslardan Balkanlara kadar geniş alanda etkili olmasını sağlamıştır.³⁹² Selefi düşüncenin tarih boyunca kriz zamanlarında popülerlik kazanması, selefi davetin özünde bulunan “saf İslam”a dönme, dini bidatlardan arındırma gibi orta halli bir Müslüman için krizden çıkabilme de onun anlayış düzeyine uygun ve hoşuna gidebilecek bir söylemi benimsemesi selefi-vehhabi düşüncenin yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur.³⁹³ Yukarıda bahsettiğimiz gibi yine bu yayılda, Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi körfez ülkelerinin ve bu ülkelerdeki el-Harameyn, el-İğâse gibi vehhabi sivil toplum kuruluşlarının finansal desteği çok sık olarak üzerinde durulan bir konu olmuştur.³⁹⁴

Her ne kadar Suudi tarzı Selefilik Suudi Arabistan topraklarında müesses bir yapı olsa da, Suud dışında da bu yapı gibi düşünen ve hareket eden resmî ve gayri resmî gruplar bulunmaktadır. Bu grupların çoğunun Suudi bağlantıları bulunmaktadır. Liderleri ya Suudi Arabistan'da eğitim görmüştür veya Suudi bir şeyhe bağlıdır. Bu grupların büyük çoğunluğunun fikri, dini ve mali kaynakları Suudi Arabistan'daki ulema ve bazı muhtelif kurumlardır. Dolayısıyla Suud dışındaki bu yapılanmaları da

³⁹¹ Rasim Özgür Dönmez, “Orta Asya ve Kafkasya’da Siyasal Şiddet: Yerelden Küresele”, **Orta Asya-Kafkasya Güç Politikası**, (Der.) M. Turgut Demirtepe, Ankara: USAK, 2008, s. 262.

³⁹² Geniş bilgi için bkz.: Ecer, s. 201-209; Öz, s. 421; Türkel, s. “Etkileri Açısından Vehhâbîlik: Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği”.

³⁹³ Ecer, s. 201.

³⁹⁴ Dönmez, s. 263; Öz, s. 422; Roy, **Küreselleşen İslam**, s. 127.

“Suudi selefiyye” anlayışına dâhil etmek ve bu şekilde isimlendirmek yanlış olmasa gerektir.³⁹⁵

İslam ülkeleri dışında başta Avrupa ve ABD’de olmak üzere dünyanın muhtelif yerlerinde görülen söz konusu Suudi tarzı selefililiğin müşterek karakteristik özellikleri bulunmaktadır. Bunların en başında gelen, sünnete dönüşü amaçlayarak hadis rivayetlerine yapılan vurgu ile birlikte, problemlere çözümün Kur’an ve Sünnet’in lafzında aranarak, söz konusu naslarla “harfiyen” amel edilmesi, şeriata uyulması ve onun uygulanmasıdır. Bunun yanında iman, tevhid ve şirk gibi akaidi meselelerde ısrarcı olup, dini pratiklerde tezahür eden mahalli kültürel kodlara karşı çok sert ve saplantı derecesinde bid’at karşıtlığıdır. “Selefi-i Salih” döneminden sonra ortaya çıkan tasavvuf gibi dini yorum biçimlerini ve uygulamalarını kökten silinip atılması istenmektedir. Amel imandan bir cüz olarak görülüp amelin önemi vurgulanır ve ibadetler konusunda hassasiyet gösterilir. Selefiyye, “kurtuluşa eren fırka” (el-fırqatu’n-nâciye) olarak görülür ve diğerleri ehl-i dalalet ve ehl-i bidat olarak dışlanır. Bu bidat ve dalalet ehlinin değişimi için tebliğ, irşat, davet ve vaaz gibi “emr-i bi’l-ma’rûf” prensiplerine özen gösterilir. Siyaset düşüncesinde çağdaş İslami hareketlerin benimsediği İslam devleti gibi İslamcı ideolojinin ilkeleri ve hedefleri “batılı” olduğu için kabul edilmemektedir. Bu bağlamda demokrasi, devlet, sendika, toplumsal sınıflar gibi batılı kategorilere karşı çıkılmaktadır. İslam veya Batı felsefesi, siyaset bilimi, tarih, edebiyat gibi ilimlere karşı tepkisel, dolayısıyla da anti-entelektüel bir karaktere sahiptir. Giyim kuşam gibi şekil olarak da temayüz eden selefiler arasında, genelde uzun sakal ve kısa bıyık bırakılır, ayak bileklerinin altına inmeyecek uzunlukta cellabiyye denilen tek parça elbise giyilir ve başlara da kûfiye denilen başörtüsü takılır.³⁹⁶

Olivier Roy, kendisinin “yeni fundamentalizm” dediği mevzu bahis selefililiğin, Afgan dağlarından Batıda eğitim gören gençlere kadar etkili olmasını, geleneksel toplum yapısının çözülmesi ve bireyden yola çıkarak hayali cemaatler kurulması gibi

³⁹⁵ Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, s. 224; Roy, **Küreselleşen İslam**, s. 128.

³⁹⁶ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Ehl-i Hadis-İmam Şafi Çizgisinin Çağdaş İz Düşümü: Selefilik”, <http://ahmedhoca.blogspot.com.tr/2009/07/ehl-i-hadisimam-safii-cizgisinin-cagdas.html>, 15.07.2009; Roy, **Küreselleşen İslam**, s. 125-127.

çağdaş küreselleşme olgularıyla açıklamaktadır. Ona göre modern selefililiğin saplantısı olan müminin davranışlarını tek başına İslam’a dayanmayan her şeyden arındırması gerekliliği ve “hakiki İslam”’a dönme hedefi, kültürel ve toplumsal çevresi ne olursa olsun davranışları aynı olan soyut bir Müslüman profilini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum “öz”e dönebilmek için yerel kültürlerden arınmayı zorunlu kılmaktadır. Selefilik, kültürel olanın inkârı sebebiyle bir kültürden ziyade her türlü topluma uyarlanabilir homojen bir yasa tanımlamaktadır. Kendini her şeyden önce helal ve haram üzerine kurulu bir davranış yasası olarak ortaya koyar. Böylece ilk üç nesil dışında kalan tarih ve oluşturulan İslami uygarlıkların da hiçbir önemi bulunmamaktadır. Selefililiğin başarısının ve ulusötesiliğinin açıklaması, Müslüman toplumların kültürsüzleştirilmesiyle çok yakından ilgilidir. Burada hor görülen sadece Batı kültürü değil, bizzat “kültür” mefhumunun kendisidir.³⁹⁷

İslami gelenekle bağları kopan veya koparılan Balkanlar, Orta Asya gibi bölgeler ile Batı’da yaşayan Müslümanlar arasında selefililiğin yayılması, geleneğin sağladığı “kimlik” ten yoksun bu bölge Müslümanlarının, zaten özünde kültür ve gelenek karşıtlığı olan selefiyyeyi benimsemelerini kolaylaştırdığı da üzerinde durulan başka bir etken olmuştur.³⁹⁸

Suudî selefililiğinin Suud toprakları dışındaki etkisi gibi, eklektik bir düşünce yapısı üzerine inşa edilen ve adına cihâdî selefik de denilen, her türlü değişimin gerçekleşmesinde şiddeti bir metot olarak benimseyebilen radikal selefi düşünce de İslam dünyasının ve Batı ülkelerinin farklı yerlerinde, özellikle gençler üzerinde etkili olmuştur. Fakat bu düşünceye sahip kimseler, yaşadığı ülkelerde Müslüman toplumun büyük bir kısmı tarafından hiçbir zaman teveccüh görmemiştir. Bu yüzden olsa gerek, İslam dünyasında savaşın ve istikrarsızlığın olduğu ülkelere “cihat” etmek için giderek o ülkeleri kendilerine mesken edinmişlerdir. Dolayısıyla mobil bir karakter arz eden bu gruplar, seksenli yıllardan itibaren Afganistan, Çeçenistan, Bosna, Irak ve Suriye topraklarında daha çok görünür olmuşlardır. Yaptıkları sansasyonel eylemlerle medyada

³⁹⁷ Roy, **Küreselleşen İslam**, s. 134-135.

³⁹⁸ Abdurrahim Kozalı, “Gelene Ek Olamayan Çağdaş Bir Akım: Selefizm” **Perspektif**, Sayı: 219, Mart 2013.

çokça yer buldukları için de, farklı fraksiyonları bulunmasına rağmen Selefilik denilince akla ilk gelen gruplar olmuşlardır.

II. MİSİR’DA SELEFİ HAREKET

A. Mısır’da Selefiliğin Tarihi: 1970 Öncesi Selefi Hareketler

Çalışmamızın birinci bölümünde üzerinde durduğumuz gibi İslamcılık düşüncesinin ve İslami hareketlerin ortaya çıkışı, Müslümanların 18. yy akabinde yüzleştikleri krizlere karşı bir çözüm arayışının ürünüdür. İslam dünyasının farklı bölgelerinde neredeyse eş zamanlı olarak başlayan bu çözüm arayışının karakteristik yöntemi ise, geri kalmışlığın sorumlusu olarak gösterilen “geleneksel İslam” üzerinde ihya ve tecdid ameliyesinde bulunarak ana kaynaklara dönmek suretiyle “altın çağ” kabul edilen asr-ı saadetî yaşanılan döneme taşımaktır. Geleneğin suçlu ilan edilip asr-ı saadet üzerinden sefefe vurgu yapılması İslamcılık düşüncesinin başvurduğu çözüm reçetelerinden biridir. Yani adına ister Modern İslam Düşüncesi, ister İslamcılık, isterse de İslami hareket denilsin, 18. yy’dan sonra İslam dünyasının neredeyse tamamında görünür olan, İslam dünyasının içinde bulunduğu hali pür melalden kurtulması için serdedilen görüşler, düşünce ve yeni arayışların hepsinde öyle veya böyle “selefilik” dozu bir şekilde bulunmaktadır. Yani demek istediğimiz şu ki, modern Müslüman zihni bu süreçte bidat ve hurafe karşıtlığı gibi bazı selefi düşünceleri içselleştirerek İslam’ın selefi yorum biçimini kabul etmeye mücehhez hale gelmiştir.

Dolayısıyla Mısır’da özellikle yetmişlerden sonra yükselişe geçen Suudi tarzı vehhabi-selefi düşüncenin ve hareketlerin toplumsal tabanda karşılık bulmasında ve içselleştirilmesinde, her ne kadar bugünkü anlamıyla görünür olan Selefilikten farklılık arz etse de, ihya ve tecdid eksenli oluşan modern İslam düşüncesinin ve İhvan gibi diğer İslami hareketlerin arka planda sağladığı bu katkı yadsınmamalıdır.

İslamcılık düşüncesinin ve İslami hareketlerin özünde var olan “selef” ve “selefilik” vurgusu dikkate alınarak, bütün bu hareketlerin tasnifte “selefi hareket” içine

dahil edilmesi hatasına düşüldüğünden de bir önceki bölümümüzde bahsetmiştik. Mesela Mısır'da Selefilik tarihinden bahseden birçok metin bu tarihi Muahmmmed Abduh ve Reşit Rıza gibi isimler ile başlatıp İhvan-ı Müslimin hareketiyle devam ettirebilmiştir. Biz ise günümüzde Ehl-i Hadis ve İbn Teymiyye çizgisindeki klasik selefilğe en yakın grubun Suudi-Vehhabi tarzı Selefilik olduğunu düşündüğümüz için Mısır'da bu tarz selefi hareketleri incelemeye çalışacağız. Suudi-Vehhabi yorumuyla selefilğin Mısır topraklarında özellikle yetmişli yıllardan sonra yaygınlık kazanmaya başlaması nedeniyle, Mısırdaki Selefilik tarihini ve hareketlerini yetmiş öncesi ve sonrası olmak üzere iki bölümde incelemeyi uygun gördük.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tasavvufi gruplar dışında nerdeyse bütün modern İslami gruplar içinde bir şekilde “selefilik” vurgusu olmasına rağmen, yetmişli yıllar öncesinde bu vurgunun diğer İslami gruplara nazaran daha yoğun olduğu el-Cem'iyetü's-Şer'iyye ve Ensâru's-Sunneti'l-Muhammediyye gruplarını, Mısır'ın ilk selefi hareketleri olarak ele aldık.

Mısır'da ilk selefi teşkilatlanmalar ve modern selefi hareketin başlangıcı olarak gösterilen söz konusu cemiyetler, 19. yy boyunca sömürgeciler ve oryantalistler tarafından istişrak ve misyonerlik hedefleri doğrultusunda Mısır'da kurulan bazı yardım ve bilimsel akademi kuruluşlarına tepki olarak faaliyete başlayan selefi düşüncenin temel alındığı yapılanmalardır. Sömürgecilerin ve müsteşriklerin kurdukları kurumlar vasıtasıyla Mısır, Mısır'ın tarihi, İslamiyet, İslam peygamberi, Kur'an ve Kuran dili gibi konularda Mısırlılar için yeni olan fikirler serdetmeleri; kavmiyetçilik, batılılaşma ve laiklik gibi söylemlerin revaç bulması; özellikle eğitim kurumlarındaki modernleşme hareketleriyle birlikte dinin sosyal ve siyasi hayattaki konumunun tartışılması; Müslümanların İslam'ın özünden uzaklaşıp bidat ve hurafelere boğulmuş olması gibi nedenler öne sürülerek bazı selefi öncü isimlerin liderliğinde bu hareketler dinamizm kazanmıştır.³⁹⁹

³⁹⁹ Salahuddin Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, Cîze: Dâru Evrâkin li'n-Neşr, 2012, s. 15; Ahmed Zağlul Sellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr**, Kahire: Mektebetu Medbûlî, 2011, s. 196-197.

1. el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye:

Ezher ulemasından Şeyh Mahmud Hattab es-Subkî tarafından 1913 yılında kurulan ve tam adı “el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye li-Te'âvuni bi'l-Kitâb ve's-Sünne” (Kitap ve Sünnetle Amel Edenlerle Yardımlaşma Cemiyeti) olan, bidatler ile mücadeleye ve sünnetin ihyasına davet eden Mısır'ın ilk örgütlü teşkilatıdır.⁴⁰⁰ Cemiyetin isminden de anlaşılacağı üzere teşkilatın karakteristik özelliği benimsemiş olduğu selefi yöntemdir. Cemiyete ait internet sitesinde kurcularının ortaya koyduğu vizyon ve amaçlar maddeler halinde zikredilmiştir. Amaçlar arasında ilk madde olarak topluma bidat ve hurafelerden arındırılmış gerçek İslam'ın öğretilmesinin hedeflendiğinin ve son madde de cemiyetin hiçbir şekilde siyasi meselelerde müdahil olmadığını belirtilmesi, cemiyetin selefi karakterini ortaya koyan unsurlar olarak dikkat çekmektedir. Kurucu lider es-Subkî cemiyetin siyaset ile olan ilişkisini “siyasetle ilgilenmek ama siyaset yapmamak” şeklinde özetlemiştir. Yine cemiyet bünyesine intisap etmek isteyenlerde bulunması gereken hususiyetler zikredilirken kişinin selefi akideye sahip olması açıkça zikredilen şartlar arasındadır.⁴⁰¹

Kuruluş amacı olan toplumun hakiki İslam ile bilinçlendirilmesi ideali çerçevesinde eğitim, uzun tarihi boyunca cemiyetin faaliyetlerinin ana eksenini oluşturmuştur. Bu amaç doğrultusunda birçok dini eğitim kurumu ve ihtiyaç olan yerlere camiler inşa edilmiş, dergi ve kitap gibi birçok dini yayın neşredilmiştir. Bu eğitimle toplumun bidat ve hurafelerden arındırılmış saf İslam'a ve tevhit düşüncesine yönlendirilmesi amaçlanmıştır. Eğitimin yanı sıra, diğer tüm İslami hayır kuruluşları gibi el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye de, toplum içindeki yetim, dul ve düşkün kimselerin ihtiyaçlarını karşılamak, röntgen, diyaliz ve lazerle göz tedavisi merkezlerinden tam teşekküllü hastanelere kadar tıbbi yardımda bulunmak suretiyle birçok alanda sosyal hizmet faaliyetlerinde de bulunmuştur.⁴⁰² Nitekim cemiyet, 25 Ocak Devrimi sonrası

⁴⁰⁰Abdilmün'im Münîb, **Delîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye**, Kahire: Mektebetu Medbûlî, 2010, s. 49; Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr**, s. 201.

⁴⁰¹“Târîhu'l-Cem'iyyeti's-Şer'iyye”, http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639, (Son erişim tarihi: 03.03.2014); Hasan, **es-Selefiyyûn fi Misr**, s. 16.

⁴⁰²“Târîhu'l-Cem'iyyeti's-Şer'iyye”, http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639; Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr**, s. 206; Münîb, **Delîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye**, s. 51.

Mısır'ındaki ekonomik sıkıntı döneminde bütün hayır kurumlarını, Arap ve İslam dünyasının en büyük hayır kurumu olarak birbirleriyle organize ve dayanışma içinde yardım faaliyetlerinde bulunmaya davet etmiştir.⁴⁰³

Bütün Mısır'a yayılan 350 civarındaki şubesi ile ülkenin en önemli hayır kurumlarından biri olan cemiyetin siyaset ile meşgul olmaması, onun bu derece uzun ömürlü olmasında etken olduğu üzerinde durulan bir konu olmuştur. Fakat cemiyet bünyesinde çıkarılan “el-İ'tisâm” ve “et-Tebâyün” gibi dergiler vasıtasıyla cemiyetin zaman zaman siyasi meselelere müdahil olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim krallık döneminde siyasi inisiyatif alan cemiyet Abdunnasır döneminde apolitik bir hüviyet kazanmış, Sedat döneminde ise zaman zaman muhalif bir karakter sergilemiştir.⁴⁰⁴ Son lider Muhammed el-Muhtâr el-Mehdî 25 Ocak Devrimi öncesi Mübarek döneminde de cemiyetin benimsediği metodu şöyle özetlemiştir: “ el-Cem'iyetü's-Şer'iyye Hz. Peygamberin “din nasihattır” hadisini kendisine düstur edinmiş davetçi bir hayır kurumudur. Hiçbir siyasi gruba üye olmayıp kendisi de siyasi bir yapılanma değildir ve olmayacaktır. Çünkü hizipleşirsek ana gayemiz olan insanlığı saf İslam'a davetimiz başarısız olacaktır...”⁴⁰⁵

25 Ocak Devrimi'nden sonra ise cemiyet, özellikle başkanlık seçiminde siyasetten müstağni kalmamış ve ikinci tur seçimlerinde Muhammed Mursî'yi destekleyeceklerini deklare etmiştir.⁴⁰⁶ Fakat Ocak 2014'te yapılan basın açıklamasında ise, cemiyetin kuruluşundan bu yana hiçbir siyasi oluşumla organik bir bağ kurmadığı, çünkü bunun kuruluş ilkeleriyle çelişmek anlamına geldiğini ilan edilmiştir.⁴⁰⁷ Anlaşılan cemiyetin siyaset ile olan ilişkisi ülke konjonktürüne göre değişiklik arz etmektedir.

⁴⁰³ El-'Amelü'l-Hayrî: A'bâ' ve Tehaddiyât Mâ Ba'da's-Sevre, http://www.alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1306:2011-08-21-11-00-43&catid=110:issus-85&Itemid=706, 11.09.2011.

⁴⁰⁴ Münib, *Defîlu'l-Harakâtî'l-İslâmiyyetî'l-Misriyye*, s. 49-50; Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 16.

⁴⁰⁵ Mustafa Zahrân, “es-Selefiyyûn ve's-Siyâse ve Tehavvulâtü'l-Meşhedî's-Selefi Ba'da's-Sevratî'l-Misriyye”, *es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba'da's-Sevra* içinde, Kahire: Müessesetü'l-İntişârî'l-'Arabî, 2012, s. 146-147.

⁴⁰⁶ http://www.alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&Itemid=386&task=videodirectlink&id=711, 02.09.2012.

⁴⁰⁷ http://alshareyah.com/index.php?option=com_seyret&task=videodirectlink&Itemid=3&id=893, 12.01.2014.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, el-Cemî'yyetü's-Şer'iyye'nin selefilğini, modern İslam düşüncesinin ve İslami hareketlerin özünde zaten var olan "selefilik" vurgusu ile bağlantılı olarak anlamamız gerekmektedir. Sadece el-Cemî'yyetü's-Şer'iyye'de bu Selefilik vurgusu dozunun 20. yy'daki diğer İslami hareketlere oranla daha fazla olması, Mısır'da selefi hareketin başlangıcı olarak bu grubun gösterilmesine neden olmuş olabileceği kanaatini taşımaktayız. Çünkü klasik Selefilik ile tam olarak bağ kurabilen Suudi tarzı vehhabi-selefi anlayışın kendisi gibi olmayanları dışlayıcı bir üslup içinde olması bu cemiyet için söz konusu değildir. Aksine kuruluş amaçları ve ilkeleri tüm diğer mezhep mensupları ve dini kurumlar ile dayanışma içinde olmayı, hepsine eşit mesafede durmayı öğütlemiş ve bütün bu farklılıkları yorum farkı olarak görebilmiştir.⁴⁰⁸ Yine vehhabi-selefi düşüncenin kendisine karşı çok sert tavır takındığı tasavvufa karşı cemiyet, tasavvufun dinde birçok tahrifata neden olduğunu düşünmekle birlikte, sûfilerin hepsini dışlamayıp, onları içlerinde mutedil olanlar ve aşırıya gidenler olarak ikili tasnife tabi tutmuş ve bu tasnif çerçevesinde değerlendirmede bulunma hassasiyetini göstermiştir.⁴⁰⁹

2. Cemâ'atu Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye:

el-Cemî'yyetü's-Şer'iyye ile birlikte Mısır'ın en eski dini gruplarından biri olan Ensâru's-Sünne cemaati, Ezher'in selefi temâyüllü şeyhlerinden olan Muhammed Hâmid el-Fakî tarafından 1926 yılında Kahire'de kurulmuştur. Cemaatin kuruluş döneminde düşünce dünyasına, dini kurumlara ve bununla bağlantılı olarak Mısır halkına tasavvufi din algısı sebebiyle sirayet etmiş olan bidat ve hurafelere karşı mücadele ve toplumu saf İslam'la tanıştırma motivasyonu cemaatin kuruluş dinamiği olmuştur.⁴¹⁰ Hareketini başlatmadan önce Hicazda da üç yıl geçirmiş olan Şeyh el-Fakî bu amaç doğrultusundan ilk olarak kendisinin de başyazar olduğu el-Hedyu'n-Nebevi adlı bir dergi çıkarmış ve İbn Teymiyye ve İbn Kayyım başta olmak üzere klasik selefi

⁴⁰⁸ "Târîhu'l-Cem'iyyeti's-Şer'iyye",

http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639.

⁴⁰⁹ Memduh eş-Şeyh, *es-Selefiyyûn: mine'z-Zilli ilâ Kalbi'l-Meşhed*, Mektebetü Ahbâru'l-Yevm: Kahire, 2011, s. 68-69; Münîb, *Delîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye*, s. 52.

⁴¹⁰ Münîb, *Delîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye*, s. 53; Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 7; Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr*, s. 209.

ulemanın ve İbn Abdulvehhab başta olmak üzere Suudlu ulemanın kitaplarını basmak amacıyla es-Sünneti'l-Muhammediyye matbaasını kurmuştur.⁴¹¹

Başlangıçta el-Cem'iyetü's-Şer'iyye içinde faaliyet gösteren Şeyh el-Fakî, İslam'ın ilk dönemlerinin önemli tartışma konularından biri olan Allah'ın sıfatları meselesinde cemiyet içindeki ulema ile ihtilafa düştüğü için bu gruptan ayrılmış ve cami cami, kahve kahve dolaşarak insanları sünneti müdafaya ve gerçek tevhit inancına davet etmek suretiyle Ensâru's-Sünne hareketinin temellerini atmıştır.⁴¹² Burada hemen şunu belirtelim ki, Mısır'da diğer dini gruplar tarafından selefi hareketlere yöneltilen önemli eleştirilerden biri, onların toplumun içinde yaşadığı güncel sıkıntıların uzağında kalarak bütün enerjilerini, İslam tarihinin bir döneminde yaşanmış bazı dini-akidevi meseleleri tartışmaya vermiş olmalarıdır.⁴¹³ Şeyh el-Fakî örneği bu eleştiriye kanıtlar niteliktedir.

Selefi ilkeler üzerine kurulan Ensâru's-Sünne cemiyeti Mısır'ın her bölgesine yayılmış, 150'nin üzerinde şubesi, iki bin civarında camisi ve binlerce üyesi ile el-Cem'iyetü's-Şer'iyye gibi örgütlü bir yapılanmadır.⁴¹⁴ Cemaat kendi internet sitesinde faaliyet alanlarını eğitim, irşat ve yardım faaliyetleri olmak üzere iki başlık altında toplamıştır. İrşat ve eğitim faaliyetlerini daha çok 100 binin üzerinde dağıtımı yapılan "Tevhit Dergisi" ve Davetçi Yetiştirme Enstitüleri vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Bunun yanında Afrikalılar Eğitim Merkezi ve Kuran Kursları bu amaca yönelik faaliyet gösterilen alanlardır. Yardım ve hayır faaliyeti olarak ise başta hastane, klinik, yaşlı ve yetim bakım merkezlerinin inşa edilmesi olmak üzere, yetimler için kefiller bulunup bakımlarının üstlenilmesi ve evlendirilmesi, zekâtların ihtiyaç sahiplerine ulaştırılması, işsizlere istihdam oluşturmak ve afet zamanlarında organize yardım faaliyetlerinde bulunmak başlıca hizmetleri arasındadır.⁴¹⁵

⁴¹¹ Ahmed Sâlim, "Eseru'd-Da'veti'l-Vehhâbiyye 'Ala't-Teyyârâti'l-İslâmiyye fî Misr", **el-Vehhâbiyye ve's-Selefiyye: el-Efkâr ve'l-Âsâr** içinde, Doha: Münteda'l-'Alâkâti'l-'Arabiyye ve'd-Düveliyye, 2013, s. 12; Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr**, s. 210-211.

⁴¹² Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 7-8; Münîb, **Defîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye**, s. 53.

⁴¹³ Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr**, s. 206-207.

⁴¹⁴ Cemaatin tarihi, yapısı, şeyhleri, faaliyetleri, yayınları vs. ile ilgili bilgi için web adresinde detaylı bilgiler bulunmaktadır: <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>.

⁴¹⁵ "Mecâlâtu Neşâdi ve 'Ameli Ensâru's-Sünne", <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-657.html>.

Fakat bu örgütlü yapılanmasına rağmen sakalı olan ve üyelik formu dolduran her bir kişinin cemaatin üyesi olabilmesi, zamanla cemaatin siyaset ve şiddetle ilgili temel prensipleri dışına çıkan kimselerin görüşlerini ve eylemlerini cemaat adına yapabilmelerine neden olmuştur. Bu durum cemaatin genel metodunu tanımlayabilmede zaman zaman sıkıntı yaratmış olsa da, cemaat de ara ara genel merkez aracılığıyla cemaatin temel prensiplerini hatırlatarak bu tür istisnai görüşlerden beri olduklarını deklare etmiştir.⁴¹⁶

Cemaatin selefi kimliği benimsediği bu temel prensiplerde ve yöntemde açıkça ortaya çıkmaktadır. Sahip oldukları temel metot toplumun tadrîcî bir şekilde İslâmleştirilmesi yönündedir. Bunun için ister demokratik yollarla, isterse de cihat yoluyla olsun devlete hâkim olmak ilk aşama olmamalıdır. İlk yapılması gereken, asırlar içinde bidat ve hurafelerle İslam'ın özünden koparılıp şirk bataklığına saplanan toplumun bilinçlendirilmesi, akîdevî olarak saflaştırılması ve Kur'an ve Sünnet merkezli Selef-i Sâlih'in anladığı şekliyle gerçek İslam ile tanıştırılmasıdır. Evet, İslam hem din hem de devlettir. Her mekân ve zaman için geçerlidir. Fakat bunun tahakkuku için yapılması gereken çatışmaya girmeden, acele etmeden toplumun tam anlamıyla tevhit ile tanıştırılmasıdır. Allah'ın nusreti sadece gerçek muvahhitlerin üzerinedir. Değişimi silahlı mücadele ile yapmaya kalkışmak ümmetin içinde fitnenin yayılmasından başka bir işe yaramayacaktır. Demokratik düzen ise, Allah'a ait olan yasama yetkisini kula verdiği için kâfir bir sistemdir. Fakat laiklerin etkisini azaltmak için, eğer Müslümanlar için maslahatı zararından daha fazla ise seçimlerde oy kullanılıp aday gösterilebilir.⁴¹⁷

Cemaatin cihâdî radikal gruplar ve siyasallaşan İhvan'a karşı benimsediği bu selefi siyaset düşüncesi çerçevesinde yöneticiye itaat ve ona başkaldırmamak gerekir. Zira "her kim bir yöneticiye biat etmeden ölürse cahiliye üzere ölmüş olur." Bu selefi ilke gereğince Ensâru's-Sünne cemaati en başından itibaren yöneticiye itaatini açıkça deklare etmiştir. Bu durum Hür Subaylar Devrimi öncesi Kral Faruk için söz konusu

⁴¹⁶ Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 9-10.

⁴¹⁷ Salahuddin Hasan, "et-Teyyârâtü's-Selefiyye fî Misr: Harîta Ma'lûmâtiyye", <http://www.onislam.net/arabic/islamyoona/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html>, (09.03.2010); Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 10; Cemaatin misyonu, görüşleri ve hedefleri için bkz.: "Ehdâfu'l-Cemâ'a", <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-658.html>.

olduğu gibi, devrim sonrasında Muhammed Necip'ten başlayarak Hüsnü Mübarek'e kadarki Mısır Cumhuriyeti liderleri için de geçerlidir.⁴¹⁸ Cemaatin siyaset düşüncesi bağlamında kaleme alınan bir kitapta yönetici ile olan ilişki maddeler halinde şu ilkeler üzerine inşa edilmiştir:

- Fiil ile birlikte sözlü de olmak üzere yöneticilere karşı çıkılmayıp biat edilmesi,
- Onların hidayete, kurtuluşa ermesi ve şeriat ile hükmetmeleri için dua edilmesi,
- Onların Allah'ın ahkâmıyla hükmetmeye davet edilmesi,
- Onlara şer'î kurallar için emr-i bi'l-ma'rûf'ta bulunulması ve nasihat edilmesi...⁴¹⁹

Cemaatin en önemli yayın organı olan Tevhid Dergisi başyazarı Cemal Sa'd Hâtim Ensâru's-Sünne'nin takip ettiği yolu şu şekilde özetlemiştir: “Ensâru's-Sünne uzun tarihi boyunca Ehl'i Sünnet'in metodu olan tevhit yolu üzerinde olmuştur. Sahabe ve Tâbi'ûn'un önceliği olan “davet” bizim de önceliğimizdir. Cemaat bir davet hareketi olup yönetimi ele geçirme gibi bir hedefi bulunmamaktadır. Temel ilkelerimiz Allah'a, Resulüne ve ulu'l-emr'e itaat etmek, ehl-i kiblede hiç kimseyi tekfir etmemek ve yöneticiye zalim bile olsa isyan etmemektir.”⁴²⁰

Cemaatin siyasi arenada en aktif olduğu konu yönetimden şeriatın tatbiki talebidir. Çünkü Müslümanların geri kalmışlığının en önemli sebebi İslam'dan uzaklaşılması ve onun şeriatının uygulanmamasıdır. Siyasi bir inisiyatif almaksızın sadece talep aşamasında kalan bu girişimin karşılıksız kalması durumunda herhangi bir politik reaksiyonda bulunulmamaktadır.⁴²¹

Cemaatin var oluş amacı olan bidat ve hurafe karşıtlığı üzerinden ötekisi, siyasi amaç gütmeyen diğer selefi gruplarda olduğu gibi resmi ideoloji yerine sûfiler ve şiiler olmuştur. Mısır'daki bidat ve hurafe olarak gördükleri pratiklerden bu iki grubu sorumlu tutmaktadır. Mısır'da Hz. Peygamberin mevlidi kutlamaları etrafında dönen

⁴¹⁸ Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr*, s. 254-258.

⁴¹⁹ Adil es-Seyyid, *el-Hâkimiyyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyyetü 'inde Şuyûhi Cemâ'ati Ensâri's-Süneti'l-Muhammediyye*, Menşûrâtu İdâreti Tahkîki't-Türâs: Kahire, 2009, s. 279.

⁴²⁰ Mustafa Zahrân, “es-Selefiyyûn ve's-Siyâse...”, s. 143-144.

⁴²¹ Hassan Selâme, “es-Selefiyyûn fî Misr.. Mu'dilâtun em Hallün ?”, *Mecelletu'd-Dîmukratiyye*, Sayı: 38, Nisan, 2010, s. 9.

tartışmalarda cemaat bu uygulamanın Şii Fatimiler döneminden kaldığını, türbe kültürünün ise sûfilerin dine soktuğunu dile getirmektedir. Cemaatin yayın organı olan Tevhit Dergisi'nin hemen hemen her sayısında ve cemaate ait mescitlerde yapılan halka derslerinin ve Cuma hutbelerinin neredeyse hepsinde bu konulara yer verildiği ifade edilmektedir.⁴²²

Ensâru's-Sünne Cemaati, yetmişli yıllarda ortaya çıkan İskenderiyye selefilerinden önce Mısır'da Suudi-selefi ekole en yakın ve en eski cemaattir. Kuruluş yıllarında daha yerel bir selefi düşünceye sahip olmakla birlikte zamanla Suudi selefiliğe evrildiği ifade edilmektedir. Davetçilerin yetiştirildiği enstitülerin eğitim programı ve müfredatı, İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve İbn Abdulvehhab gibi klasik selefi ulemanın eserleri çerçevesinde oluşmuştur.⁴²³ Yine cemaat başta İbn Teymiyye ve İbn Abdulvehhab'ın eserlerinin basım ve tahkiki olmak üzere Hanbeli ekole ait bütün kitapların yayınlanması gibi faaliyetlerle Suudi selefiliğin ülke içinde yayılması için çaba harcamıştır. Cemaatin bu faaliyetler için Suudi Arabistan'dan finansal destek aldığı üzerinde çok sık durulan bir konudur.⁴²⁴ Suudi selefi düşüncenin ve grupların Mısır toplumu içinde daha fazla teveccüh görmeye başladığı son otuz yılın öncesinde bu düşüncenin Mısır'da gerçek anlamda temsilcisi ve taşıyıcısı Ensâru's-Sünne cemaatine bağlı ulema olmuştur. Cemaat ile Suud arasındaki ilişkinin başlangıcından günümüze devam ettiği belirtilmektedir.⁴²⁵

Ensâru's-Sünne tarafından kendileri sıkça eleştirilen Mısır'daki sûfi grupların da cemaate karşı tenkit olarak yönelttikleri en önemli eleştiri, cemaatin tekfirci-vehhâbi çizgide olduğu ve Suud tarafından finanse edildiği yönündedir. Nitekim 60'lı yıllarda Nasirizm'e karşı Suud'un Mısır'daki selefleri desteklemesi Abdunnasır'ın cemaatin faaliyetlerini yasaklamasına neden olmuştur. Yetmişli yıllarda tekrardan faaliyetlerine başlaması ise yine Suud'un Enver Sedat'a yaptığı baskılar sonucu gerçekleştiği iddia edilmektedir.⁴²⁶ Yine Nisan 2012'de Suud elçiliğinin önünde yaşanan olaylar

⁴²² Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr*, s. 235-236.

⁴²³ Hânî Nesîre, "es-Selefiyye fi Misr: Tehavvulât Mâ Ba'da's-Sevra"

<http://www.ahramdigital.org.eg/articles.aspx?Serial=672574&eid=7676>, (01.03.2011); Şellata, *el-*

Hâletu's-Selefiyye fi Misr, s. 208.

⁴²⁴ el-Vedânî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, s. 123.

⁴²⁵ Ahmed Sâlim, "Eseru'd-Da'veti'l-Vehhâbiyye 'Ala't-Teyyârâtî'l-İslâmiyye fi Misr", s. 12.

⁴²⁶ Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr*, s. 228-229.

neticesinde Suud'un büyükelçiyi ülkesine geri çağırması üzerine Ensâru's-Sünne cemaati yayınladığı bildiride “ Cemaat Suud hükümetinin ve halkının iç ve dış krizlerde her daim Mısır halkının yanında olduğunu unutmamaktadır” ⁴²⁷ diyerek Suudi Arabistan'a yakınlığını açıkça ifade etmiştir.

Yetmişli yılların Mısırında İslami hareket içindeki canlılık Ensâru's-Sünne hareketini de etkilemiştir. Cemaatin benimsediği siyasi meselelerden uzak, tasavvuf, Şia ve bidat karşıtlığı üzerine odaklanan geleneksel selefi strateji, daha politize olmuş bazı selefi gençlerin cemaatten kopmasına neden olmuştur. Bu gençler daha sonraları İhvan'ın kontrolüne girecek olan ve bir üniversite hareketi olan Cemaat-i İslami'nin temellerini atmıştır.⁴²⁸

Mısır'da selefi hareket ile İhvan arasındaki ilişki de dikkate alınması gereken önemli konulardan bir tanesidir. Arap dünyasında halklara olan etkisi açısından siyasal olanı önceleyen İhvan hareketi ile imanı saflaştırmayı önceleyen Suud eksenli selefi hareketin arasındaki rekabete bu bölümümüzün ilk kısmında değinmiştik. Mısır özelinde ise ülkede 2013'te İhvan iktidarına karşı gerçekleştirilen askeri darbeden sonra bazı selefilerin darbecilerin yanında yer alması, Mısır'ın yakın tarihini bilen biri açısından şaşılacak bir durum değildir. Zira 1954 yılında Nasır tarafından İhvan hareketi tasfiye edilince, o dönem ülkede selefililiğin en önemli temsilcisi olan Ensâru's-Sünne cemaati İhvan'dan beri olduğunu deklare etmiş ve sahip olduğu kurumlarda İhvan'ın faaliyetlerine engel olmuştur. Bununla da yetinilmeyip o tarihten itibaren cemaat içinden bazı önemli şeyhler, İhvan'ın takip ettiği dini metodun fasıt olduğu ve Selef-i Salih'i temsil etmediği yönünde eserler kaleme almıştır.⁴²⁹ Yani iki grup arasındaki anlaşmazlık yeni olmayıp yarım asır öncesine dayanmaktadır.

Cemaat uzun tarihi boyunca Mısır toplumunun her kesimi üzerinde etkinlik göstermiş ve yaygınlık kazanmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri olarak,

⁴²⁷ “el-Beyânu'l-Hâdî ve'l-İşrûn bi-Husûsi Sahbi'l-Memleketi'l-'Arabîyyeti's-Su'ûdiyye li-Sefîrihâ min Mısır”, <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6535.html>.

⁴²⁸ el-Vedânî, **Mısır'da İslâmî Akımlar**, s. 123.

⁴²⁹ Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fî Mısır**, s. 241-243. Bu kitaplardan en önemlileri “İsbâtu Fesâdi Menhec ve Da'veti Hasan el-Benna...” ile hemen devrim öncesinde 2010 yılında basılan ve Ensâru's-Sünne cemaatinden Şeyh Ali el-Vasîfî'nin kaleme aldığı “el-İhvânü'l-Müslimûn Beyne'l-İbtidâ'i'd-Dînî ve'l-İflâsî's-Siyâsî” kitaplarıdır.

özellikle Mübarek döneminde diğer selefi gruplarda olduğu gibi cemaatin faaliyetlerinin rejim tarafından engellenmemiş olması gösterilmektedir. Zira yetmişlerden sonra yöneticiyi tekfir eden, devleti silahlı mücadele ile ele geçirmeyi amaçlayan ve şiddeti bir yöntem olarak benimseyen inkılâbi grupların yaygınlaşması ile birlikte rejim, siyasete direkt müdahil olmayı ve şiddeti tam anlamıyla reddeden Ensâru's-Sünne cemaatini bir denge unsuru olarak kullanmak istemiş, bu sebeple cemaatin etkinliğine ve faaliyet alanların yaygınlaşmasına müsamaha göstermiştir.⁴³⁰

Ensâru's-Sünne cemaati diğer muhafazakâr selefi gruplar gibi 25 Ocak Devrimi'nden sonra siyaset ile olan ilişkisinde ilkesel bir değişikliğe giderek siyasi meselelere angaje olmuş ve yayınladığı bildirilerle politik konularda inisiyatif almaya başlamıştır. İlk olarak Ağustos 2011'de Libya'da Kaddafi rejiminin düşmesi üzerine direnişçileri destekleyen bir bildiri yayınlamıştır.⁴³¹ Akabinde ise, özellikle cumhurbaşkanlığı seçim sürecinde cemaat, siyasi duruşunu gizleme yoluna gitmemiştir. İlk olarak cemaat Mart 2012'de bir deklarasyon yayınlarak siyasi gelişmelerini yakından takip ettiğini ve dolayısıyla hem İslam şeriatının tatbiki hem de Mısır'ın kalkınması için cumhurbaşkanlığı ilk tur seçiminde Hâzım Salâh Ebû İsmail'in desteklenmesi üzerine ittifak sağlandığını ilan etmiştir.⁴³² Ancak Ebû İsmail'in adaylığı Yüksek Seçim Kurulu'nca veto edildikten sonra cumhurbaşkanlığı ilk tur seçimlerinde herhangi bir siyasi oluşumdan ve partiden organik olarak bağımsız olduklarını belirterek İslamcı adayların desteklenmesini ilan etmiştir.⁴³³ İkinci tur seçimleri için ise İhvân-ı Müslimin'in adayı olan Muhammed Mursî'yi davet ettiklerini ve onun şeriatın tatbiki ve Şia hakkındaki görüşünü dinleyip misak aldıktan sonra Mursî'yi desteklemeye karar verdiklerini beyan etmiştir.⁴³⁴ Mısır'da askeri darbe sürecinde ve sonrasında ise cemaat

⁴³⁰ Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr*, s. 221.

⁴³¹ "el-Beyânu't-Tâsi' bi-Husûsi Sukûti Nizâmî'l-Kaddâfi", <http://www.ansaralsonna.com/web/play-5935.html>, 22.08.2011.

⁴³² "el-Beyânu't-Tâsi'a 'Aşara li-Te'yîdi Şeyh Hâzım Ebû İsmail li-Riâseti'l-Cumhûriyye", <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6533.html>, 24.03.2012.

⁴³³ "el-Beyânu's-Sânî ve'l-İşrûn bi-Şe'ni Muraşşahî İntihâbâtî'r-Ri'âse", <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6536.html>, 16.05.2012.

⁴³⁴ "el-Beyânu's-Sâlisu ve'l-İşrûn bi-Husûsi Da'mi Muhammed Mursî li-Riâseti'l-Cumhûriyye", <http://www.ansaralsonna.com/web/play-6537.html>, 30.05.2012.

yayınladığı birkaç bildiride⁴³⁵ eski kimliğine tekrar bürünerek toplumu sağduyuya davet etmiş ve siyasi inisiyatif almamaya özen göstermiştir.

Yukarıda özetle tanıtmaya çalıştığımız iki cemaat 20. yy'ın ilk çeyreğinde kurulup faaliyetlerine günümüze kadar devam eden Mısır'ın ilk selefi hareketleridir. Yalnız kanaatimiz o ki bu iki grubu birbirinden ayırt etmek de gerekmektedir. Zira el-Cem'iiyetü's-Şer'iyye'nin yetmiş sonrası Mısırında ortaya çıkan ve günümüzün gerçek selefi fenomeni olan Suudi tarzı Selefilik ile tam anlamıyla aynı kefeye konulması mümkün görünmemektedir. Mısır'ın yerli selefiliği diye tanımlamakta bir sakınca görmediğimiz bu grubun, gerek Mısır'ın en eski dini hareketlerinden biri olması, gerekse de ülkedeki diğer dini yapılanmalara, mezheplere ve dindaşlarına karşı olan ılımlı bakışı, bu gurubu kendilerinden birçok cemaatin, hayır kurumunun neşet ettiği ana bünye konumuna oturtmuştur. Aynı özellikler Ensâru's-Sünne cemaati için de söz konusu olmakla birlikte, bu hareketin zamanla vehhabi-selefi karaktere büründüğü dikkat çekmektedir. Mısır'da yetmişlerden sonra yükselişe geçen günümüz selefi görünümünün yetmiş öncesine uzanabilecek kökün Ensâru's-Sünne cemaati olabileceği kanaatini taşımaktayız.

B. Selefi Hareket İçinde Çeşitlenme: 1970 Sonrası Selefi Hareketler

Bazı araştırmacılar genel anlamıyla Selefilik tarihinden bahsederken bu tarihi dört evreye ayırmışlardır. Önceki bölümlerimizde detaylıca işlediğimiz ilk üç evrenin birincisi Ahmet b. Hanbel öncülüğünde selefi düşüncenin ortaya çıkışını ifade eden hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllar, ikinci evre İbn-i Teymiyye öncülüğünde selefi düşüncenin sistemleştiği miladi on ikinci ve on üçüncü yüzyıllar ve üçüncü evre de Muhammed b. Abdulvehhab öncülüğünde selefiliğin yeniden ihyasını ifade on sekizinci yüzyıl ve sonrasıdır. Dördüncü evre olarak ise Ortadoğu ülkelerinde “İslami uyanışın- Sahve İslâmiyye'nin” gerçekleştiği 1970 sonrası gösterilmektedir. Zira bu “uyanış”a denk gelen dönem aynı zamanda selefiliğin merkezi olan Suudi Arabistan'da petrol üretim sıçrayışının gerçekleştiği dönemdir. Bu İslami uyanış ortamında Suudi

⁴³⁵<http://www.ansaralsonna.com/web/play-7287.html>, <http://www.ansaralsonna.com/web/play-7289.html>, <http://www.ansaralsonna.com/web/play-7295.html>.

Arabistan'ın zenginleşmesi ile selefi düşüncüyü ihraç etmesi ve söz konusu "İslami uyanış" ile birlikte İslami hareketler içindeki çeşitlenme ve yeni yöntem arayışları Suud dışında selefi düşüncenin yaygınlaşmasını hızlandırmıştır.⁴³⁶

Mısır özelinde ise bu çalışmamızın ikinci bölümünde sebepleriyle birlikte ele aldığımız gibi, Mısır'da da 60'lı yılların ikinci yarısından itibaren adına "Sahve İslâmiyye" denilen alternatif bir ideoloji olarak İslamcılığın yükselişe geçtiği görüşü, ilgili literatürün ortak kanaatini oluşturmaktadır. Bu süreçte diğer bütün İslami hareket içinde olan canlılık ve çeşitlenme selefi hareketler için de söz konusu olmuştur. Abdunnâsır dönemi tecrübesi, toplumun ve siyasetin İslamileştirilmesi için çabalayan her kesimi benimsenecek yöntem konusunda sorgulamalara itmiştir. Nasıl İslami hareketler açısından Nasır döneminin acı tecrübesi ve İhvan'ın siyaset içinde kalarak buna reaksiyon vermeye çalışması silahlı mücadeleyi benimseyen radikal grupların teşekkülüne neden olmuşsa, aynı şekilde bu iki tarz metottan kendilerini beri görüp sadece toplumun tevhit eksenli sâfiyane İslamlaşmasını önceleyen, hadis merkezli İslami ilimlerin öğretilmesi için çabalayan ve şiddet karşıtı apolitik yeni grupların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Aynı zamanda Arap yarımadasında Suud merkezli böyle bir modelin olması ve bu modelin kendi yorum biçimini petrol devriminin sağladığı maddi ve manevi güç ve imkân ile İslam dünyasına ithal etme gayreti içinde olması da yetmiş sonrası Mısır'ında selefi hareketlerin güçlenmesine ve çeşitlenmesine katkı sağlamıştır. Biz de bu başlık altında selefi düşüncenin Mısır toplumunda tam anlamıyla yaygınlaşmaya başladığı yetmişli yıllardan 25 Ocak Devrimi'ne kadarki süreci ve ortaya çıkan selefi grupları ele almaya çalışacağız.

1. ed-Da'vetü's-Selefiyye:

Sedat döneminde mevzu bahis İslami uyanışın temerküz ettiği alanlardan en önemlisi üniversite kampusları olmuştur. Kampus içinde ise üniversiteli İslamcı gençler faaliyetlerini Cemaat-i İslâmî çatısı altında toplanarak gerçekleştirmiştir. İhvan

⁴³⁶ Muhammed Ebû Rummân, "es-Selefiyyûne'l-'Arab fî Lahzati's-Sevrât: et-Tehaddî ve'l-İsticâbe", **et-Tehavvulâtu's-Selefiyye** içinde, Amman: Merkezu'd-Dirâsâti'l-İstrâtîciyye, 2013, s. 10; Hânî Nesîre, "es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba'da's-Sevra".

hareketinin belinin büküldüğü yetmişlerin bu ilk yıllarında Cemaati İslami daha çok selefi karaktere sahip bir yapıdadır. Fakat Sedat döneminde İhvan mensuplarının hapisanelerden çıkartılması neticesinde Müslüman Kardeşler benimsediği yeni strateji ile gençler üzerinde etkili olabilmek için üniversitelere açılmıştır. İhvan'ın yetmişli yılların ortalarında Cemaati İslâmî'ye hâkim olmaya başlaması, cemaat içinden selefi eğilimli gençlerin İhvan'ın benimsediği siyasetten şikâyet ederek zamanla Cemaati İslâmî'den ayrılmalari beraberinde getirmiştir.⁴³⁷

İhvân'ın Cemaati İslâmî üzerindeki tahakkümünden hoşnut olmayan selefi gençler eliyle gerçekleşen bu ayrışma neticesinde, zaten en başından beri Cemaati İslâmî içinde var olduğu bilinen iki farklı selefi yorum iki farklı grubu ortaya çıkarmıştır. Bunlardan ilki İhvan'ın şiddet karşıtı siyasetinden şikâyet ederek Kerem Zühdf liderliğinde silahlı mücadeleye meyil eden ve daha sonraki yıllarda cihâdî selefilüğün Mısırdaki mümessili Cihat Örgütü ile bütünleşecek olan ve silahlı mücadeleyi savunan Cemaat-i İslâmî mensubu bazı gençlerin oluşturduğu gruptur. Diğer i ise İhvan'ın siyasete çok fazla angaje olmasından, buna bağlı olarak İslami ilkelerden taviz vermesinden ve en nihayetinde hiçbir neticeye erişememesinden şikâyet ederek Arap Yarımadasındaki Selefilikten etkilenmek suretiyle eğitim, davet ve irşat eksenli, apolitik ve şiddet karşıtı selefilüğü benimseyen Muhammed İsmail el-Mukaddem, Saîd Abdulazim ve Yasir Burhâmî gibi öncü isimler liderliğinde İskenderiyye Üniversitesi'nde başlayan ayrışma ile teşekkül eden ve zamanla bütün Mısır'da etkin olmayı başarmış gruptur.⁴³⁸ Özellikle tıp ve mühendislik fakülteleri öğrencilerinden oluşan bu grup, o dönemde basımları çok sık yapılan ve gençler arasında yaygınlaşan İbn Teymiyye ve İbn Abduvehhab'ın kitaplarını mütaala etmek, hac ve umre yolculukları münasebetiyle Suudi ulemayla irtibat kurarak ve Mısır geleneğinde daha eskiye dayanan selefi oluşum olan Ensâru's-Sunneti'l-Muhammediyye şeyhlerinden

⁴³⁷ Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 17-18, 61-62.

⁴³⁸ eş-Şeyh, *es-Selefiyyûn: mine'z-Zilli ilâ Kalbi'l-Meşhed*, s. 75; Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 17-18, 61-62; Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr*, s. 37-38.

etkilenmek sûretiyle İhvân-ı Müslimîn'e katılmayıp klasik selefilîği temsil eden bir hareketi başlatmışlardır.⁴³⁹

Bu ayrışmanın akabinde seksenli yıllara varıldığında, İhvan ile bu davetçi selefi grup arasında üniversiteler ve mescitler üzerinde nüfuz alanını genişletme amacına matuf yaşanan rekabet, selefileri İhvan gibi örgütlü bir yapılanmanın zarurîyeti düşüncesine sevk etmiştir. Bunun üzerine selefi davetçilerin birlikte hareket etmesini ve selefi gelenek üzerine ilmi faaliyette bulunmayı amaçlayan ve adına "el-Medresetü's-Selefiyye / Selefi Ekol" denilen; bir metodunun, mensuplarının ve şubelerinin olduğu organize bir yapı oluşturması hedeflemiş, 80'li yılların sonuna kadar hareket, Mısır'ın farklı illerinde yönetim kurulu ve gençlik komisyonları gibi birimler oluşturarak daha kurumsal bir yapıya ulaşmıştır.⁴⁴⁰ Bu dönemde yayını bir dönem yasaklanmasına rağmen günümüze kadar devam eden "Savtu't-Da've" dergisi neşredilmeye başlanmış, davetçi yetiştirmek amacıyla "Furkan Enstitüsü" kurulmuş, sosyal hizmet amacına matuf zekat komisyonları oluşturulmuş ve mescitlerde davet faaliyetleri genişletilmiştir. Hızlıca bütün Mısır üzerinde etkili olup müntesipleri yüz binlere vardıktan sonra kendilerine "ed-Da'vetü's-Selefiyye / Selefi Davet" adını vermişlerdir. Kendileri için bu iki isim günümüzde de kullanılmakla birlikte, İskenderiyye menşeli olduğu için bu grup toplum arasında "İskenderiyye Selefileri" ismiyle şöhret bulmuştur.⁴⁴¹

ed-Da'vetü's-Selefiyye'nin gerçekleştirmeyi başardığı bu organize yapı ve sahip olduğu metot grup müntesiplerinin cihadi selefi yapılanmalara kaymalarını engellediği ifade edilmiştir. Yine sahip olunan bu örgütlü yapı, içeride yaşanabilecek bölünmeleri ve ihlalleri asgari düzeyde tutmada etkili olmuştur. Fakat sahip olunan liderli bir organize yapının dikkatleri üzerine çekeceği ve rejim tarafından baskı oluşturacağı endişesi ile de hareket, zaman içinde farklı illerde birbirleriyle bağlantılı muhtelif şeyhlerin kontrolünde, bir yer altı yapılanması olarak değil de aleni çalışmayı tercih eden, liderinin ve biat kültürünün olmadığı yarı organize bir hüviyete

⁴³⁹ Ali 'Abdu'l-Âl, "es-Selefiyyûn fî Misr: el-Muntalakâtü'l-Fikriyye ve't-Tedavvuru't-Târîhî", **Vâki'u ve Mustakbalü'l-Harakâti'l-İslâmiyye** içinde, (Der.: Ahmed Bân), Kahire: Merkezu'n-Nîl Liddirâsât, 2012, s. 28; Münîb, **Delîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye**, s. 124.

⁴⁴⁰ ; Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 21; Münîb, **Delîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye**, s. 125.

⁴⁴¹ Ammar Ahmed Fayd, "es-Selefiyyûn fî Misr: Min Şer'iyyeti'l-Fetvâ ilâ Şer'iyyeti'l-İntihâb", **ez-Zâhiretu'l-Selefiyye** içinde, Doha: Merkezu'l-Cezîre li'd-Dirâsât, 2014, s. 56; Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr**, s. 37-38; Ali 'Abdu'l-Âl, "es-Selefiyyûn fî Misr...", s. 32-33.

bürünmüştür.⁴⁴² Nitekim hareket büyüdüktan ve özellikle 11 Eylül'den sonra rejim tarafından Ebû İdris ve Saîd Abdulazim gibi önemli şeyhlerin tutuklanması, hareketin yayın organı olan "Savtu't-Da've" dergisinin ve Davetçi Yetiştirme Enstitüsü'nün kapatılması gibi gelişmeler İskenderiyye Selefilere'nin bu organize yapılarından daha da taviz vermelerine neden olmuştur. Çünkü İskenderiyye Selefilere, devlet kurumlarını İslami olarak kabul etmediği için, Ensâru's-Sünne gibi devlet kurumlarınca bir hayır kuruluşu olarak resmen tescilli bir hüviyeti reddettiğinden gayri resmi bir yapılanma olarak hareket etmeyi tercih etmiştir.⁴⁴³

1970 sonrası Mısırının en büyük ve en etkili selefi grubu olan İskenderiyye Selefilere, Ensâru's-Sünne Cemaati ile birlikte Mısır'daki Suudi tarzı selefilikğin en önemli temsilcilerinden sayılmaktadır. Fakat zaten bu eğilimi temsil eden Ensâru's-Sünne grubu Mısır içinde uzun süredir faal iken, İskenderiyyeli selefi gençlerin neden Ensâru's-Sünne'den farklı müstakil bir grup oluşturmak istedikleri akla gelen bir sorudur. Kanaatimizce bunun cevabı, İskenderiyyeli bu gençlerin o dönemde benimsedikleri duruş ile alakalıdır. Öyle ki bu yeni selefi oluşum, ne İhvan gibi siyasete tam anlamıyla angaje olmayı kabul etmiş, ne cihadi gruplar gibi şiddeti bir yöntem olarak benimsemiş ve ne de Ensâru's-Sünne gibi siyasi ve ictimâî meseleleri tam anlamıyla ihmal etmeyi doğru bulmuştur.

Ensâru's-Sünne'de faaliyet alanının sadece sünnetin ihyası eksenli davet ve irşat ile bazı hayır işlerine ayrılmış olması genç nüfusu tatmin etmemiş ve ilk kez selefi hareket bu gençler vasıtasıyla üniversitelere açılmıştır.⁴⁴⁴ Her ne kadar sonraları kendileri ile Ensâru's-Sünne ortak bir çizgide buluşmuş olsalar da, ilk yıllarında Ensâru's-Sünne ile aralarındaki farklılıklara kendileri de vurgu yapmıştır. Nitekim Yâsir Burhâmî o dönemde Ensâru's-Sünne şeyhlerinin sahip oldukları dar bakış açısı sebebiyle gençlerin ve toplumun taleplerini karşılayamadıkları için söz konusu hareketten bağımsız yeni bir oluşum başlattıklarını ifade etmiştir. Bunun yanında Ensâru's-Sünne cemaatinin devlet tarafından bir hayır kurumu olarak tanınan ve desteklenen bir yapı da olması ve muhtelif bölgelerde farklı şeyhlerin nezaretinde

⁴⁴² Münib, *Defîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye*, s. 125-126; Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 21-22.

⁴⁴³ Salahuddin Hasan, "et-Teyyârâtü's-Selefiyye fî Misr: Harîta Ma'lûmâtiyye".

⁴⁴⁴ Ammar Ahmed Fayd, "es-Selefiyyûn fî Misr: Min Şer'iyyeti'l-Fetvâ ilâ Şer'iyyeti'l-İntihâb", s. 51.

faaliyet gösteren ademi-merkeziyetçi bir yapıyı savunan ed-Da'vetü's-Selefiyye'nin aksine Ensâru's-Sünne'nin tek bir merkezden tek bir lidere yapılan biat ile yönetiliyor olması İskenderiyyeli gençlerin ayrılık gerekçelerini oluşturduğu iddia edilmiştir.⁴⁴⁵

Fakat bütün bunlara rağmen İskenderiyye Selefilere, Ensâru's-Sünne'nin Muhammed el-Fakî ve Abdurrezzak el-Afîfî gibi kurucu şeyhlerine her daim bağlılıklarını ifade etmiş, onları merci olarak kabul etmiş ve yeni oluşumlarını onların izinden giderek gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir. Zaten bu şeyhler İskenderiyye Selefilere'nin her daim Suud uleması ile birlikte en önemli referans kaynakları olmuştur.⁴⁴⁶ Bizim anladığımız İskenderiyye Selefilere, Ensâru's-Sünne'den farklı olarak siyasi ve sosyal meselelerde daha etkin bir rol almak hedefi ve gaye-i hayali ile yeni oluşumlarını başlatmışlardır. Geleneksel Selefilik ile radikal Selefilik arasında bir yerde durmaktadır. Klasik selefilik dinî yorumunu içselleştirmiş, fakat aynı zamanda modern Mısır'ın İslamcı düşüncesinden de etkilenecek, müesses nizamı direk hedef almasa da planlı bir siyasal hedefe sahiptir. 25 Ocak Devrimi'nden sonra da siyasallaşan ve parti kuran ilk selefi gruplardan biri olmaları bu kanaatimizi destekler niteliktedir.

Suudi selefilik en büyük teorisyenlerinden ve şeyhlerinden olan Suudlu Abdulaziz Bin Bâz ve Muhammed Bin Sâlih gibi isimler İskenderiyye Selefilere tarafından da büyük saygı gören ve merci kabul edilen âlimlerdir. Yine Suudi selefilik en önemli ehl-i sünnet uleması olarak gördüğü İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve İbn Abdulvehhab'ın kitapları ed-Da'vetü's-Selefiyye medreselerinde başucu kitapları olarak okutulmakta ve Mısırlı selefi âlimler tarafından şerhleri yapıp neşredilmektedir.⁴⁴⁷

Görüşleri ve Metodu

Bütün diğer geleneksel selefi gruplar gibi İskenderiyye Selefilere'nin de temel meselesi iman ve tevhit konusudur. Sağlam bir inanç oluşturabilmek için ana kaynaklar olan Kuran ve Sünnet'e müracaat zaruridir. Bu müracaat esnasında naslar tevile başvurulmadan literal yönüyle anlaşılmalı çalışılır. Din Selef-i Salih'in anladığı

⁴⁴⁵ Ali 'Abdu'l-Âl, "es-Selefiyyûn fî Misr...", s. 30-31; Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 63.

⁴⁴⁶ Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 27-28; Ali 'Abdu'l-Âl, "es-Selefiyyûn fî Misr...", s. 30.

⁴⁴⁷ Ali 'Abdu'l-Âl, "ed-Da'vetü's-Selefiyye bi'l-İskenderiyye: en-Neş'etu't-Târihiyye ve Ehemmu'l-Melâmiḥ", **es-Selefiyyûn fî Misr mâ Ba'da's-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetü'l-İntişârî'l-'Arabî, 2012, s. 47-48.

şekliyle öğrenilip bidat ve hurafelerden uzak durulmalıdır. Bu grup selef inancının yerleşebilmesi için şer'î ilimlerin öğrenilip öğretilmesine çok önem vermiş, bu amaç doğrultusunda, içinde selefi geleneğin kitaplarının okutulduğu medreseler kurmuş ve camilerde aynı zamanda toplumsal tabanlarının genişlemesine de katkı sağlayan halka açık periyodik dersler düzenlemişlerdir. Bu ilmi faaliyetlerinden dolayı kendilerine “es-Selefiyyetü'l-İlmiyye / İlmî Selefilik ” de denilmiştir.⁴⁴⁸ Yine bu gruba göre sonradan ortaya çıkan ve dinden bir sapma olan tasavvufi ve Şii İslam yorumlarını reddetmek gerekir. Bu dışlayıcı üslup malum olduğu üzere ittihad-ı İslam hassasiyeti taşıyan İhvan-ı Müslimin gibi diğer İslami hareketlerin yöntemiyle uyuşmamaktadır.⁴⁴⁹

ed-Da'vetû's-Selefiyye diğer muhafazakar selefi gruplarda olduğu gibi tabandan yukarıya doğru İslamileşmeyi hedefleyen bir yöntemi benimsemiştir. Bu yöntem doğrultusunda iki aşamalı bir yol haritasının takip edilmesi gerektiğini savunmuştur.

- **Tasfiye (Arındırma)** : İlk aşama arındırma aşamasıdır. Bu merhale hem bireyler üzerinde hem de geleneksel ilim anlayışı üzerinde olmalıdır. Müslüman bireyin zihni dinin aslına muhalif olan inançlardan arındırılarak itikadı saflaştırılmalıdır. Yine gelenek içinde oluşan İslami ilimlerin zayıf hadisler, isrâiliyat ve sahih hadise muhalif dini hükümlerden arındırılması gerekir.

- **Terbiye (Eğitim)** : İkinci aşamada ise, her bir Müslüman yukarıda zikredilen arındırılmış itikata ulaştıktan sonra temel naslar çerçevesinde hakiki bir eğitimden geçmesi gerekir. Bu eğitimden geçen toplum sâlih bir selefi olur. Artık bundan sonra İslam toplumu ve devleti seçime ve devrime gerek kalmaksızın aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşmiş olur.⁴⁵⁰

İskenderiyye selefilğini Cihadi Selefilikten ayıran temel çizgi Ensâru's-Sünne de olduğu gibi siyaset karşısındaki tutumlarıdır. İskenderiyye Selefileri devletin İslami bir devlet olmadığını kabul ederler. Yöneticinin bizzat kendisini tekfir etmeyip sistemi

⁴⁴⁸ Salahuddin Hasan, “et-Teyyârâtü's-Selefiyye fî Misr: Harîta Ma'lûmâtiyye”; Ali 'Abdu'l-Âl, “es-Selefiyyûn fî Misr...”, s. 28.

⁴⁴⁹ Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr**, s. 38-39.

⁴⁵⁰ Salahuddin Hasan, “et-Teyyârâtü's-Selefiyye fî Misr: Harîta Ma'lûmâtiyye”; Münîb, **Delîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye**, s. 127; “Nazra Tahlîliyye 'an Vücûdi'l-Vehhâbî fî Misr”, <http://elhakoona.blogspot.com.tr/2008/06/blog-post.html>. (son erişim tarihi: 20.04.2014)

tefkir ederler. Fakat takip edilmesi gereken yol devlete karşı cihat ilan etmek değildir. Devletle çatışmaya girmeden davet yöntemiyle toplum tabanını İslamileştirmek gerekmektedir. Zira bu gerçekleştiğinde şiddete ve devrime gerek kalmadan İslam devleti kurulmuş olacaktır.⁴⁵¹ Zaten bütün apolitik selefi gruplar için her şeyden daha önemlisi topluma tevhit eksenli sağlam bir akîde kazandırmaktır. Bu gerçekleşmeden geri kalan hiç bir şeyin önemi yoktur. Dolayısıyla siyasete müdahil olup devlete sızmak ve şeriatın tatbikini sağlamak ilk aşama da lüzumlu değildir.⁴⁵²

İskenderiyye Selefilere'nin kurucularından ve önemli şeyhlerinden biri olan Yasir Burhâmî, cemaatin yayın organlarından olan “Savtu't-Da've” dergisi için kaleme aldığı “Selefilik ve Değişim Yöntemleri” adlı makalede ⁴⁵³, toplumun ve devletin İslamleştirilmesine yönelik İslami akımların benimsediği yolları eleştirerek İskenderiyye Selefilere'nin 25 Ocak Devrimi öncesinde siyaset ve yöntem konusunda benimsediği duruşu net olarak ortaya koymuştur.

Burhâmî'ye göre İslami akımlardan bazıları toplumun İslamleşmesine yönelik yöntem olarak mevcut parlamenter siyasal sistem içinde yer almayı ve iktidara bu yolla ulaşmayı hedeflemektedir. Makalesinde ed-Da'vetü's-Selefiyye adına konuşan Burhâmî, gerek aday göstermek suretiyle olsun gerekse de seçimlere katılmak suretiyle olsun parlamenter siyasal sisteme dâhil olmaya cevaz vermemektedir. Gerekçelerini şöyle sıralamaktadır:

- Ulûhiyyetin ve Rububiyetin en önemli özelliklerinden olan yasa koyma yetkisi sadece Allah'a aittir. Helal, Allah'ın helal kıldıkları; haram ise Allah'ın haram kıldıklarıdır.

- İslami yönetim ile laik yönetim arasındaki en önemli fark, İslami yönetimde teşrînin kaynağı Kuran ve Sünnettir ve bunlardan hiçbir durumda vazgeçilemez. Demokratik laik rejimlerde ise bu durum halkın çoğunluğunun iradesine ve hevasına teslim edilmiştir. Demokratik sistemlerde eğer çoğunluk talep ederse dince haram görülen zina, eşcinsellik ve içki gibi uygulamalar dahi helal hale getirebilir.

⁴⁵¹ Hasan, *es-Selefiyyûn fi Misr*, s. 22.

⁴⁵² Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr*, s. 271.

⁴⁵³ Yasir Burhâmî, “es-Selefiyye ve Menâhîcu't-Tağyîr”; s. 2-4;

<http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=83&book=1606> (son erişim tarihi: 16.03.2014)

- Dolayısıyla beşeri kanunlar İslam şeriatına muhalif olduğu için bătıldır, kabul edilemez. Şeriatın tatbik ediliş edilmemesine halkın görüşü olarak karar vermek caiz değildir.

- İslam'daki şûra demokratik sistemlerdeki şûradan farklıdır. İslam'da istişare nassın olmadığını konularda mümkündür.

- Din ve devlet işini ayırmayı temel prensip olarak kabul eden laik, liberal ve komünist siyasi partilerden “berâ” ilkesi gereğince uzak durmak gerekir.

- Bu sistem içinde bulananları ve yöneticiyi tekfir etmek caiz değildir. Zira kişiler değil sistemler küfür içindedir. Kişiler cehaletlerinden veya yaptıkları hatalı yorumdan dolayı bu yola başvurmuşlardır.

Burhâmi gerekçeleri bu şekilde ifade ettikten sonra, İslami akımlar arasında bulunan, “bu sistem içinde İslam şeriatının tatbikini sağlamak gibi hizmetlerin yapılabileceği” görüşü hakkında iki yorumun bulunduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki, bu amaç doğrultusunda ümmetin maslahatı söz konusu ise aktif siyasete cevaz veren yorumdur. Diğer ise, bu sistemin içine girdikten sonra oraya angaje olmanın ve İslâmî ilkelerden taviz vermenin kaçınılmazlığı öne sürülerek aktif siyasete cevaz verilmeyen yorumdur. Burhâmi kendisi ve cemaatinin ikinci görüşte olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü hakim sistemin içine girildiğinde karşılaşılan baskılarla İslami ilkelerden taviz vermek kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla parlamenter sisteme katılım hiçbir şekilde değişimi gerçekleştirebilecek bir yöntem olamaz.⁴⁵⁴

Burhâmî söz konusu makalesinde, değişimin silahlı mücadele ile olacağını savunan İslami akımlardan bahsederek kendisinin ve cemaatin bu konudaki görüşünü de ortaya koymaktadır. Bu İslâmî akımlara göre değişimin gerçekleşebilmesi için cihat ruhunun Müslüman topluma yerleştirilmesi gerekmektedir. Bu İslam adına yapılması gereken ilk iş tir. Bunu yapmayanlar dine karşı büyük bir hıyanet içindedir. Değişim ancak cihat yoluyla gerçekleşebilir.

Cihadî selefi akımların değişim için benimsediği yol olan silahlı mücadele ile ilgili Burhâmî, ilk olarak, İslam'da “i'lâi kelimetullah” için küffara karşı olan savaşın adının cihat olduğunu özellikle vurgulamıştır. Ama bu gruplar İslam toprakları içinde

⁴⁵⁴ Yasir Burhâmî, “es-Selefiyye ve Menâhîcu't-Tağyîr”; s. 2-4;

cihat ilan etmek suretiyle bu esas prensibin dışına çıkmaktadırlar. Bu durum, fitnenin ortadan kaldırılmasından ziyade daha büyük fitnelere ve felaketlere sebep olmaktadır. Dolayısıyla asıl olan İslam toplumu içinde eheme önem vererek toplumu iman ve tevhide davet etmek suretiyle onun akaidini ıslah etmektir. Yine Burhâmî Kuran-ı Kerim'in cihat için çeşitli merhalelerden bahsettiğini söyleyerek, Müslümanların güçsüz olduğu bir dönemde ve konjonktürde cihat ilan etmenin onların maslahatına olmayacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla değişim için takip edilmesi gereken metot silahlı mücadele de olmamalıdır.⁴⁵⁵

Burhâmî makalesinde son olarak, bir cemaat örgütlenmesi içinde olmayıp bireysel olarak faaliyet gösteren ve dinin sadece bir kısım meselelerini ele alıp diğerlerini ihmal eden bazı selefi şeyhleri de eleştirdikten sonra ed-Da'vetü's-Selefiyye'nin değişim için takip ettiği metodu özetle şöyle ifade etmiştir: Bizim metodumuz peygamberlerin takip ettiği yoldur. Yapılması gerekenlerin başında, insanları bütün rükünleriyle şirk ve unsurlarından arınmış peygamberin davet ettiği saf imana çağırmaktır. Toplum için ilk inşa edilmesi gereken sağlam bir tevhit inancıdır. Bu sağlam temel kurulmadan bunun üzerine hiçbir şeyin inşa edilmesi mümkün değildir. İlk peygamberden son peygambere kadar bütün peygamberlerin toplumları ilk davet ettikleri konu iman ve tevhit olmuştur.

Bu temel atıldıktan sonra ikinci aşama ibadetleriyle, davranışlarıyla ve ahlakıyla duyarlı bir Müslüman toplum oluşturmaktır. Dinin sadece belli başlı meselelerinde değil, sosyal meselelerde de hassas, toplumun ihtiyaçlarına duyarlı ve kolektif bir çalışma içine girebilecek Müslüman bireyler oluşturmak cemaatin ikinci önemli hedefidir.

Son aşama olarak tabi ki İslam'ın talep ettiği siyasal yapı ve hukuk düzeni kurulmalıdır. Peygamberlerin hayatları da bunu göstermektedir. Ama ilk iki aşama atlanarak doğrudan siyasal sisteme angaje olmak veya mevcut düzene cihat ilan etmek suretiyle bu amacın gerçekleştirmeye çalışmak Müslüman toplum için mefsedeti maslahatından fazla sonuçlar doğuracaktır.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Yasir Burhâmî, "es-Selefiyye ve Menâhîcu't-Tağyîr"; s. 4-6.

⁴⁵⁶ Yasir Burhâmî, "es-Selefiyye ve Menâhîcu't-Tağyîr"; s. 6-8.

Mısır'da İskenderiyye merkezli selefi akımın 25 Ocak Devrimi'nden önce ülkede hiçbir siyasi faaliyette bulunmamış ve siyaset konusunda inisiyatif almamış olmasının sebeplerinden biri olarak, müesses siyaset anlayışının Batı menşeli olması da gösterilmiştir. Selefilere göre Şeyh Sa'îd Abdulaziz'in ifadesiyle demokrasi diğer İslamcıların söylediği gibi İslam'daki şûra anlayışına alternatif olamaz. Çünkü bu sistemle bir gayri müslimin veya bir kadının idareci olması mümkündür. Dolayısıyla bu siyasi sistemin içinde bulunmak gayri İslami'dir. Yine Yasir Burhâmî'ye göre bölgesel ve uluslararası konjonktür, demokratik yollarla iktidara gelen İslamcılara dinden ve onun ilkelerinde taviz vermediği müddetçe müsamaha göstermesi mümkün değildir. Nitekim Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi'ne ve Filistin'de Hamas'a yapılan budur. Dolayısıyla Mısır'da selefi hareket bu oyunun içinde olmayacaktır.⁴⁵⁷ Yine ed-Da'vetu's-Selefiyye'nin önde gelen şeyhlerinden Abdulmunim eş-Şehhât da aynı noktaya temas etmiş, taviz verilmeden İslamcıların kendi talepleri ile siyasetin içinde barınamayacağını vurgulamıştır. Ona göre ya İhvan gibi İslam'a uygun olmayacak şekilde ABD'nin Mısır demokrasisi üzerindeki tahakkümünü kabul ederek ve şeriata muhalif laik partilerle ittifak kurularak siyaset yapılacaktır, ya da ondan uzak durulacaktır. İşte ed-Da'vetu's-Selefiyye'nin tercih ettiği bu ikinci yoldur.⁴⁵⁸

Devrim öncesinde ed-Da'vetu's-Selefiyye ile birlikte diğer geleneksel selefi akımların siyaset ve demokrasi karşıtı duruşunun nedenleri aşağıdaki gibi maddelendirilebilir:

- İslamcıların siyasete girmesi, gayri İslami müesses sistem karşısında ilkelerinden taviz vermeyi de kaçınılmaz kılacaktır. Mısır özelinde İhvan tecrübesi ve dışarıda da Cezayir, Filistin ve Türkiye tecrübeleri bunu teyit etmektedir.⁴⁵⁹
- İslamcıların siyaset arenasına bulunması, onların toplumun İslamileştirilmesi yönelik harcamaları gereken enerjilerini tüketmektedir. Ehem olan toplumun saf İslam

⁴⁵⁷ 'Abdu'l-Âl, "es-Selefiyyûn fî Misr...", s. 44-45.

⁴⁵⁸ Abdulminim Şehhât, "ed-Da'vetu's-Selefiyye: Beyne Fehmi'l-Vâki' ve'l-Müşâreketi's-Siyâsiyye", <http://www.anasafy.com/pageother.php?catsmktba=1642>, (son erişim tarihi: 20.04.2014).

⁴⁵⁹ Konuyla ilgili Yâsir Burhâmî makalesi için bkz.: Yâsir Burhâmî, "el-Müşâreketü's-Siyâsiyye ve Mevâzînu'l-Kuvâ", <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=3766>, (son erişim tarihi: 10.04.2014).

ile tanıştırılması için eğitimidir. “Tasfiye” ve “Terbiye” aşamaları atlanarak aktif siyaset içinde bulunmak bir başarı sağlamayacaktır.⁴⁶⁰

- Diğer İslamcı grupların iddia ettiği gibi demokrasi İslam siyaset düşüncesindeki “şûra”nın mukabili değildir. Bir Batı ideolojisi olarak demokrasi hâkimiyeti halka vermektedir. Oysa İslamiyet’te hâkimiyet Allah’ındır.⁴⁶¹

- Demokrasilerde ehil olup olmadığına bakmaksızın halkın kararı ile herkesin yönetici olma ihtimali vardır. İslam’da ise yöneticilik Ehl-i Hal ve’l-‘Akd tarafından istişare ile ehil kimselere tevdi edilir.⁴⁶²

- Demokratik sistem, İslami olan bir şeyi icra etmiş bile olsa yöneticiye muhalefet etme imkânı sunmaktadır. İslam’da ise İslami olan her uygulamada yöneticiye kayıtsız itaat gerekmektedir. Hatta fitneye mahal vermemek için yönetici zalim bile olsa asıl olan itaattir.⁴⁶³

- Demokrasi laiklik ile mündemiç Batı menşeli bir sistemdir. Dini grupların siyasi partisi kurulmasına izin verilmediği için laik partiler içinden aday olmak suretiyle siyaset yapmak da İslami değildir.⁴⁶⁴

- Dayatılan devlet modeli laiklik, milliyetçilik ve demokrasi gibi batılı saç ayakları üzerine oturtulmuştur. Bütün bunların İslam siyaset tarihinde bir karşılığı söz konusu değildir.⁴⁶⁵

Mısır’da selefilerin siyasete katılım meselesinde bu kadar keskin ve net karşı çıkışlarının üzerinde durulması gereken başka bir nedeni, Suudi selefi yorumun Mısır selefililiği üzerindeki etkisidir. Bu bölümümüzün ilk kısmında özetlediğimiz Suudi Arabistan özelinde şekillenen ve ümera-ulema dayanışması üzerine kurulan Suudi selefi düşüncesine göre yöneticiye karşı yapılan muhalefet, gösteri ve protestolar Batı

⁴⁶⁰ Konuyla ilgili Abdulmünim eş-Şehhât makalesi için bkz.: Abdulmünim eş-Şehhât, “es-Siyâse: Mâ Na’ti Minhâ ve Mâ Nezara”, <http://www.anasalfy.com/play.php?catsmktba=3025>, (son erişim tarihi: 10.04.2014)

⁴⁶¹ Nevvâf b. Abdurrahman el-Kudeymî, “el-İslâmiyyûn ve Rabî’u’s-Sevrât”, Doha: el-Merkezu’l-Arabî li’l-Ebhâs ve Dirâseti’s-Siyâsât, 2012, s. 13.

⁴⁶² Nevvâf b. Abdurrahman el-Kudeymî, “el-İslâmiyyûn ve Rabî’u’s-Sevrât”, s. 13.

⁴⁶³ Nevvâf b. Abdurrahman el-Kudeymî, “el-İslâmiyyûn ve Rabî’u’s-Sevrât”, s. 13.

⁴⁶⁴ ed-Da’vetü’s-Selefiyye’nin devrim öncesi siyaset karşıtlığı nedenleri ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Ömer Gâzî, “ed-Da’vetü’s-Selefiyye ve Tahavvulâtu Sevrati Yenâyir”, **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetü’l-İntişârîl-‘Arabî, 2012, s. 77-94.

⁴⁶⁵ Mustafa Zahrân, “ es-Selefiyyûn ve’d-Dîmokrâtiyye”, “ **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetü’l-İntişârîl-‘Arabî, 2012, s. 242-243.

dünyasının Müslümanlar içinde fitne çıkarmak için kurdukları komplolar olarak addedilmiştir. Gerek Mısır'daki halk ayaklanmaları öncesinde ve gerekse de devrim sürecinde Mısırlı selefi ulemanın siyaset ve muhalefet konusunda kullandığı dil ve argümanlar Suudlu selefi ulemadan farklı değildir.⁴⁶⁶

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ed-Da'vetü's-Selefiyye şiddetin hiçbir türüsünü bir değişim yöntemi olarak kabul etmemektedir. Bu ilke gereğince cihadi selefi gruplara tenkitler yöneltilmişlerdir. Onların silahlı mücadeleyle devleti ele geçirme hedeflerini eleştirdikleri gibi, bu grupların yabancı ülke içinde turistlere karşı zaman zaman giriştikleri şiddet eylemlerini de çok sert eleştirmiştir. Fakat Afganistan, Çeçenistan, Bosna ve Irak savaşlarında olduğu gibi İslam ülkelerinin işgali mevzu bahis ise savaşan cihadi selefi grupları desteklemişlerdir.⁴⁶⁷

Ensâru's-Sünne cemaatinde olduğu gibi İskenderiyye Selefilerinin de İhvân-ı Müslimîn'e bakışı eleştireldir. Eleştirinin odak noktasını ise yine siyaset meselesi oluşturur. Onlara göre İhvan, toplumun İslâmîleşmesini önemsemeyen, sanki yönetici Müslüman olduğunda toplum ıslah olacaktıymış gibi bütün enerjisini siyasete vermiştir. Bunu yaparken de, sonucunda hiçbir şey elde edemeyerek İslâmî ilkelerden çok büyük tavizler vermiştir. Yine ed-Da'vetü's-Selefiyye grubu İhvan'ın kurucusu Hasan el-Bennâ'nın tasavvuf ile olan ilişkisinden hareketle İhvân'ın sûfî bir karaktere sahip olduğu, dolayısıyla akîdevî bir sapma içinde olduğu için Ehl-i Sünnet dairesinin dışında kaldığı görüşünü benimsemiştir.⁴⁶⁸

2. Diğer Selefi Gruplar

Mısır'da ana akım selefi gruplar yukarıda zikrettiğimiz Ensâru's-Sünne ve ed-Da'vetü's-Selefiyye gruplarıdır. Bunların dışında toplumsal desteği her ne kadar yukarıdaki saydığımız gruplar kadar olmasa da, irili ufaklı başka selefi gruplar da

⁴⁶⁶ Hüsâm Temmâm, "es-Sevretu'l-Misriyye", **es-Selefiyyûn ve's-Sevre** (Ahmed Zağlûl) içinde, Cizye: Evrâk li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2012, s. 126.

⁴⁶⁷ 'Abdu'l-'Âl, "ed-Da'vetu's-Selefiyye bî'l-İskenderiyye...", s. 63-65.

⁴⁶⁸ "Nazra Tahlîliyye 'an Vücûdî'l-Vehhâbî fî Misr", <http://elhakoona.blogspot.com.tr/2008/06/blog-post.html>.

bulunmaktadır. Bu grupları kısaca tanıttıktan sonra, Mısır'da selefilerin nasıl tasnif edilebileceği konusu üzerine durmaya çalışacağız.

es-Selefiyyetu'l-Harekiyye

İskenderiyye selefilerin neşet ettiği tarihe denk gelen bir dönemde, 1970'li yılların ortalarında, yani İslami hareket içinde fikri canlılığın çok yüksek olduğu bir zaman diliminde, Fevzî es-Sa'îd, Muhammed Abdulsûd, Seyyid el-Arabi ve Neşet Ahmed gibi bazı öncü isimler Kahire'de başka bir selefi hareketi başlatmışlardır.⁴⁶⁹

Kahire Selefileri olarak da bilinen es-Selefiyyetu'l-Harekiyye'nin, düşünce esasları olarak Ensâru's-Sünne ve ed-Davetu's-Selefiyye gibi geleneksel ve ilmi selefilikten çok bir farklılığı olmamakla birlikte, adından da anlaşılacağı üzere bu hareket özellikle politik meselelerde daha dinamik ve net tutum benimsemeyi tercih eden bir grup olmuştur. Siyasi bir hedefi olmakla birlikte müesses nizama ve özellikle yöneticiye karşı net tavır almaktan imtina eden İskenderiyye Selefileri'nden farklı olarak es-Selefiyyetu'l-Harekiyye müntesipleri, sistemi küfür ile itham etmekten öte Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen yöneticiyi de Cihâdî Selefilikte olduğu gibi bizatihi tekfir etmenin gerekliliği görüşünü benimsemiştir. Bunun yanında İslami ilkelerden uzak yaşayan toplumu da cahiliye toplumu olarak görmüşlerdir. Şeriatın tatbik edilmediği bir sistemde aktif siyasetin içinde bulunmayı da kabul etmemişlerdir.⁴⁷⁰

Bu grubun siyasi meselelerde net tutum alması, grubun Kutupçu çizgiden etkilendiği yorumlarına neden olmuştur. Bu yönüyle İhvan-ı Müslimîn'e en yakın selefi grup olarak bilinmektedir. Geleneksel selefi anlayış ile Cihadi Selefilik arasında duran bir çizgiye sahiptir.⁴⁷¹

Mısırdaki selefi hareketlerin birçoğunda olduğu gibi es-Selefiyyetu'l-Harekiyye de, organize bir yapıdan ziyade Fevzî es-Sa'îd gibi davetçi şeyhlerin etrafında toplanan kimselerden oluşan bir cemaat yapılanmasıdır. Zaten on binlerce sempatizanı olduğu rivayet edilen bu grup, Müslümanlar arasında daha fazla tefrikaya sebep olabilir saikiyle müstakil örgütlü bir cemaat yapılanmasına karşı çıkmış, İslam

⁴⁶⁹ Münîb, *Delîlu'l-Harakâtî'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye*, s. 131; Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 31.

⁴⁷⁰ Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 31, 66; Münîb, *Delîlu'l-Harakâtî'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye*, s. 131.

⁴⁷¹ Hânî Neşîre, "es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba'da's-Sevra".

devleti ve hilafetin iadesi hayalini taşıyan her bir grup ve cemaat ile işbirliği içinde bulunmaya özen göstereceğini beyan etmiştir.⁴⁷²

Hareketi ayakta tutan şeyhlerin rejim ve yönetici karşısındaki tutumları diğer selefi akımlara göre her ne kadar çok sert olsa da, es-Selefiyyetu'l-Harekiyye grubu şiddeti ve silahlı direnişi bir yöntem olarak hiçbir zaman kabul etmemiştir. Fakat söz konusu şeyhlerin 11 Eylül olaylarını öven ifadeler kullanmaları ve ABD karşısındaki sert tutumları el-Kaide bağlantısı öne sürülerek rejimin eline hareketi çökertme imkanı vermiştir. Özellikle hareketin Filistin meselesinde çok hassas olması, toplanan maddi yardımların Gazze'ye ulaştırılması ve müntesiplerinin “el-Va'd” adında bir silahlı örgüt kurarak orada mukavemete katılması gibi iddialar öne sürülerek önemli şeyhler Fevzi es-Saîd ve Neşet Ahmed, Filistin'e giden bazı gençlerle beraber tutuklanmıştır. Kısa süre sonra serbest bırakılan şeyhlere 25 Ocak Devrimi'ne kadar sürecektir olan vaaz ve irşat yasağı getirilmiş ve göz hapsinde tutulmuşlardır.⁴⁷³

es-Selefiyyetu'l-Harekiyye grubunun diğer selefi hareketler arasında 25 Ocak Devrimi öncesi büyük halk gösterilerine ilk katılan selefi gruplardan biri olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷⁴

es-Selefiyyetu'l-Medhaliyye

Selefi düşünce ekollerinden biri olan es-Selefiyyetu'l-Medhaliyye, temel selefi esasları benimsemekle birlikte, yöneticiye karşı “tam itaat” tutumu nedeniyle diğer gruplardan, özellikle de bir önceki başlığımızda ele aldığımız es-Selefiyyetu'l-Harekiyye'den tam anlamıyla farklılık arz eder. Bu ekolün merkezi Suudi Arabistan topraklarıdır. Zaten ismini de bu düşünce türünün kuramcısı olan Yemen asıllı Suudlu şeyh Rabî' b. Hâdî el-Madhalî'den alır. Bu düşünce, I. Körfez Savaşı esnasında yabancı güçlerin Suud topraklarını kullanıp kullanamayacağı tartışmaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Öyle ki, bazı Suudlu şeyhler yabancı güçlerin İslam topraklarından bir başka

⁴⁷² Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 32; Münîb, *Defîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye*, s. 131.

⁴⁷³ Münîb, *Defîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye*, s. 132-133; Hasan, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 32; Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr*, s. 46-47.

⁴⁷⁴ Ahmed Bân, “Harîtatü'l-Harâkati's-Selefiyye fî Misr”

<http://arabi.assafir.com/article.asp?aid=810&refsite=arabi&refype=articles&refzone=articles>, (10.04.2013).

İslam ülkesi ile savaşmasına cevaz vermemiş, bunu haram görmüş; diğer taraftan resmi ulema ise bunda ülke adına maslahat gördüğü için cevaz vermiş, fakat haram gören diğer ulemayı suçlamamıştır. el-Medhâlî önderliğindeki diğer ulema ise, “ulu’l-emr’in verdiği hükme kayıtsız şartsız teslim olmak gerekir” ilkesi mülahazasıyla yabancı güçlerin ülkeye girmesini haram gören grubu isyan çıkaran haricilikle suçlamıştır.⁴⁷⁵

es-Selefiyyetu'l-Medhaliyye'ye göre yukarıda da ifade ettiğimiz her durumda devlet başkanına itaat, kendisi fâsık bile olsa dini bir vecibedir. Hatta itaat bir yana kendisinin aleni bir şekilde uyarılmaması da gerekir. Devlete ve yöneticiye muhalefet ve isyan büyük bir bidat ve fitnedir. Zira bu Ehl-i Sünnet'in akîde esaslarına aykırıdır. Medhaliyye Selefileri “itaat” üzerine kurdukları siyasi düşüncelerini daha da ileriye götürerek yöneticiye karşı sözlü muhalefetin de zamanla fiili muhalefete evrileceği düşüncesiyle haram olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu yüzden protestonun ve gösteri düzenlemenin hiçbir türlüsüne cevaz vermemişlerdir. Yine yöneticiye itaatin yanında devlet kurumlarına da itaat zaruridir. Ezher gibi resmi kurumların bağlayıcılığı kabul etmemek devlete ve yöneticiye isyan ile eşdeğerdir. Bu ekole göre devlet ve başkanı Müslüman toplumun bizatihi kendisidir. Dolayısıyla İslami cemaatler oluşturmak alternatif bir Müslüman toplum hedeflediği için tefrikaya sebep olacağı için haricilikle eş değerdir.⁴⁷⁶

Mısır üzerinde de I. Körfez savaşından sonra kısmen etkili olan bu ekol, Yukarı Mısır'da Cizye ve Menûfiyye şehirlerinde taraftar bulabilmiştir. En önemli şeyhleri olarak Muhammed Lütfî 'Âmir, Usame el-Kûsî ve Muhammed Sa'id Raslân gösterilmektedir. es-Selefiyyetu'l-Medhaliyye Mısır'ın en küçük ve etkisiz selefi grubu olarak bilinmektedir. Ülke güvenlik birimleri ve gizli servisleri ile ilişkili olduğu iddia edilmektedir.⁴⁷⁷

Medhaliyye Selefileri diğer İslami gruplardan çok farklı olarak modern ulus devleti içselleştirmiş ve onu İslami olarak görmeyen diğer grupları çok sert bir şekilde

⁴⁷⁵ Râmi Rüşdî, “el-Harîtatü'l-Kâmile li't-Tanzîmatî's-Seleefiyye fî Misr”, <http://www.rosa-magazine.com/news/3169/->, (10.11.2012); Hânî Nesîre, “es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba'da's-Sevra”.

⁴⁷⁶ Hânî Nesîre, “es-Selefiyye fî Misr: Tehavvulât Mâ Ba'da's-Sevra”; Salahuddin Hasan, “et-Teyyârâtü's-Selefiyye fî Misr: Harîta Ma'lûmâtiyye”; Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 42-43.

⁴⁷⁷ Ahmed Bân, “Harîtatü'l-Harâkati's-Selefiyye fî Misr”.

eleştirmiştir. Hüsnü Mübarek'i "emîrû'l-mü'minîn" olarak niteleyen grup, diğer İslami hareketlerin şiddetle karşı çıktığı onun İsrail politikalarını savunabilmiştir.⁴⁷⁸

es-Selefiyyetu'l-Medhaliyye selefilüğün gerçek temsilcilerinin kendileri olduğunu iddia etmiş ve İhvan ile birlikte diğer selefi grupları da çok sert bir şekilde eleştirmişlerdir. İhvan gibi siyasal hedefi olan grupları fitnecilikle, İskenderiyye selefilerini ise Kutupçu çizgiden etkilenmekle itham etmişlerdir.⁴⁷⁹

es-Selefiyyetü'l-Cihâdiyye

Mısır'da İslami olana doğru değişimin gerçekleşebilmesi için silahlı mücadeleyi bir yöntem olarak benimseyen grupların ilk ortaya çıkışı, bu çalışmamızın ikinci bölümünde detaylıca işlediğimiz gibi 60'lı yılların sonuna kadar uzatılabilmektedir. Fakat ilk ciddi örgütlü yapılanmalar 70'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Salih Seriyye liderliğinde 1974 yılında gerçekleşen Askeri Akademi Operasyonu inkılâbî örgütlerin gerçekleştirdiği ilk şiddet eylemi olarak zikredilmektedir.⁴⁸⁰

Yemişli yılların ortalarından itibaren bir üniversite hareketi olarak Cemaati İslami içinde benimsenecek yöntem konusunda çıkan tartışmalar bölünmelere neden olmuş, Cemaati İslami içinden Kerem Zühdf liderliğindeki grup silahlı direnişi bir değişim yöntemi olarak benimsemiştir. Çok geçmeden Abdusselam Ferec liderliğinde Cihat Örgütü kurularak Sedat suikastı da dahil 90'lı yılların başına kadar muhtelif şiddet eylemleri gerçekleştirmişlerdir. Fakat Hüsnü Mübarek döneminde neredeyse tamamı mahkum edilmiş olan Abbûd ez-Zümer, Tarık ez-Zümer ve Kerem Zühdf gibi Cihadî grupların liderleri, 1995 yılından itibaren Mısır'ın iç siyaseti açısından çok önemli bir girişim olarak gösterilen ve adına "müraca'ât" denilen şiddeti terk ettiklerine dair deklarasyonlar yayınlamışlardır.⁴⁸¹

Doksanlı yıllara kadar Cihadî Selefilik kavramı her yerde olduğu gibi Mısır'da da tedavüle girmemiştir. Bu bölümümüzün ilk kısmında anlatıldığı üzere I. Körfez Savaşı Suudi Selefilik içinde kırılmaya neden olmuş ve bu kırılma el-Kaide başta olmak

⁴⁷⁸ Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 44-45.

⁴⁷⁹ Salahuddin Hasan, "et-Teyyârâtü's-Selefiyye fî Misr: Harîta Ma'lûmâtiyye"; Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 52-54.

⁴⁸⁰ Münîb, **Defîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye**, s. 80-84.

⁴⁸¹ Münîb, **Defîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye**, s. 104, 133.

üzere cihadi selefi yapılanmaları ortaya çıkarmıştır. Bu yeni hareketin Mısır’da yankı bulması ise yine eş zamanlı olmuştur.⁴⁸² Zira Cihadi Selefilik düşüncenin mayasını geleneksel Selefilik ile birlikte Mısır’da 70 ve 80’li yıllardaki inkılabî İslamcı düşünce oluşturmuştur. Nitekim bugünkü el-Kâide lideri olan Eymen ez-Zevâhiri de Mısırlıdır. Hatta geçmişte Mısır’da cihadi grupların içinde bulunmuş olan ez-Zevâhiri’nin, “Küresel Cihat” teorisinin mûcidi olduğu iddia edilmektedir. Öyle ki ez-Zevahiri, cihadi gruplar içinde yetmişli yılların önemli konularından biri olan cihatta önceliğin ABD ve İsrail gibi büyük düşmana karşı mı, yoksa küçük düşman olan yerel rejime karşı mı olacağı tartışmasının içinde bulunmuştur. O dönemde bu tartışmada Salih Seriyîye’nin görüşü olan ilk etapta “küçük düşmana karşı cihat” fikri ağır basmıştır. Fakat ez-Zevâhiri, Mısır’da cihadi grupların toplumsal desteğini kazanamamalarını tecrübe etmiş biri olarak, daha geniş kesimlerin desteğini kazanabilmek için ülke içinde cihat yerine, öncelikle ABD ve İsrail gibi büyük düşmana karşı cihat edilmesi fikrini savunarak “küresel cihat” teorisinin temellerini atmıştır.⁴⁸³

Gerek İslam dünyasının genelinde, gerekse de Mısır özelinde cihadi selefilere baktığımızda karşımıza çıkan önemli bir konu, cihâdî selefilerin silahlı yöntemi benimsemeden önceki kimlikleri geleneksel selefi gruplar içinde kazandıkları kimliklere sahip olmalarıdır. Yani klasik selefilikten Cihadi Selefilîğe doğru evrilmişlerdir. Mesela Mısır özelinde Sedat suikastini organize eden ‘Abûd ez-Zümer ve Kerem Zühîdî daha önceki hayatlarında el-Cem’iyyetü’ş-Şer’iyye; daha sonraları Cihat örgütüne geçen ve şu anda el-Kâide’nin lideri olan Eymen ez-Zevâhiri ise gençlik yıllarında Ensâru’s-Sünne üyesidir.⁴⁸⁴ Fakat Suud’ta olduğu gibi Mısır’da da geleneksel selefiler, hem şiddeti bir değişim yöntemi olarak kabul edenleri selefi olarak kabul etmemiş, hem de “cihadi selefilik” kavramını reddetmiştir. Bu isimlendirmenin harici güçler tarafından bütün selefileri şiddet yanlısı göstermek için bilinçli kullanıldığı görüşünü savunmuşlardır.⁴⁸⁵

⁴⁸² Mahmud Tarşûbî, “Târîhu’s-Selefiyyeti’l-Cihâdiyye fî Misr”, **es-Selefiyyûn Fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetu’l-İntişârî’l-‘Arabî, 2012, s. 213.

⁴⁸³ Münîb, **Defîlu’l-Harakâti’l-İslâmiyyeti’l-Misriyye**, s. 108-111.

⁴⁸⁴ Şellata, **el-Hâletu’s-Selefiyye fî Misr**, s. 237.

⁴⁸⁵ Râmi Rüşdî, “el-Harîtatu’l-Kâmile li’t-Tanzîmatî’s-Seleefiyye fî Misr”.

Afganistan, Çeçenistan, Bosna ve Irak'ta yabancı güçlere karşı savaşılan cihadi selefi gruplara birçok Mısırlı genç katılmıştır. Özellikle internet üzerinden haberleşme olanakların artmasıyla propaganda gücü artan bu grupların, 2000'li yıllardan itibaren gençler üzerinde etkisinin arttığı üzerinde durulan bir noktadır. Nitekim Mısır'da, özellikle Sîna bölgesinde, iki binli yılların başından itibaren el-Kâide ile bağlantılı küçük çaplı birçok cihadi selefi yapılanmalar ⁴⁸⁶ oluşmuştur. Özellikle 2005-2006 yıllarında Şermu's-Şeyh gibi Mısır'ın turistik bölgelerinde yabancılara yönelik gerçekleşen saldırıları bu gruplar gerçekleştirmiştir. Müntesipleri genelde Sîna bölgesindeki bedevi gençlerden oluşmaktadır.⁴⁸⁷

es-Selefiyyûne'l-Müstakillûn (Bağımsız Selefiler)

Bağımsız selefiler ile kastedilen, muayyen bir örgütsel ve cemaatsel yapılanma içinde olmayıp bunun için çabalamayan, muhtelif selefi şeyhlerin öncülüğünde o selefi şeyhlere sempati duyan ve onları dini merci olarak kabul eden kimselerin oluşturduğu irili ufaklı selefi gruplardır. Bu grupların hacmi söz konusu şeyhlerin memleketlerine ve sahip oldukları popülerliğe göre değişiklik arz etmektedir.⁴⁸⁸

Kendilerini bidatlerle mücadele ve Sünnet'in ihyasına adan ve saç, sakal ve elbise uzunluğu gibi dış görünüşten ibadetlere kadar her türlü dindarlığın görünürlüğü için çabalayan bu müstakil şeyhler ve onlara tabi olan grupların, Mısır'da yüzyılın başından itibaren geleneksel anlamda bulunmakla birlikte, özellikle yetmişlerden sonra Suudi selefililiğin etkisinde kaldığı ifade edilmektedir. Bu şeyhlerin en önemlilerinden biri olarak, kendisi aynı zamanda Ezher şeyhlerinden olan Mısır'ın muhtelif şehirlerinde yüz elli bin sempatzanı olduğu rivayet edilen Şeyh Usâme Abdulazîm gösterilmektedir. ⁴⁸⁹ Yine özellikle selefi uydu kanallarının ortaya çıkmasından sonra çok yaygın bir şöhrete kavuşan Muhammed Hüseyin Yakup, Muhammed Hassan ve Ebû İshak el-Hüveynî, son yılların en önemli ve etkili selefi davetçileri olarak gösterilmektedir. Bu üç davetçinin hayat hikâyeleri birbirleriyle

⁴⁸⁶ Bu yapılanmalarla ilgili geniş bilgi için bkz.: Mahmud Tarşûbî, "Târîhu's-Selefiyyeti'l-Cihâdiyye fî Misr", s. 215-220.

⁴⁸⁷ Ahmed Bân, "Harîtatü'l-Harâkatî's-Selefiyye fî Misr"; Mahmud Tarşûbî, "Târîhu's-Selefiyyeti'l-Cihâdiyye fî Misr", s. 217-218.

⁴⁸⁸ Râmi Rüşdî, "el-Harîtatü'l-Kâmile lî't-Tanzîmatî's-Seleefiyye fî Misr".

⁴⁸⁹ Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 37.

benzerlik taşımaktadır. Üç şeyh de Mısır'ın kırsal bölgelerinde Ensâru's-Sünne ile bağları olan orta halli aileler içinde dünyaya gelmiş, sonra dini eğitimini Suudi Arabistan'da almış ve özellikle uydu kanallarından sonra selefi ulema olarak Mısır'da şöhret bulmuşlardır. Günümüzde daha çok bağımsız vaizler olarak görülse de bir şekilde İskenderiyye Selefilere ile Ensâru's-Sünne Cemaati bağları bulunduğu da iddia edilen bu vaizlerin Mısır'da selefi yorumun halk arasında yaygınlaşmasında önemli katkı sağladıkları ifade edilmektedir. Aynı şekilde selefilerin 25 Ocak Devrimi sonrası Cumhurbaşkanı adayı olan ve fakat hukuki bir gerekçeyle adaylığını iptal edilen Hâzım Salâh Ebû İsmail de bu bağımsız şeyhler/davetçiler arasında gösterilmektedir.⁴⁹⁰

Bu selefi şeyhlerin takip ettiği yöntem, “bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah o toplumu değiştirmez” âyeti mûcibince temelden toplumun İslamileştirilmesi hedefidir. Her bir birey davet ilkesini kendine şiar edinerek ilk olarak kendini, sonra ailesini, arkadaşını, çevresini vs. düzelterek toplumun ıslahı için çabalaması gerekmektedir. Bütün selefi gruplarda olduğu gibi akidenin saflaştırılmasından başlanarak ibadetler ve toplumsal meseleler tedrici bir şekilde ıslah edilmesi gerekir. Mescitlerdeki halka dersleri, neşriyatlar ve özellikle radyo ve televizyon programları bu yöntemin uygulandığı temel mecralardır. Bütün davetçi selefi gruplarda olduğu gibi aralarında doz farklılığı olmakla beraber bağımsız selefi ulema da siyasi faaliyet içinde olmamıştır. Fakat seçimlere katılmakta da bir beis görmemişlerdir. Mısır'da toplum arasında selefi dini yorumun yaygınlaşmasında bu vaiz, davetçi selefi şeyhlerin etkisinin çok büyük olduğu iddia edilmektedir.⁴⁹¹

Yukarıda verdiğimiz bütün bu selefi gruplar dışında Cemaati İslâmî'nin doksanlı yıllarda şiddeti terk ettiğini deklare eden kolu da selefi gruplar arasında zikredilmektedir. Nitekim sonraki bölümde de görüleceği üzere Zümer kardeşler öcülüğünde bu grup 25 Ocak Devrim'i sonrası siyasi parti de kurmuştur. Bunun yanında Hindistan ve Pakistan menşeli olan Cemâatu't-Tebliğ de Mısır toplumunun selefileşmesinde etkili olan gruplar arasında sayılmaktadır. Çünkü Cemâatu't-Tebliğ

⁴⁹⁰ “Nazra Tahfîliyye ‘an Vücûdî'l-Vehhâbî fî Misr”, <http://elhakoona.blogspot.com.tr/2008/06/blog-post.html>, Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 24; Râmi Rüşdî, “el-Harîtatü'l-Kâmile li't-Tanzîmatî's-Seleefiyye fî Misr”.

⁴⁹¹ Ammar Ahmed Fayd, “es-Selefiyyûn fî Misr: Min Şer'iyeti'l-Fetvâ ilâ Şer'iyeti'l-İntihâb”, s. 59; Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 37-38.

Hint alt kıtasında sūfi bir karaktere sahip iken Arap dünyasında selefi bir karakter kazanmıştır.⁴⁹²

3. Mısır’da Selefi Hareketlerin Tasnifi

İslami hareketlerin tasnifi meselesi üzerinde çalışılan, kafa yorulan önemli konulardan bir tanesidir. Fakat sınırların tayin edilmesinde yaşanan sıkıntı İslami hareketlerin tasnifini bir hayli zorlaştırmaktadır. Zira gruplar arasındaki iç içe geçiş genlik ve her bir grubun zaman içinde konjonktüre bağlı olarak benimsediği metotta ortaya çıkan değişkenlik tasnifi zorlaştıran etkenlerin başında gelmektedir. Bu noktada yapılan en genel tasnif, toplumu ve siyaseti İslamileştirmeyi amaçlayan İslami hareketlerin bu amaç doğrultusunda benimsedikleri metot ile bağlantılı olarak, amaca ulaşmada yeri geldiğinde şiddete başvurmayı kabul edenler ve etmeyenler şeklinde ortaya çıkan ikili tasnif olmuştur. Selefilikle ilgili yapılan en genel tasnife göre de selefiler, bu yöntem konusu dikkate alınarak Muhafazakar / Suudi Selefilik ve Cihâdî Selefilik olmak üzere iki kısma ayrılır.

Mısır özelinde ise Selefilik ile ortaya çıkan literatüre bakıldığında, üzerinde durulan ortak konulardan biri selefilerin mütecanis bir yapı arz etmeyip muhtelif veçhelerinin olduğu vurgusudur. Mısır için de yukarıda zikrettiğimiz ikili tasnif yapılmakla birlikte, Mısır’da selefilerin bu ikili tasnifin ötesinde farklı fraksiyonlara sahip olması bu ikili tasnifi kifayetsiz kılmaktadır. Mısır için bu ikili tasnifin ötesinde yapılan daha genel bir tasnif, Muhafazakar / Suudi selefiligi teşmil eden Geleneksel / İlmi Selefilik, siyasi meselelerde diğerlerine nazaran daha aktif inisiyatif alan Politik Selefilik ve Cihadi Selefilik olmak üzere üçlü tasniftir. Fakat bazı yazarlara göre Mısır için bu üçlü tasnif de selefi grupların düşünceleri arasındaki tenakuzları gideremediği için yetersiz kalmaktadır. Onlar bu tasnifin İlmi, Davetçi, Örgütsel, Politik, Parlamenter ve Cihadi Selefilik gibi birçok isimle genişletilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadırlar.⁴⁹³

⁴⁹² Geniş bilgi için bkz.: Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 123-133.

⁴⁹³ eş-Şeyh, **es-Selefiyyûn**, s. 64-66.

Yapılan bir diğ er tasnife göre Mısır'da selefi hareket iki ana b şlık altında toplanılmıştır. Bunlardan ilki ilmi selefilik de denilen “geleneksel selefilik” kapsamına giren gruplardır. Bunlar hem dini yorumlama biçimi olarak selefi düşünceyi esas alan, hem de örgütsel yapılanması ve siyaset ile ilişkisi açısından modern dönem selefi ilkelere bağlı kalan gruplardır.  alışmalarının odak noktasını eğitim ile toplumun selefi esaslara göre İslamileşmesi oluşturmaktadır. İskenderiyye selefileri olan ed-Da'vetu's-Selefiyye, es-Selefiyyetu'l-Harekiyye ve Müstakil Selefiler bu grup dâhilinde gösterilen selefi hareketlerdir. İkincisi ise sadece itikadi meseleler gibi dini anlamada selefi yorumu tercih edip siyasi ve güncel meselelerde modern selefi ilkelerin dışına çıkan gruplardır. Mısır içinde Cemaati İslami ve Cihat  rg t  ile cihadi selefi yapılanmalar bu dairenin içine sokulmaktadır.⁴⁹⁴

Bir başka sınıflandırmada ise selefi hareketler, davetçi ve hayır kurumu gruplar ile gizli veya açık siyasi hedef güden akımlar olmak üzere yine iki b şlık altında toplanmıştır. Davetçi ve hayır kurumu olan selefi hareketler de kendi içinde organize bir yapıya sahip olanlar ve olmayanlar şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Organize bir yapıya sahip olanlar, devletin Sivil Toplum Kuruluşları kanunu kapsamında faaliyet gösteren selefi temayüllü hayır kurumlarıdır. Daha çok sosyal yardım alanlarında hizmet veren bu yapılar açtıkları eğitim kurumları ile de selefi dini esasların Mısır toplumunda yaygınlaşması için çabalamaktadırlar. el-Cem'iyyetu's-şer'iyye ile Ensâru's-Sünne grupları Mısır'da bu şemsiye altında hareket eden en önemli kurumlardır. Organize bir yapı içinde olmayıp hiç bir gruba organik bağı olmadan Mısır toplumunun selefi inanç eksenli İslamileşmesi için çalışan bağımsız selefi şeyhler davetçi grupların en önemlileri olarak kabul edilir. Müstakil selefiler olarak bilinen Muhammed Hassan, Muhammed Hüseyin Yakup ve Eb  İşhak el-Hüveynî bu grubun en önemli temsilcileridir.

Açık veya gizli siyasi hedef güden selefi gruplar da bu tasnifin ikinci b şlığını oluşturmaktadır. Bu grubun içinde zikredilen en önemli hareket Mısır'ın en etkin selefi akımı olarak bilinen İskenderiyye selefileridir. Özellikle ilmi ve yardım faaliyetlerine odaklanmış olsa da öteden beri siyasal bir hedef güttüğü iddia edilmektedir. Yine bu tasnife göre Cemaati İslâmi'nin selefi kanadı ile es-Selefiyyetu'l-Harekiyye de bu grup

⁴⁹⁴ Ali Bekr, “ el-Harîtatu'l-Fikriyye li't-Teyyârâti's-Selefiyye”, <http://www.ahramdigital.org.eg/Policy.aspx?Serial=751361>, (03.04.2014).

altında zikredilmektedir. Bunun yanında Cihadi selefik de her ne kadar şiddeti benimsemiş olsa da siyasal hedef doğrultusunda mücadele ettiği için bu grubun içine dâhil edilmiştir.⁴⁹⁵

Mısır'da selefi grupların devlet mekanizmasına ve siyasete olan bakışları dikkate alınarak da selefiler tasnif edilmiştir. Mısır'da Cihat Örgüt'ü ve kısmen de Cemaati İslamî'den müteşekkil cihadi selefi yapılara göre, eğer devlet şariat ile hükmetmiyorsa ve şeriatı yönetimin uzağında tutmaya çalışıyorsa iktidarla silahlı mücadeleye girmek zaruridir. Nitekim Sedat'ın öldürülmesi ve yetmiş ve seksenli yıllardaki bazı eylemler bu motivasyonla gerçekleştirilmiştir. Selefiyye Medhaliyye veya Selefiyye Ulu'l-Emr denilen gruba göre yönetim meselesi dinin fûrû'âtından sayılır, dolayısıyla her durumda devlet başkanına itaat gerekir. Zira Kur'anda bununla ilgili nas bulunmaktadır. Hatta bu grup Hüsnü Mübarek'e "emiru'l-müminîn" diye hitap etmiştir. ed-Da'vetû's-Selefiyye müntesipleri ise, her iki grubun arasında daha bir orta yolda kendilerini konumlandırmışlar ve şeriatın tatbiki için toplumun İslamileştirilmesi gerektiğini ve bu süreçte fitneye mahal vermemek için yöneticiye itaat edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁹⁶

Yine selefi grupların siyasete bakışı ile birlikte benimsedikleri cemaat yapısı da dikkate alınarak selefiler taksim edilmeye çalışılmıştır. Mesela Ensâru's-Sünne grubunun siyasi görüşüne göre devrim öncesi siyasal sistem kafir bir sistemdir, fakat şer odakların etkisini azaltmak için seçimlere girilebilir. Yine bu gruba göre yasal sınırlar içinde örgütlü yapılanma içinde olmak zaruridir. Keza müntesipleri yüz binleri bulan el-Cem'iyetü's-Şer'iyye de aynı kanaati taşımaktadır. Fakat İskenderiyye Selefilere örgütlü yapılanmayı kabul etmekle birlikte devlet tarafından tanınmayı kafir bir sistem olduğu için problemleri görmektedir. Bu yüzden farklı şehirlerde muhtelif şeyhlerin kontrolünde yarı organize bir yapıya sahiptir. Uzun süre güncel siyasi meselelere girmemeyi tercih etmiş, seçimlere katılmamış ama hem hep siyasi bir hedef güttüğü iddia edilmiştir. Nitekim devrimden sonra ilk siyasallaşan selefi gruplardandır. El-Selefiyye'l-Harekiyye olarak bilinen diğer grup ise müstakil bir cemaat oluşturmayı Müslümanların bölünmesine neden olacağı için kabul etmeyip İslam'a hizmet ettiğini

⁴⁹⁵ Ahmed Bân, "Harîtatü'l-Harâkatî's-Selefiyye fî Misr".

⁴⁹⁶ 'Abdu'l-'Âl, "es-Selefiyyûn fî Misr", s. 38.

düşündüğü diğer gruplarla işbirliği içinde olmayı tercih etmektedir. Siyasi meselelerde taraf olmaktan yanadır ve eğer şeriat ile hükmetmiyorsa yöneticinin aleni tekfir edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Fakat bir değişim yöntemi olarak şiddeti reddetmektedir. Usame el-Kavsî liderliğindeki es-Selefiyye'l-Medhaliyye grubu ise, yönetici fasık bile olsa ona itaat etmenin zaruri olduğunu kabul etmektedir. Yani siyaset ile olan ilişkisi devlet erkine kayıtsız teslimiyettir.⁴⁹⁷

Bir diğer tasnife göre de selefiler resmi ve gayri resmi hareketler olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Resmi kurumlar Sosyal Yardımlaşma Bakanlığı tarafından bir hayır kurumu olarak tescilli yapılardır. Bunlar içinde en önemlileri el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye ile Ensâru's-Sünne gruplarıdır. Diğerleri ise bazısı aleni bazısı da yer altı yapılanması olarak hareket eden irili ufaklı gayri resmi gruplardır. Başta aleni hareket eden Mısır'ın en büyük selefi grubu olan İskenderiyye selefileri ve müstakil selefiler olmak üzere es-Selefiyyetü'l-Medhaliyye, es-Selefiyyetü'l-Harekiyye, ve cihadi selefi örgütler bu yapının içindedir.⁴⁹⁸

Son ve bizim de önemsedığımız bir tasnife göre de selefilerin en makul sınıflandırılması siyasi duruşlarına göre olan tasniftir. Zira dinin siyaset dışı konularının anlaşılmasında ve pratiğinde bütün selefi gruplar arasında bir mutabakat söz konusudur. Farklılık özellikle siyaset ile olan ilişki biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Selefi grupların yapılanma biçimlerini dikkate alarak yapılan diğer tasnifler zaten onların siyaset konusunda benimsedikleri tavır ile bağlantılıdır. Önemsedığımız bu tasnife göre selefiler dört gruba ayrılmaktadır:

- Bunlardan ilki ve en önemlisi geleneksel ve ilmî selefilik olarak bilinen ve zaman zaman Suudi Selefilik olarak da ifade edilen kategoridir. Siyasete katılmayı reddedip selefi esaslara göre dinin topluma öğretilmesini ve anlatılmasını tam anlamıyla önceleyen anlayıştır. Mücadele alanı şii ve sûfi gruplar başta olmak üzere selefiliğe mugayir diğer İslami fırkalardır. Suud'ta İbn Baz gibi ulema önderliğindeki anlayışın Mısır toplumu özelinde en önemli temsilcileri Ensâru's-Sünne ve el-Cem'iyyetu's-Şer'iyye gruplarıdır.

⁴⁹⁷ eş-Şeyh, **es-Selefiyyûn**, s. 60-61.

⁴⁹⁸ Râmi Rüşdî, "el-Harîtatü'l-Kâmile li't-Tanzîmatî's-Seleefiyye fî Misr".

- İkinci gruba göre selefilik en muhafazakâr kanadını oluşturmaktadır. Tam anlamıyla siyasidirler. Fakat siyaset muhalefet düzleminde değil tam anlamıyla “yöneticiye itaat” üzerine kuruludur. Yönetime karşı girişilen sözlü ve fiili muhalefeti Haricilik olarak kabul ederler. Mücadele alanı siyaseti önemseyen İslami hareketler oluşturmaktadır. Mısır özelinde es-Selefiyyetu’l-Medhaliyye bu kategorinin içine dâhildir.

- Üçüncü grup radikal değişimi ve silahlı mücadeleyi savunan cihadi selefilerdir. Tam anlamıyla muhalif grup olarak siyasidirler. Mücadele alanları tekfir ettikleri modern Arap iktidarlarıdır. Bütün Arap dünyasında olduğu gibi Mısır’da da bu grubu el-Kâide’ye bağlı küçük yet altı yapılanmaları temsil etmektedir.

- Dördüncü ve son kategori ise geleneksel selefilik ile radikal selefilik arasında duran anlayıştır. Bir taraftan selefi dini anlayışın topluma yerleşmesi için eğitim ve irşat faaliyetlerinde bulunurken diğer taraftan barışçıl bir değişimi benimseyerek siyasi ve toplumsal hedefler gütmektedir. İskenderiyye ve Kahire Selefileri bu grubun Mısır özelinde temsilcileri olarak gösterilmektedir.⁴⁹⁹

Yukarıda verdiğimiz tasnif örneklerinden anlaşılacağı üzere, birbirleriyle tenakuz dercesine varan farklı görüşleri sebebiyle Mısır’da selefi hareketleri, sınırları tam belirlenmiş bir tasnife tabi tutabilmek hayli zor görülmektedir. Ama ayrışmaların belirlediği noktalar olan siyasete bakış ve örgütlenmenin gerekli olup olmadığı meseleleri dışında selefi hareketler, temel dini meseleleri yorum tarzlarında ve şeriatın tatbik edilmesi gerekliliği gibi konularda mutabık içindedirler. Yukarıda verdiğimiz tasniflerde ve selefi gruplar arasında, ana akım selefi hareket olarak temayüz eden ve Mısır’da selefi hareketin taşıyıcılığını üstlenen, geleneksel selefilik mümessilleri olan Ensâru’s-Sünne cemaati ile İskenderiyye Selefileridir. Yine müstakil selefi şeyhler olarak bilinen birçok isim de, gerek camilerdeki vaazları, hutbeleri ve halka dersleri ile gerekse de son yıllarda yaptıkları televizyon programları ile Mısır halkının İslam’ın selefi yorumunu benimsenmesinde çok önemli bir rol icra etmişlerdir.

⁴⁹⁹ Muhammed Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve’r-Rabî’u’l-‘Arabî**, Beyrut: Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdatî’l-‘Arabîyye, 2013, s. 16-17, 50-52.

C. 25 Ocak Devrimi ve Selefilik Dönüşümü

Bilindiği üzere Arap halklarının makus talihlerine olan isyan ateşi 2010'un sonunda Tunus'ta alevlenmiş ve bu kıvılcım çok geçmeden 2011 Ocak ayında Mısır'a sıçramıştır. Özgürlük, onur ve ekmek (el-Hurriyye, el-Kerâme, el-Hubz) dinamikleriyle motivasyon kazanan bu ateş çok kısa süre içerisinde netice vermiş ve uzun süredir Mısır'a hükmeden Hüsnü Mübarek söz konusu halk ayaklanması neticesinde iktidarını kaybetmiştir.

Çok hızlı gelişen bu olaylar karşısında, baskıcı rejimlere karşı sosyal ve siyasi stratejisini büyük oranda “siyasete bulaşmamak ve eğitim, irşat ve davet faaliyetlerine yoğunlaşmak” şeklinde formülize eden selefiler, ilk şoku 25 Ocak tarihinden itibaren kitlesel gösteriler karşısında yaşamıştır. Bu gösterilere katılıp katılmamakta ikilem içinde kalan selefiler, çok geçmeden ayaklanmanın netice vermesi ve devrimin gerçekleşmesi karşısında ikinci şoku yaşamışlardır. Devrim gerçekleştikten sonra kendilerini tam anlamıyla bir yol ayrımında bulmuşlardır. Ya bu tarihsel dönemeçte eski pozisyonlarını koruyup gidişata müdahil olmayarak kenarda kalacaklar, ya da eski ideolojilerini gözden geçirip onu bu yeni duruma telif etmek suretiyle tarihi öneme sahip bu dönemeçte özne olarak bulunup inisiyatif alacaklardır. Bu bölümümüzde halk ayaklanmaları karşısında selefilerin tutumunu ve devrimden sonra yaşadıkları siyasileşmeye doğru evrilen dönüşümünü işlemeye çalışacağız.

1. Selefilerin Gösterilere Karşı Tutumları

2011 Ocak ayında Mısır'da devrime giden süreçte gerçekleşen gösteriler karşısında selefi harekete ait grupların aldığı pozisyon farklılık arz etmiştir. Bu farklılık üç kategoride tasnif edilmiştir. Bunlardan ilki gösterileri destekleyenler ve bu gösterilere katılanlar; ikincisi “yöneticiye itaat” selefi siyasal doktrini ekseninde

gösterilere katılmayıp desteklemeyenler; sonuncusu ise ya suskun kalmak suretiyle ya da duruma göre pozisyon alıp pragmatik davranarak ikircikli tavır takınanlardır.⁵⁰⁰

Gösterileri en başından itibaren destekleyip ve onlara iştirak eden ilk selefi grup Kahire Selefileri olarak da bilinen es-Selefiyyetu'l-Harekiyye grubudur. Bu grubun en önemli şeyhleri olan Muhammed Abdulsaksûd, Neşet Ahmed ve Fevzî es-Sa'îd bizzat Tahrir Meydanı'ndaki gösterilere katılmış ve orada konuşmalar icra etmişlerdir. Şeyh Abdulsaksud yaptığı açıklamada diğer selefilerin gösterilere cevaz vermeyen fetvasını eleştirmiş ve gösterilere katılmanın yöneticiye isyan anlamına gelmediğini, bilakis bunun zalim idareci karşısında cesaretle hakkını talep etmek anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁵⁰¹ Zaten devrim öncesinde de siyasal mevzulara duyarlı bir grup olarak dikkat çeken es-Selefiyyetu'l-Harekiyye'nin ileri gelenleri Mübarek döneminde de kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. İhvan'a yakınlığı ile bilinen bu grup parlamento seçimlerinde de İhvan üyelerini desteklemiştir.⁵⁰² Yine her hangi bir grup ile tam bir bağ içinde olmayan müstakıl selefi şeyhlerden bazıları da gösterileri desteklemiştir. Bunların içinde en önemlisi Mısır'da büyük bir popülerliği sahip Muhammed Hassan'dır. İlk günlerde biraz çekimser kalmış ve hatta zaman zaman karşı çıkmış olsa da, daha sonra evde oturmaktan utanç duyduğunu ifade etmiş ve İbn Teymiyye'nin "Allah Müslüman dahi olsa zalim bir devleti kâim kılmaz" sözünü istihsat getirerek özellikle Cuma günleri yapılan gösterilere katılarak eylemcilere destek vermiştir.⁵⁰³

Gösterilere ve eylemcilere en başından beri tam anlamıyla karşı çıkan ise es-Selefiyyetu'l-Medhaliyye şeyhleri olmuştur. Usâme el-Kavsî ve Muhammed Raslân gibi şeyhler göstericileri fitne çıkarmakla ve "ulu'l-emr'e itaatsizlikle suçlamışlar ve Mısır'da cereyan edenlerin Siyonizm oyunu olduğunu ifade etmişlerdir. Yine Şeyh Mustafa el-'Adevî ve Mahmud el-Misrî Mısır televizyonuna çıkarak gösterileri meşru

⁵⁰⁰ Merkezu'd-Dîn ve's-Siyâse, " es-Selefiyyetu'l-Misriyye.. ve Merhalatun Cedîdetun", **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba'da's-Sevra** içinde, Kahire: Müessetu'l-İntişârî'l-'Arabî, 2012, s. 14; eş-Şeyh, **es-Selefiyyûn**, s. 152.

⁵⁰¹ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî**, s. 98-99.

⁵⁰² Ahmed Bân, "Mihnetu'l-Fikri's-Siyâsî es-Selefi", **el-Harekâtu's-Selefiyye fî Misr** içinde, Kahire: Merkezu'n-Nîl li'd-Dîrâsât, 2012, s. 110.

⁵⁰³ eş-Şeyh, **es-Selefiyyûn**, s. 153; Merkezu'd-Dîn ve's-Siyâse, " es-Selefiyyetu'l-Misriyye.. ve Merhalatun Cedîdetun", s. 13.

görmediklerini ifade etmişler ve göstericilerden evlerine dönmelerini talep etmişlerdir.⁵⁰⁴ Aynı şekilde Ensâru's-Sünne cemaati de gösterilerle ilgili resmi olarak yayınladığı tek açıklamada, mevcut olayların sadece İslam ve ülke düşmanlarına hizmet edeceğini belirtmiş ve göstericilerden kendilerinin ve vatanın selameti için evlerine dönmelerini talep etmiştir.⁵⁰⁵

İkircikli ve pragmatik tavır takınan selefi grupların başında Mısır'ın en büyük selefi hareketi olan İskenderiyye Selefileri gelmektedir. Bu grup devrim süresi boyunca elde edilen kazanımlara ve gelişmelere göre tedrici bir dönüşüm içinde olmuştur. İskenderiyye Selefilerinin önemli şeyhlerinden Ahmed Ferîd, cemaatin önde gelen isimlerinin aralarında istişare ettiğini ve kadın erkek ihtilatı ile eylemciler arasında bulunan Hristiyanların haç sembollerini taşımaları sebebiyle gösterilere katılmama kararı aldıklarını ifade etmiştir.⁵⁰⁶ Bu grubun diğer bir önde gelen ismi Yasir Burhâmi de gösterilerin başlamasının hemen akabinde şöyle bir açıklama yayınlamıştır: “Dinimize olan bağlılığımız, ülkemize karşı olan mesuliyet bilincimiz ve ülke menfaatleri konusundaki özenimiz nedeniyle üzerinden geçilen şu zor süreçte ülkemizin güvenliği adına 25 Ocak gösterilerine katılmayı uygun bulmuyoruz.” Daha sonra cemaatin yayınladığı ikinci beyanda kargaşa ortamından yararlanarak Hristiyanlarınki başta olmak üzere kamu ve özel mülkiyete zara verilmemesi, fiyat yükseltme ve talanda bulunma gibi eylemler içine girilmemesi için uyarıda ve topluma bozgunculuğa karşı durmaları için çağrıda bulunulmuştur. Bir sonraki beyanatta ise mevcut halin ıslah edilmesinin zaruriliğinden ve geçiş döneminin bir an önce inşa edilmesinin gerekliliğinden bahsedilerek tavsiyelerde bulunulmuştur.⁵⁰⁷ İskenderiyye selefileri daha sonraları, devrim süresi boyunca “gençlik komisyonları” kurmak suretiyle güvenlik açığı oluşan bölgelerde güvenliği sağladıklarını, ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunduklarını ve yaralananlara hastanelerinde ücretsiz tıbbi hizmet verdiklerini ifade

⁵⁰⁴ Merkezu'd-Dîn ve's-Siyâse, “es-Selefiyyetu'l-Misriyye.. ve Merhalatun Cedîdetun”, s. 15; eş-Şeyh, **es-Selefiyyûn**, s. 154; Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî**, s. 99.

⁵⁰⁵ <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-970.html> (son erişim tarihi: 01.05.2014)

⁵⁰⁶ Ahmed Bân, “Mihnetu'l-Fikrî's-Siyâsî es-Seleffî”, s. 110.

⁵⁰⁷ İskenderiyye selefilerinin gösteriler sürerken yayınladığı beyanatlara bkz.: <http://www.anasafy.com/article.php?a=5137>, <http://www.anasafy.com/article.php?a=5138>, <http://www.anasafy.com/article.php?a=5139>.

etmiş ve bir yönüyle devrimin içinde olduklarını ima etmişlerdir.⁵⁰⁸ Yine İskenderiyye selefilerinin önemli isimlerinden Muhammed İsmail el-Mukaddem de, devrimin akabinde gösterilerin taşıyıcısı gençlerden sitayişle bahsetmiştir. ed-Da'vetu's-Selefiyye'nin başlangıçta çekimser kalmasının anlaşılır olduğunu söylemiştir. Çünkü hiç kimsenin tahmin edemediği bir zamanda ve hacimde gerçekleşen bu gösterilerin sınırları belirlenmiş talepleri bulunmaması İskenderiyye Selefilerinin ağırdan almasına neden olmuştur. Grup devrim sürecinde gösteriler haramdır diye kesinlikle fetva yayınlamadıklarını, bunun uydurma bir haber olduğunu ve sadece yapılan açıklamalarda ülkenin güvenliğine vurgu yapıp gösterileri maslahat-mefsedet ekseninde değerlendirmeye çalıştıklarını ifade etmiştir.⁵⁰⁹ Bazı selefi şeyhler de devrimden sonra yaptıkları açıklamalarda selefilerin gösterilerden uzak durmasının kasıtlı olduğunu, çünkü selefi görünümüleriyle meydanlarda bulunmalarının, Hüsnü Mübarek'e uluslararası kamuoyu nezdinde “selefi terör” bahanesiyle ayaklanmaları çok sert bir şekilde bastırma imkanı ve meşrûiyeti sağlayacağını ifade etmişlerdir.⁵¹⁰

Fakat bütün bunlara rağmen Temmuz 2011'de anayasa değişikliği kapsamında yapılan “milyonluk gösteri”ye kadar İskenderiyye grubu hiçbir gösteriye bilfiil kurumsal olarak katılmamıştır. Sadece bu gösteriye anayasa referandumu için Mısır'ın İslami kimliğini vurgulamak ve şeriatın tatbikini talep maksadıyla baskı unsuru oluşturmak için iştirak etmişlerdir. Partileşme sürecine girdikten sonra gösterilere niçin katılmadıkları ile ilgili gelen sorulara, gösteri meselesinin ana kaynaklarda bir karşılığı olmadığı ve farklı içtihatlarda bulunmanın normal olduğu, nitekim kendi içlerinden gösterilere cevaz verenlerin olduğunu ifade etmişlerdir.⁵¹¹

Mısır'da selefi grupların gösteriler karşısındaki bütün bu kurumsal tutumlarına karşın birçok selefinin tâbi olduğu gruptan bağımsız ilk günden itibaren meydanlarda olduğu da ifade edilmiştir. Bunun kanıtı olarak göstericiler arasında çok sayıda uzun

⁵⁰⁸ Merkezu'd-Dîn ve's-Siyâse, “es-Selefiyyetu'l-Misriyye.. ve Merhalatun Cedîdetun”, s. 15-19; eş-Şeyh, **es-Selefiyyûn**, s. 154; Abdu'l-Âl, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 39, 41.

⁵⁰⁹ Abdu'l-Âl, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 42-43.

⁵¹⁰ Ahmed Zağlûl, **el-İslâmiyyûn ve's-Sevra**, Cizye: Evrâk li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2012, s. 23; Abdu'l-Âl, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 43.

⁵¹¹ Ed-Da'vetu's-Selefiyye'nin protesto gösterilerindeki tutumunun değişken seyri için bkz.: Ömer Gâzî, “ed-Da'vetu's-Selefiyye ve Tahavvulâtu Sevratı Yenâyir”, s. 94-109; Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî**, s. 101-103.

sakallı, kısa bıyıklı ve beyaz cellabiyeli erkekler ile siyah çarşaf giymiş kadınlar gibi selefi giyim kuşama sahip kimselerin bulunduğu gösterilmiştir. Selefilerin özellikle “Gazap Cuması” olarak bilinen 28 Ocak’tan itibaren gösterilere daha yoğun katıldığı ifade edilmiştir.⁵¹²

2. Siyaset Düşüncesinde Dönüşüm

Mısır’ın yakın tarihinde selefi hareket için üç dönüm noktası bulunmaktadır. İlki, diğer İslami hareketler için de geçerli olan sömürgeciliğe ve batılılaşmaya karşı bir tepki olarak modern selefi hareketin ortaya çıktığı 20. yy’ın ilk çeyreğidir. İkincisi, selefi hareketin yükselişe geçtiği yetmişli yıllardır. Bu yükselişte bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere Mısır’ın özel şartları etkili olduğu gibi petrol ile birlikte selefiliğin ana vatanı olan Körfez ülkelerinin zenginleşmesi, yüz binlerce Mısırlının iş için bu topraklara göç ederek selefi düşünceden etkilenmesi, yine özellikle Suud’un selefi yorumu diğer Arap ülkelerine ihraç çabası ve bu ülkelerdeki selefi oluşumları finansal olarak desteklemesi belirleyici olmuştur. Üçüncüsü ve beklide 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.⁵¹³

Devrim öncesinde Mısır’da selefilerin faaliyet alanlarının odak notasını, selefi düşünce merkezli dini eğitim ve öğretim ile davet ve irşat faaliyetleri oluşturmuştur. Siyaset ile meşgul olmayı hiçbir İslami getirisi olmadığı için vakit kaybı olarak görmüşler ve ilk yapılması gerekenin “tasfiye” ve “terbiye” metotları ile toplumun İslamileştirilmesi olduğunu düşünmüşlerdir.⁵¹⁴ Devrim sonrasında ise selefilerin önünde iki seçenek bulunmuştur. Ya öteden beri yaptıkları gibi siyaseti kategorik olarak reddedecekler, ya da eski ideolojilerinde değişikliğe gideceklerdir. Mısır’da birçok selefi akım siyaset düşüncesinde değişikliğe giderek ikinci yolu tercih etmiştir.⁵¹⁵

⁵¹² ‘Abdu’l-’Âl, *es-Selefiyyûn fi Misr*, s. 40.

⁵¹³ eş-Şeyh, *es-Selefiyyûn*, s. 103.

⁵¹⁴ Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn ve’r-Rabî’u’l-’Arabî*, s. 21; “Limâdâ Tağayyara Mevkifu’s-Selefiyyîn mine’l-Müşâreketi’s-Siyâse”, <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=25230>.

⁵¹⁵ Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn ve’r-Rabî’u’l-’Arabî*, s. 39-40.

Devrim'in akabinde selefiler arasında yeni dönemde alınacak tavır konusunda yapılan istişareler sonucunda siyaset konusunda yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. En başından beri politik konulara duyarlı ve müdahil olan Kahire Selefilere (es-Selefiyyetu'l-Harekiyye) ile öncesinde siyasete mesafeli olan fakat devrimden sonra siyaset düşüncesinde keskin dönüşüm yaşayan İskenderiyye Selefilere siyasete tam anlamıyla angaje olmuşlar ve siyasi parti kurmuşlardır. Parti kurmamakla birlikte yeni gelişmelere devrim öncesine nispetle daha duyarlı olan ve ülkedeki selefileri yönlendirmek amacıyla beyanatlar yayınlayarak daha aktif inisiyatif alan gruplar da bulunmaktadır. Bunların başında Ensâru's-Sünne grubu gelmektedir. Ensâru's-Sünne Cemaati devrimden sonra yayınladığı açıklamalarda selefileri siyasetin içine yönlendirmiş, parlamento seçimlerine iştirak etmenin şer'an bir sakıncasının olmadığını, çünkü toplumun farklı kesimleri arasında davetin yerleşebilmesi için siyasetin de bunun aracı olabileceğini ifade etmiştir. Yine yeni dönemde suskunluğunu devam ettirmek veya siyaset karşıtı konumunda değişikliğe girmeyerek tutumunu devam ettiren az sayıda selefi de bulunmaktadır. Mensûre'deki Şeyh Ahmed en-Nakîb liderliğindeki selefiler de bu gruplardan birini teşkil etmektedir. Siyasetten uzak ilim ve davet yöntemiyle ve sosyal hizmet faaliyetleriyle devrimden sonra da çalışmalarına devam edeceklerini deklare etmişlerdir.⁵¹⁶

25 Ocak Devrimi Mısır'da her yönüyle değişimin ve dönüşümün miladı olmuştur. Bu değişimden genelde İslami hareketler, özelde ise selefi hareket müstağni kalamamıştır. Hatta devrim öncesi ile kıyasla devrim sonrasında tam zıt görüşü benimsediği için en keskin değişimi selefi hareketler yaşamıştır.⁵¹⁷ Mısır'da selefi hareketin siyaset düşüncesindeki bu değişimi ve dönüşümü akıllara durgunluk verecek nitelikte de hızlı gerçekleşmiştir. Henüz halk ayaklanmalarının birkaç hafta öncesinde bile, parlamento seçimlerine giden süreçte, devrim sonrası ilk selefi parti olan Hizbu'n-Nûr'u kuracak olan İskenderiyye Selefilerinin önemli şeyhlerinden Abdulmunim eş-Şehhât, demokratik sistemin gayri İslami olması ve girildikten sonra hâkim sistemin gücü karşısında tavizler verildiği gerekçesiyle seçimlere iştirak etmeye cevaz vermemiş

⁵¹⁶ Ahmed Bân, "Mihnetu'l-Fikri's-Siyâsî es-Selefi", s. 128-129; Mahir Ferağlî, "Meâlâtü't-Teyyârâtî's-Selefiyye Mâ Ba'da's-Sevrâ", s. 228.

⁵¹⁷ Ömer Ğâzî, "ed-Da'vetu's-Selefiyye ve Tahavvulâtü Sevrati Yenâyir", s. 75; Nevvâf b. Abdurrahman el-Kudeymî, "el-İslâmiyyûn ve Rabî'u's-Sevrât", s. 23.

ve selefilere İhvan üyeleri lehine dahi oy kullanmamalarını talep etmiştir. Fakat devrimin akabinde bu açıklamalar hala sıcaklığını korumasına rağmen, devrim sonrasında İskenderiyye Selefilere siyaset lehine farklı beyanatlar peşi sıra gelmiştir.⁵¹⁸

Mısırdaki selefilere siyasi meselelere ilk müdahil olması devrim sonrası gerçekleştirilen anayasa değişikliği için yapılan referanduma katılmak suretiyle olmuştur. Özellikle İslam şeriatının yasamanın kaynağı olduğunu belirten anayasanın ikinci maddesinin korunması ve ona işlev kazandırılmasını savunma konusunda, bu maddeye itiraz eden laik-liberal blok karşısında İhvan ile birlikte muhafazakâr bloğu temsil etmişlerdir. Selefiler anayasanın “İslam şeriatının prensipleri yasamanın temel kaynağıdır” şeklindeki ikinci maddesine itiraz ederek bu maddenin muğlak ve muhtelif yorumlara açık olduğunu, dolayısıyla söz konusu maddenin yeni bir madde ile açıklanması gerektiğini hususunda ısrarcı olmuşlardır. Yaptıkları baskı sonucunda ikinci maddeyi “İslam şeriatının prensipleri; İslam hukukun külli delillerini, usûlî ve fıkhi kaidelerini ve Ehl-i Sünnet’in muteber kaynaklarını kapsar” yorumlayan ek madde koyulmuştur.⁵¹⁹ Selefilere ilk siyasi inisiyatifi olan anayasa değişikliğinde benimsedikleri bu aktif rol için, bunun laik ve liberallere karşı Mısır’ın İslami kimliğini koruma çabası olduğunu en önemli gerekçe olarak sunmuşlardır. Yani açıkça ilk taraf oldukları siyasi konu Mısır’ın yeni anayasası etrafında dönen tartışmalarda olmuştur.⁵²⁰ Referandumun akabinde ise yine aynı gerekçelerle ve anayasanın ikinci maddesine gerçek anlamda işlevsellik kazandırarak İslam hukukunu tam anlamıyla tatbik edilebilmesini sağlamak için siyasi partiler kurmak suretiyle siyaset arenasına girmişlerdir. İlk parlamento seçimlerinde de selefi bloktan oluşan partiler % 25 civarında oy alarak mecliste 123 sandalye ile ikinci parti olmuşlardır.⁵²¹

Mısır’da halk ayaklanmaları neticesinde 25 Ocak Devrimi gerçekleşip siyasi partiler peşi sıra teşekküle etmeye başlayınca İskenderiyye Selefilere de bu yeni siyasi ortamdan müstağni kalmamış ve kadim ilkeleriyle tenakuz oluşturacak nitelikte bir

⁵¹⁸ eş-Şeyh, **es-Selefiyyûn**, s. 152.

⁵¹⁹ Ramazan Yıldırım, “Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik”, Ankara: SETA-Analiz, Sayı:73, Aralık, 2013, s. 20.

⁵²⁰ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve’r-Rab’u’l-’Arabî**, s. 104-105.

⁵²¹ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve’r-Rab’u’l-’Arabî**, s. 20-21.

karar ile siyaset arenasına girmişlerdir. Daha önce özetlediğimiz üzere, hareketin önemli dini liderlerinden Yasir Burhâmî, devrim öncesinde Selefî Davet grubunun takip ettiği yolu siyaset ve şiddet karşıtlığı üzerine oturtmuştur. Hatırlanacağı üzere aktif siyaset ile ilgili Burhâmî, İslâm’a ve şeriatın tatbikine yönelik hizmet edileceği düşüncesiyle aktif siyasete katılmanın caiz olduğu ve içine girildikten sonra “berâ” ilkesine hâlel getirecek şekilde integrasyona sebep olacağı düşüncesiyle caiz olmadığı şeklinde iki fikhî görüşü serdettikten sonra, kendilerinin ümmetin maslahatına olduğu için ikinci görüşü benimsediklerini ifade etmiştir. Fakat devrim sonrasında ise İskenderiyye Selefîleri, daha önce kabul etmedikleri ilk fikhî görüşü kendilerine fikhî delil kabul ederek parti kurmak suretiyle siyaset arenasında boy göstermeye başlamıştır.⁵²²

Daha önce ele aldığımız gibi modern selefî literatürde siyaset karşıtlığı üzerine bir hayli örnek bulunmaktadır. Fakat 25 Ocak Devrimi’nden sonra Mısır’da selefîler siyasi alana o kadar hızlı angaje olmuşlardır ki, bu dönüşümün gerekçelerini sunan argümanların bulunduğu bir literatür bu süre zarfında teşekkül edememiştir. Kendi içlerinde dönüşümün dayanaklarını ise bazı selefî şeyhlerin verdiği fetvalar oluşturmuştur.⁵²³ Biz de bu dönüşümün izlerini bu şeyhlerin verdiği fetvalar üzerinden sürmeye çalışacağız.

İskenderiyye Selefîlerinin öncü isimlerinden Yâsir Burhâmî, partileşmeye dair kendisine sorulan bir soruya cevaben, en önemlisi olmamakla birlikte siyasal alanın da, ülke için ortaya konulan liberal ve seküler projelere karşı İslâm’a hizmet yollarından biri olduğunu ifade etmiş; bunun dinin ikâmesi ve Mısır’ın İslâmî kimliğini koruma adına önemli olduğunu vurgulamıştır. Yine Burhâmî, özellikle selefî partilerin siyasal arenada bulunması, diğer İslamcı partilerin laikler ve liberaller karşısında verecekleri tavizleri engellemede bir baskı unsuru oluşturacağına dikkat çekmiştir. Hatta bu baskı unsurunun, İslam şeriatının yasamanın ana kaynaklarından olduğunu beyan eden anayasanın ikinci maddesinin değişimi talebi tartışmalarında çok önemli bir vazife îfa ettiğini de örnek olarak göstermiştir. Yasir Burhâmî, bütün bu sebeplerden dolayı ve yeni anayasanın oluşturulacağı bir dönemde Mısır’ın İslâmî kimliğini koruma adına

⁵²² Hasan, **es-Selefiyyûn fî Misr**, s. 23-24.

⁵²³ Mâhir Ferağlî, “el-Ahzâbu’s-Selefiyye fî Misr”, **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetü’l-İntişârîl-‘Arabî, 2012, s. 162.

daha iyi hizmet edebilmek için siyasal parti kurmaktan müstağni kalamayacaklarını ifade etmiştir. Fakat asıl vazife olan “davet”in terk edilmeyeceği, dolayısıyla selefi şeyhlerin ve ilim erbabının bu önemli vazifeyi devam ettirmek adına aktif siyasete katılmadan çalışmaya devam edeceğini, içlerinde ehil sahibi gençlerin ise siyasi sahada mücadele edeceğini ve bu şekilde aralarında bir iş taksiminin yapıldığını vurgulamıştır.⁵²⁴

Yasir Burhami devrimin akabinde “Siyasete Katılım Konusunda Selefilere Duruşu Niçin Değişti” adıyla kaleme aldığı makalesinin girişinde İslam-siyaset ilişkisi üzerine serrettiği görüşlerinin, uzun yıllardır selefiler tarafından eleştirilen politik İslami hareketlerin benimsediği görüşler ile aynı olması dikkat çekmektedir. Buna göre Burhami İslam’ın siyasal olanı ve olmayanı şeklinde yapılan tasnifin kabul edilemez olduğunu, İslam’ın hayatın her yönünü tanzim eden şamil bir sistem olduğunu kabul ettiklerini ifade etmiştir. Onlara göre değişen sadece konjonktürdür. İçinde bulundukları hale göre öncelikler bulunmaktadır. Devrim öncesinin diktatöryel ortamında siyasal hayata katılmanın İslam adına getirisinden çok götürüsü olacağı mülahazasıyla siyasal atmosferden uzak kaldıklarını belirtmiştir. Fakat devrim sonrasında değişen dengelerinde İslam’a hizmet adına halkın iradesine gerçek anlamda saygılı bir sistem içinde bulunacaklarını ifade etmiştir.⁵²⁵ Yine Abdulmünim eş-Şehhât da katıldığı bir televizyon programında İslam şeriatının tatbiki için siyaset alanında mücadele etmeye karar verdiklerini ve bu amaç doğrultusunda siyaset yapacaklarını ifade etmiştir. Şayet Mısır halkı, kendi iradesi ile bunu kabul etmez ve kendilerine teveccüh göstermez ise bunu topluma icbar etmeyip siyaseti bırakacaklarını, dinin şeriata muhalif bir siyasete cevaz vermediğini toplum öğreninceye kadar davet faaliyetlerine devam edeceklerini söylemiştir.⁵²⁶

25 Ocak Devrimi’nin başarıya ulaşmasının akabinde Muhammed Hassan gibi bazı bağımsız selefi âlimler de, gençleri içinde bulunduğu boşluktan kurtarmak ve

⁵²⁴ Yâsir Burhâmî, “Hel’il-Inzimâmu li-Hizbî’n-Nûr mine’t-Tehazzubi’l-Mezmûm?”, <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=27162>, (22.09.2011).

⁵²⁵ Yâsir Burhâmî, “Limâda Teğayyara Mevkifu’s-Selefiyyîn Min’el-Müşâreketi’s-Siyâse”, <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=25230>, (son erişim tarihi: 15.05.2014)

⁵²⁶ <http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-970.html>; ; Nevvâf b. Abdurrahman el-Kudeymî, “el-İslâmiyyûn ve Rabî’u’s-Sevrât”, s. 52-53.

onları doğru yola sevk etmek için daha önce terk ettikleri için din ile ilişkisi olmayanların hâkim olduğu aktif siyasetin içinde bulunmanın zarûriyetinden bahsetmiş ve selefi ulemayı bu konu üzerine istişareye davet etmiştir.⁵²⁷ Bunun üzerine 22 Mart 2011’de İskenderiyye merkezli “Selefi Davet” grubu yaptığı resmi açıklamada siyasi arenada yer alacaklarını deklare etmiştir.⁵²⁸ Fakat bu deklarasyonun bir ideoloji olarak “demokrasi” karşısındaki tutumlarının değiştiği anlamına gelmediği de vurgulanmıştır. Yasir Burhâmî, demokrasiyi şeriatın dışına çıkmamak kaydıyla benimsediklerini ifade etmiş, siyasi arenayı laiklere ve liberallere bırakmamak için seçimlere katılmayı kabul ettiklerini ifade etmiştir.⁵²⁹ Bu yeni siyasi tutum karşısında kendilerine yöneltilen eleştirilere “selef-i sâlih”in hayatlarından örneklerle cevap vermişler ve siyaseti “emri bi’l-ma’ruf’un araçlarından biri olarak gördüklerini söylemişlerdir.⁵³⁰ Aynı şekilde Mart ayı içinde Ensâru’s-Sünne grubu da yayınladığı açıklamada, siyasal katılımın önünde şer’an bir mani olmadığını ve bu katılımın toplum farklı kesimleri arasında davetin yerleşmesine vesile olacağını beyan etmiştir.⁵³¹

Önemli selefi şeyhlerden Ahmed Ferid, devrim öncesinde ve devrim sürecinde selefiler siyasete ve gösterilere karşı olumsuz tavır sergilerken, devrim sonrasında anayasanın ikinci maddesine dokunulmaması için selefilerin gösteri organize etmesinin tenakuz teşkil edip etmediği sorusuna cevaben, fetvanın zamanın ve mekanın değişimi ile değişebileceğini, bu dönemde kendini ifade etmenin ve hak talep etmenin en önemli yolunun gösteri olduğunu ve bunun yöneticiye isyan anlamında gelmediğini söylemiştir. Yine Ferid, devrim öncesinde demokrasinin bir parçası olması hasebiyle seçimleri boykot ettiklerini, çünkü o vakit demokrasinin halkın bizzat halk için yönetime katılması anlamına geldiğini; kendilerinin ise devrimden sonra demokrasiyi halkın Allah’ın şeriatını tatbik için yönetime katılması şeklinde uygulayacaklarını ifade etmiştir.⁵³² Yasir Burhâmî de, siyasal katılımı ve partileşmeyi selefi ilkelere göre caiz görmediğini görüşünü savunduğu “Selefilik ve Değişim Metotları” adlı makalesi devrimin akabinde kendisine sorulduğunda, söz konusu makaleyi doksanlı yıllarda

⁵²⁷ Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve’s-Sevra*, s. 55-56.

⁵²⁸ ‘Abdu’l-‘Âl, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 46-47.

⁵²⁹ ‘Abdu’l-‘Âl, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 48.

⁵³⁰ ‘Abdu’l-‘Âl, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 48-49.

⁵³¹ Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve’s-Sevra*, s. 56.

⁵³² Ahmed Bân, “Mihnetu’l-Fikrî’s-Siyâsî es-Selefi”, s. 115.

kaleme aldığını, o dönemin şartlarının farklı olduğunu, dini referansla parti kurulmasına izin verilmediğini ve kendilerinin de laik partiler içinde siyaset yapmalarının mümkün olmadığını söyleyerek devrim öncesi ve sonrası görüşlerinin tenakuz içermediğini ifade etmiştir.⁵³³

Her ne kadar Nur Partisi'nin kurucusu ed-Da'vetu's-Selefiyye devrim öncesinde siyaset yapmaya ilkesel olarak karşı çıkmış olsa da, bu karşı çıkışın dayanağının temel bir nass olmadığını da zaman zaman vurgulamışlardır. Mesela kurucu isimler arasında olan Muhammed İsmail el-Mukaddem 2005 yılında yaptığı açıklamada şöyle demiştir: “ Bir kimsenin parlamento seçimlerinde İhvan üyelerine oy vermesi sebebiyle, siyaset konusundaki mevcut fikhî ihtilaflara hürmeten bu kimseyi azarlamayız.” El-Mukaddem'in bu açıklaması, aslında siyaset konusundaki tavırlarının haram kılınacak şekilde kesin bir hükme bağlamadığı ve meselenin içtihadî olarak görüldüğü şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Yâsir Burhâmî de devrim sonrasında verdiği bir röportajda, kendilerinin siyasete karşı çıkmalarının nedeni olarak diktatöryal düzende talep edilen tavizler dolayısıyla siyasetin mümkün olamamasını göstermiştir. Ona göre devrim sonrasında şartlar değişmiştir, kendi talepleriyle Mısır halkından oy istenecek ve milli iradeye saygı duyulacaktır. Fakat bir gayr-i Müslim'in devlet başkanı olmasına yol açacak demokrasiye hala karşı olduklarını da ve zaten Mısır'ın İslami kimliğini korumak için siyasete girdiklerini ifade etmiştir.⁵³⁴

İskenderiyye Selefilerinin devrim öncesi bazı siyaset literatüründe siyasete uzak kalmayı bir metot olarak benimsemiş olmalarının dayanağını içtihadî bir tercih olarak görmeleri ve siyaset ile meşgul olmayı diğer bazı selefi gruplarda olduğu gibi dinen haram telakki etmemeleri devrim sonrası süreçte siyasi hayata angaje olmalarını kolaylaştırıcı bir unsur olmuştur.⁵³⁵ İskenderiyye Selefilere devrim sonrasında seçim ve sandık gibi demokrasi araçlarına değil de, demokrasinin felsefesine karşı olduklarını

⁵³³ Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve's-Sevra*, s. 91.

⁵³⁴ Mahir Ferağî, “Meâlâtü't-Teyyârâti's-Selefiyye Mâ Ba'da's-Sevra”, s. 211-212.

⁵³⁵ Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî*, s. 22, 134.

ifade etmişlerdir. İslam şeriatına muhalif olmayacak ve İslami değerlerin içine mezc edilmiş demokrasiyi kabul ettiklerini beyan etmişlerdir.⁵³⁶

Mısır'da selefiler söz konusu dönüşümü yaşamış ve bu dönüşümün tenakuz olmadığını ispatlamaya çalışmış olsalar da seçimlerden güçlü bir şekilde çıkmaları laik-liberal çevreler arasında endişeye sebep olmuş ve bazı sorular gündemi meşgul etmeye başlamıştır. Selefilerin demokrasi, siyasal çoğulculuk ve iktidarın milli irade ile olan değişkenliği gibi siyasi konulardaki fikrîsel dönüşümü temelden bir ideolojik dönüşüm mü; bu dönüşüm, şeriatın tatbiki, kurumların İslamileştirilmesi, bireysel özgürlükler, azınlıklar ve Kıptilerin durumu ve kadın meseleleri gibi konularda devrimden önceki görüşlerinde de bir değişimi ihtiva ediyor mu; son yirmi yılda İhvan'ın demokrasi ve sivil devlet konusunda temelden yaşadığı değişimi zamanla selefilerde yaşayabilir mi gibi sorular uzun müddet Mısır siyasi gündemini meşgul etmiştir.⁵³⁷

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sınırsız Batı tarzı demokrasi felsefesine karşı çıkan selefiler, demokrasinin İslam şeriatı ile mukayyet olması durumunda kabul edilebileceğini ifade etmişlerdir. Yâsir Burhâmi demokrasi felsefesi ile araçları arasında ayırım yapmış, siyasal çoğulculuk, seçimler, kuvvetler ayrılığı, yöneticinin parlamento tarafından gözetilmesi ve yeri geldiğinde azledilmesi gibi demokratik uygulamaları kabul ettiklerini söylemiş, fakat İslam hukukundan bağımsız yasamanın tam anlamıyla halk iradesine teslim eden ve başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için sivil-laik bir devlet yapısını şart gören demokrasiyi kabul etmediklerini ifade etmiştir. Selefilerin kabul ettikleri bu demokrasi anlayışına göre dinin sınırları demokrasi ile değil, demokrasinin sınırları din ile mukayyet olması gerekmektedir.⁵³⁸

Bazı araştırmacılara göre selefilerin devrim sonrasında demokrasi konusundaki bu düşünceleri yaşadıkları önemli bir dönüşümü göstermektedir. Bütün selefiler olmasa da büyük bir kısmı devrim öncesinde demokrasiyi Batıdan ihraç edilmiş kâfir bir sistem olarak görüp tamamen reddederken, devrim sonrasında ise demokrasiyi onun felsefesi ile araçları arasında ayırım yapma zorunluluğu görerek bir kısmını ret diğer kısmını

⁵³⁶ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî**, s. 22, 23; <http://www.anasafy.com/play.php?catsmktba=31769>.

⁵³⁷ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî**, s. 131-132.

⁵³⁸ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî**, s. 138, 204.

kabul etmişlerdir.⁵³⁹ Bu durum selefi siyaset düşüncesinin tam anlamıyla hala oturmadığını göstermekle birlikte bir takım varsayımları da beraberinde getirmiştir. İlk varsayıma göre selefi siyaset düşüncesindeki bu değişim İhvan-ı Müslimin'in demokrasi konusunda seksenlerden sonra yaşadığı değişim gibi rasyonellik ve pragmatizm temelli ideolojik bir dönüşüme neden olacaktır. Çünkü aktif siyasetin içinde olmak bunu kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim İhvan-ı Müslimin küresel siyasal sisteme entegrasyona girdiği ilk yıllarda, bugün selefilerin yaptığı gibi demokrasiyi onun felsefesi ve araçları şeklinde tasnif etmiş ve ilkini İslami ilkelerle uyummadığı için reddetmiştir. Daha sonraları ise İhvan'ın demokrasi görüşü, siyasi pragmatizm gereği İslami olmayan diğer laik-liberal siyasi partilerden farklılık göstermemeye başlamıştır. Dolayısıyla Mısır'da selefiler de aktif siyasetin içinde bulunduğu müddetçe kaçınılmaz olarak İhvan'ın yaşadığı bu dönüşümü yaşayacaktır. Nitekim Nur Partisi kurulduktan sonra genç parti temsilcileri selefiler ile selefi şeyhler arasında yaşanan ihtilaflar bu görüşü destekler niteliktedir.⁵⁴⁰

İkinci varsayıma göre ise selefi ideolojinin dönüşümü, selefi söylemin tabiatı gereği mümkün değildir. İhvan'ın yaşadığı tecrübe ile selefi akımların tecrübeleri birbirinden farklılık arz etmektedir. İhvan tam anlamıyla sömürgecilik ve batılılaşma vakasına karşı sahada oluşan bir harekettir. Toplumsal bir hareket olarak İhvan, İslam'ı topluma modern bir söylem ve yapıyla ulaştırmaya çalışmıştır. İhvan'ın dini ideolojik örgüsü bir anlamda yürüdüğü yolda teşekkül etmiş, vakadan nassa ulamıştır. Oysa Selefilik özü itibarıyla toplumsal bir hareketten ziyade bir anlamda fikrî bir ekoldür. Düşünce örgüsü dogmatik nasslar etrafında oluşmuş ve buradan sahaya geçilmiştir. Dolayısıyla bu dönüşüm İhvan tecrübesinden çok daha komplike ve zor gerçekleşecektir. Bunun yanında yıllar içinde selefi literatürde oluşan siyaset ve demokrasi karşıtı fikirler bu dönüşümü engelleyici bir vazife görecek ve bu durum selefiler içinde daha fazla bölünmeyle neticelenecektir. Şu aşamada selefilerin demokrasi konusundaki benimseyici tutumu ise, selefi ilkelere göre kurulacak İslam devletine ulaşmada taktiksel bir tavidir.⁵⁴¹

⁵³⁹ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rab'ü'l-'Arabî**, s. 149.

⁵⁴⁰ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rab'ü'l-'Arabî**, s. 189-191.

⁵⁴¹ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rab'ü'l-'Arabî**, s. 189, 191-192.

Öte yandan seleflerin, liberalleri ve azınlıkları tedirgin eden “helal sanat, helal turizm, helal bankacılık” gibi kavramsallaştırmalarla tezahür eden toplumun, devletin ve kurumlarının İslamileştirilmesine yönelik teorideki amaç ve beyanatlarının, vakada ne kadar gerçekleşebileceğini veya ne kadar tavizler verilebileceğini geçen bu kısa süre içinde ve Mısır’ın demokrasi tecrübesini sekteye uğratan askeri darbe sebebiyle test edebilmek mümkün olmamıştır. Fakat partileşmenin akabinde selefler siyasi sahaya çıktığında muhatap oldukları bu sorulara karşı değişimin tedriciliğine vurgu yapan beyanatlar dikkat çekmiştir. Bu durum seleflerin fikhî teori ile vaka arasındaki farkın partileştikten sonra çok hızlı farkına vardıklarını göstermektedir.⁵⁴²

Yine devrim sonrasında daha önce siyaset konusunda sahip oldukları ideolojik ve ilkesel duruşu bir kenara bırakmak suretiyle siyasette inisiyatif alacaklarını deklare etmeleri, akabinde siyasi partiler kurmaları ve İhvan-ı Müslimin’i eleştirdikleri nokta olan tavizler vermeleri selefi yapının Mısır’da vakanın farkına varıp pragmatizme doğru evrildiğini göstermektedir. Bu pragmatizm gereğince daha önce şiddetle karşı çıkmalarına rağmen kadın aday gösterilebileceğini, gayri İslami olan partilerin de siyasi arenada olabileceğini ve Kıptilerin parlamentoda temsil edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁵⁴³

3. Kurulan Selefi Siyasi Partiler

Modern Mısır tarihi ve İslami hareketler açısından en önemli kırılma noktalarından biri, 2011 yılının Ocak ayında başlayıp çok kısa sürede hedefe ulaşan, Mısır’daki otoriter müesses nizama karşı gerçekleşen halk ayaklanmasıdır. Özgürlük, onur ve aş gibi temel insani ihtiyaçlar talebiyle motivasyon kazanan halk ayaklanmalarının taşıyıcıları her ne kadar tam anlamıyla İslamcılar olmasa da, devrimin akabinde gerçekleşen geçici demokratik ortam, toplumsal tabanı en geniş ve örgütsel tecrübesi en yüksek kesim olan İslamcıları ön plana çıkarmıştır.⁵⁴⁴

⁵⁴² Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve’r-Rab’u’l-‘Arabî**, s. 192-194.

⁵⁴³ Semir el-‘Arkî, “İşkâliyyâtü’l-Hitâbî’s-Selefi”, s. 93.

⁵⁴⁴ Birol Akgün, Gökhan Bozbaş, “Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği”, **Akademik Ortadoğu**, Sayı: 14, 2013, s. 2.

Mısır'da çok uzun süredir hâkim düzene karşı muhalefetini gerçekleştiren ve temsil gücü en yüksek İslami grup olan İhvan-ı Müslimin, bölgeyi ve bölge toplumunu yakından tanıyan ve takip eden siyasal bilimcilerin, sosyologların ve araştırmacıların öngördüğü gibi devrim sonrasının en önemli siyasi aktörü haline gelmiş ve hareketin kurduğu siyasi parti yapılan ilk parlamento seçimlerinde en yüksek oyu alarak birinci parti olmuş ve hareketin tercih ettiği aday cumhurbaşkanı seçilmiştir. Fakat bu sürecin ön görülemeyen ve sürpriz sayılan neticesi ise, siyasal bir örgütlü yapılanmaya uzun yıllardır ilkesel olarak karşı çıkan Mısır'daki selefi hareketin toplumsal desteğinin bu demokratik ortamda tezahür eden büyüklüğü olmuştur.⁵⁴⁵

25 Ocak Devrimi öncesinde Mısır'da siyasi partiler kanununa göre din referanslı bir siyasi parti kurmak yasaktı. Fakat devrim sonrasının geçici özgürlük ortamında sayıları yirmiye aşan din referanslı siyasi parti kuruldu. Bunların bir kısmı ise selefi hareketler nezaretinde kurulan selefi partilerdi.⁵⁴⁶ Devrim sonrasında seleflerin yeni durum karşısında alacakları pozisyon birkaç ay içinde netleşmiş ve Mısır'daki tarihlerinde kategorik olarak reddettikleri partileşme aşamasına İskenderiyye Seleflerinin öncülüğünde geçilmiştir.⁵⁴⁷ Bazı hukuki engellere takıldığı için başarısızlıkla sonuçlanan selefi parti kurma teşebbüsleri bulunmakla birlikte, devrim sonrasında kurulabilen en önemli selefi partiler şunlardır:

Hizbu'n-Nûr (Nur Partisi)

Hüsnü Mübarek'in başkanlıktan çekildiği günün akabinde İskenderiyye seleflerinin öncülüğünde Selefi Cephe adıyla bir kongre düzenlenmiştir. Bu kongrede Muhammed Hassan gibi bazı önemli selefi şeyhler, seleflerin mevcut düşünce tarzlarında ve yöntemlerinde değişikliğe gitmenin zamanı geldiğini, sadece irşat ve davet faaliyetleriyle sınırlı kalmayıp gösterileri ve seçimleri boykot fikrinden vazgeçmenin ve hatta siyasetle bilfiil meşgul olmanın zarurîyeti ve kaçınılmazlığı

⁵⁴⁵ Birol Akgün, Gökhan Bozbaş, "Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği", s. 2-3.

⁵⁴⁶ Mâhir Ferağî, "el-Ahzâbu's-Selefiyye fî Mısır", s. 161-162.

⁵⁴⁷ Mısır'da seleflerin devrim öncesinde partileşmeye şiddetle karşı çıkmalarının çok önemli bir nedeni olarak Suudi selefilikten ve ulemeden etkilenmeleri gösterilmiştir. Suud'un kendine has ulema-ümera ittifakı neticesinde ulemanın Suud yönetimine zeval verebilecek partileşmenin aleyhine çok sert tutum sergilemesi Mısır selefleri ve ulemasının partileşmeye karşı duruşu üzerinde etkili olmuştur. Ammar Ahmed Fayd, "es-Selefiyyûn fî Mısır: Min Şer'iyeti'l-Fetvâ ilâ Şer'iyeti'l-Intihâb", s. 68.

üzerinde durmuşlardır. Bunun üzerine yapılan istişareler neticesinde Mayıs 2011’de İskenderiyye Selefilere “Nur Partisi”ni kurmak için Siyasi Partiler Komisyonu’na başvuruda bulunmuştur. Alınan onay ile birlikte Haziran 2011’de ‘İmâd Abdulğafûr liderliğinde Mısır’ın ilk selefi partisi kurulmuştur.⁵⁴⁸

Nur Partisi’nin kurulması İslamcı camia arasında büyük bir şaşkınlığa neden olmasının yanında Mısır toplumunun gayr-i Müslim ve laik unsurları için de, benimsenilen selefi ilkeler sebebiyle tedirginliğe neden olmuştur. Fakat partinin kurulmasının akabindeki günlerde zaman zaman selefilere hakim olan kuşatıcı söylem dikkat çekmiştir. İslam şeriatı çerçevesinde demokrasinin önemi üzerinde durulmuş, barış içinde bir arada yaşama ve insan haklarına vurgu yapılmış ve bütün kurumlarıyla modern bir devlet ikame edileceği ifade edilmiştir.⁵⁴⁹

ed-Da’vetü’s-Selefiyye geçen otuz yıllık emeğinin karşılığını çok kısa sürede almıştır. Zaten Mısır’ın muhtelif şehirlerinde yıllardır faaliyette bulunan hareket, siyasi partinin kurulmasından sonra bu şehirlerde sahip olduğu alt yapı sayesinde çok hızlı bir şekilde teşkilatlanabilmiştir. Selefi şeyhlerin çağrısı üzerine on binlerce genç partiye üye olmuş, verilen destekler ile nerdeyse bütün şehirlerde şubeler açılmıştır. İmad Abdulğafur’un dediği gibi Nur Partisi adeta bir “dev” olarak doğmuştur.⁵⁵⁰ Parti kurulduktan sonra ise destekçileri sadece eski cemaat müntesipleri olmamış, Ensâru’s-Sünne ve Kahire Selefilerinin de desteğini kazanmıştır. Fakat seçimlerin sonrasında cemaatin partiye çok müdahil olmasından şikâyetçi olan ıslahatçı kanat başkan ‘İmâd Abdulğafur liderliğinde Nur Partisi’nden ayrılarak Hizbu’l-Vatan’ı (Vatan Partisi) kurmuştur.⁵⁵¹

Burada şunu da ifade etmemiz gerekir ki, Mısır’da demokrasi askeri darbe ile sekteye uğramasaydı Nur Partisi ekseninde selefi hareket içinde daha çok bölünmeler yaşanacağı öngörülmekteydi. Çünkü siyasete hazırlıksız olarak giren selefiler, siyasete dair teorileri ile siyasetin reel pratikleri, fetva ile politika arasında bocalamışlardır. Bu

⁵⁴⁸ Mâhir Ferağlî, “el-Ahzâbu’s-Selefiyye fî Misr”, s. 166-167.

⁵⁴⁹ Mâhir Ferağlî, “el-Ahzâbu’s-Selefiyye fî Misr”, s. 167.

⁵⁵⁰ Mâhir Ferağlî, “el-Ahzâbu’s-Selefiyye fî Misr”, s. 168-169.

⁵⁵¹ Ammar Ahmed Fayd, “es-Selefiyyûn fî Misr: Min Şer’iyyeti’l-Fetvâ ilâ Şer’iyyeti’l-İntihâb”, s. 69.

durum parti ile cemaat arasında zaman zaman anlaşmazlıklara ve tartışmalara neden olmuştur.⁵⁵²

Hizbu'l-Fadîle (Fazilet Partisi)

Fazilet Partisi Kahire merkezli aktivist selefiler öncülüğünde Mısır'ın ilan edilen ikinci selefi partisi olmuştur. Kuruluş beyannamesinde partinin İslam şeriatı ilkelerine bağlı kalarak muhtelif mecralarda adalet ve eşitlik değerlerinin yaygınlaşması ve Mısır'ın liderliğini tekrardan sağlamak için çabalayacağını deklare etmiştir. Çok zaman geçmeden parti içinde meydana gelen anlaşmazlıklar neticesinde parti lideri Adil Abdulsamad partiden ayrılarak Asalet Partisi'ni kurmuştur.⁵⁵³

Hizbu'l-Asâle (Asalet Partisi)

Fazilet Partisi'nden ayrılan Adil Abdulsamad, çok önemli selefi davetçiler olan Muhammed Hassan, Muhammed Abdulsamad ve Muhammed Abdussalam gibi isimlerin desteğini arkasına alarak Asalet Partisi'ni kurmuştur. Asalet Partisi temel amaç olarak Mısır'ı tekrardan eski günlerdeki gibi siyasi, iktisadi ve askeri olarak güçlü bir ülke yapmayı hedeflediğini, İslam şeriatı dairesinde demokrasiyi uygulayacağını ve şûra ilkesini etkinleştireceğini, barış içinde bir arada yaşama kültürünü gerçekleştiren toplum arasında sosyal adaleti sağlayacağını ve düşünce ve ifade özgürlüğünün teminatı olacağı gibi modern siyasi değerleri deklare etmek suretiyle ılımlı selefi çizgi takip edeceğini göstermiştir.⁵⁵⁴

Hizbu'l-Binâ' ve't-Tenmiye (İnşa ve Kalkınma Partisi)

Yetmiş ve seksenli yıllarda cihadi selefilikğin temsilcileri olan Cemaati İslami ve Cihat Örgütü müntesipleri doksanlı yıllardan itibaren bulundukları hapisanelerden kademeli olarak adına “mürâce'at” denilen, bir değişim yöntemi olarak şiddeti terk ettiklerini ilan eden deklarasyonlar yayınlamışlardır. 25 Ocak Devrimi'nin akabinde serbest kalan bu kimseler Tarık ve 'Abbûd ez-Zumer öncülüğünde İnşa ve Kalkınma

⁵⁵² Ramazan Yıldırım, “Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik”, s. 20-21.

⁵⁵³ Mâhir Ferağî, “el-Ahzâbu's-Selefiyye fî Misr”, s. 170-173.

⁵⁵⁴ Mâhir Ferağî, “el-Ahzâbu's-Selefiyye fî Misr”, s. 173-176.

Partisi'ni kurarak aktif siyasetin içine girmişlerdir. İlk seçimlere “İslami Blok” ile giren parti oylarının büyük bir kısmını Yukarı Mısır bölgesinden almıştır.⁵⁵⁵

Partileşme aşamasında sonra seçimlere katılma kararı alan selefi partiler, adına “İslamî Koalisyon” denilen ve Nur, Asalet ve İnşa ve Kalkınma partilerinden oluşan ittifakla seçimlere girmişlerdir. Selefler seçim çalışmaları boyunca Mısır'ın İslami kimliği ve onun korunması üzerine odaklanmışlardır. Uzun müddettir Mısır'ın birçok şehrine yayılmış ellerinde bulunan çeşitli kurumlarını, televizyon kanallarını ve sosyal medyayı seçim çalışmalarında çok verimli bir şekilde araç olarak kullanmışlar ve ülkenin hassas konularını dikkate alarak daha pragmatik davranan İhvan'ın aksine şeriatın tatbiki meselesi başta olmak üzere tam anlamıyla dini söylem üzerine kurulu siyaset gütmüşlerdir.⁵⁵⁶

Gerek seçim öncesinde ve gerekse de seçim sonrasında Mısır'da selefi partilerin siyasetlerini örgülediği anahtar kavram “İslam şeriatı” olmuştur. Bütün selefi partilerin parti programları bu kavram kapsamında şekillenmiş, ilk maddeler Mısır'ın ve devletin İslami kimliği vurgusuna tahsis edilmiş ve en önemli partileşme gerekçesi olarak bu kimliğe hâlel getirecek laik-liberal akımlar karşısında bir güç oluşturmak hedefi gösterilmiştir. Mesela Nur Partisi programının mukaddimesinde toplumsal, siyasi, iktisadi ve kanuni düzenlemelerin hepsinde ana mercinin İslam şeriatı olacağı ilkesi benimsenmiştir. Yine İnşa ve Kalkınma Partisi de, ilk maddesinde Mısır'ın İslami kimliğine vurgu yaptıktan sonra ilkesel ve ahlaki çözülmeye neden olan her türlü batılılaşma girişimleriyle mücadele edileceğinin altını çizmiş ve bütün alanların İslami siyasi ve ahlaki ilkelerle güçlendirilmeye çalışılacağı vurgulamıştır. Aynı şekilde selefi Asalet Partisi programının ilk maddelerinde de aynı vurgular dikkat çekmektedir. Selefi partiler İhvan'ın kurduğu Hürriyet ve Adalet Partisi'nin programında kullandığı “İslami kaynaklı sivil devlet” tanımlamasının yerine, “sivil” kavramının içinde “sekülerliği” mündemiç gördükleri için “İslam devleti” tanımlamasını kullanmışlardır.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Ammar Ahmed Fayd, “es-Selefiyyûn fî Misr: Min Şer’iyyeti’l-Fetvâ ilâ Şer’iyyeti’l-İntihâb”, s. 70-71; Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve’r-Rabî’u’l-‘Arabî**, s. 113.

⁵⁵⁶ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve’r-Rabî’u’l-‘Arabî**, s. 117.

⁵⁵⁷ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve’r-Rabî’u’l-‘Arabî**, s. 134-137.

Yapılan parlamento seçimlerinin akabinde başta Mısır ve bölge olmak üzere tüm dünyada sürpriz sayılan sonuç, Nur Partisi önderliğinde mevzu bahis selefi bloğun, Vefd Partisi de dâhil Mısır'ın köklü milliyetçi ve sol partilerini geride bırakarak Hürriyet ve Adalet Partisi'nin ardından oyların yaklaşık dörtte birini almak suretiyle ikinci parti olmasıdır. Bu sonuçla selefi blok 498 sandalyeli mecliste 123 sandalye kazanmıştır. Bu 123 sandalyeden 107'sini ed-Da'vetu's-Selefiyye önderliğinde kurulan Nur Partisi Mısır'ın neredeyse bütün şehirlerinden çıkarırken, üç sandalye çıkaran Asalet Partisi Kahire'den ve geri kalan 11 sandalyeyi kazanan İnşa ve Kalkınma Partisi ise oylarını daha çok Yukarı Mısır'ın kırsal bölgesinden almıştır.⁵⁵⁸

Siyaset ile iştiğal etmelerinin ve bir siyasi parti kurmalarının henüz beşinci ayında gerçekleşen seçimlerde seleflerin bu derece başarılı olmalarını Mısırlı bazı araştırmacılar şu sebeplere bağlamaktadır:

- Her ne kadar İhvan gibi organize bir yapıya sahip olmasa da seleflerin, toplumsal desteğe ve hitabet gücüne sahip davetçi şeyhlerin toplum ile yıllardır temas içinde olmaları, devrim sonrasında selefi düşüncüyü benimseyen ve dini motivasyonu yüksek kimseleri seçim sürecinde etraflarında toplamalarına ve onları Nur Partisi adaylarına yönlendirmelerine katkı sağlamıştır.

- Seçim öncesinde siyasi atmosferin yapılan açıklamalarla İslam ile laiklik ve kilise ile cami arasında bir söylem harbine dönüşmesi, bazı Kıpti liderlerin ve medyanın selefler hakkında sert beyanatlarda bulunması ve seleflerin de bu ortamda kendilerini İslami kimliğin gerçek savunucuları olarak sunmaları, laik ve liberal akımlar karşısında muhafazakar kesim içinden selefilere taraftar kazandırmıştır.

- Selefi hareketlerin içinde olmayıp İhvan'ın da dini duruşunu tavizkâr bulan İslami hassasiyeti yüksek kesimler, dini İhvan'dan daha iyi savunacakları sâikiyle seçimlerde selefi partilere oy vermiştir.

- Şüphesiz selefi partilerin toplum nezdinde bu derece teveccüh görmesinin en önemli nedeni, seleflerin bütün propaganda faaliyetlerini, ortaya koydukları “Mısır'ın İslami kimliğini koruma” hedefi olan ana mihver etrafında örgülemiş olmalarıdır.⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn ve'r-Rab'ü'l-'Arabî*, s. 119-120; 'Abdu'l-'Âl, *es-Selefiyyûn fî Misr*, s. 50-52.

⁵⁵⁹ Ahmed Zağlûl, *el-İslâmiyyûn ve's-Sevra*, s. 116-117.

- Selefi partilerin tevccüh görme nedenlerinden biri olarak da, selefilerin Mısır'ın fakir alt sınıfı en fazla temsil eden grup olması gösterilmektedir. Son yıllarda İhvan'ın daha seçkin bir orta tabaka hareketi halinde dönüşmesi dindar alt sınıfın selefi gruplara teveccühünü arttırmıştır.⁵⁶⁰

- Ensâru's-Sünne ve ed-Da'vetu's-Selefiyye gruplarının en önemli eğitim programı olan "Davetçi Yetiştirme Enstitüleri"nden mezun olanlar Mısır'ın muhtelif şehirlerine selefi davet için yayılmışlar ve gittikleri bölgelere nüfuz etmişlerdir. Bu durum selefi partilerin çok hızlı bir şekilde teşkilatlanabilmesine ve teveccüh görmesine şüphesiz katkı sağlamıştır.⁵⁶¹

Selefilerin Mısır'da toplumsal kesimin hangi katmanını oluşturduğu ve Mısır içinde dağılımının nasıl olduğunu tespit etmek çok zor olmakla birlikte parlamento seçim sonuçları bu noktada ipuçları da vermektedir. Her ne kadar selefilğin daha çok kırsal kesim tarafından benimsendiği ileri sürülmüş olsa da, seçim sonuçlarına göre Nur Partisi'nin Mısır'ın birçok ilinde şehirden ve kırsaldan oy almış olması bu genel kanaati nakzetmektedir. Seçim sonuçlarına göre bütün bölgelerden oy almakla birlikte selefilerin en çok oy aldığı bölge ise batı sahil kısmıyla Mısır'ın kuzey şehirleridir.⁵⁶²

25 Ocak Devrimi'nin akabinde gerçekleşen ve selefi partilerin oyların dörtte birini almasıyla sonuçlanan seçimlerin yapılan analizi göstermiştir ki, Mısır'da selefilerin toplumsal tabanı bütün Mısır şehirlerine yayılmış bulunmaktadır. Yine seçim sonucu analizlerine göre Mısır sokağında en etkili selefi grup İskenderiyye Selefileridir.⁵⁶³

Mısır'da 25 Ocak Devrimi'nin akabinde selefilerin siyasallaşmasının ve teşkilatlanmasının tek tezahürü kurulan selefi siyasi partiler değildir. Siyasi partilerin yanında gençlerin öncülüğünde Kosta Selefileri ve Müslüman Mısır Gençleri Koalisyonu gibi on yedi yeni oluşum, selefi şeyhlerin ve âkillerin öncülüğünde kurulan

⁵⁶⁰ "Kırâetun fî Su'ûdi't-Teyyârî's-Selefi fî Misr", <http://www.sudanile.com/index.php/2008-05-19-17-39-36/194-2009-03-15-07-41-41/35890-2011-12-21-19-49-38>.

⁵⁶¹ Usame Şehhâde, "es-Selefiyye fî Misr -3-", <http://majles.alukah.net/t101056/#ixzz2wQWi00ur>, (son erişim tarihi: 15.04.2014)

⁵⁶² Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rab'û'l-'Arabî**, s. 120-122; Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr**, s. 270.

⁵⁶³ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rab'û'l-'Arabî**, s. 127.

Ulema İstişâre Kurulu ve Selefi Cephe gibi ulema ve âkiller heyetleri ve birçok sivil toplum örgütü kurulmuştur.⁵⁶⁴

D. Selefiliğe Toplumsal Teveccüh ve Nedenleri

Mısır'da selefi hareket, he ne kadar İhvan gibi 20. yy'ın ilk çeyreğinden itibaren Ensâru's-Sünne ve el-Cem'iyyetu's-Şer'iyye gibi kurumlarla ülke içinde faaliyet içinde olmuş olsa da, Mısır toplumunun dinin selefi yorum biçimine ve selefi hareketlere tam anlamıyla teveccühü, diğer İslami hareketlerin de yükselişe geçtiği zaman dilimi olan yetmiş sonrasına denk gelmektedir.

Mısır'da İslami hareketleri ele aldığımız çalışmamızın ikinci bölümünde de vurguladığımız gibi, 67 İsrail hezimetinden sonra Mısır'da İslami hareketler yükselişe geçmiş ve dindarlaşma / İslamileşme kamusal alanda daha fazla görünür olmaya başlamıştır. Özellikle seksenlerden sonra bu görünürlükte daha çok öne çıkan grup selefiler olmuştur. Bu dönemde selefi şeyhlerin sohbetlerini takip etmek üzere mescitlere giden ve sohbet kasetlerinin elden ele dolaşmasını sağlayan gençlerin sayısında olan artışın yanı sıra, selefi düşüncenin toplum arasında yaygınlaşır olduğunun en önemli göstergesi, selefi giyim kuşam tarzının toplum arasında daha fazla görünür olmaya başlamasıdır. İnanç esası olarak zaten zâhiriliği benimseyen bu grubun muhtevadan daha çok şekle önem vermesi, “İslami” olarak kabul edilen bazı kılık kıyafet uygulamalarının ön plana çıkmasını da kaçınılmaz kılmıştır. Vehhabi-selefi yorumun bir neticesi olarak ortaya çıkan kadınlarda yüzün peçe (nikâb) ile örtülmesi, bu değişimin en önemli göstergelerinden biri olmuştur. O döneme kadar Mısırlı Müslüman kadının bir tesettür biçimi olmayan peçenin son on yıllarda artması selefiliğin artan tezahürlerinden biri olarak yorumlanmıştır. Yine erkekler için de söz konusu selefi kılık kıyafet ve şekil söz konusu olmuş; selefi düşünceye sahip Müslüman bir Mısırlı erkeği ayırt etmek kolaylaşmıştır. Suudi tipi giyim tarzı olan beyaz entari (cellâbiyye) ve başa

⁵⁶⁴ Bu kuruluşlarla ilgili geniş bilgi için bkz.: Ahmed Zağlûl, **el-İslâmiyyûn ve's-Sevra**, s. 75-90; Ammar Ahmed Fayd, **“es-Selefiyyûn fî Misr: Min Şer'iyyeti'l-Fetvâ ilâ Şer'iyyeti'l-İntihâb**”, s. 64-68.

örtülen kırmızı şal ile birlikte uzun sakal ve kısa bıyık erkekler arasında yaygınlık kazanmıştır.⁵⁶⁵

Son otuz yıl içinde diğer Ortadoğu ülkelerinde olduğu gibi Mısır'da da selefi düşüncenin toplumlar nezdinde rağbet görmeye başlaması ve dini bir yorum biçimi olarak kabul görmesi dikkati calip bir konu olsa da, bu yorum biçiminin toplumsal ağırlığının neye tekabül ettiği Arap devrimleri öncesi tam olarak saptanamamıştır. Mısır'da 25 Ocak Halk Devrim'i ve akabinde gerçekleşen seçimler, araştırmacılara selefilerin bu ağırlığını test etme imkânını sağlamıştır. Söz konusu test neticesinde ortaya çıkan tablo, tahminlerin çok ötesine geçmiş olmalı ki başta bölge olmak üzere tüm dünyada şaşkınlık yaratmıştır. Parlamento seçimleri sonuçlarına göre Mısır halkının dörtte biri selefi eğilimli partilere oy vermiştir. Hele hele hali hazırda neredeyse bir asırlık geçmişi ve siyasi tecrübesi olan ve Mısır'da İslami hareketin en önemli mümessili kabul edilen İhvan hareketi bulunmasına rağmen selefilerin bu geniş toplumsal tabanı nasıl oluşturdukları birçok araştırmacının cevabını bulmaya çalıştığı soruların başında gelmiştir. Biz de bu bölümümüzde Mısır toplumunda selefi düşüncenin teveccüh görmesinin ve selefi hareketlerin toplumsal desteğe ulaşmadaki başarısının nedenlerini incelemeye çalışacağız.

1. Eğitim, İrşat ve Sosyal Hizmet Faaliyetleri

Geçen sayfalarda ara ara vurguladığımız gibi 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren İslamcı düşünürlerin geneli, geri kalmışlığının müsebbibi olarak “yozlaşmış” geleneksel İslam anlayışını görmüş ve hurafe ve bidatlerden arındırılmış “saf” İslam'a dönüşü de hastalığın reçetesi olarak sunmuştur. Bu reçeteye göre, ana kaynakları merkeze alarak toplumun yeni bir dini dil ile eğitilmesi yapılması gerekenlerin başında gelmektedir. İşte tam bu motivasyon ile, gerek 1970 öncesi el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye ve Ensâru's-Sünne, gerekse de 70 sonrası ed-Da'vetu's-Selefiyye gibi apolitik selefi gruplar, toplumu “hakiki” İslam ile tanıştırmak için her şeyden önce eğitim ve irşat faaliyetlerine odaklanmışlardır. Özünde selefi olan bu hareketlerin yaklaşık bir asırdır devam eden eğitim ve irşat faaliyetlerin yanında, diğer bütün modern İslami

⁵⁶⁵ Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr*, s. 145-146, 154

hareketlerin ve modern İslam düşüncesinin de bir şekilde geleneksel İslam anlayışını suçlu ilan edip “selef” İslam’ına vurgu yapması, son dönem Mısır toplumunu selefililiğe kabule mücehhez hale getirdiği kanaatini taşımaktayız.

Mısır’da selefi hareketlerin en büyükleri ve etkin olanları olarak bilinen ve “ilmî selefilik” kategorisi içine de sokulan el-Cem’iyyetü’ş-Şer’iyye, Ensâru’s-Sünne ve ed-Da’vetu’s-Selefiyye grupları, kuruluşundan günümüze toplumun selefi ilkeler çerçevesinde dini eğitimden geçmesine büyük önem vermişlerdir. Eğitim faaliyetlerinin odağını adlarına genel olarak “Me’âhidu İ’âdî’d-Du’ât – Davetçi Yetiştirme Enstitüleri” denilen kurumlar oluşturmuştur. Eğitim için genelde yaş sınırının olmadığı ve Mısır’ın birçok şehrinde bulunan bu kurumlarda üç-dört yıl içinde tamamlanan ve selefi müfredat ile gerçekleşen eğitimin ardından davet ve irşat faaliyetleri için muhtelif şehirlere yayılan davetçiler yetiştirilmektedir. Mesela Ensâru’s-Sünne grubuna ait Mısır’ın farklı şehirlerinde otuzun üzerinde bu enstitülerinden bulunmaktadır.⁵⁶⁶ Yine ed-Da’vetu’s-Selefiyye grubu da 1986 yılında İskenderiyye’de “el-Furkân li-İ’âdî’d-Du’ât” adında, toplumda selefi inancı yaygınlaştırmak için davetçiler yetiştiren bir enstitü kurmuştur. Selefi inanç çerçevesinde dini ilimlerin okutulduğu bu kurumdan mezun olanlar, Mısır’ın muhtelif şehirlerine yerleşerek selefi daveti gerçekleştirmeyi amaçlamışlardır. Bugünün Mısır’ındaki mevcut selefi tabanın oluşumunda söz konusu eğitim kurumlarının ve davetçilerinin önemli rolü olduğu üzerinde durulan bir etken olmuştur.⁵⁶⁷

Mescitler

Çalışmamızın ikinci bölümünde de ele aldığımız gibi Mısır’da adına “el-Mesâcidu’l-Ehliyye” denilen özerk nitelikli mescitlerin toplum ile direkt iletişim imkânı sağladığı için İslami hareketler açısından önemi büyüktür. Bu mescitler, genelde örgütsel organize bir yapı içinde faaliyette bulunmayı tercih etmeyen selefi hareketler için daha da bir önem arz etmektedir. Selefi eğitimin ve irşat faaliyetlerinin en önemli merkezleri şüphesiz selefi gruplara bağlı söz konusu mescitlerdir. Zira bu mescitler, haftanın belli günlerinde verilen seminerler, halka dersleri, vaazlar ve hutbeler

⁵⁶⁶ Ensâru’s-Sünne grubuna ait bu kurumlarla ilgili geniş bilgi için bkz.:

<http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-657.html>.

⁵⁶⁷ Ali ‘Abdu’l-‘Âl, “es-Selefiyyûn fî Misr...”, s. 33.

vasıtasıyla selefi şeyhler ile müntesipleri arasında toplanma ve buluşma mekanları olmuştur. Özellikle Mısır toplumu üzerinde etkisi en büyük grup olan İskenderiyye merkezli ed-Da'vetu's-Selefiyye, ortaya çıkışı olan yetmişli yıllardan günümüze kadar bir mescit eksenli hareket olarak temayüz etmiştir. Siyasete mesafeli ve toplumun saf İslam ile buluşabilmesi için eğitilmesi gerektiği metodunu benimseyen İskenderiyye Selefilere, faaliyet alanları için mescitleri mesken edinmişlerdir. Nitekim hareketin kurucularından olan ve aynı zamanda tıp doktoru olduğu için kendisine “tabip müftü” de denilen Muhammed İsmail el-Mukaddem, pazartesi günleri ikindi namazından sonra İskenderiyye’de Ebû Hanîfe Camii’nde halka açık dersler vermektedir. Yine hareketin diğer çok önemli isimlerinden Yasir Burhâmî Hulafâ-i Râşidîn Camii’nde, Şeyh Saîd Abdulazim İbn Kesir Camii’nde ve Ahmed Huteybe de Nuru’l-İslam Camii’nde dersler vermektedir. Bu dört mescit İskenderiyye’de ed-Da’vetu’s-Selefiyye’nin faaliyet yürüttüğü ve halk ile bütünleştiği en büyük ve en önemli mescitlerdir.⁵⁶⁸

Kahire’de de Selefi hareket için mescitlerin önemi İskenderiyye’den farklı değildir. Başkentte bu mescitler ya müstakil hareket eden selefi şeyhlere bağlı ya da kurumsal nitelikteki selefi hareketlere tabidir. Bu mescitler arasında sembol olacak nitelikte öneme haiz olanı el-Cem’iyyetu’i-Şer’iyye grubuna bağlı 1981 yılında kurulan Tevhit Mescidi’dir. Cemiyetin önde gelen şeyhlerinden Sa’d ‘Arafât, Usâme Süleyman ve Adil el-‘Azâzî burada düzenli olarak halka açık dini dersler vermektedirler. Yine Tevhit Mescidi kadar önemli bir diğer mescit ise ed-Da’vetu’s-Selefiyye’nin Kahire’deki kolu olan ve içinde popüler şeyhlerden Muhammed Hassan, Ebû İshak el-Hüveynî ve Usâme el-‘Avdî’nin de seminerler düzenlediği el-Azîz Billah Mescidi’dir. Kahire’de bu iki önemli mescidin dışında İbn Teymiyye Mescidi, Rahmet Mescidi ve Fetih Mescidi gibi selefi grupların faal olduğu camiler de bulunmaktadır. Bu mescitlerin çoğunda eğitim faaliyetlerinin yanında yardım ve sosyal hizmet faaliyetleri de yapılmaktadır. Mesela Fetih Mescidi kompleksi içinde bir hastane ve eğitimin bütün aşamalarını kapsayan bir de okul bulunmaktadır.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ Hannân Haccâc, “el-Harîtatu’s-Selefiyye fî Misr: Tefâhumât ma’a’l-İhvân ve Takârüb Harekî ve Fikrî me’e’l-Ezher, <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=588927&eid=3269>, (01.08.2011).

⁵⁶⁹ Hannân Haccâc, “el-Harîtatu’s-Selefiyye fî Misr: Tefâhumât ma’a’l-İhvân ve Takârüb Harekî ve Fikrî me’e’l-Ezher, <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=588927&eid=3269>.

70’li yıllarda Cemaati İslâmî’nin üniversitelerde etkin olduğu dönemde gerçekleştirilen yaz kampları, umre ziyaretleri, topluca yapılan ramazan itikafları, kitap veya kitapçıkların basılıp dağıtılması gibi eğitime yönelik aktivitelerin içinde selefi düşünce yapısı ve yönteminin ağır basması da sonraki yıllarda Mısır’da selefi tabanın oluşmasında etkili olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷⁰

Sosyal Hizmet

Mısır’da İslami hareketler öncülüğünde kurulan cemiyetlerin sosyal hizmet alanlarında nasıl önemli rol oynadığı konusu üzerinde çalışmamızın ikinci bölümünde durmuştuk. Bu cemiyetlerin yürüttüğü hayır faaliyetleri sebebiyle toplumla direkt münasebet kurabilme imkânı hâsıl olmuş ve bu durum İslami hareketlerin toplumsal tabanın oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Devletin eksik kaldığı birçok alanda boşlukları doldurun bu cemiyetler arasında selefi yapılanmalar çok büyük bir oranı oluşturmaktadır.

Eğitim ve davet faaliyetlerinin yanında selefilerin toplumla direkt bağlantı kurabildiği en önemli araç sosyal yardım faaliyetleri olmuştur. Bunun en çarpıcı örneği Mısır’ın en eski ve en büyük İslami sivil kurumu olan selefilerin kurduğu el-Cem’iyyetu’ş-Şer’iyye cemaatidir. Bir asırdır büyük oranda hayır faaliyetlerine odaklanan eş-Cem’iyyetu’ş-Şer’iyye’nin 1012 adet şubesi ve bu şubelere bağlı 1908 ofisi ve 24 şehirde 4974 noktası bulunmaktadır. 2012 yılı itibariyle sadece yetimlere yönelik faaliyetlerinde 481 bin yetimin bakımını üstlenmesi, cemiyetin toplum ile olan sıkı ilişkisini ortaya koyan çok önemli bir örnek olarak önümüzde durmaktadır.⁵⁷¹

eş-Cem’iyyetu’ş-Şer’iyye’nin Mısır toplumu ile çok sıkı bir bağ kurmasına vesile olan eğitim ve hayır hizmetlerinden, faaliyetlerinin büyüklüğünü göstermek açısından 2012 yılı verilerini dikkate alarak bazı örnekler vermeyi uygun görüyoruz.

- Verilen mezunların dışında içinde 120 bin kişinin eğitim gördüğü 1884 adet Kur’an ezberleme kursu,

⁵⁷⁰ Ali ‘Abdu’l-‘Âl, “es-Selefiyyûn fî Misr...”, s. 32.

⁵⁷¹ Ahmed Bân, “Mihnetu’l-Fikrî’s-Siyâsî es-Selefi”, s. 129.

- Mezunlar dışında içinde 18 bin kişinin eğitim gördüğü 1317 adet okuma-yazma kursu,
- On bin kişinin eğitim gördüğü 53 adet Davetçi Yetiştirme Enstitüsü,
- İçlerinde yüz binlerce yetimin barındığı bütün Mısır'a yayılmış yüzlerce yetimhaneler,
- Birçok şehirde bulunan ve bedava hizmet veren röntgen çekim merkezleri,
- Altı şehirde bulunan içlerinde onlarca diyaliz makinesi bulunan diyaliz merkezleri,
- Kahire ve Menûfiyye'de bulunan, bedava hizmet veren ve içlerinde lazer tedavisi de uygulanan Göz Bakım Merkezleri,
- Muhtelif şehirlerde irili ufaklı onlarca hastane,
- On şehirde düşkünlere bedava dağıtılmak üzere kurulan 24 ekmek fırını,
- On dört şehirde 336 adet inşa edilen İçme Suyu Arıtma Birimleri,
- Beş şehirde fukaranın evleri için yapımı gerçekleştirilen 2024 adet içme suyu alt yapı tesisatı,
- Kırsalda yaşayan 6310 aileye bedava dağıtılan 33684 adet küçükbaş hayvan,
- Engelliler için temin edilen 3451 adet protez uzuvlar ve engelli araç gereçleri,
- 46344 yetim kızın evlendirilmesi...⁵⁷²

eş-Cem'iiyetu's-Şer'iyye büyüklüğünde olmasa da daha önce tanıttığımız gibi Ensâru's-Sünne cemaati de geçen yüz yıl içinde 150 şubesi, iki bin civarında camisi ve onlarca hastane ve kliniği ile Mısır'da sosyal hizmet alanında çok ciddi faaliyetleri bulunan selefi kurumlardan diğeridir. Özellikle bu iki kurum yaptıkları hayır hizmetleri ile Mısır toplumuyla çok yakın ilişki kurabilmiş ve bu durum Mısır toplumunun bu gruplara olan teveccühünü arttırmıştır.⁵⁷³ Yine ed-Da'vetu's-Selefiyye grubu nezareti altında 80'li ve 90'lı yıllarda İskenderiyye'nin her mahallesinde bulunduğu rivayet edilen zekat komitelerince icra edilen hayır faaliyetlerinin hasta tedavisinden dul ve yetim bakımına kadar birçok alanda icra edildiği ifade edilmektedir.⁵⁷⁴

⁵⁷² Ahmed Bân, "Mihnetu'l-Fikri's-Siyâsi es-Selefi", s. 130-132; <http://www.alshareyah.com>.

⁵⁷³ Ahmed Bân, "Mihnetu'l-Fikri's-Siyâsi es-Selefi", s. 133.

⁵⁷⁴ Ali 'Abdu'l-'Âl, "es-Selefiyyûn fi Misr...", s. 33.

2. Selefi Yayın Organları

1970'lerden sonra Mısır'da İslami hareketlerin yükselişe geçmesi ve siyasal talebi bulunan Müslümanlarının sayısında artışın olması ve kamusal alanda dindarlaşma tezahürünün yoğunlaşması mevzuları, üzerinde önemle durulan konularolduğuna çalışmamızın ikinci bölümünde değinmiştik. Bu artışın yaşanmasında etkili olan zikrettiğimiz bazı nedenlerin yanında, kitlelere ulaşabilmede gelişen ve yaygınlaşan iletişim araç ve gereçleri de, İslami hareketlerin misyonlarını topluma ulaştırmada çok önemli işlev görmüştür. İlk olarak Abdurrahman Kışk ve Hafız Sellame gibi meşhur vaizlerin sohbetlerinin teyp kasetleri vasıtasıyla elden ele dolaştırılarak tüm Mısır'da dinlenir olmasıyla başlayan iletişim imkânını sağlayan süreç, sonraki aşamada radyo yayınları ve internet ile birlikte oluşturulan web sayfalarıyla daha da genişlemiş ve uydu üzerinden yayın yapan TV kanalları ile son aşamaya ulaşmıştır. Mısır genelinde bütün İslami hareketler gelişen iletişim araçlarından maksimum düzeyde yararlanmanın yollarını aramışlardır.

İslami hareketler içinde söz konusu iletişim araçlarından en fazla ve en verimli yararlananların selefler olduğu çok sık vurgulanan bir konudur. Özellikle son yıllarda, körfez ülkelerinden finansal destek gördükleri sık sık dile getirilen selefi gurupların, sahip oldukları maddiyatın verdiği imkanla birçok radyo ve uydu üzerinden yayın yapan TV kanalları açtıkları ve internet içinde dini misyon icra eden web sitelerinin kahir ekseriyetine hakim oldukları iddia edilmektedir. Bu durum Mısır halkı arasında selefi yorumun yaygınlaşmasında şüphesiz çok önemli vazife görmüştür.⁵⁷⁵

Mısır'da selefler eğitim ve irşat faaliyetleri için inşa ettikleri kurumlardan sonra, internet ve uydu üzerinden yayın yapan TV kanallarının yaygınlaştığı 2000'li yıllara kadar halka ulaşmada başvurdukları araçlar arasında en önemli unsuru neşrettikleri dergiler oluşturmuştur. İlk olarak el-Cem'iyyetu's-Şerr'iyye'nin neşrettiği "el-Hedyu'n-Nebevî" dergisi, Sedat döneminde yasaklanana kadar yayımlanan "el-İ'tisâm" ile Sedat döneminden sonra neşredilen "et-Tebâyun" dergileri, Ensâru's-Sunne'nin yüksek tirajlı "et-Tevhîd" dergisi, yine seksenli yıllardan itibaren İskenderiyye seleflerinin yayımladığı "Savtu't-Da've" dergileri internet siteleri ve

⁵⁷⁵ Sellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr*, s. 152.

televizyon kanalları açılana kadar selefi düşüncenin halka ulaşmasında başvurulan araçların başında gelmiştir.⁵⁷⁶

Selefi Uydu Kanalları

Bu çalışmamız boyunca neredeyse başvurduğumuz bütün kaynaklar, Mısır'da selefi yorumun toplum nezdinde son yıllarda iltifat görmesinde ve selefi hareketlerin toplumsal tabanını bu denli genişletebilmesinde tartışmasız en büyük etkenin, 2000'li yıllardan sonra peşi sıra uydu üzerinden yayın yapmaya başlayan ve adlarına “el-Fedâiyyâtü's-Selefiyye” denilen selefi televizyon kanalları olduğunu zikretmektedirler. Bu TV kanalları arasında körfez menşeli olanlar olduğu gibi Mısırlı selefi grupların açtığı birçok kanal da bulunmaktadır. Uydu üzerinden yayın yapan bu kanallar açılmadan önce, daha çok kurumsal yapıdaki Ensâru's-Sünne ve el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye gibi selefi gruplara tâbi mescitlerde sadece selefiyye müntesiplerine ve sempatizanlarına hitap edebilen önemli selefi şeyhler, bu televizyon kanalları ile birlikte, dini-manevi ihtiyaçlarını karşılamak isteyen geniş toplumsal kesimlere hitap edebilme olanağına sahip olmuşlardır.⁵⁷⁷

Söz konusu selefi içerikli bu kanallar yayına başlamadan önce geniş toplum kesiminin Selefilik ve selefiler hakkındaki kanaati, büyük oranda selefiler dışındaki kişiler ve kurumlar tarafından şekillendirilmiştir. Bu kanallar ile birlikte selefi şeyhler bütün Mısır evlerine girebilme imkânını elde etmiş ve böylece selefilîği ve selefileri bizzat kendileri topluma tanıtabilmiştir.⁵⁷⁸ Cemaatsel dindarlıktan bireysel dindarlığa geçişte çok önemli misyon icra eden, zamanla tek bilgi kaynağı olan ve Nilesat raporlarına göre reytingleri çok yüksek olan bu kanallar vasıtasıyla Mısır toplumu, dini-manevi ihtiyacını karşılamak üzere selefi öğretisi ile direkt temas kurabilmiştir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ Ebû Rummân, **es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî**, s. 92-93; Ali 'Abdu'l-'Âl, “es-Selefiyyûn fî Misr...”, s. 33.

⁵⁷⁷ Merkezu'd-Dîn ve's-Siyâse, “es-Selefiyyetu'l-Misriyye.. ve Merhalatun Cedîdetun”, s. 13.

⁵⁷⁸ Merkezu'd-Dîn ve's-Siyâse, “es-Selefiyyetu'l-Misriyye.. ve Merhalatun Cedîdetun”, s. 13.

⁵⁷⁹ Hüsâm Temmâm, “el-Fedâiyyâtü's-Selefiyye: Hel Tukâvîmu's-Selefiyyetu 'lmenete'l-Fedâiyyâtî li't-Tedeyyûn”, http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=258:الفضائيات-السلفية-؟Itemid=157, (son erişim tarihi: 11.05.2014); Şellata, **el-Hâletu's- Selefiyye fî Misr**, s. 110.

Mısır'da selefi uydu kanallarının peşi sıra açılmaya başlaması ve etkinliği 2005 yılından sonra gerçekleşmiştir. Mısır'da da takip edilen Suud menşeli İkra', el-Mecd, er-Risâle ve el-Halîciyye kanallarının yanında er-Rahme, el-Hikme, el-Hafız, el-Feth ve en-Nâs Mısır'ın en önemli selefi kanallarıdır. Bu kanallar içinde en etkili olanları ise en-Nâs ve er-Rahme kanallarıdır.

Suudlu bir iş adamının sahip olduğu ve Nilesat üzerinden 2006'da yayına başlayan "en-Nas" kanalı Mısır topraklarını aşan bir şöhrete sahip olmuştur. "seni cennete götüren ekran" sloganıyla yayın yapan en-Nas kanalında müzik ve kadınların görünümü yasak olup Ebu İshak el-Hüveynî, Muhammed Hüseyin Yakup ve Mahmud el-Misrî gibi kendilerine televizyon yıldızlarına atıfla "selefi yıldızlar (nücûmu's-selefiyye)" denilen şeyhler, bu kanalda selefi öğretilerle bezenmiş vaaz ve irşat faaliyetlerinde bulunmakta ve daha çok itikat ve ibadet konularında fetvalar vermektedirler.⁵⁸⁰ Kanal 2013 askeri darbesinden sonra kapatılmıştır.

er-Rahme kanalı ise Mısır toplumu tarafından en çok rağbet gören selefi kanal olarak kabul edilmektedir. Yine selefi öğretilerin aktarıldığı muhtelif programların bulunduğu kanalın en önemli ekran yüzü, Mısır'da en yüksek popülerliğe sahip selefi şeyh olan Muhammed Hassan'dır. Uzun süre haftada dört beş farklı dini program yapan Muhammed Hassan ile birlikte yukarıda zikrettiğimiz meşhur selefi şeyhler de kanalın müdavimleri arasında olmuştur. Mezhepçilik gerekçesiyle 2010 yılında kapatılan kanal daha sonra er-Ravza adıyla yayınlarına devam etmiştir.⁵⁸¹

Yukarıda adları geçen selefi ulema aynı zamanda ya bu uydu kanallarının sahibi ya da üst düzey yöneticisi konumundadırlar. Mesela en popüler selefi şeyhlerden olan Muhammed Hassan er-Rahme kanalının sahibi, el-Hüveynî ise el-Hikme kanalının genel yayın yönetmenidir.⁵⁸²

Bu kanallara çıkan selefi şeyhlerin üslubundaki sadelik, Kuran ayetlerine ve Sünnete olan hâkimiyet ve vukûfiyetleri, toplumun geniş kesiminin anlayabileceği şekilde akaidi, fikhî ve ictimaî meseleleri ayet ve hadis eksenli net olarak açıklamaları,

⁵⁸⁰ Hüsâm Temmâm, "el-Fedâiyyâtü's-Selefiyye: Hel Tukâvimu's-Selefiyyetu 'İlmenete'l-Fedâiyyâti li't-Tedeyyün".

⁵⁸¹ Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr**, s. 285-288.

⁵⁸² Ammar Ahmed Fayd, "es-Selefiyyûn fi Misr: Min Şer'iyyeti'l-Fetvâ ilâ Şer'iyyeti'l-İntihâb", s. 59.

sakal ve kıyafet gibi dindarlığın dış göstergeleri olarak kabul edilen şekle sahip olmaları bu TV kanalları vasıtasıyla toplumun geniş kesimlerine ulaşabilmiş ve bu durum toplum üzerinde tesir bırakmıştır. Yine selefi kanalların ve şeyhlerin gün boyu süren yayınlarında siyasi meselelere temas etmemeleri, taraf olmamaları, toplumun ıslahına çalışmaları ve dini programlar arasına reklam araları koymamaları toplum nezdinde bu kanallar ve şeyhler hakkında din için çabalayan samimi davetçiler izlenimi bırakmıştır.⁵⁸³

Özetle Mısır'da dini-selefi yorumun 2000'li yıllardan sonra toplum arasında çok hızlı bir şekilde kabul görmesinde en büyük etkenin, yukarıda özetlediğimiz uydu üzerinde yayın yapan selefi televizyon kanalları olduğu, konuyla ilgilenen bütün araştırmacıların ortak kanaatidir.⁵⁸⁴

İnternet

Doksanlı yıllardan sonra dinin selefi yorumunun Müslüman toplum arasında yaygınlaşmasında büyük etkenlerden biri olarak da internet ağının yaygınlaşması ve bu mecranın selefiler tarafından gayet verimli kullanılmış olması gösterilmektedir. Bir araştırmacıya göre Selefilik dünya üzerinde en hızlı yayılan dini hareketlerden biridir. Şüphesiz buna katkı sağlayan en önemli araç ise selefi gençlerin aralarındaki irtibatı sağlayan internet ağlarıdır.⁵⁸⁵ Açılan internet siteleri vasıtasıyla dünyanın her bölgesindeki saygın selefi şeyhlerin, daha önce yerel düzeyde kalan verdikleri seminerler, îrat ettikleri hutbeler, vaazlar ve halka dersleri dünyanın her yerinde takip edilebilir olmuştur. Her ne kadar selefiler arasında dinin itikadi boyutunun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ve dini metinlere ve geleneğe yaklaşımda ortak bir metot mevzu bahis olsa da, güncel sosyal ve siyasi meselelerde aldıkları tutumların

⁵⁸³ Ali 'Abdu'l-Âl, "ed-Da'vetu's-Selefiyye bi'l-İskenderiyye...", s. 56-57; Hüsâm Temmâm, "el-Fedâiyyâtü's-Selefiyye: Hel Tukâvimu's-Selefiyyetu 'lmenete'l-Fedâiyyâti li't-Tedeyyûn".

⁵⁸⁴ eş-Şeyh, **es-Selefiyyûn**, s. 149; Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr**, s. 10, 222; "Nazra Tahlîliyye 'an Vücûdî'l-Vehhâbî fî Misr", <http://elhakoona.blogspot.com.tr/2008/06/blog-post.html>.

⁵⁸⁵ Micheal Hubenk, "es-Selefiyye.. Esre'u'l-Harakâti't-Diniyye İntişâren", (Ter.: Kerîme İdrîsî), **es-Selefiyyûn: Mine'z-Zilli ilâ Kalbi'l-Meşhed** içinde, Mektebetü Ahbâru'l-Yevm: Kahire, 2011, s. 190-191.

farklılık arz etmesi selefi sitelerin muhtevasına da etki etmiş, her grubun öncelikleri kurdukları sitelerde daha fazla görünür olmuştur.⁵⁸⁶

Bu internet siteleri içinde büyük rağbet görenler, özellikle geleneksel selefi akımların açtıkları sitelerdir. Her yönüyle tam teşekküllü olan bu sitelerde itikadi konulardan ibadetlere, muamelat konularından güncel fikhî konulara kadar her alanda müntesiplerine dini-selefi öğretinin aktarılması ve onların bilinçlendirilmesi amaçlanmaktadır. Selefi yorumun topluma aktarılmasını amaçlayan bu sitelerde ilmi selefiliğin genel prensibi gereğince siyasi konulara yer verilmemektedir.⁵⁸⁷ Bu siteler genelde ilmi selefi akımlar tarafından ya özel bir isimle ya da önemli bir selefi şeyh adına açılan sayfalarır.⁵⁸⁸

Yer altı yapılanmaları olduğu ve güvenlik birimlerinin sürekli takibatında oldukları için cihadi selefi akımlar açısından da propaganda faaliyetlerinde internet dünyası büyük öneme haizdir. Tahmin edileceği üzere radikal selefi grupların internet sayfalarının ana konusu, bu grupların en önemli ilkeleri olan “velâ’ ve berâ’” prensipleri gereğince hak-bâtıl ve iman-küfür tasnifi bağlamında cihattır. Temel dini selefi ilkeler önemli olmakla birlikte konu yoğunluğu daha çok hâkimiyet meselesi, tekfir, batılı değerler, sıcak savaşın olduğu İslam ülkelerinden haberler, mücahitler ve başarı hikâyeleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Her bir grubun kendine has üstün körü bir internet sitesi bulunabilmektedir.⁵⁸⁹

Bu iki temayülün yanı sıra dini-selefi öğretilere önem vermekle birlikte, şiddete prim vermeden siyasi ve sosyal mevzularda da taraf olan politik selefi grupların internet sayfaları bir diğer temayülü oluşturmaktadır. Bu tür siteler muhteva itibarıyla yukarıda zikredilen iki grubun arasında bir yerde durmaktadır. Konjonktüre göre konuların yoğunluğu değişebilmektedir.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Mustafa Şefik ‘Allâm, “Selfenetu’l-İnternet... es-Selefiyye ve Tecelliyâtü’t-Temeddud bi’l-Fadâ’i’r-Rakamî”, <http://www.alhiwar.net/PrintNews.php?Tnd=571>, (son erişim tarihi: 08.04.2014)

⁵⁸⁷ ‘Allâm, “Selfenetu’l-İnternet... es-Selefiyye ve Tecelliyâtü’t-Temeddud bi’l-Fadâ’i’r-Rakamî”.

⁵⁸⁸ Bu tür bazı önemli siteler için bkz.: <http://www.sahab.net/home/>, <http://www.binbaz.org.sa/>, <http://www.ibnothaimeen.com/index.shtml>,

⁵⁸⁹ ‘Allâm, “Selfenetu’l-İnternet... es-Selefiyye ve Tecelliyâtü’t-Temeddud bi’l-Fadâ’i’r-Rakamî”.

⁵⁹⁰ Bu tür bazı siteler için bkz.: <http://www.islamtoday.net/>, <http://ar.qawim.net/>, <http://www.alaqida.net/vb/>, <http://majles.alukah.net/>.

Yine son yıllarda daha çok yaygınlık kazanan selefi içerikli sosyal formlar da selefi düşüncenin sanal alemde en çok tartışıldığı mecralar olarak karşımıza çıkmaktadır. Her bir gruptan selefilerin görüşleri bu formlarda bulunabilmektedir.⁵⁹¹

3. Diğer Nedenler

Yukarıda ele aldığımız temel nedenler yanında, selefi düşüncenin ve hareketlerin Mısır toplumunda teveccüh görmesinde etkili olan âmiller olarak aşağıdaki iddialar da zikredilmektedir.

Rejimin Bir Denge unsuru Olarak Selefilere Müsamaha Göstermesi

Modern Mısır'ın siyasi tarihinde müesses nizamın, rejim için tehlike arz edebilecek dini ve siyasi gruplara karşı başka bir grubu destekleme stratejisi takip ettiğinin birden fazla örneği bulunmaktadır. Altmışlı yıllarda Nasirizm ideolojisi gereği, ülkenin en önemli kurumlarının yönetiminin sol gruplarda olduğu bilinmektedir. Yetmişli yıllarda Enver Sedat, yönetimi ele alıp ülkeyi farklı ideolojik yöne çevirdikten sonra, kurumlar içindeki Nasırcı kadroları dengelemek ve etkilerini azaltmak için iktidarının ilk yıllarında İslamcılarını desteklemiş ve faaliyet alanlarının genişlemesine göz yummuştur. Bu dönemde inkılâbî İslamcı grupların güç kazanmasıyla sonraki dönemde Hüsnü Mübarek de, bir müddet bu radikal gruplara karşı şiddeti benimsemeyen İhvan-ı Müslimîn'i desteklemiştir. Doksanlı yılların yarısından sonra ise, her geçen yıl güçlenen Müslüman Kardeşlere karşı da rejim, son aşama olarak selefi gruplara destek olmaya başlamıştır.⁵⁹²

Mısır'da selefi hareket uzun tarihi boyunca, “siyasete müdahil olmamak” şeklinde özetlenebilecek ilkeleri gereği rejimle hiçbir şekilde çatışma içine girmemiştir. Sadece Mübarek döneminde değil Sedat döneminden itibaren rejimin de geleneksel

⁵⁹¹ Bu tür önemli siteler için bkz.: <http://www.anasafy.com/>, <https://www.islamweb.net>, <http://ar.islamway.net/>.

⁵⁹² Târik 'Abdulcelîl, “Mısır'da Selefilerin Zamanı”, <http://www.dunyabulteni.net/index.php?aType=haber&ArticleID=48799>, (son erişim tarihi: 12.02.2014).

selefi gruplara olan baskısı, diğer İslami hareketlerle mukayese edildiğinde çok cüzî kalmaktadır. İlk olarak yetmişlerden sonra yöneticiyi tekfir eden, devleti silahlı mücadele ile ele geçirmeyi amaçlayan ve şiddeti bir yöntem olarak benimseyen inkılâbî grupların yaygınlaşması ile birlikte rejim, İhvan'ın yanında, siyasete direkt müdahil olmayı ve şiddeti tam anlamıyla reddeden Ensâru's-Sünne gibi geleneksel selefi cemaatleri de bir denge unsuru olarak kullanmak istemiş, bu sebeple selefi cemaatlerin etkinliğine ve faaliyet alanların yaygınlaşmasına müsamaha göstermiştir.⁵⁹³

Mübarek döneminin özellikle doksanlı yıllarının ikinci yarısından sonra ise, selefilerin siyaset ile olan mesafeli ilişkileri, sisteme karşı açıkça düşmanlık etmemeleri, “ulu'l-emr'e itaat” selefi ilkesi gereğince yöneticiye karşı çıkmamaları ve İhvan gibi organize ve örgütsel bir yapıya sahip olmamaları Mübarek rejiminin selefilere karşı diğer İslami hareketlere olmadığından çok daha fazla müsamahakar olmasını sağlamıştır. Yine selefilerin topluma ideolojik fikir kazandırmak yerine şekli Müslümanlığa daha çok atıfta bulunmaları ve önemsemeleri rejim için siyasi bir tehdit oluşturmamış ve hatta İhvan gibi politik İslami hareketler karşısında halkın bu kimselere yönelmesini sağlamak için selefilerin önünün açıldığı iddia edilmiştir. Bu çerçevede söz konusu dönemde, İhvan'ın hiçbir şekilde elde edemediği müsamaha ile selefiler, kitap ve dergilerini rahatça yayınlamışlar, radyo ve televizyon kanalları açmışlar ve Evkaf Bakanlığı'nın izni ile selefi şeyhler muhtelif mescitlerde rahatça vaaz ve hutbe irat edebilmişlerdir.⁵⁹⁴

Siyasi hedefi olan İslami hareketlerin baskıya maruz kaldığı bu dönemde kendilerine sunulan bu olanakları iyi değerlendiren selefi gruplar, zaten uzun zamandır sahip oldukları eğitim ve hayır kurumlarının yanında bu dönemde mescitler ve medya ile de propaganda gücünü genişletmiş ve daha geniş topluluklara ulaşabilme imkânı kazanmışlardır. Bu durum 25 Ocak Devrimi ile ortaya çıkan büyük selefi tabanın oluşmasına katkı sağlamıştır.⁵⁹⁵

⁵⁹³ Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fî Misr*, s. 221.

⁵⁹⁴ Münîb, *Delîlu'l-Harakâti'l-İslâmiyyeti'l-Misriyye*, s. 128.; Mahir Ferağlî, “Meâlâtü't-Teyyârâtî's-Selefiyye Mâ Ba'da's-Sevra”, s. 205; Târik 'Abdulcelîl, “Mısır'da Selefilerin Zamanı”; eş-Şeyh, *es-Selefiyyûn*, s. 60, 149.

⁵⁹⁵ Hasan b. Salim, “el-Harîtatü's-Selefiyye fî Misr”, <http://www.alarabiya.net/ar/politics/2013/08/23>, (son erişim tarihi: 03.03.2014).

Körfez Etkisi ve Desteği

Modern İslam düşüncesinin ve İslami hareketlerin özünde Selefilik vurgusu olduğundan daha önce bahsetmiştik. Diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Mısır'da da bütün İslami hareketlerde bu vurgu her daim olmuştur. Fakat Ensaru's-Sünne ve el-Cem'iyyetu's-Şer'iyye gibi bazı oluşumlar tam anlamıyla selefi ilkeler üzerine kurulmuş ve onun için mücadele etmiştir. Bu bölümümüzün ilk kısmında vurguladığımız gibi yetmişlerden sonra ise Mısır'ın yerel selefiligi üzerinde, başta Suudi Arabistan olmak üzere Körfez ülkelerinde selefilğin hâkim yorumu olan vehhâbi ekol etkili olmaya başlamıştır. Bunun ilk nedeni bu dönemde özellikle petrolün ekonomik güç olarak etkisinin tam anlamıyla ortaya çıkmasından sonra Suudi Arabistan'ın, Selefilik ile mezc edilmiş resmi ideolojisi olan vehhabiliği ihraç etme çabası içine girmiş olmasıdır. Söz konusu ihraç, farklı nedenlerle Suudi Arabistan'a gelen Arapları etkilemek ve diğer Arap ülkelerindeki selefi oluşumları maddi ve manevi desteklemek suretiyle gerçekleşmiştir.⁵⁹⁶

Suudi selefilğin Mısır topraklarında yayılmasında en önemli âmil olan Mısır'dan Suudi Arabistan'a olan göçler, siyasi, eğitim ve ekonomik olmak üzere farklı nedenlerle gerçekleşmiştir. İlk olarak Nasır döneminde baskı gören İslami hareket içindeki politik ve entelektüel kimseler ülkeden kaçarak Suud'a gitmiş ve oradaki hâkim dini yorumdan etkilenmişler ve yaptıkları yayınlarla da Mısır toplumuna bu düşünceleriyle tesir etmişlerdir.⁵⁹⁷

Mısır'da Suudi Arabistan'a gerçekleşen göçlerin ikinci önemli nedeni ekonomiktir. Körfez ülkelerinde petrol sonrası oluşan işçi ihtiyacı gibi gelişmeler fakir Mısır halkı içinden Suudi Arabistan başta olmak üzere azımsanmayacak bir sayının Körfez Ülkelerine ekonomik sebeplerle göç etmesini sağlamıştır. Ekonomik sebeplerin yanı sıra Suud'un sağladığı burs imkânlarıyla birçok genç başta Medine İslam Üniversitesi olmak üzere Suud üniversitelerinde eğitim almak üzere bu topraklara göç etmiştir. Bu göçmenler zamanla oranın hâkim din telakkisi olan vehhabi-selefi yorum biçiminden etkilenmiş ve dini referanslarında Mısırlı fukahadan daha çok Suud

⁵⁹⁶ Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî*, s. 61-62.

⁵⁹⁷ Beyyûmî, *el-İhvânü'l-Müslimûn Beyne Abdunnâsır ve's-Sedât*, s. 65.

fukahasına ve selefi kaynaklara başvurmaya başlamıştır. Bu insanların ülkelerine döndüklerinde bunu devam ettirmeleri ve çevrelerini etkilemeleri Mısır toplumunun selefileşmesinde önemli bir etken olarak üzerinde durulan bir konu olmuştur.⁵⁹⁸

Bütün bu gelişmeler neticesinde Mısır'daki selefi oluşumların yetmişlerden sonra aldığı renk gittikçe Suudi selefilığe doğru evrilmiştir. Bu durum bir “yumuşak güç” olarak Mısır'daki selefi grupların her daim Suud başta olmak üzere Körfez ülkeleri tarafından maddi olarak desteklenmesini de beraberinde getirmiştir. Körfezin maddi desteği Mısır'daki selefi grupların bu dönemden itibaren daha da büyümesine ve topluma açılmasına şüphesiz katkı sağlamıştır.⁵⁹⁹

Yeri gelmişken belirtelim ki, Mısır'da selefi ulemanın Suud ile olan ilişkisi ve fihhi konularda başvuru kaynaklarının Mısır'ın öz fakihlerinden daha çok Suud'un vehhabi-selefi kaynaklarının ve ulemasının oluşturması içeriden birçok eleştirinin kendilerine yönelmesine de neden olmuştur. Zira eleştirenlere göre Mısır'da selefi ulemanın ele aldığı mevzular Mısır halkının yüzleştiği gerçek sorunların ve kültürünün çok uzağındadır. Fakirlik, işsizlik, yüksek mehirden kaynaklanan evlenememe problemi, belli kesimin şatafat ve israf içinde yaşaması gibi halkın gündelik hayatta karşılaştığı problemlerin selefi ulemanın gündeminde olmaması; bunların yerine aynı Suudi Arabistan'daki gibi sürekli akaidi ve kelami tartışmalar, tasavvuf ve şia karşıtlığı, sakal uzunluğu ile kadının peçe takması ve kadın-erkek ihtilatı gibi konuların ele alınması Mısırlı selefi ulemaya yöneltilen en önemli tenkitlerin başında gelmektedir.⁶⁰⁰

İhvan Tecrübesinin Başarısız Addedilmesi

Çalışmamızın ikinci bölümünde uzun uzadıya işlediğimiz gibi, Mısır'da 20. yy'ın başlarından itibaren sömürgeciliğe ve batılılaşmaya karşı mücadelen eden, devletin ve toplumun İslamileşmesini için çabalayan ve İslami referansla ülke yönetimini hedefleyen İslami hareket, geçen süre zarfında çeşitli badirelerden geçmiş ve dönüşümler yaşamıştır. Söz konusu hedeflere ulaşmak için, çoğu zaman İhvan

⁵⁹⁸ Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr*, s. 9-10, 147-148.

⁵⁹⁹ Ebû Rummân, *es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî*, s. 61-62.

⁶⁰⁰ Şellata, *el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr*, s.281.

öncülüğünde barışçıl bir yöntem benimseyerek siyasal bir güç olmaya çalışmış; zaman zaman da karşılaşılan baskılar sonucu İslami hareket içinden çıkan gruplar silahlı devrim gerçekleştirme hayali peşinde olmuşlardır. Seksenli yıllara gelindiğinde, geçen yarım asırlık dönemde siyaset ve şiddet yolunu tutarak toplumun ve devletin İslamileştirilmesinde somut başarı sağlanamadığı, aksine birçok gencin öldürülmesi ve hapslere düşmesi sebebiyle de bu yöntemin zarar verdiği düşüncesi toplumun bazı mütedeyyin çevrelerince kabul görmeye başlamıştır.

Bazı araştırmacılara göre, doksanlı yıllara kadar siyaset ve şiddeti bir yöntem olarak tercih eden İslami hareketlerin gözle görülür bir başarı elde edememiş olmaları ve rejim tarafından çok sert karşılık bulmaları, toplum nezdinde apolitik selefi gurupların tabandan İslamileşmeyi önceleyen davet ve irşat eksenli yöntemi toplum arasında makul ve cazip hale getirmiştir.⁶⁰¹ İşte son otuz yıl içinde siyaseti ve şiddeti tasvip etmeyen selefi düşüncenin ve hareketin Mısır'da büyümüş ve genişlemiş olmasının nedeni, İslami hareketin sabık tecrübesinin başarısızlığı nedeniyle mütedeyyin çevre içinde alternatif arayışların ve yönelişlerin olması ile yakından alakalıdır.⁶⁰²

Sade, Net ve Anlaşılır Üsluba Sahip Olma ve Dindarlığın Görünür Olması

Selefi düşüncenin tarih boyunca kriz zamanlarında popülerlik kazanmasının önemli nedenlerinden biri olarak, selefi davetin özünde bulunan “saf İslam”a dönme, ilk çağları yüceltme ve dini bidat ve hurafelerden arındırma gibi orta halli bir Müslüman için yaşadığı kimlik krizine çözüm bulmada onun anlayış düzeyine uygun ve hoşuna gidebilecek bir söylemi benimsememiş olması gösterilmektedir.⁶⁰³ Selefi düşüncenin son yıllarda Müslüman toplum arasında bu derece yayılmasında da, çok hızlı ve büyük değişimlerin yaşandığı modern dönemde selefi düşüncenin hakikati çok sade ve net bir

⁶⁰¹ Mahir Ferağlı, “Meâlâtü’t-Teyyârâtı’s-Selefiyye Mâ Ba’dâ’s-Sevra”, *el-Harekâtü’s-Selefiyye fi Misr* içinde, Kahire: Merkezu’n-Nîl li’l-Dîrâsât, 2012, s. 206.

⁶⁰² Şellata, *el-Hâletü’s-Selefiyye fi Misr*, s. 270.

⁶⁰³ Ecer, s. 201.

üslupla kesin ve pratik bilgiler vererek arayış içinde olan dindarlara güçlü bir dayanak sağlayabilmiş olması vurgulanan bir nokta olmuştur.⁶⁰⁴

Mısır özelinde ise, diğer bütün şeylerden öte seleflerin gerek devrim öncesinde gerekse de devrim sonrası partileşme sürecinde hesapsız bir şekilde İslami değerlere, ilkelere ve ahlaka vurgu yapması, bütün siyasetini İslami toplum ideali üzerine inşa etmesi dindar Mısır halkı arasında bu hareketlerin teveccüh görmesine neden olmuştur.⁶⁰⁵ Başta Ensâru's-Sünne cemaati olmak üzere irşat ve ilmi önceleyen selefi grupların toplum üzerinde etkili olmasında benimsedikleri üslup ile selefi şeyh ve davetçilerin kişiliklerinin etkili olduğu da üzerinde durulan bir konu olmuştur. Vaaz ve seminerlerinde sahip oldukları sade, net ve anlaşılır üslup ile davetçilerin ibadete önem veren dindar ve züht hayatı yaşıyor görünmeleri ve giyim kuşamları ile İslam'ın ilk yıllarını hatırlatan bir görünüme sahip olmaları özellikle gençler üzerinde tesir gücü yüksek etkenler olarak zikredilmektedir.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Micheal Hubenk, "es-Selefiyye.. Esre'u'l-Harakâti't-Diniyye İntişâren", s. 190.

⁶⁰⁵ Mahir Ferağî, "Meâlâtü't-Teyyârâti's-Selefiyye Mâ Ba'da's-Sevra", s. 206.

⁶⁰⁶ Şellata, **el-Hâletu's-Selefiyye fi Misr**, s. 221-222, 269.

SONUÇ

İslamcılık düşüncesi, Müslümanların Batı ile yüzleşmesinden sonra karşılaştığı krizlere karşı bir çözüm arayışının ürünüdür. İslam dünyasının farklı bölgelerinde neredeyse eş zamanlı olarak başlayan bu çözüm arayışının karakteristik yöntemi ise, geri kalmışlığın sorumlusu olarak gösterilen “geleneksel İslam” üzerinde ihya ve tecdid ameliyesinde bulunarak ana kaynaklara dönmek suretiyle “altın çağ” kabul edilen Asr-ı Saadeti yaşanılan döneme taşımaktır. Geleneğin suçlu ilan edilip Asr-ı Saadet üzerinden selefte vurgu yapılması, İslamcılık düşüncesinin geri kalmışlığa karşı başvurduğu reçete olmuştur. 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmaya başlayan İslami hareketler de düşünce örgüsünü, söz konusu İslamcılık düşüncesi etrafında şekillendirmiştir. Buna göre birçok İslami hareketin düşünce örgüsünde “selef”, “asr-ı saadet”, “yirik çağ”, “altın nesil” ve “ana kaynaklar” gibi kavramlara vurgu yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla modern Müslüman’ın zihniyet yapısı selefi düşüncüyü kabule mücehhez hale gelmiştir. Son yıllarda genelde Arap dünyasında özelde ise Mısır’da selefi düşüncenin yaygınlık kazanmasını anlamayabilmek için, son bir buçuk asırlık dönem içinde şekillenen İslamcılık düşünceni dikkate almanın gerekli olduğu kanaatini taşımaktayız.

Fakat her ne kadar İhvan-ı Müslimin gibi diğer İslami hareketlerin de İslam’ı anlama ve yorumlama tarzlarında “Selefilik” bir şekilde etkili olmuş olsa da, bugün Selefilik ve selefi hareket denildiğinde anlaşılması gereken, bir düşünce ekolü olarak İslam tarihinin ilk yıllarında Ahmed b. Hanbel öncülüğünde Ehl-i Hadis kavramsallaşması ile ortaya çıkan, 12. ve 13. yüzyıllarda İbn-i Teymiyye ve İbn Kayyim gibi isimler öncülüğünde sistemleşen ve 18. yüzyılda Arap Yarımadasında İbn Abdulvehhab’ın düşünceleri ile Suud ailesi siyasetinin bütünlüşmesi sonucu modern formunu alan; buna göre siyaseti ve siyasal muhalefeti reddedip ana kaynaklar ekseninde ilim, irşat ve davet faaliyetlerine yoğunlaşarak yüzyıllar içinde dinin aslından

uzaklaşmış, bidat ve hurafelere boğulmuş Müslümanları saf İslam ile tanıştırmayı amaçlayan bir düşünce sistemi ve bunun için çabalayan kimseler anlaşılmalıdır. Çünkü Selefilik olgusu, günümüzde İslami akım ve hareketler bağlamında modern bir olgu olarak ele alınıyor olsa da, temelde bu akım ve hareketlere ruh veren bir selefi düşünce biçiminin İslam tarihi içinde epistemolojik ve metodolojik bir geleneğinin olduğu ve bugünkü seleflerin kendilerini tarihteki bu geleneğin devamı olarak gördüğü bir hakikattir.

Geleneksel selefilikğin Arap Yarımadasında 18. yüzyılda İbn Abdulvehhab düşünceleri ile başlayıp Suudi devleti ile bütünleşmesi sonucu ortaya çıkan modern formunun Mısır topraklarındaki geçmişi, İslami hareketlerin doğuşunun da tarihi olan 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanmaktadır. Bu dönemde kurulan el-Cem'iyetü's-Şer'iyye ve Ensâru's-Sünne cemaatleri günümüze kadar, bulundukları hayır faaliyetlerinin yanında siyasete mesafeli olmak suretiyle selefi ilkelere göre toplumun İslamileştirilmesi için eğitim ve irşat faaliyetlerinde bulunmuştur.

Selefi düşüncenin Mısır toplumunda yaygınlaşması yetmiş sonrası dönemde hızlanmıştır. Bütün İslami hareketler için canlanmanın ve çeşitlenmenin dönemi olan bu yıllar, İskenderiyye Selefleri öncülüğünde selefilikğin de canlanmayı ve çeşitlenmeyi yaşadığı dönem olmuştur. Yıllardır devam eden eğitim, irşat ve sosyal hizmet faaliyetlerinin yanında, gerek Suud'un petrol devrimi ile birlikte sahip olduğu selefi modeli ihraç etme çabaları, gerek Mısırlıların Körfez ülkelerine siyasi, eğitim ve ekonomik amaçlarla gerçekleştirdiği göçler ve gerekse de siyaseti önceleyen İslami akımların başarısız addedilen tecrübesi ve geçen zaman içinde ödediği ağır bedeller davetçi apolitik selefi anlayışın Mısır toplumu içinde yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Yine bu yıllar içinde müesses nizamın İhvan gibi siyasal yönü baskın İslami hareketleri dengeleyebilmek için apolitik selefi grupların faaliyetlerine müsamaha göstermesi bu grupların toplum üzerindeki etkinliğini arttırmıştır. Özellikle söz konusu müsamaha neticesinde kurulan selefi uydu kanalları vasıtasıyla seleflerin propaganda serbestliği kazanması, son on yıl içinde ülkede barizleşen selefi canlanmanın en önemli etkeni olarak gösterilmiştir.

Mısır’da selefi düşüncenin ve selefi hareketlerin toplum üzerindeki etkisi ve gücü ancak 25 Ocak Devrimi sonrası tam olarak ortaya çıkabilmiştir. Çünkü daha öncesinde selefilerin siyaset ve örgütsel yapılanmaya karşı mesafeli olmaları selefi hareketleri birer kapalı kutu haline getirmiş ve bu durum sahip oldukları büyüklüğü test edebilmeyi zorlaştırmıştır. Fakat devrim sonrasında inanç ilkeleriyle tenakuz teşkil edecek nitelikte siyasi hayata partiler kurmak suretiyle katılmaları ve yapılan ilk seçimlerde oyların dörtte birini almaları Mısır’da selefilerin toplum üzerindeki gücünü ve etkinliğini net olarak ortaya koymuştur.

Mısır’da geleneksel Selefiğin temsilcileri olan Ensâru’s-Sünne ve ed-Da’vetü’s-Selefiyye gibi ana akım selefi hareketler, 25 Ocak Devrimi öncesinde uzun tarihleri boyunca bir takım ilkeler sebebiyle siyasete müdahil olmamışlardır. Bu sebepler içinde en önemlisi, Mısır’ın İslamileşmesi için benimsedikleri yöntemde tezahür etmektedir. Buna göre İhvan örneğinde olduğu gibi siyaset ile iştigal etmenin İslami alana hiçbir katkısı bulunmamaktadır. Dolayısıyla yapılması gereken, çok uzun zamandır İslami özden koparılan Mısır toplumunun “tasfiye” ve “terbiye” yöntemleriyle ıslah edilmesi ve bu sebeple eğitim ve irşat faaliyetlerine öncelik verilmesidir. Bunun yanında, mevcut sistem içinde siyasete katılarak İslam’a hizmet etmek mümkün değildir. Zira yine İhvan örneğinde olduğu gibi sistem içine girildiğinde tavizler vermek kaçınılmaz olacaktır. Öte yandan modern siyaset düşüncesi ve pratiği uluhiyette zarar verdiği için İslami değildir. Batılı değerleri kutsayan modern siyaset düşüncesinin İslam tarihinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Her şeye rağmen siyasetin içinde bulunulsa bile küresel düzen İslamcılarının iktidarına da izin vermeyecektir. Zira Cezayir ve Filistin örneği bunu teyit etmektedir. Bütün bu ilkesel gerekçeler, Mısır’da devrim öncesinde selefilerin siyasete katılmamaları üzerine dile getirdiği argümanlar olmuştur.

25 Ocak Devriminden sonra, İslam şeriatını tatbik etmek ve seküler projelere karşı İslam’ı ve Mısır’ın İslami kimliğini korumak adına selefilerin siyasi hayatın içine girmeleri ve pratik hayatın içinde bulunmaları gerçek toplumsal problemlerle yüzleşmelerine neden olmuş ve bu durum kaçınılmaz olarak devrim öncesi düşüncelerinde tevile başvurmak suretiyle keskin bir dönüşüm içine girmeleriyle sonuçlanmıştır. İlk dönüşüm demokrasi meselesinde gerçekleşmiş, daha önce bir batı ideolojisi olarak gördükleri demokrasiyi toptan reddederken, devrim sonrasında şeriata

muhalif olmayan demokrasiyi kabul ettiklerini ifade etmişler ve demokrasiyi felsefesi ile araçları şeklinde ayırarak, reddettikleri şeyin demokrasinin felsefesi olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat seleflerin sahip olduğu katı görüşler, onların siyasi hayata girmelerinden sonra başta Kıptiler olmak üzere Mısır'da birçok kesimi de endişelendirmiştir. Bu endişeleri bertaraf etmek için zaman zaman parti içinden yapılan ılımlı açıklamalar, seleflerin demokrasinin felsefesini de kabule doğru dönüşeceğinin işaretleri olarak okunmuştur.

Seleflerin devrim sonrası süreçte, İhvan gibi siyasal bir harekete dönüşmesinin mümkün olamayacağı görüşü de serdedilmiştir. Buna göre İhvan, vakıanın zorlaması neticesinde ortaya çıkan bir harekettir ve bu durum onun konjonktüre göre evrilmesini ve değişimini kolaylaştırmaktadır. Oysa Selefilik vakıadan bağımsız naslara dayalı daha çok bir düşünce biçimidir. Dogmatik tarafının bu kadar güçlü olduğu bir hareketin dönüşümünün gerçekleşmesi de bir o kadar güçlük teşkil etmektedir. Yine devrim öncesinde selefi düşünce içinde oluşan siyaset ve demokrasi karşıtı yığınla edebiyatın varlığı da seleflerin dönüşümünde şüphesiz bir baskı unsuru olarak kalacaktır.

Fakat şüphesiz selefiliğin ve seleflerin geleceği ile ilgili bu tartışmalar, 2013'ün Temmuz ayında gerçekleşen ve Mısır'da demokrasi tecrübesini sekteye uğratan askeri darbe sebebiyle anlamsız kalmaktadır. Eğer Mısır'da askeri darbe olmayıp mevcut hal devam etseydi selefi hareketin kendi içinde daha çok bölüneceği ve buna bağlı olarak zayıflayacağı öngörülmüştür. Öyle ki Nur Partisi içinde bir yıl içinde bile ıslahatçı kanat oluşmuş, cemaat şeyhleri ile tartışmalar başlamış ve ilk ayrılıklar vuku bulmuştur. Nitekim Nur Partisi'nin ilk başkanı olan İmad Abdulğafur söz konusu saik ile partiden ayrılmış Vatan Partisini kurmuştur.

Bunun yanında eğer askeri darbe gerçekleşmemiş olsaydı, Mısır'da İhvan, tarihinde ilk kez kendisine göre daha sağda duran ve daha muhafazakar bir söyleme sahip bir rakip ile siyasi arenada mücadele edecekti. İhvan uzun yıllar benimsediği İslami ilkelerden iktidarda olmanın verdiği yükü daha fazla tavizler vermesi muhalefetteki seleflerin dindar kesimin oylarını daha fazla kendilerine çekmelerine neden olabilirdi. Bu da seleflerin bir sonraki seçimlerden daha güçlü çıkabileceği anlamına gelmekteydi.

Fakat yaşanılan askeri darbe selefilerin hangi aşamaya kadar dönüşebileceğini, demokratik sistem içinde ne şekilde kalabileceklerini, sahip oldukları toplumsal desteğin ne kadarını koruyup ne kadarını kaybedeceklerini görebilmemizi engellemiştir. Bundan sonraki süreçte ise önemli olan selefilerin hangi yöne doğru evrilecekleri meselesidir. Devrim öncesinde olduğu gibi tekrardan sadece eğitim, davet ve irşat eksenli bir faaliyet içinde mi olacaklar; veya girdikleri siyasi hayatın içinde kalmaya devam ederek yeni stratejiler mi belirleyecekler; yoksa işleyen bir sürecin dış bir müdahale ile cebren sekteye uğratılması, Mısır’da bir kez daha temsil sorununu ortaya çıkarma ve bununla bağlantılı olarak selefi temayüllü gençlerin Sina’da koğuşlanmış cihadi örgütlere kayma ihtimalini mi doğuracak bütün bunlar önümüzdeki dönemde vuzuha kavuşacaktır.

Fakat şu kadarını ifade edelim ki, gerek devrim öncesinin düşünce esasları ile tenakuz teşkil edecek nitelikte siyasi hayatın içinde var olmaları, gerekse de benimser göründükleri yeni demokratik ortamın oluşmasının üzerinden çok vakit geçmeden çelişki arz edecek nitelikte askeri darbenin yanında en azından kurumsal olarak yer almaları selefiler açısından bir ilke zafiyetine sebep olabileceği için, önümüzdeki dönemde sahip oldukları toplumsal desteği kaybetme ihtimalini taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

Abdunnâsır, Velîd Muhammed, **et-Teyyârâtü'l-İslamiyye fî Misr ve Mevâkifuhâ Ticâhe'l-Ğarb (1967-1981)**, Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 2001.

Ahmet, Rıfat Seyyit, **İslami Direniş Haritası: Benna'dan İslambûli'ye**, İstanbul: İşaret Yay., 1989.

Ammâra, Muhammed, **es-Selefiyye**, Tunus: Dâru'l-Ma'ârif, Tarihsiz.

Ayubi, Nazih, **Arap Dünyasında Din ve Siyaset**, İstanbul: Cep Yay., 1993.

Başer Erkilet, Alev, **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, İstanbul: Yöneliş Yay., 1999.

Beyyûmî, Zekerîyya Süleyman, **el-İhvânü'l-Müslimûn ve'l-Cemâ'âti'l-İslâmiyye fî'l-Hayâti's-Siyâsiyyeti'l-Mısriyye 1928-1948**, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1979.

....., **el-İhvânü'l-Müslimûn beyne Abdunnâsır ve's-Sedât (1952-1981)**, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987.

Büyükkara, Mehmet Ali, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik**, İstanbul: Rağbet Yay., 2. Baskı, 2010.

Cleveland, William L., **Modern Ortadoğu Tarihi**, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Dağı, İhsan, **Ortadoğu'da İslam ve Siyaset**, 2. Basım, İstanbul: Boyut Kitapları, 2002.

Dökmeciyan, R. Hrair, **Arap Dünyasının'da Köktencilik**, 2. Baskı, İstanbul: İlke Yay., 2003.

Ebû Rabi', İbrahim M., **Çağdaş Arap Düşüncesi**, İstanbul: Anka Yay., 2005.

Ebû Rummân, Muhammed, **es-Selefiyyûn ve'r-Rabî'u'l-'Arabî**, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdati'l-'Arabiyye, 2013, s. 16-17, 50-52.

Ecer, Ahmet Vehbi, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, Ankara: ASAM Yay., 2001.

el-Bûtî, Ramazan, **es-Selefiyye**, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1990.

el-Ensârî,Muhammed,**ed-Da'vetü's-Selefiyye ve Mevkifuhâ mine'l-Harakâti'l-Uhrâ**, İskenderiyye: Dâru'l-îmân, 2002.

el-Menâvî,Abdullatif,**Şâhid 'Ala Vakfi'l-'inf: Tahavvulâtu'l-Cemâ'ati'l-İslâmiyye fî Misr**, Kahire: Atlas, 2005.

el-Verdânî, Salih,**Mısır'da İslamî Akımlar**, 2. Baskı, Ankara: Fecr Yay.

es-Seyyid,Adil,**el-Hâkimiyyetü ve's-Siyâsetü's-Şer'iyyetü 'inde Şuyûhi Cemâ'ati Ensâri's-Süüneti'l-Muhammediyye**, Menşûrâtu İdâreti Tahkîki't-Türâs: Kahire, 2009.

es-Sîlî,Seyyid Abdulaziz,**el-'Akîdetu's-Selefiyye Beyne'l-İmâmi-bni Hanbel ve'l-İmâmi-bni Teymiyye**, Kahire: Daru'l-Minâ', 1. Baskı, 1993.

eş-Şeyh,Memduh,**es-Selefiyyûn: mine'z-Zilli ilâ Kalbi'l-Meşhed**, Mektebetü Ahbâru'l-Yevm: Kahire, 2011.

ez-Zeyyât, Muntasır,**el-Cemâ'âtü'l-İslâmiyye (Ru'ye mine'd-Dâhil)**, 2. Baskı, Kahire:Dâru Mısır el-Mahrûse, 2005.

Fığlalı,Ethem Ruhi,**Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri**, İstanbul: Şa-To, 10. Baskı, 1999.

Fuller, Graham E., **Siyasal İslamın Geleceği**, 2. Baskı,İstanbul: Timaş Yay., 2005.

Gencer, Bedri,**İslam'da Modernleşme**, 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yay., 2012.

Gölcük,Şerafettin; Toprak,Süleyman,**Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler**, Konya: Tekin Kitabevi, 5. Baskı, 2001.

Hasan,Salahuddin,**es-Selefiyyûn fî Misr**, Cîze: Dâru Evrâkin li'n-Neşr, 2012.

Harâs,Muhammed Halil,**Bâ'isu'n-Nahdati'l-İslâmiyye: İbn-u Teymiyye es-Selefi**, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Hilmî, Mustafa,**Kavâ'idü'l-Menheci's-Selefi fî'l-Fikri'l-İslâmî**, İskenderiyye: Dâru'd-Da've, 3. Basım, 1996.

Hüseyin, Asaf,**Ortadoğu'da Devlet ve Terör**, İstanbul: Pınar Yay., 3. Baskı, 2004.

Hourani, Albert, **Arap Halkları Tarihi**, 7. Baskı,İstanbul: İletişim Yay., 2008.

İnayet, Hamid,**Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**", 2. Baskı,İstanbul: Yöneliş Yay., 1997.

....., **Çağdaş İslami Siyasi Düşünce**, İstanbul: Yöneliş Yay., 1988.

İşcan, Mehmet Zeki, **Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri**”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 4. Basım, 2012.

....., **Siyasal İslam: Dini ve Fikri Temelleri**, Erzurum: EKEV Yay., 2002.

Kara, İsmail, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler**, 1.Cilt, 3. Basım, İstanbul: Kitabevi, 1997.

Karaman, Hayrettin, **İslami Hareket Öncüleri**, İstanbul: İz Yay., 2012.

....., **Gerçek İslam’da Birlik**, İstanbul: İz Yay., 2003.

Kepel, Gilles, **Peygamber ve Firavun**, İstanbul: Çizgi Yay., 1992.

Kurşun, Zekeriyya, **Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbi Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı**, Ankara: TTK Basımevi, 1998.

Kutlu, Sönmez, **Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları**, Ankara: Fecr Yay., 2011.

....., **İslam Dünyasında İlk Gelenekçiler**, Ankara: Kitabiyat, 2000.

Lia, Brynjar, **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu (1928-1942)**, 2. Baskı, İstanbul: Ekin Yay., 2012.

Mardin, Şerif, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yay., 1998

Munson, Henry, **Ortadoğu’da İslam ve Devrim**, İstanbul: Akademi Yay., 1990.

Münîb, Abdül Mün’im **Delîlu’l-Harakâtî’l-İslâmiyyeti’l-Misriyye**, Kahire: Mektebetu Medbûlî, 2010.

Osman, Fethi, **İhvan-İslam ve Demokrasi**, İstanbul: Endülüs Yay., 1991.

Öz, Mustafa, **Anahatlarıyla İslam Mezhepler Tarihi**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Roy, Olivier, **Siyasal İslamın İflası**, 3. Basım, İstanbul: Metis Yay., 2005.

..... **Küreselleşen İslam**, 1. Basım, İstanbul: Metis Yay., 2003.

Şellâta, Zağlul Ahmed, **el-Hâletu’s-Selefiyye fî Misr**, Kahire: Mektebetu Medbûlî, 2011.

Turan, Ömer, **İslami Hareketler: Tarihi, Fikir Örgüsü ve Metodları**, İstanbul, 2002.

Türküne, Mümtaz’er, **Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık**, İstanbul: Kapı Yay., 2012.

Uludağ, Süleyman, **İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe**, İstanbul: Dergah Yay., 3. Baskı, 1994.

Zağlûl,Ahmed,**el-İslâmiyyûn ve's-Sevra**", Cizye: Evrâk li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2012.

Zeki,Muhammed Şevki,**el-İhvânü'l-Müslimîn ve'l-Mücteme'u'l-Mısırî**, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1980.

Sürelî Yayınlar / Makaleler:

‘Abdu'l-‘Âl,Ali, “es-Selefiyyûn fî Misr: el-Muntalakâtu'l-Fikriyye ve't-Tedavvuru't-Târîhî”, **Vâki’u ve Mustakbalü'l-Harakâti'l-İslâmiyye** içinde, (Der.: Ahmed Bân), Kahire: Merkezu'n-Nîl Liddirâsât, 2012.

....., “ed-Da’vetu’s-Selefiyye bi'l-İskenderiyye: en-Neş’etu't-Târihiyye ve Ehemmu'l-Melâmih”, **es-Selefiyyûn fî Misr mâ Ba'da's-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetu'l-İntişârî'l-‘Arabî, 2012.

Akgün, Birol; Bozbaş, Gökhan “Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği”, **Akademik Ortadoğu**, Sayı: 14, 2013.

Aktay, Yasin, “Siyasal İslam Hikâyesinin Sonu”,**Mûlahazât**, Cilt I, Sayı I.

Aydın, Salih, “İslam’ın En Verimsiz Okuma Biçimi: Selefilik”, **Perspektif**, Sayı: 219, Mart 2013.

Baktır,Mehmet, “Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı”, **CÜİF Dergisi**, Cilt: 8/2, Aralık, 2004.

Bân,Ahmed, “Mihnetu'l-Fikri's-Siyâsî es-Selefi”, **el-Harekâtu's-Selefiyye fî Misr** içinde, Kahire: Merkezu'n-Nîl li'd-Dîrâsât, 2012.

Bezci, Bünyamin; Miş, Nebi, “İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hali ve Muhafazakarlaşmak”, **Bilgi (24)**, 2012-Yaz

Bulaç, Ali, “İslamcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu”, **Umran Dergisi**, Temmuz 2012.

Büyükkara, Mehmet Ali, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”, **Dini Araştırmalar**, Cilt: 7, Sayı: 20, 2004.

....., “Çağdaş Selefi Akımlar Üzerine (Mülakat)” **Perspektif**, Sayı: 219, Mart 2013.

Çakmak, Cenap, “Müslüman Kardeşler Bir Sivil Toplum Örgütü Mü?”, **Akademik Ortadoğu**, Cilt 2, Sayı 1, 2007.

Dalar, Mehmet, “Mısır’da Müslüman Kardeşler Hareketi’nin Demokrasi Anlayışı ve Sisteme Etkisi, **Alternatif Politika**, Özel Sayı 1, Kasım 2010.

Duran, Burhanettin; Yılmaz, Nuh, “Ortadoğu’da Modellerin Rekabeti: Arap Baharı’ndan Sonra Yeni Güç Dengeleri”, **Türk Dış Politikası Yıllığı 2011**, SETA Yay., 2011.

Dönmez, Rasim Özgür, “Orta Asya ve Kafkasya’da Siyasal Şiddet: Yerelden Küresele”, **Orta Asya-Kafkasya Güç Politikası**, (Der.) M. Turgut Demirtepe, Ankara: USAK, 2008.

Duran, Burhanettin, “AKP ve Dönüşümün Aracı Olarak Politika”, Hakan Yavuz (ed.) **AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri** içinde, İstanbul: Kitap Yay., 2010.

Duran, Hacı, “Müslüman Kardeşler Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Okuma”, **Uluslararası Müslüman Kardeşler ve Hasan el-Benna Sempozyumu**, Cilt 2, Ankara, 2012.

Ebû ‘İzze, Abdullah, “Nahve Hareke İslâmiyye ‘Aleniyye ve Silmiyye”, **el-Hareketü’l-İslâmiyye: Ru’ye Mustakbaliyye** içinde, Kuveyt: Mektebetu Âfâk, 2012.

Ebû Rummân, Muhammed, “es-Selefiyyûne’l-‘Arab fî Lahzati’s-Sevrât: et-Tehaddî ve’l-İsticâbe”, **et-Tehavvulâtü’s-Selefiyye** içinde, Amman: Merkezu’d-Dirâsâtî’l-İstrâtîciyye, 2013.

el-Efendî, Abdulvehhab, “el-Harekâtü’l-İslamiyye: en-Neş’e ve’l medlûl ve mulâbesâtü’l-vâki’, **el-Harekâtü’l-İslâmiyye ve Eseruhâ fî’l-İstikrârî’s-Siyâsî fî’l-‘Âlemi’l-‘Arabî** adlı derlemenin içinde, Abu Dabi: Merkezu’l-İmârât li’d-Dirâsâtî ve’l-Buhûsî’l-Sitrâtîciyye, 2002.

Fayd, Ammar Ahmed, “es-Selefiyyûn fî Misr: Min Şer’iyyeti’l-Fetvâ ilâ Şer’iyyeti’l-İntihâb”, **ez-Zâhiretu’l-Selefiyye** içinde, Doha: Merkezu’l-Cezîre li’d-Dirâsât, 2014.

Ferağlî, Mâhir, “el-Ahzâbu’s-Selefiyye fî Misr”, **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetü’l-İntişârî’l-‘Arabî, 2012.

....., “Meâlâtü’t-Teyyârâtî’s-Selefiyye Mâ Ba’da’s-Sevra”, **el-Harekâtü’s-Selefiyye fî Misr** içinde, Kahire: Merkezu’n-Nîl li’d-Dirâsât, 2012.

Güler, Zekeriya, “Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi”, **Marife: Bilimsel Birikim**, Yıl:9, Sayı:3, 2009.

Güneş, Sadık, “Siyasal İslam Tartışmalarına Bazı İtirazlar”, **Tezkire Dergisi**, Sayı: 13, Mart 1998.

Ğâzî, Ömer, “ed-Da’vetü’s-Selefiyye ve Tahavvulâtü Sevrati Yenâyir”, **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetü’l-İntişârî’l-‘Arabî, 2012.

Hubenk, Micheal, “es-Selefiyye.. Esre’u’l-Harakâti’t-Diniyye İntişâren”, (Ter.: Kerîme İdrîsî), **es-Selefiyyûn: Mine’z-Zilli ilâ Kalbi’l-Meşhed** içinde, Mektebetü Ahbâru’l-Yevm: Kahire, 2011.

İşcan, Mehmet Zeki, “Selefilğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik”, **Marife: Bilimsel Birikim**, Yıl:9, Sayı:3, 2009.

Kırbaşoğlu,Mehmet Hayri, “Maziden Âtiye Selefi Düşüncenin Anatomisi”, **İslâmiyât**, Cilt: 10, Sayı: 1, 2007.

Kozalı,Abdurrahim, “Gelene Ek Olamayan Çağdaş Bir Akım: Selefizm” **Perspektif**, Sayı: 219, Mart 2013.

Kubat,Mehmet, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 3, 2004.

Merkezu’d-Dîn ve’s-Siyâse, “ es-Selefiyyetu’l-Misriyye.. ve Merhalatun Cedîdetun”, **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessetu’l-İntişâri’l-‘Arabî, 2012.

Mümin, Abdurrahman, “İslam Köktenciliği Üzerine”, Çev.: Mevlüt Uyanık, **İslami Araştırmalar**, Cilt:6, Sayı:3, 1992

Özcan, Kıvanç, “Müslüman Kardeşler: Siyasi Mücadele ve İç Bölünme” **Doğudan**, yıl 1, sayı 4, Mart-Nisan 2008.

Roy,Oliver, “İslami Bir Devrim Değil”, **Altüst Dergisi**, Sayı 3, Eylül, 2011.

Sâlim, Ahmed, “Eseru’d-Da’veti’l-Vehhâbiyye ‘Ala’t-Teyyârâti’l-İslâmiyye fî Misr”, **el-Vehhâbiyye ve’s-Selefiyye: el-Efkâr ve’l-Âsâr** içinde, Doha: Münteda’l-‘Alâkâti’l-‘Arabiyye ve’d-Düveliyye, 2013.

Selâme,Hassan, “es-Selefiyyûn fî Misr.. Mu’dilâtun em Hallün ?”, **Mecelletu’d-Dîmukratiyye**, Sayı: 38, Nisan, 2010.

Sönmez,Vecihi, “Selef Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik”, **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, Sayı: 9-10, Bışkek, 2010.

Subaşı, Necdet, “Fundamentalizm, İslam ve Hayat”, **İslami Araştırmalar**, Cilt:8, Sayı:3-4, 1995.

Tarşûbî,Mahmud, “Târîhu’s-Selefiyyeti’l-Cihâdiyye fî Misr”, **es-Selefiyyûn fî Misr mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessetu’l-İntişâri’l-‘Arabî, 2012.

Temmâm,Hüsâm, “es-Sevretu’l-Misriyye”, **es-Selefiyyûn ve’s-Sevre** (Ahmed Zağlûl) içinde, Cizye: Evrâk li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2012.

Türkel, Rifat, “Etkileri Açısından Vehhâbilik: Suudi Arabistan Dışı Ülkeler Örneği”, JASSS, Cilt: 6, Sayı: 8, Ekim-2013.

Zahrân, Mustafa, “es-Selefiyyûn ve’s-Siyâse ve Tehavvulâtü’l-Meşhedî’s-Selefi Ba’da’s-Sevratî’l-Misriyye”, **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetü’l-İntişârî’l-‘Arabî, 2012.

....., “ es-Selefiyyûn ve’d-Dîmukrâtiyye”, ”, **es-Selefiyyûn fî Misr Mâ Ba’da’s-Sevra** içinde, Kahire: Müessesetü’l-İntişârî’l-‘Arabî, 2012.

İnternet:

‘Abdulcelîl, Târik, “Mısır’da Selefilerin Zamanı”, <http://www.dunyabulteni.net/index.php?aType=haber&ArticleID=48799>, (son erişim tarihi: 12.02.2014).

Adlı, Ayşe; Aksoy, Murat, “Bitmeyen Tartışma: İslamcılık” <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-33425-bitmeyen-tartisma-isl%C3%A2m-cilik.html>, (27.08.2012).

Aktay, Yasin, “İslamcılığın Beşeri Halleri Üzerine”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=05.11.2011&y=YasinAktay>, (05.11.2011);

....., “Ortadoğu Devrimleri: İslamcılığın Bitişi mi Evrimi mi?”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/YasinAktay/orta-dogu-devrimleri-islamciligin-bitisi-mi-evrimi-mi/26702>, (28.03.2011).

..... “İslamcılığın Bitişi mi Evrimi mi?” <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=04.04.2011&y=YasinAktay>, (04.04.2011).

‘Allâm, Mustafa Şefik, “Selfenetü’l-İnternet... es-Selefiyye ve Tecelliyâtü’t-Temeddud bi’l-Fadâ’i’r-Rakamî”, <http://www.alhiwar.net/PrintNews.php?Tnd=571>, (son erişim tarihi: 08.04.2014).

Bekr, Ali, “ el-Harîtatu’l-Fikriyye li’t-Teyyârâtî’s-Selefiyye”, <http://www.ahramdigital.org.eg/Policy.aspx?Serial=751361>, (03.04. 2014).

“Bernâmeec Hizbu’l-Hurriye ve’l-‘Adâle – Hürriyet ve Adalet Partisi Programı, <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=برنامج حزب الحرية والعدالة.pdf>

Bulaç, Ali, “İslamcılık Nedir?”, http://www.zaman.com.tr/full-name/islamcilik-nedir_1321099.html, (21.07.2012).

Burhâmî, Yasir, “es-Selefiyye ve Menâhicu’t-Tağyîr”,
<http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=83&book=1606> (son erişim tarihi:
16.03.2014).

....., “Hel’il-İnzimâmu li-Hizbi’n-Nûr mine’t-Tehazzubi’l-Mezmûm?”,
<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=27162>, (22.09.2011).

....., “Limâda Teğayyara Mevkifu’s-Selefiyyîn Min’el-Müşâreketi’s-Siyâse”,
<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230>, (son erişim tarihi:
15.05.2014)

....., “el-Müşârahetü’s-Siyâsiyye ve Mevâzînu’l-Kuvâ”,
<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=3766>, (son erişim tarihi: 10.04.2014).

Cizre, Ümit, “Ortadoğu Devrimleri İslamcılığın Evrimi mi?”
<http://www.stargazete.com/acikgorus/>, (27.03.2011).

“el-Bernâmecu’r-Riâsî li’d-Doktor Muhammed Mursi- Dr. Muhammed Mursi’nin
Başkanlık Programı”, [https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/dr.morsy2012/
البرنامج+الرئاسي-النسخة+النهائية+بالغلاف.pdf](https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/dr.morsy2012/البرنامج+الرئاسي-النسخة+النهائية+بالغلاف.pdf).

el-Kudeymî, Nevvâf b. Abdurrahman, “el-İslâmiyyûn ve Rabî’u’s-Sevrât”, Doha: el-
Merkezu’l-Arabî li’l-Ebhâs ve Dirâseti’s-Siyâsât, 2012.

Emre, Akif, “İstanbul Kahire ekseninde seçimler”,
<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=26.05.2012&y=AkifEmre>, (26.05.2012).

....., “Ordu İhvan’ın biatını kabul edecek mi?”,
<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/AkifEmre/ordu-ihvanin-biatini-kabul-edecek-mi-/38432>
(04.07.2013).

Gürseler, Ceren, “Mısır Anayasası’ndaki Değişiklikler ve Müslüman Kardeşler Örgütü”,
<http://www.hurriyet.com.tr/dunya/6372106.asp>, (22.03.2007).

Haccâc, Hannân, “el-Harîtatü’s-Selefiyye fî Misr: Tefâhumât ma’a’l-İhvân ve Takârub
Harekî ve Fikrî me’e’l-Ezher”,
<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=588927&eid=3269>, (01.08.2011).

Hasan, Salahuddin, “et-Teyyârâtü’s-Selefiyye fî Misr: Harîta Ma’lûmâtiyye”,
[http://www.onislam.net/arabic/islamyoona/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-
04.html](http://www.onislam.net/arabic/islamyoona/salafists/113039-2010-03-09%2014-32-04.html), (09.03.2010).

Kekilli, Emrah, “Türkiye’de ve Mısır’da İslami Hareketlerin Tarihsel Dönüşümü ve
Erdoğan’ın Son Ziyareti”, <http://www.ekopolitik.org/public/printnews.aspx?id=5891>
(27.09.2011).

Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, “Ehl-i Hadis-İmam Şafî Çizgisinin Çağdaş İz Düşümü: Selefîlik”, <http://ahmedhoca.blogspot.com.tr/2009/07/ehl-i-hadisimam-safii-cizgisinin-cagdas.html>, (15.07.2009)

Kösebalaban, Hasan, “Arap Baharı ve İslami Hareketlerin İktidar Sınavı”, <http://www.sabah.com.tr/Perspektif/Yazarlar/kosebalaban/2011/11/05/arap-bahari-ve-islami-hareketlerin-iktidar-sinavi>, (05.11.2011).

Munîb, Abdulmunim, Harîtu’l-Harekâtî’l-İslamiyye fî Mısır, <http://www.anhri.net/reports/islamic-map/map/02.shtml>.

Nesîre, Hânî, “es-Selefiyye fî Mısır: Tehavvulât Mâ Ba’da’s-Sevra” <http://www.ahramdigital.org.eg/articles.aspx?Serial=672574&eid=7676>, (01.03.2011).

Rüşdî, Râmi, “el-Harîtu’l-Kâmile li’t-Tanzîmatî’s-Seleefiyye fî Mısır”, <http://www.rosa-magazine.com/news/3169/>, (10.11.2012).

Salim, Hasan, “el-Harîtu’s-Selefiyye fî Mısır”, <http://www.alarabiya.net/ar/politics/2013/08/23>, (son erişim tarihi: 03.03.2014).

Sifil, Ebubekir, “Selef ve Selefîlik”, <http://semerkanddergisi.com/6010.htm>.

Şehhâde, Usame, “es-Selefiyye fî Mısır -3-”, <http://majles.alukah.net/t101056/#ixzz2wQWi00ur>, (son erişim tarihi: 15.04.2014).

Şehhât, Abdulminim, “ed-Da’vetu’s-Selefiyye: Beyne Fehmi’l-Vâki’ ve’l-Müşâreketi’s-Siyâsiyye”, <http://www.anasalafy.com/pageother.php?catsmktba=1642>, (son erişim tarihi: 20.04.2014).

....., “es-Siyâse: Mâ Na’tî Minhâ ve Mâ Nezara”, <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=3025>, (son erişim tarihi: 10.04.2014).

Temmâm, Hüsâm, “el-Fedâiyyâtü’s-Selefiyye: Hel Tukâvîmu’s-Selefiyyetu ‘İlmenete’l-Fedâiyyâtî li’t-Tedeyyün”,

http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=258; الفضائيات-هل تقاوم-السلفية-علمنة-الفضائيات-للتدين؟&Itemid=157, (son erişim tarihi: 11.05.2014).

Türköne, Mümtaz’er, “İslamcılığın Mirası”, http://www.zaman.com.tr/full-name/islamciligin-mirasi_1323300.html, (26.07.2012).

..... “İslamcılığa Ne Oldu?” http://www.zaman.com.tr/full-name/islamciliga-ne-oldu_1322257.html, (24.07.2012).

..... “İslamcıların Hazin Nağmesi” http://www.zaman.com.tr/full-name/islamcilarin-hazin-nagmesi_1324768.html, (28.07.2012).

..... “İslamcılar Şehri Düşürdükten Sonra”,
http://www.zaman.com.tr/full-name/islamcilar-sehri-dusurdukten-sonra_1323826.html, (27.07.2012).

Yüksel, Müfid, “Modernleşme Sürecinde 20. Yüzyıl İslamcılığın Serencamı”,
<http://mufidyuksel.com/modernlesme-surecinde-20-yuzyl-islamciliginin-serencami.html>, (08.01.2013).

Raporlar, Dosyalar ve Analizler:

DÜBAM, “Mısır’da Sosyal Hareketler: Kifâye Hareketi ve Müslüman Kardeşler”, (Haz.: İbrahim Tığlı), İstanbul, 2011. <http://www.dunyabulteni.net/file/2011/misirda-sosyal-hareketler.pdf>

DÜBAM, “Devrimlerden Sonra Arap Baharı”, (Der. İbrahim Tığlı), İstanbul, 2012. <http://www.dunyabulteni.net/file/2012/arap-bahari-misir-ve-digerleri-son-hali1.pdf>

İLKE, “Ortadoğu’da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda”, (Haz.: M. Tahir Kılavuz, M. Hüseyin Mercan, Süleyman Güder), RAPOR-2, İstanbul, 2012. <http://ilke.org.tr>

SETA, “ 25 Ocak’tan Yeni Anayasa’ya: Mısır’da Dönüşümün Anatomisi”, Rapor, Ankara, 2011. http://file.setav.org/Files/Pdf/20121126135944_seta-25_ocaktan_yeni_anayasaya- misirda_donusumun_anatomisi.pdf

SETA, “Mısır Siyaset Haritası”, Rapor, (Haz. Ramazan Yıldırım, Tarık Abdulcelil), Ankara, 2011. <http://file.setav.org/Files/Pdf/misir-siyasi-haritasi.pdf>

SETA, “Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik”, Analiz, (Haz. Ramazan Yıldırım), Sayı: 73, Aralık, 2013. http://file.setav.org/Files/Pdf/20131205175747_cemaattenpartiyedonusenselef%C3%A4lik_pdf.pdf.

Maddeler:

“ Ehl-i Hadis”, **DİA**, Cilt: 11.

“Muhammed b. Abdülvehhab”, **DİA**, Cilt: 30.

“İhvan-ı Müslimîn” **DİA**, Cilt: 21.

“İslamcılık”, **DİA**, Cilt 23.

“Selefiyye”, **DİA**, Cilt: 36.