

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

XX. YÜZYILDA AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE
SELEFİLİK

Yüksek Lisans Tezi

Münire Gözde AYGİN

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

XX. YÜZYILDA AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE
SELEFİLİK

Yüksek Lisans Tezi

Münire Gözde AYGİN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

Münire Gözde AYGİN

**XX. YÜZYILDA AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE
SELEFİLİK**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE,

Prof. Dr. Sönmez KUTLU danışmanlığında hazırladığım “XX. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri’nde Selefilik (Ankara-2019) ” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Münire Gözde AYGİN

ÖN SÖZ

Modern dönemde Selefilik bazen oldukça esnek bazen indirgemeci bir yaklaşımla tanımlanmaktadır. Bu kavramın klasik ve modernle ilişkilendirilme biçimi, günümüz Selefiliğinin tanımlanmasında büyük problem oluşturmaktadır. Bu olgunun açıklığa kavuşturulabilmesi için, kavramın delalet ettiği siyâsî, toplumsal ve dinî çâürüşimlerinin ortaya konulması gerekmektedir. Daha sonra kendisini Selefî olarak isimlendiren grupların mercek altına alınarak ortak özelliklerinin belirlenmesi suretiyle onun genel resmini çizmek büyük önem arz etmektedir.

Dünya’da gelişmiş iletişim imkânları, Selefiliğin tek merkezli olmaktan ziyade çok merkezli küresel bir harekete dönüşmesini kolaylaştırmıştır. Hatta Selefilik yerine Selefilikler yelpazesini meydana getirmiştir. Diğer bir deyişle, modern dönemde farklı coğrafya ve toplumlarda tezahür eden Selefilik, tek tip bir oluşum olma niteliğini yitirmiş ve iletişime geçtiği her toplumun kendi aidiyetlerinden ve şartlarından etkilenerek zamanla önemli değişim, dönüşüm ve kırılmalar yaşamıştır. Dolayısıyla, aynı ülkede ve aynı şartlarda dahî tektip Selefilik bulabilmek mümkün değildir. Bu sebeple Selefiliğin klasik dönemdeki dinî-siyâsî veya dinî-toplumsal hareketlerle ilişkilendirmek ve onlarla aynîleştirmek doğru bir yaklaşım değildir. Günümüz Selefî akımlarının ilk dönem mezhep ve zihniyetlerle ilişkileri, benzerlik ve etkileşimlerini mevcut edebiyat üzerinden tespit ve tahlil etmek gerekmektedir.

Modern dönemde, Selefî hareketler, akademik çevrelerde büyük ilgi görmüştür. Ancak tespit edilebildiğimiz kadarıyla, bu alandaki çalışmalar başta Orta Doğu olmak üzere, Asya, Avrupa ve Uzak Doğu bölgeleri üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak Orta Doğu üzerinde uzun vadeli politikaları olmasına rağmen, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selefiliği sık sık gündemde tutan Amerika Birleşik Devletleri bünyesinde Selefiliğin yayılması, 11 Eylül 2001 sonrasına kadar akademik çalışmalarda

yeterince konu edinilmemiştir. Ülkemizde de ABD’de Selefilik olgusunu ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Gerek Selefî kurumlar ve şahıslar üzerinde gerekse Selefî mescitler hakkında kapsamlı akademik çalışmaların bulunmaması, böyle bir boşluğun doldurulmasını gerekli kılmıştır. Söz konusu boşluğu doldurmak amacıyla XX. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri’nde Selefilik konusunu yüksek lisans tezi olarak seçtik.

Çalışma konumun belirlenmesi ve planının oluşturulmasından itibaren çalışmanın her aşamasında desteğini esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Sönmez KUTLU’ya, engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım çok değerli hocam Prof. Dr. Hasan ONAT’a, çalışmamla yakından ilgilenen saygıdeğer hocam Doç. Dr. Mehmet KALAYCI’ya, Arş. Gör. Mine DEMİRBİLEK ve Arş. Gör. Zehra ORUK başta olmak üzere tezimi okuyup katkıda bulunan arkadaşlarıma, her daim yanımda olan muhterem anne ve babama ve çalışmam boyunca gösterdiği anlayıştan dolayı sevgili eşim Aykut AYGİN’a teşekkürlerimi sunarım.

Münire Gözde AYGİN

Ankara 2019

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AMSE	Müslüman Bilim Adamları ve Mühendisler Vakfı (The Association of Muslim Scientists and Engineers)
AMSS	Müslüman Sosyal Bilimciler Vakfı (Association of Muslim Social Scientist)
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
CIA	İstihbarat Teşkilatı (Central Intelligence Agency)
Çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ICNA	Kuzey Amerika İslâm Topluluğu (The Islamic Circle of North America)
ICOA	Amerika İslâm Merkezi (The Islamic Center of America)
IIASA	Amerika Arapça Bilimler ve İslâm Enstitüsü (The Institute of Islamic and Arabic Sciences of America)
IIPH	International Islamic Publishing House
IMA	İslâm Tıp Vakfı (The Islamic Medical Association)
ISNA	Kuzey Amerika İslâm Cemiyeti (The Islamic Society of North America)
ISI	Servislerarası İstihbarat (Inter Services Intelligence)
MAS	Müslüman Amerikan Cemiyeti (Muslim American Society)
MSA	Müslüman Öğrenciler Derneği (The Muslim Students Association)

MSRNY	Masjid-i Ahli's-Sunnah As-Salafi
MWL	Râbitatü'l-İslâmiyye (Muslim World League)
NAIT	Kuzey Amerika İslâm Tesisi (North American Islamic Trust)
NOI	İslâm Ulusu (Nation of Islam)
QSS	Kur'ân ve Sünnet Topluluğu (Qur'an and Sunnah Society)
S.	Sayı
SAS	Sünnete Bağlılık Topluluğu (The Society for the Adherence to the Sunnah)
Trz.	Tarihsiz
Yrz.	Yersiz
WAMY	Dünya Müslüman Gençler Topluluğu (The World Assembly of Muslim Youth)

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
KISALTMALAR.....	iii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Yöntemi	1
2. Kaynaklar.....	5
2.1. Akademik Çalışmalar	5
2.2. Selefi Kaynaklar	7
3. Kavramsal Çerçeve.....	8
3.1. Amerika Birleşik Devletleri’nde Selefilik ile İlişkilendirilen Kavramlar	8
3.2. Amerika Birleşik Devletleri’ndeki Selefi Çevrelerde Selefilik Kavramı.....	17
I. BÖLÜM: TARİHİ ARKAPLAN.....	22
1. XVIII. Yüzyılda Orta Doğu.....	22
2. Amerika Birleşik Devletleri’ne Göçler ve Fikrî Hareketlenme.....	35
3. Kimlik ve Aidiyet Krizleri.....	40
4. Afro-Amerikan İslâm	45
II. BÖLÜM: AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ’NDE SELEFİLİK: TARİHÇESİ VE KURUMLARI.....	54
1. Selefi Davet’in Amerika Birleşik Devletleri’ne Girişi	54
2. Amerika Birleşik Devletleri’nde İlk Selefi Şahsiyetler	62
3. Amerika Birleşik Devletleri’nde Selefilğin Radikalleşmesi	68
4. Amerika Birleşik Devletleri’nde Selefilğin Duraklama Dönemi	71

5. Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefi Davet'in Taşıyıcıları.....	73
5.1. Selefi Organizasyonlar	73
5.1.1. Amerika İslâm Merkezi (The Islamic Center of America/ICOA).....	74
5.1.2. Amerika İslâmî ve Arapça Bilimler Enstitüsü (The Institute of Islamic and Arabic Sciences of America/IIASA)	78
5.1.3. Kur'ân ve Sünnet Topluluğu (Qur'an and Sunnah Society/QSS)	83
5.1.4. Müslüman Öğrenciler Derneği (The Muslim Students' Association/MSA)	84
5.2. Mescit Tarzı Oluşumlar.....	89

III. BÖLÜM: AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE SELEFİ SÖYLEM . 99

1. Dini Algılama Biçimleri	99
1.1. Kur'ân ve Sünnet'e Yaklaşımları	99
1.1.1. Nesnel/Lafızcı Yaklaşım.....	99
1.1.2. Sünnetin Vahyî Değeri.....	105
1.1.3. Geçmişin Yüceltilmesi: Selefe Dönüş Çağrısı.....	114
1.2. Tevhîd Algısı	120
2. Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefi Söylemin Siyâsî İçeriği.....	133
2.1. Sekülerizm Aleyhtarlığı	134
2.2. Batı'ya Yönelik Tutum.....	142
2.3. Şiddet Yanlısı Tavrı: Cihatçılık.....	145
2.4. İslâm Devleti'nin Lüzumu	153
3. Diğer İslâmî Yapılanmalar Karşısında Tutumlar	157
3.1. İbn Teymiyye Yandaşlığı	157

3.2. Vehhâbîlik Sempatisi	159
3.3. Eleştirel Yaklaşımlar	165
3.3.1. Modernistler Karşısında Tutum	166
3.3.2. Sûfizm Karşıtlığı	168
3.3.3. Şîî Karşıtlığı	173
3.3.4. Mu'tezile Karşıtlığı	175
3.3.5. Kâdiyânîlik Eleştirisi	176
3.3.6. Nation of Islam'a Karşı Tutumları	177
4. Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefi Kültür	178
SONUÇ	182
KAYNAKÇA	187
ÖZET	203
ABSTRACT	204

GİRİŞ

1. Araştırmanın Yöntemi

Siyâsî ve itikâdî gayelerle ortaya çıkmış dinî nitelikli beşerî oluşumların tarihî sürecini inceleyen İslâm mezhepleri tarihi, bu süreçleri güvenilir belge, bilgi ve bulgular üzerinden takip eden bilimsel bir yöntem anlayışını benimsemiştir. Mezhebî oluşumların isimlendirilme sorunu ve kavramsal analizin ilk aşamada ele alınması gerekmektedir. Zira Onat'ın belirttiği gibi “İnsan kelime ve kavramlarla düşünür.”¹ Dolayısıyla mezhep isimlerinin ve zihniyetleri tanımlayan kavramların “ne anlama geldiği, kimler tarafından niçin ve hangi anlamda kullanıldığı”nın belirlenmesi önemli bir yer işgal etmektedir. Kutlu'nun ifadeleri ile “Bu aşama, ilgili mezhebin hangi isimle anıldığı ve bu isimle neyin kastedildiği, bu ismin verilme gerekçeleri, kendileri tarafından mı üretildiği, yoksa muhaliflerince mi verildiği gibi hususların analizinden oluşmaktadır.”² Bu süreçte hangi isimlendirmenin kim tarafından niçin yapıldığı kadar, bu isimlendirme sürecini tetikleyen hadiseler ve bu akış içerisinde kavramın diğer hangi kavramlarla ilişkilendirildiği de önem arz etmektedir.

Selefilik kavramı üzerinde ciddi bir anlam karmaşası mevcuttur. Selefilik ve Selefilik ile ilişkilendirilen kavramlar ve bu kavramların işaret ettiği gruplar dikkate alındığında bu, karmaşanın hacmini daha da artırmıştır. Bu sebeple çalışmamız, Amerika Birleşik Devletleri'nde kendisini Selefi olarak tanımlayan oluşumlarla sınırlandırılmıştır.

¹ Hasan Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 21.

² Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'elesi*, İstanbul, 27-28 Eylül 2003, s. 397.

Selefi düşüncenin var oluş aşamalarını tetkik edebilmek, onu ortaya çıkaran siyâsî, toplumsal, iktisâdî ve dinî şartlardan bağımsız olarak düşünülemez. Bu nedenle, ABD’de Selefilğin filizlenme ve serpilme sürecini anlayabilmek, ancak bu sürecin öncesindeki toplumsal ve psikolojik ortamı anlayabilmekle mümkündür.

ABD’de Selefilik hareketinin arkaplanı analiz etmek süreç merkezli bir yöntemle mümkündür. Zira “hayatın her anında bir değişim, dönüşüm ve yenilenmenin söz konusu”³ olması bunu zorunlu kılmaktadır. İnsicamlı bir yapı arzermeyen Selefilik, toplumsal, siyâsî ve iktisâdî değişimlerden en fazla nasibini alan hareketlerden biridir. Bir fikrî oluşum var olma sürecinde kendisini etkileyen tüm unsurlarla değişime açık hale gelmektedir.

11 Eylül saldırıları, sadece Müslüman ülkelerdeki Selefiler için değil, ABD Selefileri için de bir kırılma noktası olmuştur. Bu saldırılardan takriben çeyrek asır önce, Kâbe Baskını akabinde, ABD’nin Orta Doğu ve Balkanlar’da yürüttüğü askerî operasyonlar yalnızca Selefiler arasında değil, Amerikalı Müslümanlar nezdinde de büyük bir tepkiye neden olmuştur. Amerikalı Selefiler arasında büyüyen bu tepki, XX. yüzyılın son çeyreğine kadar yalnızca İslam karşıtı grupları hedef almakta iken, bahsi geçen gelişmeler neticesinde, bilhassa XXI. yüzyıldan itibaren ABD Selefileri arasında genel bir ABD ve Batı karşıtı tutumun benimsendiği gözlemlenmektedir. Bu doğrultuda “zaman-mekân bağlantısı ve fikir-hadise irtibatı” ilkesi çerçevesinde süreci anlamak ve açıklamak yoluna gidilmiştir.⁴ Selefiler, başlangıçta yalnızca Müslümanlar’a askerî destek sağlarken, 11 Eylül sonrasında Amerikalı olmalarına rağmen ABD karşıtı cihat eylemleri içerisine girmiştir. Çalışmamız, Selefilğin ABD’deki genel itibariyle vaazcı ve cihatçı olmak üzere iki aşaması, yani ABD Selefilığının ilk dönemi ve cihatçı ve

³ H. Onat, 2013, s. 22.

⁴ H. Onat, *a.g.e.*, s. 48.

aktivist/eylemci söylemlerin yükselmeye başladığı ara dönem olan XX. yüzyıl ile sınırlandırılmıştır.

Konuyla ilgili müstakil eserlerin azlığı, bu çalışmada geniş bir literatür taramasını zorunlu kılmıştır. Ancak bu literatür, ABD'deki akademik çevrelerin İngilizce çalışmalarıyla sınırlı tutulmuştur. İslâm Mezhepleri Tarihi'nin "belgelerde önceliğin her mezhebin kendi kaynaklarına verilmek durumunda"⁵ olması ilkesinden hareketle literatür taraması esnasında, kendisini Selefi olarak isimlendiren kurumların bildirileri ve şahısların eserlerine öncelik verilmiştir. Hemen hemen günümüzde yaşayan bütün İslâm mezheplerinin web siteleri mevcuttur. Bu iletişim ağları sayesinde, pek çok bilgi ve belgeye ulaşabilmek de mümkün hale gelmiştir.⁶

Selefilğin yayılmasında büyük bir rolü olduğu saptadığımız internet siteleri, ABD'deki Selefi ağları ve söylemi tespit edebilmek adına çalışmamızda "vazgeçilemez bir kaynak ve araç"⁷ olarak kullanılmıştır. İnternet kaynaklarının kullanımında, birincil kaynaklar olması bakımından ABD'de yer alan Selefi kurum ve şahısların resmî internet sayfalarına başvurmaya özen gösterilmiştir. Aktif resmî bir sayfası bulunmayan kişi ve kurumlar hakkında ise bilgi kaynağı olarak sosyal medya hesaplarından yararlanılmıştır. Selefi ismi ve Selefilere ait mescitlerin tespit edilmesinde dünya Selefilerinin en yoğun kullandığı haberleşme platformu *Salafitalk.net*'te yer alan veriler kullanılmıştır. Ses kayıtları ve görsel medya çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

⁵ Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 27.

⁶ Krş. Mehmet Ali Büyükkara, "Yaşayan İtikâdî İslam Mezhepleri Araştırmalarında Bir Kaynak Olarak İnternet", *EKEV Akademi Dergisi*, C. 1, S. 3, Kasım 1998, s. 245-248.

⁷ M. A. Büyükkara, *a.g.m.*, s. 259.

Çalışmamızın ilk bölümünde, XVIII. yüzyıldan itibaren Orta Doğu'da ortaya çıkan Vehhâbîlik ve Selefilîğe kısa bir biçimde değinilmiştir. Orta Doğu'daki gelişmelere paralel olarak ABD'de ilk Selefî grupları ortaya çıkaran sosyolojik ve psikolojik faktörlerin incelenmesine özen gösterilmiştir. Selefilîğin ABD'ye Afro-Amerikalılar vasıtasıyla girmiş olduğu bazı çalışmalarda iddia edilse de,⁸ Malcolm X'in bu süreçte hatırı sayılır etkisi göz ardı edilmiştir. Bunun bir nedeni, Malcolm'un Nation of Islam'dan ayrılması ve hac ziyaretinin çok kısa bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve bunun yeterince dikkatleri çekmemesidir. Ayrıca hac ziyaretinden kısa bir süre sonra hayatını kaybetmesi, Malcolm'a yeni çizgisini açıklayabilecek fırsatı vermemiştir. Dolayısıyla Malcolm'u İslâm öncesi ve sonrası olduğu gibi, İslâm Ulusu (*Nation of Islam*/NOI) öncesi ve sonrasının ayrı tutulması, vefatını müteakiben ABD'de hızla yayılan Selefî hareketin teşekkülü ve yayılmasını tespit edebilmek açısından büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamız, ABD'de Selefî düşüncenin tarihî

⁸ Ömer Lee, *The Rise and Fall of 'the Salafî Dawah' in the US*, www.UmarLee.com, Kasım, 2009; Bernard Haykel, "On the Nature of Salafî Thought and Action," Meijer, Roel, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* içinde, Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 2009; Shadee Elmasry, "The Salafis in America: The Rise, Decline and Prospects for a Sunni Muslim Movement among African-Americans", *Journal of Muslim Minority Affairs*, C. 30, S. 2, Haziran 2010, s. 217-236; Jeff Diamant, *Engagement and Resistance: African Americans, Saudi Arabia and Islamic Transnationalisms, 1975 to 2000*, Basılmamış Doktora Tezi, The City University of New York, New York, 2016; Alexander Meleagrou-Hitchens, *Salafism in America: History, Evolution and Radicalization*, Program on Extremism, the George Washington University, 2018.

kökenlerinin aydınlatılması açısından, Malcolm'un bu hareketle ilişkisi ve onun bu hareket üzerindeki etkilerine odaklanmıştır.

İkinci bölümde, İslâm'ın yayılışı açısından önce ABD'deki tarihî arka plan ortaya konulmuş, sonra ABD'de ilk Selefî oluşumlar ele alınmıştır. Ayrıca Suudî Arabistan ve benzeri Arap ülkelerinde dinî eğitim alarak ülkelere dönen ilk Selefî neslin temsilcileri ve onların oluşturdukları Selefî fikirleri yayma çabaları, ABD'deki Selefî kurum ve kuruluşlar, Selefî mescitler çeşitli boyutlarıyla tahlil edilmiştir.

Üçüncü bölümde, ABD'de Selefî söylemin öne çıkan temel unsurları ve göstergeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Allah tarafından vahyedilen dinin, hayatın her alanını düzenlediğini kabul eden ABD Selefîleri, din ve siyaset ayrımına karşı çıkmışlardır. Bu sebeple ilgili sorunlar Selefîlerin dinî algılama biçimleri ve siyâsî görüşleri şeklinde iki ayrı başlıkta analiz edilmiştir. Son olarak, ABD'nin çok uluslu ve kültürlü toplum yapısında, Selefîlerin diğer mezheplere karşı yaklaşımları incelenmiştir. Bu bölümde son olarak Amerikan kültürünün Selefîliğe etkisine ve Selefîliğin Amerikan kültürüne etkisine özel önem atfedilmiştir.

2. Kaynaklar

2.1.Akademik Çalışmalar

ABD'de Selefî oluşumlar hakkındaki ilk yazılı bilgi kaynağı “Selefî Davet'in ABD'de Yükselişi ve Gerilemesi/*The Rise and Fall of 'the Salafî Dawah' in the US*” başlığıyla Ömer Lee'ye aittir. Bu yazı, akademik bir çalışma olmaktan uzak olmasına rağmen, hayatının bir dönemini ABD'deki Selefî bünyeler içerisinde geçiren Ömer Lee'nin tecrübe ve gözlemlerine dayanması ve bunun birincil bir şahıs tarafından aktarılması bakımından önem taşımaktadır. O, yazısında Selefî mescit ve toplulukların dinî, siyâsî, sosyolojik ve psikolojik dokuları hakkında önemli tespitler aktarmaktadır.

Ömer Lee'yi müteakip çalışmamıza temel teşkil eden ilk akademik yazı, 2010 yılında Shadee Elmasry tarafından kaleme alınmıştır. “Amerika’da Selefler: Yükselişi, Gerilemesi ve Afro-Amerikanlar Arasında Sünnî Bir Hareket İçin Umutlar/*The Salafis in America: The Rise, Decline and Prospects for a Sunni Muslim Movement among African-Americans*” başlıklı yazı, ABD Seleflerinin özet bir geçmişini verdikten sonra, kısa bir biçimde söylemlerine de değinmektedir.

Elmasry'nin makalesinden yola çıkarak ABD Seleflerinin tarihî serüveni üzerine oluşan boşluklar, Afro-Amerikan İslâm'ı daha derinden incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, çalışmamız için kilit bir isim niteliği taşıyan Malcolm X dönemi dikkatle irdelenmiştir. Malcolm'un hayatını konu edinen “En Başından Malcolm X ve Ben/*From the Dead Level: Malcolm X and Me*” isimli eser, Malcolm'un yakın arkadaşı Hakim Cemal tarafından telif edilmiştir. Bu eser, Malcolm'un Kral Faysal ve Prens Faysal ile hac yolculuğu esnasında gerçekleştirdiği ve gündemde fazlaca yer edinmeyen, ancak ABD’de Selefî zihniyet ve oluşumların kurumsal düzeyde ortaya çıkışına öncülük edecek dialoglardan söz etmektedir.

2011 yılında Chris Heffelfinger'in kaleme aldığı “Amerika’da Radikal İslâm: Arabistan’dan Batı’ya Selefiliğin Serüveni/*Radical Islam in America: Salafism's Journey from Arabia to the West*” başlıklı eser, ABD’ye Selefiliğin girişinde Suudî Arabistan’ın üstlendiği rolü detaylı biçimde konu edinmektedir. Ayrıca Chris, ABD bünyesinde Selefî söylemin evrimini de takip etmekte ve radikalleşme sürecinin portresini sunmaktadır.

ABD Selefiliği üzerine yapılan tez çalışmaları da oldukça sınırlı sayıdadır. Bu tezlerden en kapsamlı olanı Jeff Diamant’a ait “Katılım ve Direniş: 1975’ten 2000’e Afrikalı Amerikalılar, Suudî Arabistan ve İslâmî Transnasyonalizm/*Engagement and Resistance: African Americans, Saudi Arabia and Islamic Transnationalisms, 1975 to 2000*” başlıklı doktora çalışmasıdır. Çalışmasını 2016 yılında sonlandıran Diamant,

alışmasında yazılı pek çok eserin yanı sıra, halen hayatta bulunan önde gelen Selefi isimlerle yaptığı röportajlara yer vermektedir. Bu nedenle ilk Selefi şahsiyetlerin yazılı metinlerde yer almayan ifadelerine, Diamant’ın çalışmasında rastlamak mümkündür.

Konu zerine yapılan bir diğerk araştırma, Alexander Meleagrou-Hitchens’a aittir. O, 2018 yılında George Washington niversitesi tarafından “Aşırılık” zerine düzenlenen programda “Amerika’da Selefilik: Tarihi, Evrimi ve Radikalleşmesi/*Salafism in America: History, Evolution and Radicalization*” isimli çalışmasını sunmuştur. Bu alışma, ABD’deki Selefi nüfusun dini anlama sürecini takip etmesinden kaynaklanan ehemmiyeti bakımından çalışmamıza temel teşkil eden kaynaklar arasındadır.

2.2.Selefi Kaynaklar

Çalışmamızda yer verilen Selefi kaynaklar, ABD Selefilerinin kaleme aldığı münteşir İngilizce eserlerle sınırlandırılmıştır. Davud Edip’in New Jersey Selefi Konferansı’nda Amerika Birleşik Devletleri’nde Selefilikğin tarihi üzerine verdiği konuşması, ABD’de Selefilikğin tarihî sürecini ve ilk Selefi şahsiyetleri, ülke toprakları içerisinde yer alan bir Selefi ulemanın bakış açısıyla tespit edebilmek adına çalışmamızda kullanılan tek ses kayıdır. Bu kayıt haricinde, tüm ses kayıtları, görsel ve sosyal medya materyalleri çalışmanın boyutunu aşan hacimlerinden ötürü, çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Bu doğrultuda, çalışma boyunca yalnızca ABD’de Selefi kitleler arasında yaygınlık kazanmış İngilizce olarak kaleme alınmış eserler kullanılmıştır.

ABD’de Selefiler arasında en çok okunan isim Bilal Philips’tir. Kendisi elliyi aşkın eser ve eviri kaleme almış olmasına rağmen, alışmamızda “Tanrı’nın Hakik Dini/*The True Religion of God*”, “Tevhîdin Esasları: İslâmî Monoteizm/*The Fundamentals of Tawheed: Islamic Monotheism*” ve “Medeniyetler atışması: İslâmî Bakış Açısı/*The Clash of Civilizations: An Islamic View*” gibi başlıca kitaplarından faydalanılmıştır.

Öte yandan sık sık Philips’e referansta bulunan Cemal Zarabozo, hem kitap hem makale türünden yayınlar kaleme almıştır. Bunlar arasından “Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Hayatı, Öğretileri ve Tesiri/*The Life, Teachings and Influence of Muhammad ibn Abdul Wahhaab*”, “Sünnetin Yetkisi ve Önemi/*The Authority and Importance of the Sunnah*”, “Kur’an’a Nasıl Yaklaşmalı ve Anlamalı/*How to Approach and Understand the Quran*” ve “İslâm Nedir/*What is Islam*” gibi eserleri çalışmamıza yön vermiştir.

Philips ve Zarabozo’ya ek olarak Cafer Şeyh İdris, ABD’de popüler Selefi isimler arasında yer almaktadır. O, hem Arapça hem İngilizce olarak eserler kaleme almasına rağmen, çalışmamızda İngilizce eserleri temel alınmıştır. Bu bağlamda onun, “Vehhâbî Hareketin İslâmî Kökenciliği/*The Islamic Fundamentalism of the Wahhabi Movement*”, “Kilise ve Devlet Ayrımı/*Seperation of Church and State*, İslâmîleşme Süreci/*The Process of Islamization*” ve “Şura ve Demokrasi: Kavramsal Analiz/*Shoora and Democracy: A Conceptual Analysis*” gibi yazıları, ABD’de Selefi söylemin temel vurgularını saptamak üzere çalışmamıza yön vermiştir.

Diğer taraftan Amerika İslâm Merkezi (*The Islamic Center of America/ICOA*)’nin resmî internet sayfasında Ebu Müslime’ye ait 30’u aşkın eser bulunduğu bahsedilmesine rağmen, bu eserlerden hiç birine ulaşamamıştır. O ve Ali Temimî gibi önde gelen Selefi isimlerin çok sayıda ses kayıtları mevcut olmasına rağmen, sesli materyallerin çalışmanın kapsamı dışında tutulması nedeniyle, bu materyallere çalışmada yer verilmemiştir.

3. Kavramsal Çerçeve

3.1. Amerika Birleşik Devletleri’nde Selefilik ile İlişkilendirilen Kavramlar

Kelimelerin işaret ettikleri varlıkların niteliklerinin zihinde düzenlenmiş hali olan kavramlar yahut anlamlar, varlık ve lafız arasında kurulan ilişki vasıtasıyla dilde

karşılığını bulmaktadır.⁹ Her ne kadar kavramlarda ortak bir çatı, ortak bir kanaat mevcut ise de, bu durum bir mutlakiyet arzetmemekten yoksundur. Kimi zaman kavramlar, farklı zaman dilimlerinde aynı coğrafyalarda veya aynı zaman diliminde farklı toplumlarda ufak nüans farklılıklarına ve hatta bambaşka bir anlam yüküne sahip olabilirler. Bu farklılığın ortaya çıkmasında etken olan önemli unsurların başında kavramın kim tarafından kimi tanımlamak amacıyla kullanıldığı, yani muhataplık ilişkisi gelmektedir. Bu noktada, kavrama bir aidiyet ve bir kimlikle bakmanın getirmiş olduğu sorunla karşılaşmak muhtemel bir hal almaktadır. İzutsu'ya göre bu bağlamda ortaya çıkan kavramlar her zaman tasvir edici değildir. İçerisinde yargıları taşır ve değerlendirci niteliktedir.¹⁰ ABD'nin Seleflik kavramına yaklaşımı, İzutsu'nun tespitleri doğrultusunda analiz edildiğinde daha iyi anlaşılacaktır.

ABD'nin Seleflik kavramına yaklaşım tarzını belirleyen birkaç amil mevcuttur. İlk olarak ABD'nin söz konusu kavramına pragmatik bir yaklaşım sergilediğini ve çıkarları doğrultusunda olguları yönettiğini iddia etmek mümkündür. Soğuk Savaş döneminde Sovyet Rusya ile karşılaşmasını ABD'nin Kutsal Savaşı olarak adlandıran Benjamin Schett, 1998 ABD Ulusal Güvenlik Danışmanı Sandy Berger ve Başkan Carter ve Jeopolitik Stratejist Zbigniew Brzezinski ile gerçekleştirilen röportajda savaştan altı ay kadar önce Pakistan Servislerarası İstihbarat (*Inter Services Intelligence/ISI*) ile CIA arasında bir ittifakın kurulduğu ve Afgan mücahitlerin askerî eğitimlerinin desteklendiğinin ifade edildiğini belirtmektedir. Bu belgelerde Afgan mücahitlerin malî finansmanı ABD'ye ait iken, ideolojik içgüdülerinin Pakistan'da, Suudî hükümet tarafından desteklenen Vehhâbî medreseler tarafından işlendiğini dile getirilmektedir.

⁹ Hasan Ayık, “Düşüncenin Karanlık Noktaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.6, S.4, 2006, s. 176-180.

¹⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, 2. Baskı, Yıldızlar Matbaacılık, İstanbul, 1991, s. 43.

Ona göre, ABD Selefi ve İslâmcı olarak nitelediği Afgan mücahitlerini, “özgürlük savaşçısı” olarak sunup, onların tüm bu faaliyetlerini haklı çıkarmaya çalışmıştır.¹¹ Bu dönemde ABD, hem fizikî hem de ideolojik gücünden yararlandığı en önemli yapılardan biri olan Afgan mücahitlerinin Selefi, İslâmcı yahut Vehhâbî görüşlerine karşın saldırgan bir tavır sergilememiş ve hatta Sovyet Rusya ile mücadelede etkin rol alan Selefi mücahitleri takdir etmiş ve desteklemiştir.

XXI. yüzyılda süper güç olarak varlığını korumaya çalışan ABD,¹² 1991’de Sovyet Rusya’nın dağılmasının ardından, potansiyel enerjisini bir İslâm Devleti kurmaya yönelen Afgan mücahitlerini küresel arenada sahip olduğu otoriteye bir tehdit unsuru olarak görmeye başlamıştır. ABD’nin kontrolündeki bu mücahitler, zamanla kendi başına karar vermeye ve bu kararları uluslararası siyâsî arenada uygulamaya koyulmuşlardır. Bu durum kendisine herhangi bir rakip istemeyen ABD’yi, Afgan mücahitlerinin oluşturduğu her türlü yapıyı yok etmeye yöneltmiştir.¹³ Bu siyaset, çoğu kere fiziksel olarak karşılık bulamasa da, zihinsel ve fikrî düzeyde faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu süreçte Selefilik hem cihat hem İslâm ile özdeşleştirilmiş ve Selefilik bu iki kavramla kullanılmıştır.

¹¹ Benjamin Schett, 07.08.2012, “US Sponsored Islamic Fundamentalism: The Roots of the US-Wahhabi Alliance”, *Global Research Centre for Research on Globalization*, <https://www.globalresearch.ca/us-sponsored-Islamic-fundamentalism-the-roots-of-the-us-wahhabi-alliance/5303558>, (2 Ağustos 2018).

¹² Hasan Onat, “İslâm’ın Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefi Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi - Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gaziantep, 2015, s. 21.

¹³ Daniel Byman, *Al-Qaeda, the Islamic State, and the Global Jihadist Movement*, Oxford University Press, New York, 2015, s. 22-25.

Bu sürecin arkaplanında, siyâsî çıkarların yanı sıra tesiri görülen ikinci amil, ABD'nin dinî kabulleridir. Birleşik Devletler politikasının, toplumdaki teolojik egemenliği ve çoğunluğu korumak adına, zihinlere yerleşmiş nefretin ideolojik bir savaş üzerinden yürütülmesinin planlandığı iddia edilebilir. Bu süreçte ABD'de medya, Selefilik kavramını, asıl anlamını tespit etmeksizin onunla ilişkilendirilen ve bazı yargı ifade eden kavramlar üzerinden açıklama yoluna gitmiştir. Bu süreçte Selefliğin içerisindeki çeşitlilik yeterince irdelenmeksizin Selefilik, cihatçı kimliğiyle tanımlanmıştır. Öte yandan, Selefililerin diğer yorumları göz ardı ederek kendilerini İslâm'ın gerçek temsilcisi olarak tanıtmaları ve Selefliğin cihatçı kimlikle özdeşleştirilmesi, ABD toplumunda onlarla ilgili büyük bir algı karmaşasına neden olmuştur. Akademik çalışmaların bir kısmında ve genelde medyada, İslâm'daki cihat söyleminin el-Kaide gibi grupların terör saldırıları ile ilişkilendirilmesi, ABD'de İslâmî terör kavramının kullanılmasına sebep olmuş ve Selefiler terörizme eğilimli bir grup olarak görülmüştür.¹⁴ İslâm'daki cihat olgusunun bazı gruplar tarafından istismar edilerek terör eylemlerini meşrulaştırmada kullanılması, onların şiddete eğilimli olmaları gerçeğini reddetmek amacı taşımamaktadır. Ancak “din kaynaklı şiddet”in İslâm'ın en temel kaynağı olan Kur'ân ve sonrasında Hz. Peygamber'den örneklerle desteklenmesi, ABD'nin onlar hakkında oluşturmak istediği algıya meşruiyet kazandırmaktadır. Bu sebeple terör vurgusu genel itibarıyla Müslümanlarla aynıleştirilmiştir. Hatta ülke içerisinde, Müslüman olmayan bir vatandaş yasalara aykırı davrandığında bu yasal bir suç olarak anılırken, bir Müslüman aynı suçu işlemesi durumunda bu, terör eylemi olarak görülmüştür. Sonuçta Selefilik ile ilgili algı ve gerçeklik üzerinden, İslâm ve Müslümanlar yargılanmış ve suçlanmıştır.

¹⁴ Susan Van Baalen, *From “Black Muslim” to Global Islam: A Study of the Evolution of the Practice of Islam By Incarcerated Black Americans, 1957-2007*, Basılmamış Doktora Tezi, Georgetown Üniversitesi, Washington D.C., 2011, s. 121.

Kavramların tercümesi, İzutsu'ya göre, çoğunlukla aydınlatıcı olmaktan ziyade yanıltıcıdır. Ona göre, “Yabancı bir kültürün geleneği içinde oluşmuş bir başka kelimenin anlam kategorisi içinde, sözcüğün anlamı bozulmaya uğramak tehlikesi ile karşı karşıyadır. Kelimelerle yabancı karşılıkları arasındaki semantik uyumsuzluk, nazarımızı her biri kendine has olan bakış şekillerinin hâkim olmak eğilimi gösterdiği ve dilin, bir halkın yaşamının gerçek anlamda ırsal olan niteliklerini yansıtmaya ve ifade etme görevini yüklendiği varoluş sahalarına döndürdüğümüz zaman doğal olarak artar.”¹⁵ Selefilik kavramının İngilizce'ye İslâmî kökencilik (*Islamic Fundamentalism*)¹⁶ olarak çevirilmesi İzutsu'nun tespitleri için iyi bir örnektir. Hristiyan gelenek içerisinde neşet eden fundamentalizm ve İslâm âleminde tekrar gündeme gelen Selefilik kavramlarının benzer yönleri ön plana çıkarılıp, iki kavram

¹⁵ T. İzutsu, 1991, s. 46-49.

¹⁶ *Fundamentalism* kavramının Türkçe'ye tercümesi hususunda bir ihtilaf mevcuttur. Kökencilik, köktencilik yahut köktendincilik şeklinde tercümelere rastlamak mümkündür. Bkz. Ramazan Biçer, “Fundamentalism (Fundamentalizm)”, *Güvenlik Terimleri Sözlüğü*, TC. İçişleri Bakanlığı Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları, s. 239. Ancak Selefilik kavramının İngilizce'ye çevirisi olarak kullanılan *fundamentalism* kavramının, asla bağlı kalmayı, öze dönmeyi vurgulayan Selefi söylemin temel ilkeleri göz önünde bulundurulduğunda en uygun tercümesinin “kökencilik” olduğu iddia edilebilir. Kavramın köktencilik şeklindeki tercümesi kökten bir değişiklik arayışında olan radikal hareketler için kullanımı daha uygun görünmektedir. Bkz. Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Kalkan Matbaacılık, Ankara, 2011, s. 63-70.

arasındaki farklılıklar göz ardı edilerek, 1945 sonrasında Selefilik, İslâmî kökencilik olarak tercüme edilmeye başlanmıştır.¹⁷

İslâmî kökencilik kavramının tarihte menşei, XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanmaktadır. Kavram ilk olarak ABD’de anti-modernismi çağrıştıran bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Martin Kramer’a göre, henüz 1920’li yıllarda İslâmî kökencilik, yazılı örneklerine nadiren rastlansa da, ABD liberalleri ve modernistlerinin zihinlerinde aşağılayıcı bir anlama sahiptir.¹⁸ Soğuk Savaş sonrası dönemde, yönetici elit, özellikle neo-conlar İslâmî kökencilerin ABD için potansiyel bir tehdit unsuru olduğunu dile getirmektedirler.¹⁹ İran İslâm Devrimi’ni takip eden süreçte, fundamentalizm kavramı, Batı karşıtlığı ve şiddet eylemlerini örgütlediğine inanılan Şiî İran’ı²⁰ ve Şiî kökencileri²¹ ifade etmek için kullanılmıştır. Ardından ABD ile ters düşen Taliban rejimi ve Saddam yönetimi ABD’nin yeni hedefi olmuştur. Bu aşamada İran ile işbirliği yapan ABD, Şiî kökencilik kavramını arka plana atarak Sünnî kökencilik kavramını ön plana çıkarmıştır.²² Gilles Kepel’in 1950’li yıllarda İslâmî Kökencilik kavramını İslâm anlamında kullandığı gözlemlenmektedir. O ve benzeri tanınmış

¹⁷ Edwards Milton Beverley, *Islamic Fundamentalism Since 1945*, Routledge Yayıncılık, New York, 2005, s. 20.

¹⁸ Martin Kramer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”, *The Middle East Quarterly*, Sonbahar, 2003, s. 66, 67.

¹⁹ Deepa Kumar, *İslâmofofi: İmparatorluğun Siyaseti*, Çev. Işıl Alatlı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 116.

²⁰ James Veitch, “Muslim Activism, Islamization or Fundamentalism: Exploring the Issues”, *Islamic Studies*, 1993, C. 32, S. 3, s. 261.

²¹ Jane I. Smith, *Islam in America*, Colombia University Press, New York, 1999, s. 61.

²² Ahmed Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, 2. Baskı, Yale University Press, New Haven, 2010, s. 178, 179.

isimlerin, kökencilik üzerinden İslâm'ı işaret etmesi, toplumdaki olumsuz algının İslâm dinine mal edilmesine yol açmıştır. Nitekim inşa edilen bu düşünce biçimi XX. yüzyılın sonlarına doğru, Bernard Lewis'in *The Roots of Muslim Rage*'i ve Samuel Huntington'ın *Clash of Civilization*'ı gibi büyük etki yaratan çalışmalara da yansımıştır.

Günümüz Amerikan medyası, geçen zaman zarfında kendi bakış açılarındaki değişim nedeniyle kavrama bir takım yeni anlamlar yüklemektedir. Neşet Toku'nun ifadesine göre, bugün Batı medyası fundamentalizm kavramını, şiddet yanlısı ve fanatik bir İslâm algısını ifade etmek için kullanmaktadır.²³ Ancak bu durum medya ile sınırlı kalmamış olup, akademik çevrelerin bir kısmında da aynı ifade tarzına rastlamak mümkündür.²⁴

Modern dönemde, net bir şekilde tanımlanamayan Selefilğin kökenini muasır akımlar arasında İslâmî Uyanış hareketlerine dayandırmak,²⁵ Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülüğünü ettiği ihya hareketlerini Selefîyye olarak adlandırmak²⁶ kavramın delaletini incelemek bakımından diğer bir sorundur. Çağdaş dönem ıslahatçı hareketler bünyesinde Selefilği inceleyen ve bu süreci değerlendiren Atalay'a göre

²³ Neşet Toku, *Felsefe Yazıları-I*, Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2012, s. 61.

²⁴ E. M. Beverley, 2005, s. 2-9.

²⁵ Minoo Moallem, *Between Warrior Brother and Veiled Sister Islamic Fundamentalism and the Politic Patriarchy in Iran*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles / Kaliforniya, 2005, s. 202, 203; P. Shinar, W. Ende, 2007, "Salafism", *Encyclopedia of Islam*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-İslâm-2/salafiyya-COM_0982?s.num=0&s.q=salafiyya, (6 Temmuz 2018).

²⁶ Henri Lauzière, "What We Mean Versus What They Meant by "Salafi": A Reply to Frank Griffel", *Die Welt des Islams*, S. 56, 2016, s. 90-94.

Selefilik, “ilhamını İbn Teymiyye’den alan, köklerini Selef’e ulaştırmayı hedefleyen, Afgânî ve Abduh’un ıslahat arayışları zemininde mayalanan, nihayet Reşid Rıza ile birlikte filizlenen”²⁷, modern toplumlarda geçişkenlik göstermiş, bütünlüğü bulunmayan geleneksel-zâhirî zihniyetin çağdaş bir yansımasıdır.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda modern dünyaya aktarılan İbn Teymiyye’nin akidevî mirası, modern Selefî akımların kimliğinin belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır.²⁸ Reşid Rıza’nın Vehhâbîlik ile sıkı ilişkileri, ihya hareketlerinin Selefî görünümünü oldukça koyu bir kıvama getirmiştir. Mevzu bahis Selef vurgusu ve küreselliğe açılan kapı olarak Selefî nitelmesi Vehhâbîliğin tarih sahnesine farklı bir hüviyette dönmesine hız kazandırmıştır. Bu durum, İslâmî Uyanış, Vehhâbîlik ve Selefilik kavramlarının iç içe geçmesine neden olmuştur. Selefiler her ne kadar kendileri için Vehhâbî isimlendirmesini kullanmıyor olsalar da, Batı’da bu kavramlar birbirleri yerine kullanılmakta²⁹ yahut Vehhâbîlik Selefiliğin Suud kraliyet ailesine bağlılığını simgeleyen bir kolunu ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁰

²⁷ Hakan Atalay, *Islahat Hareketleri Ve Selefilik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (İslâm Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2016, s. 102.

²⁸ Beşir Mûsâ Nâfi’, “Selefilğin Kavramsal Sorunları, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri”, Çev. Nurullah Çakmaktaş, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefî Hareketler*, Yarın Yayınları, İstanbul, 2016, s. 31.

²⁹ Yuting Wang, *Between Islam and The American Dream*, Routledge Yayıncılık, New York, 2014, s. 143, 144; Wiktorowicz, Quintan, “Anatomy of the Salafi Movement”, *Studies in Conflict & Terrorism*, C. 29, S. 3, Washington, 2006, s. 207.

³⁰ J. Diamant, 2016, s. 210.

Kutlu'nun ifadelerine göre Batı, ihya hareketlerini tasvir ederken şiddete eğilimli olanları öne çıkararak olguyu tanımlamak istediklerini belirtmektedir: "...Onu tanımlarken bu hareketlerden şiddeti yöntem olarak benimsemiş olanlarını öne çıkararak, olguyla şiddet arasında bir ilişki kurdular. 2000'li yılların başına kadar İslâmî Uyanış kavramını, kasıtlı olarak şiddet ve terörle ilişkilendirerek kullandılar. Bu ilişkinin devam ettirilesi için her dönemde şiddete başvuran bir hareketin varlığını desteklediler. Bu silahlı örgütlerin faaliyetlerini, İslâmofobi'nin yaygınlaşması amacıyla hep gündemde tuttular. Sonuçta sanık sandalyesine İslâm oturtuldu. Batı toplumlarının hafızasında İslâm'ı, şiddetin kaynağı olan bir din olarak yerleştirmek istediler.”³¹ ABD’de Selefilik ve onunla ilişkilendirilen kavramların genel yapısı değerlendirildiğinde, bu kavramların da bir şekilde benzer aşamalardan geçerek en nihayetinde İslâm ve şiddet genellemesine tabi tutulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim 2010 yılında, Andrea Elliot, Selefilik’in bir ideoloji olduğunu dile getirerek, Batı karşısında somut bir çatışma objesi tanımlamış ve kavramın kapsam alanını genişletmiştir.³² Bu süreç içerisinde, tüm bu kavramlar Selefilik’i tanımlamaktan ziyade, Selefilik de dâhil batılı araştırmacıların İslâm ve Müslümanlarla ilgili algıları ve ön yargılarının dışavurmasıyla sonuçlanmıştır.

XX. yüzyılda ABD’de bu düşünsel kabullerin, Selefilik kavramı üzerinden ortaya çıkmasındaki en önemli unsurlardan bir tanesi de, ABD’nin kendi dış politikasının yanı sıra, Orta Doğu’daki müttefiki İsrail ile Orta Doğu’daki Arap Devletleri arasındaki

³¹ Sönmez Kutlu, “İslâm Düşüncesinde Mezhepler ve Mezhepçilik Olgusu”, *İslâm Dünyasında Temel Sorunlar Şiddet, Mezhepçilik ve Darbeler*, (içinde) Türe Kitap, İstanbul, 2017, s. 142, 143.

³² Andrea Elliott, 27.01.2010, “The Jihadist Next Door”, *The New York Times*, (12 Kasım 2018).

siyâsî ilişkilerdir. XX. yüzyılın ortalarında vuku bulan Arap Soğuk Savaşı³³ İsrail'in kurulması ile son bulmuş ve Arap Devletleri, bölgede birlik içerisinde İsrail karşıtı bir politika izlemişlerdir. 1970'li yıllarda İslâm dünyasına yönelik saldırıların Selefilik ve İslâmî kökencilik ile Suudî Arabistan üzerinden yürütülmesi, İsrail'in varlığını bölgede tehdit edebilecek tek devletin Suudî Arabistan olmasından kaynaklanmıştır. Bu doğrultuda İsrail ve müttefiki ABD'nin arzusu, Suudî Arabistan'ın, dünya çapındaki Selefilik üzerinden oluşturduğu dinî prestijini zedeleyerek onun gücüne gem vurmaktır.

ABD'de vuku bulan tüm bu anlam karmaşasının bir diğer nedeni, Selefilik hareketini bir zihniyet olarak görmekten ziyade, bir mezhep olarak görme çabasıdır.³⁴ ABD'de Selefilik'in şemsiye bir kavram olduğu ve modern dönemde birçok oluşumu etkilediği ancak XXI. yüzyılın başlarından sonra gündeme gelmeye başlamıştır.³⁵ Ancak XX. yüzyılın sonlarında ABD'de Selefi olmayan çevrelerde yaygın olan algıya göre Selefilik, şiddet söylemlerini bizzat İslâm'ın ana kaynaklarından alarak siyâsî emeller güden cihatçı kimliğiyle öne çıkmış bir harekettir.

3.2. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Selefi Çevrelerde Selefilik Kavramı

Bir oluşumun muhataplarının onu ne şekilde isimlendirdiği kadar, o oluşumun kendisini nasıl tanımladığı oldukça önemlidir. Çünkü bir topluluğun kimliğini belirleyen onun nasıl algılandığından ziyade, o toplumun müntesiplerinin kendilerini nasıl tanımladığı ve hangi oluşum içine konumlandığıdır. Bu doğrultuda ABD Selefileri Kur'ân ve sünnet yolunu benimsediklerini ifade eden birkaç kavramla

³³ Nâsır ve Faysal çekişmesi, Jeff Diamant'ın aktardığına göre, siyaset bilimcisi Malcolm Kerr tarafından Arap Soğuk Savaşı olarak isimlendirilmiştir. Bkz. J. Diamant, 2016, s. 14.

³⁴ S. Kutlu, 2011, s. 73.

³⁵ S. V. Baalen, 2011, s. 33.

kendilerini takdim etmektedirler. Bu isimlendirmelerden gündemi işgal eden ilk iki kavram Vehhâbîlik ve Selefiliktir.

Cemal Zarabozo, Muhammed b. Abdülvehhâb öncülüğünde şekillenen Vehhâbî hareketin müntesiplerinin kendilerini hiçbir zaman Vehhâbî olarak isimlendirmediklerini iddia etmektedir. Vehhâbî isminin onlara nispet edilmesinin arka planını irdeleyen Zarabozo, bu ismin Muhammed b. Abdülvehhâb ve taraftarlarına karşıt kesimlerce aşağılamak amacıyla kullanıldığını, kelimenin sapkın, kâfir ve Hâricî gibi manalara işaret ettiğini tespit etmektedir. Zarabozo, bu dönemde Müslüman ülkelerde sergilenen anti-Vehhâbî tutumu, sûfî çevrelerle yakın alakasına vurgu yaptığı Osmanlı padişahı Abdülhamid'den duyulan korkuyla ilişkilendirmektedir.³⁶

XIX. yüzyılda bu tedirgin atmosfere rağmen, Orta Doğu, Uzak Doğu ve Türkistan bölgelerinde Vehhâbî propogandanın yürütüldüğünü belirten Zarabozo, faaliyette bulunan bu hareketler için Vehhâbî ve Selefi kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmaktadır. Zarabozo, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın benimsediği yolun da Selef'in yolu olduğunu belirtip bu hareketi Selefilik ile adlandırmaktan çekinmemektedir. O, bu konu hakkında Vehhâbîlerin Selefilikten belirgin bir biçimde ayrı olduğunu belirten Muhammed Ebu Zehra'ya, Salih b. Fevzân tarafından gereken cevabın kaleme alındığını belirtmektedir. Bu ifadelerinin yanı sıra, dikkatle incelendiğinde, konunun akışı içerisinde Vehhâbîlik kavramının yerini ağırlıklı olarak Selefi kavramına bıraktığı gözlemlenmektedir.³⁷

³⁶ Cemal Zarabozo, *The Life, Teachings and Influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab*, Ministry of Islamic Affairs&Endowments, Dawah and Guidance The Kingdom of Saudi Arabia, Riyad, 2003, s. 163, 164.

³⁷ C. Zarabozo, 2003, s. 171-215, 294.

Kavramın anlam kaymalarına dikkat çeken Zarabozo, bu fikrini Kral Abdülazîz'in ifadeleri üzerine temellendirmektedir. Kral Abdülazîz'e göre, Vehhâbîlik XX. yüzyılda, Sünnî çevre içerisinde Selef'in yoluna sarılan ve onu her türlü saldırı karşısında muhafaza eden Ehl-i Sünnet manasını taşımaktadır.³⁸ Kimi kavramlar doğası gereği bireysel varoluşa ait olgulardır.³⁹ Bu durumda devlete has bakış açısını temele aldığımızda, devletin de bir birey gibi davranış sergilediğini görebiliriz. O halde, devlet de tıpkı bireyler gibi kendi perspektifi ile kavramların içerisinde dolurmakta, kavramlara anlam yüklemektedir. Benzer biçimde Selefîlik kavramındaki anlamsal kayma, XX. yüzyılın başlarında, Kral Abdülazîz b. Suud'un İslâm dünyasında, Suudî Arabistan'ın dinî ve siyâsî alandaki itibarını yeniden kazanmak adına yürütmüş olduğu politika ile yakından alakalıdır. Kral, 11 Mayıs 1929'da kendi mezhebî görüşlerini ifade etmek için Vehhâbî değil, Selef-i Sâlihînin akidesini benimsediklerini dile getirerek Vehhâbî olarak anılmalarının yanlışlığını söyler. Onun bu değerlendirmesi, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yolunu terk ettikleri anlamına gelmemektedir. Aksine Kral Abdülazîz, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın da bu akideyi benimsediğini ifade ederek, Vehhâbîlik hareketini, üzerindeki olumsuz algıdan arındırmak⁴⁰ ve bunu bir meşruiyet aracı olarak kullanmak niyetindedir.⁴¹ İdeolojik ve teolojik bir kavrama dönüşen Selefîlik, Arabistan'ın dinî imajını Müslümanların çoğunluğunca kabul edilebilir bir biçimde sunmasına yarımış ve yerel politikadan küresel politikaya entegre aracı olmuştur.

³⁸ C. Zarabozo, 2003, s. 158, 159.

³⁹ Toshihiko Izutsu, Çev. Selahaddin Ayaz, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul, 1984, s. 9.

⁴⁰ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudî Arabistan ve Vehhâbîlik*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 154.

⁴¹ Sönmez Kutlu, *Güncel Dinî-Siyasî Meseleler Üzerine Yazılar*, Fecr Yayınları, Ankara, 2017, s. 349.

Nitekim Selefilik'in ABD'de Vehhâbî diyebileceğimiz çevreler tarafından yaygın biçimde kullanılması, Kral Abdülazîz b. Suud tarafından başlatılan değişim sürecinin akabinde olmuştur.

Zarabozo'ya göre Vehhâbîlik, XX. yüzyılın sonlarında, muhalifler tarafından yeni bir anlam yüklenmesi ile kökencilik (*fundamentalism*) kavramı gibi İslâm ve Müslümanlar için olumsuz bir algı oluşturmak için kullanılmıştır. Zarabozo, İslâm muhaliflerinin Vehhâbî düşünce ve eylemleri üzerinden İslâm'ı ve Müslümanları aşağıladıklarını ve İslâm'a savaş açtıklarını iddia etmiştir.⁴²

Bu grubun kendilerini genellikle Müslüman, Ehl-i Tevhîd olarak isimlendirdiklerini ifade eden Zarabozo, Vehhâbîler'in en gözde isimlerinin tevhîdin savunucuları manasına işaret eden "Muvahhidûn" olduğunu belirtmektedir. Bu grubun davetinin merkezinde tevhîd söylemi, sahih İslâm vurgusu ve Selef'in yönteminin yer aldığını dile getiren Zarabozo, bu hareketin hedefleri ve amacının Vehhâbîlik ile aynı olmadığını, dolayısıyla Vehhâbîlik olarak anılan bu hareketin esasen Selefilik olarak anılmasının yerinde olduğunu savunmaktadır.⁴³ Davud Edip'in ifadeleri de bu tezi destekler niteliktedir. O, ABD Selefilerinin, Selefî olarak kendilerini isimlendirdiklerini ancak nadiren Vehhâbî olarak kendilerini takdim ettiklerini belirtmektedir.⁴⁴

Selefî hareketlerin İslâmî kökenci olarak isimlendirilmesine karşın Cafer Şeyh İdris ve Bilal Philips, bütün Müslümanların Kur'ân'ın yanılmazlığını kabul etmeleri, İsa'nın ikinci defa yeryüzüne ineceğine inanmaları ve evanjelik olmasalar dahî, ilkelerine

⁴² Cemal Zarabozo, 2003, s. 160, 161.

⁴³ C. Zarabozo, *a.g.e.*, s. 157.

⁴⁴ Davud Edip, *NJ Salafî Conference—A Brief History of Salafî Da'wah in America by Dawood Adeeb Part 1*, <https://www.youtube.com/watch?v=Rhs92m0IFjA>, 04:06-04:13, (21 Mayıs 2018).

aşinalıkları bakımından Hristiyan kökenciliği ile ortak paydada buluştuğunu ve esasen bu doğrultuda tüm Müslümanların kökenci olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ ABD’de bazı Seleflerin kendilerini Ehl-i Hadîs ve’l-Âsâr olarak adlandırdıklarına da rastlamak mümkündür.⁴⁶

Bu tanımlardan yola çıkarak ABD Seleflerine göre Seleflik, Kur’an ve sünnete sıkı bir bağlılıkla İslâm’ın asıllarına dönmek ve İslâm’ı Selef’in anladığı gibi anlamak, yaşadığı gibi yaşamayı amaç edinen bir harekettir. Onlar bu bağlamda, çağdaş dönemde Selef’in yolunu benimsediklerini iddia ettikleri Vehhâbîlik ile ilişkilendirilmekten, hatta Vehhâbî olarak isimlendirilmekten çekinmemektedirler. Aynı şekilde, kökencilik kavramını kutsal kitabın yanılmazlığı üzerinden değerlendiren ABD Selefleri, kendilerini kökenci olarak da isimlendirmişlerdir. Hz. Peygamber’e ve selefe olan bağlılıklarını ifade etmek için kendilerini Ehl-i Hadîs ve’l-Âsâr olarak da anmaktadırlar.

⁴⁵ Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995, *The Islamic Fundamentalism of the Wahhabi Movement*, <http://www.jaafaridris.com/the-Islamic-fundamentalism-of-the-wahhabi-movement/> (7 Haziran 2018). Bilal Philips, *The Clash of Civilizations: An Islamic View*, al-Hidaayah Yayın ve Dağıtım, yz., 2007, s. 60-62.

⁴⁶ The Salafî Masjid of Massachusetts Ana Sayfa, <http://masjidsalafima.org/>; Masjid Al-Imam Al-Albani, New York, Resmi Facebook Sayfası, Hakkında, https://www.facebook.com/pg/Masjid-Al-Imam-Al-Albani-New-York-%D9%85%D8%B3%D8%AC%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-158154650934627/about/?ref=page_internal.

I. BÖLÜM: TARİHİ ARKAPLAN

XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren dünya gündeminde önemli bir yer işgal eden Selefi düşünce, bugün birçok toplumda olduğu gibi ABD’de de çeşitli yapılar aracılığı ile faaliyetlerini yürütmektedir. Bu sebeple akademik çalışmaların neredeyse tamamı Orta Doğu’daki Selefi hareketlerin tarihlerini, öğretilerini ve düşünce yapılarını incelemektedir. Bununla birlikte Batı dünyasında ve bilhassa ABD’de Selefi düşüncenin tezahürlerinin sistematik ve detaylı biçimde incelenmediğini görmekteyiz. Yalnız XXI. yüzyılın başından itibaren şiddetini artıran, hedef kitlesini genişleten terör eylemleri ile birlikte Selefi düşüncenin daha ziyade Avrupa’ya kadar ördüğü iletişim ağı ilgi görmüş, ABD’de Selefi oluşumları analiz eden çok az sayıda makale yayınlanmıştır. Bu durum Selefilğin, 11 Eylül’ün yaşandığı bu ülkede de araştırılması gerektiğini ortaya koymuştur. Selefilğin ABD’ye girişi, kökenci (*fundamentalist*) olarak nitelendirilen Orta Doğu kaynaklı hareketlerin müntesipleri yoluyla olmuştur. Fakat Selefilğin ilk örgütlü yapılarına Afro-Amerikan yapı içerisinde rastlanmaktadır. Dolayısıyla ABD’de Selefilğin ilk nüvelerini anlamak için *siyahî hareketin* psiko-sosyolojik arka planını, fikirlerini, söylemlerini, muhataplarını, etkilerini incelemek gereklidir. Çünkü Suudî Arabistan hükümetince Afro-Amerikan Müslümanlara sağlanan burslar aracılığıyla, ABD’de Selefi düşüncenin ilk temsilcileri yetiştirilmiştir.

Selefilğin Avrupa ve ABD’ye yayılmadan önceki serüveni ve düşünce yapısını anlamak ve çağdaş dönemde Selefi algının yeniden teşekkül ettiği sürece değinmek de kaçınılmazdır. Binaenaleyh, XVIII. yüzyıldan itibaren Orta Doğu’da Selefilik ile ilişkilendirilen Vehhâbilik, İslâmî Uyanış, İslâmcılık gibi hareketler çalışmamızın hareket noktası olmuştur.

1. XVIII. Yüzyılda Orta Doğu

XVIII. yüzyılda İslâm yorumu ve yaşayışında, Orta Doğu, Asya ve Afrika’da genelde Sûfî din anlayışı etkili olmuştur. Sufiliğin insan doğasına, geleneksel

uygulamaları ve düşünce biçimlerine duymuş olduğu aşırı saygı, zaman zaman uygulamadaki İslâmî birliğin zedelenmesine sebebiyet vermiştir. Ulemanın bu noktadaki itirazları bir müddet sonra erimeye başlamış ve teoloji, Sûfî geleneğin öngördüğü hüviyete bürünmeye ve onun öğretileri ile uyumlu bir doku örmeye başlamıştır.

Sufiliğin ahlâkî yozlaşmasına bir tepki niteliği taşıyan Vehhâbîlik hareketi XVIII. yüzyılın ilk yarısından başlayarak Suudî Arabistan'ın Necd bölgesinde oluşmaya başlamıştır. Hareketin öncüsü Muhammed b. Abdulvehhâb ilhamını, icmaya oldukça dar bir alan tanıyan ve İbn Teymiyye gibi isimlerin çıktığı Hanbelî okuldan almıştır.⁴⁷ O, XIII. yüzyıl Hanbelî âlimi İbn Teymiyye'nin görüşlerine dayanarak Peygamber döneminde olmayan tüm yeniliklere *bid'at* ismini vermiş ve bunlardan kaçınmayı hakikî imanın şartı olarak görmüştür. Müslümanları tevhîde çağırmış ve kişisel dinî görüşlerden ziyade Kur'ân, hadis ve ilk üç neslin âsârına göre dinî hayatın yaşanmasını talep etmiştir.⁴⁸ O, bu görüşleriyle öncelikle Arap asıllı Müslümanlar arasında ve zamanla Müslüman dünyada etkili olmaya başlamıştır.

⁴⁷ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago Üniversitesi Yayınları, Chicago, 1945, s. 23-27; Kathrin Lenz-Raymann, *Securitization of Islam: A Vicious Circle*, Transcript Verlag Yayınevi, Bielefeld, 2014, s. 52.

⁴⁸ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam From Revival to Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, New York, 2004, s. 7-40. Nitekim usullerine binaen Ehl-i Hadîs yahut Âsârî olarak anılmayı da tercih etmektedirler. Bkz. Aydın Bayram, "The Rise of Wahhâbî Sectarianism and Its Impact in Saudi Arabia", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 42, Erzurum, 2014, s. 248-254; Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *DİA*, C. 42, 2012, s. 611, 612.

Muhammed Abdülvehhâb, misyonunu yaymak için otorite boşluğu nedeniyle kendi yetiştirdiği Necd bölgesini ve daha sonra Arap Yarımadası'nı seçmiştir. O, siyâsî otoriteyi temsil eden savaşçı kabilelerin desteğini almış ve bir devletin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Vehhâbîliğin birinci hedefi Hadîs taraftarlığını ve özellikle Hanbelî görüşü Selef inancı adı altında yaymaktır. Ancak bu hareket, XIX. yüzyılın ortalarında Suud ailesi ile oluşturduğu ittifakla birlikte siyâsî olarak örgütlenme fırsatı yakalamıştır. Vehhâbîlik, dinî kimliğinin yanı sıra siyâsî bir kimliğin dinî kimlik kazanmasıyla etki alanını genişletmiştir. Böylece Vehhâbî söylem Afrika, Asya ve diğer bölgelerde de yayılmaya devam etmiştir.

Muhammed b. Abdülvehhâb, modern hayatı tatbik eden Müslümanlara karşı tekfirci bir tutum benimsemiştir. Aynı yaklaşımı siyâsî sahada da sergileyen Muhammed b. Abdülvehhâb'ın XVIII. yüzyılın ortasında hatırı sayılır bir takipçi kitlesine sahip olmasına karşın kullandığı dil nedeniyle ve Osmanlı'ya karşı isyanları sebebiyle pek çok Müslüman siyâsî otorite tarafından kısıp alınmıştır. Böylece Vehhâbîlik, Haricîler gibi tekfirci bir üslup benimsemesi ve şiddete yönelmesi veya şiddet eğilimli örgütlere kaynaklık etmesi dolayısıyla etkisini sürdürememiştir.

İslâm'ın asırlardır süren siyasi ve kültürel egemenliğinin tehdit altında bulunduğu bir sürecin yaşandığı XIX. yüzyıl, İslâm dünyasında bir teceddüd ve ıslah⁴⁹ çağıdır. Sovyet Rusya'nın yıkılması İslâm âleminde oldukça önemli ve karmaşık hadiselerle sebep olmuştur. İslamcılık, artık sadece Marksist-sosyalist sömürgeci kurtulmak için değil; her fırsatta İslâm'ı rakip olarak gören ve onu durdurmaya çalışan Batı karşısında bir

⁴⁹ Mevlüt Uyanık, “Günümüz İslâm Düşüncesinde Islahat Kavramı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 1, Ocak 1990, s. 49-56; Görgün, Tahsin, “Tecdîd”, *DİA*, C. 40, s. 234-239.

direnış hareketine dönüşmüştür.⁵⁰ Sömürge altında yaşayan Müslümanlar arasında, entelektüel tepkiler ve direnişçi dinî-politik hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır.⁵¹ Bu coğrafyada İslâm'ın temel öğretilerinin zayıflaması, İslâm dünyasının aşırı batılılaşmaya karşı tepkisel hareketlerin doğmasına neden olmuştur.

Selefi zihniyetten etkilenen ihya hareketleri son iki yüzyılda gerçekleşen bu büyük çaplı siyasî ve sosyal kargaşaya bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. İslâm'ın hem içeriden hem dışarıdan tehdit altında olduğu düşüncesi ve bilhassa dâhilî bozulmalar reformcular için hareket noktası olmuştur. İhyacıların İslâm toplumları için sundukları en köklü çözüm, Hz. Peygamber dönemindeki Medine modeline dönmek olmuştur.⁵² Bu dönemin çözüm arayışları, ıslahatların kuvvetli sosyo-politik ve ekonomik temeller ile desteklenmesi lüzumunu dile getirmekle beraber, esasen Müslümanların kimliklerini yeniden inşa etmelerinin, itibarlarını geri kazanmalarının ve hürriyetlerine kavuşmalarının ancak inanç sistemini çağdaş dönemle uyumlu bir şekilde yeniden okumakla mümkün olacağı üzerine kurulmuştur.⁵³

Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Cemâleddin Efgânî (1839-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşid Rıza (1865-1935) Muhammed İkbal (1877-1938) modernist ıslahatçı hareketlerin önde gelen isimlerindendir. Genelde Müslümanların hatalarının İslâm dinine mal edilmemesi için Kur'ân'a yeniden dönüşü savunmuşlardır. Buna göre Kur'ân'ı okumak, anlamak ve yorumlamak her Müslümanın üzerine farzdır. Dolayısıyla her Müslüman taklitten kaçınmalı, İslâm'ı Kur'ân'a dayalı yaşamaya gayret

⁵⁰ J. Veitch, 1993, s. 261.

⁵¹ M. E. Beverley, 2005, s. 18.

⁵² Hamid Reza Kusha, *Islam in American Prisons*, Ashgate Yayıncılık, Vermont, 2009, s. 197.

⁵³ M. E. Beverley, 2005, s. 19.

göstermelidir. Onların bu söylemleri ilerleyen süreçte hem kökenci hareketlere hem de kökenciliği eleştiren gruplar için etkili olmuştur.⁵⁴

Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Muhammed İkbal (1875-1938) XIX. yüzyılda Hindistan topraklarında modernist yaklaşımın temsilcileri olmuşlardır. Seyyid Ahmed Han ile beraber Hindistan’da o döneme kadar birey ekseninde ilerleyen modern hareketler, bir sisteme oturup kurumsallık kazanmıştır.⁵⁵ Milton-Edwards’a göre kendisi bir Selefî olan Seyyid Ahmed Han’ın İslâmî öğretiyi yeniden yorumlamak için sunduğu doneler Hindistan’da kökencilik öncesi (*pre-fundamentalist*) akımın öncüsü olmuştur. Aynı şekilde, Hint alt kıtasında İslâmî Uyanış hareketinin mahiyetinin genel çerçevesini şekillendiren düşüncelerin çoğunluğu Muhammed İkbal’in felsefesine dayanmaktadır.⁵⁶ Bu gelişmeler daha sonra ortaya çıkan İslâmî kökenciliğin de hazırlayıcısı olmuştur. Hem nazarî hem uygulama yönüyle güçlenen kökencilik söylemi, Batı egemenliği karşısında duyulan kaygı ve bu kaygıdan hareketle Batı karşıtı küresel cihat çağrısı neticesinde Batı’yı tehdit eden unsurları bünyesinde barındırmaya başlamıştır.

Cemâleddin Efgânî ise birebir aynı olmamakla beraber Vehhâbilikte olduğu gibi devrimci siyâsî bir yaklaşımı benimsemiştir. O, İslâmî bir siyaset tarzının benimsenmesi gerekliliğini dile getiren ilk modern düşünürdür. Değişimin yönetimden başlamasıyla Müslüman halkın uyanacağı fikrindedir. Bunun için şer’i düzen haricindeki yapılara başkaldırı bir zarurettir. Tüm bu eylemlerin nihai amacı ise İslâm birliğini kurabilmektir.⁵⁷

⁵⁴ Peter R. Demant, *Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World*, Praeger Matbaacılık, Londra, 2006, s. 23.

⁵⁵ H.A.R. Gibb, 1945, s. 58.

⁵⁶ M. E. Beverley, 2005, s. 24.

⁵⁷ P. R. Demant, 2006, s. 23.

Efgānî'nin aksine öğrencisi Muhammed Abduh, İslâm birliğinin kurulmasını ütöpik bir yaklaşım olarak görmektedir. İslâm yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir medeniyettir. Dolayısıyla, ona göre Batı'dan ve Batı'nın ürettiği bilimden soyutlanmak yerine Müslümanların modern dünyaya entegre olması gerekmektedir. Bu minvalde değişimin ve hareketin halktan başlaması gerekir. Gazzâlî'den etkilenen her iki ismin en ilgi çekici yanı, Sûfî geleneğe mensubiyetlerini de sürdürüyor olmalarına rağmen Kur'ân ve sünnet temelinde “öze dönüş” fikri üzerinde durmalarıdır.⁵⁸ Gibb bu yönüyle Selefî söylemin bir vechinin⁵⁹ onlarda tezahür ettiğini söylese de, onlar ilk üç neslin dinî tecrübesini savunan Selefîlerden farklı, yenilikçi ve ihyacılarıdır.

Cemâleddin Efgānî ve Muhammed Abduh'un ardından öğrencileri Reşid Rıza, Kur'ân, sünnet ve ilk üç neslin dinî tecrübesi ekseninde daha aşırı bir tabana kaymıştır.⁶⁰ Benzer deneyimleri geçiren Reşid Rıza mistik uygulamaların hukukun sınırlarını aştığını ve kendi teolojik sistemini kurduğunu bir Mevlevî ayini sırasında fark etmiştir. Tecrübelerine binaen Sufî düşünce biçimine karşı eleştirel bir yaklaşım benimseyen Rıza, bazı farklılıklar olmakla birlikte zamanla İbn Teymiyye ve Hanbelî geleneğe sıkı bağlılığı ile bilinen Vehhâbîlik'e yakınlaşmıştır. Hatta onun nezdinde Muhammed b. Abdülvehhâb çağın müceddidi makamında kabul görmüştür.⁶¹

Reşid Rıza, Abduh'un düşüncelerini Selefî çizgide yeniden yorumlamıştır.⁶² Elbette bu yakınlaşmanın tek sebebi tasavvuf karşıtlığı değildir. Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı sonrasında çöküşü, onun bağımsız bir Arap devleti kurma arzusuna umut

⁵⁸ H.A.R. Gibb, 1945, s. 32.

⁵⁹ Bkz. S. Kutlu, 2011, s. 75.

⁶⁰ H.A.R. Gibb, 1945, s. 34, 35.

⁶¹ C. Zarabozo, 2003, s. 172.

⁶² P. R. Demant, 2006, s. 25.

olmuştur. Bu sırada kendisine en yakın ihtimal olan, sıkı ilişkiler yürüttüğü Mekke emîri Hüseyin b. Ali vasıtası ile bunu gerçekleştirmektir. Ancak o, Ali'nin hakkındaki yolsuzluk suçlamaları sebebiyle bu kez yönünü Kral Abdülaziz bin Suud'a çevirmiştir.⁶³

Reşid Rıza bir yandan dört halifeden beri İslâm'ı en iyi yaşayan kişi olarak kabul ettiği⁶⁴ Kral Abdülaziz bin Suud'un politikalarına ve yeni Vehhâbî yönetimine destek sağlarken, diğer yandan Vehhâbîler'i, onlara yöneltilen sapkınlık suçlamaları karşısında şiddetle savunmuştur. O, okuyucu kitlesi oldukça geniş olan el-Menâr'da Vehhâbîler'in tamamen Ortodoks yapıyı oluşturduğunu, Müslümanlığın özünü temsil ettiğini iddia etmektedir. Yalnızca halka hitap etmekle kalmayan Reşid Rıza, ulema ile görüşerek onları da ikna etmeye çalışmış, bilhassa el-Ezher'e giderek onların Hanbelî-Vehhâbî karşıtı tutumlarını yeniden gözden geçirilmeleri ve iki yapı arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesi için ciddi mesai harcamıştır. Hz. Peygamber bu gelenekte insanüstü değil; insanların en üstü olarak kabul görmektedir.⁶⁵ O, XIX. yüzyıl entelektüellerinin aksine akıllı bir nebze arka planda bırakmış ve Selef-i Salih'in taklit edilmesine yönelik çağrıda bulunmuştur. Özellikle 1920'lerden itibaren belirgin şekilde Vehhâbîliği savunduğu hayatının son yıllarında daha muhafazakâr ve dinî farklılıklara kapalı bir yol benimsemiştir.⁶⁶ Reşid Rıza'nın entelektüel değişiminin yanı sıra, Hicaz emirleri ve

⁶³ Nabil Mouline, Çev. Ethan S. Rundell, *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*, Yale Üniversitesi Yayınları, New Haven 2014, s. 109.

⁶⁴ Onun Kral Abdülaziz'i bu vurgu ile yüceltmesi muhtemelen hilafetin kaldırılması sonucu oluşan otoriter boşluğu arzuladığı şekilde yönetebilmesine olanak sağlamak amacı iledir.

⁶⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, New York, 2013, s. 225-295; N. Mouline, 2014, s. 109, 110.

⁶⁶ P. R. Demant, 2006, s. 25; Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Kolombiya Üniversitesi Yayınları, New York, 2016, s. 61.

Suud yönetimi ile yakın ilişkileri sonucu ihyacı bu damarda Selefî unsurların teşekkülü daha belirgin bir hal almıştır.

Reşid Rıza dönemindeki bir diğer önemli gelişme ise Vehhâbîliğin kendi içerisinde geçirmiş olduğu değişimdir. Kral Abdülaziz, yönetime geçtikten sonra uzun zamandır Hicaz'da eksikliği duyulan dinî ve siyâsî birliği sağlamak gayretine girişmiştir. Bunun için Necd uleması ve Suriye-Mısır reformcuları arasındaki benzerliği kullanmıştır. Reşid Rıza gibi reformcu isimlerin Vehhâbî zümreye katılması, Vehhâbî oluşum içerisinde bir yumuşamaya yol açmış, söz konusu Vehhâbî-Selefilik içerisinde modern, akılcı nüveler belirlemeye başlamıştır. Bu süreçte Kral Abdülaziz, Vehhâbî kimliği “Vehhâbîlik, modern Müslüman reformculuğu olan Selefilik ifade tarzlarından yalnızca bir tanesidir.” diyerek yeniden yorumlamıştır.⁶⁷ Onun getirmiş olduğu bu yeni tanım, hem Selefilik hem Vehhâbîlik ve hem de ihyacılar için yeni, ancak mevcut gerçekliği yansıtan bir pozisyon belirlemektedir. Onun tanımının altında ihyacı hareketler ve Vehhâbî-Selefî kimliğin birbiri ile geçişkenliği ve bunun sonucu gayet net görülebilmektedir. Netice itibarıyla reformcu hareketler daha muhafazakâr bir söylemle Selefî zemine kaymış, Selefilik ve Vehhâbîliğin de asıllara dönmek değil, asıllara bağlı kalmak şeklinde reformcu hareketlerin metoduna kaydığı izlenmiştir.

Kral Abdülazîz döneminde Reşid Rıza'nın desteğini alan Vehhâbîlik eski akîdevî unsurları savunmuşsa da, Kral'ın yürüttüğü geniş hoşgörü siyâseti ile yeniden yükselişe geçmiştir.⁶⁸ Bu dönemde baskıcı bir politikadan uzak durarak yumuşak güç kullanmayı tercih eden Kral, 1961'de Medine İslâm Üniversitesi'ni hizmete sunarak burada dinî ilimler çalışan yabancı öğrencilere burslar temin etmiştir. Ayrıca kendi topraklarına gelemeyenlere Vehhâbîliği yaymak gayesiyle, pek çok dinî merkezler

⁶⁷ N. Mouline, 2014, s. 111.

⁶⁸ H.A.R. Gibb, 1945, s. 35; N. Mouline, *a.g.e.*, s. 109, 110.

kurmuştur.⁶⁹ Bu süreçte Vehhâbîlerin İbn Teymiyye vurgusu ve öğretilerindeki yakınlık diğer Selefi gruplarda sempati uyandırmıştır. Günümüzde pek çok Vehhâbî, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ilettiği Selefi mesajı takip ettiklerinden ötürü kendisini Selefi olarak isimlendirirken⁷⁰ bahsedilen yakınlık sebebi ile Selefiler de kimi bölgelerde “Neo-Vehhâbî”ler olarak anılmıştır.⁷¹

Vehhâbîlik, XX. yüzyılın ortalarında Selefilik adı altında yaygınlık kazanmıştır. Şeyh Abdülazîz b. Bâz (1910-1999), Nâsirüddîn el-Elbânî (1914-1999)⁷² ve Sâlih b. Fevzân gibi isimler tarafından hareketin rehberliği üstlenilmiştir.

Orta Doğu'da Selefi düşüncenin ortaya çıkışına dair tarihlendirme Louis Massignon'a aittir. Massignon, Selefiliğin XIX. yüzyılın başlarında Hindistan'da ortaya çıktığını savunur. Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza ile parlayıp doğudan batıya tüm dünyaya yayılan bu hareketin fikri öncüleri Ehl-i Hadîs hareketinin kurucuları Muhammed İsmail Şehîd (ö. 1831) ve Sıddık Hasan Han (ö. 1890)'dır. O, Ehl-i Hadîs hareketi ile bariz farklılıklarına rağmen İbn Teymiyye'nin eserlerinden istifadesi nedeniyle Reşid Rıza'yı ve Rıza'nın yayınladığı *el-Menâr* dergisinde yayın yapan ihyacı isimleri Selefi olarak adlandırması bakımından bazı

⁶⁹ J. Diamant, 2016, s. 14-16, 68.

⁷⁰ Chris Heffelfinger, *Radical Islam in America: Salafism's Journey from Arabia to the West*, Potomac Kitabevi, Washington D.C., 2011, s. 2, 3.

⁷¹ H.A.R. Gibb, 1945, s. 35.

⁷² İbrahim Hatipoğlu, el-Elbânî'nin Selefi düşüncüyü kabulünde Reşid Rıza'nın yayınladığı el-Menar dergisinin etkin rol oynadığını belirtir. Bkz. İbrahim Hatipoğlu, Nâsirüddîn el-Elbânî, *DİA*, C. 32, 2006, s. 403.

eleştirilere maruz kalmıştır.⁷³ Massignon'a ek olarak Oliver Roy da bu yüzyılda gerçekleşen ihya hareketlerinin tamamını Selefi akımlar olarak adlandırmaktadır.⁷⁴

Henri Lauzière'a göre ise, Massignon tarafından ortaya konulan bu tarihlendirme yanlıştır. Çünkü 1920 öncesinde Selefilik kavramını somut bir biçimde kullanan kimse olmamıştır.⁷⁵ Ayrıca Massignon'un çizdiği Selefilik çerçevesi de hatalıdır. O İslâm'ı arındırma gayretinde olan Müslüman ihyacıları ve hatta Sünnî geleneğin dışında kalan, metnin biçimlendiriciliği üzerinden kendi toplumsal rönesansını gerçekleştirmeye çalışan entelektüel kesimi de Selefilik bünyesine dâhil etmiştir. Halbukî Selefilik, ancak Muhammed Abduh'un yaşadığı dönemde Hanbelî teolojiyi takip edenler ve Eş'arîlerden ayrılan Sünnîler için kullanılmıştır. Dolayısıyla o dönemde kullanılmış olan Selefilik kavramı, günümüzde işaret ettiği modern Seleflikten oldukça bağımsızdır.⁷⁶

Batı medeniyeti XX. yüzyılda tüm dünyaya kendi sosyal, siyâsî ve kültürel değerlerini empoze etmeye çalışmıştır. Batı'da etkisini şiddetle göstermeye başlayan emperyalizm, İslâm dünyasını tehdit eden en önemli unsur halini almıştır. Sömürgeci tehdidin müttefikleri misyonerlik, aracısı Siyonizm, rakibi ise Komünizm olarak kabul

⁷³ H. Lauzière, 2016, s. 37, 38.

⁷⁴ Olivier Roy, Çev. Carol Volk, *The Failure of Political Islam*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1994, s. 12.

⁷⁵ Suudî-Haşimî çekişmesinin bir sonucu olarak modern Orta Doğu'nun büyük ölçüde şekillenmesi de 1920'nin ortalarına gelmektedir. Bu siyasî oluşum süreci ve süreç içerisinde Vehhâbîliğin evrimi ve etkileri için bkz. Dore Gold, *Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism*, Regnery Yayıncılık, Washington D. C., 2003, s. 52-56.

⁷⁶ Henri Lauzière, "What We Mean Versus What They Meant by "Salafi", 2016, s. 90-93; H. Lauzière, *The Making of Salafism*, 2016, s. 22, 23.

görmüştür.⁷⁷ Daniel Pipes’e göre bu dönemde İslâm dünyasında Müslümanların düştüğü çıkmazdan kurtaracak kökencilik, ıslahatçılık ve sekülerizm olmak üzere üç alternatif düşünce sistemi yükselişe geçmiştir.⁷⁸ Modernizmin yanı sıra Batılı ülkelerde sömürgecilik, Soğuk Savaş sonrası rekabet ve Müslüman ülkelerdeki enerji kaynakları üzerine dayalı politikanın hem Batı’ya hem de Müslüman uluslara olumsuz etkileri olduğu kanaati yaygınlaşmıştır. Bu bağlamda reformist, uyanışçı ve radikal hareketlerin bir sonraki adımı kabul edilen kökenci algı biçimi İslâm dünyasında etkisini göstermeye başlamış,⁷⁹ siyâsî ve teknolojik gelişmeler karşısında bir tepki olarak Siyasal İslâmcılık olgusunu şekillendirmiştir.⁸⁰

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde tezahür eden ve Batı’da kökenci hareketler içerisinde sınıflandırılan Siyasal İslâm/İslâmcılık’ın⁸¹ öncü isimleri, Mısır’da İhvân-ı Müslimîn hareketinin önderi Hasan El-Benna (1906-1949) ve Seyyid Kutup (1906-1966); Hint Kıtası’nda, Cemaat-i İslâmî’nin kurucusu Ebu’l-Âlâ Mevdûdî’dir. Bu isimlerin en önemli özelliği İslâm’ı daha siyâsî bir zemine çekmesi ve İslâm üzerine bina edilmiş modern ideolojik bir algı inşa etmesidir. Peter R. Demant göre İslâmcıların beslendiği

⁷⁷ Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York, 1993, s. 31.

⁷⁸ Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America*, W. W. Norton & Company, New York, 2002, s. 7.

⁷⁹ M. E. Beverley, 2005, s. 2. Ona göre, özellikle XX. yüzyılda İslâm dünyasındaki hareketler için bilhassa “kökenci” kavramının kullanılması Batı’da bu olgunun yaygınlaşması ile doğru orantılıdır. Kendi kültür ve geleneklerinde yaygın olan bu olguyu, benzerlikler üzerinden İslâm dünyasındaki hareketlere ithafen gündeme getirmek ve böylece kendi bünyesindeki gerçekliği gölgelemek yerinde bir yaklaşım değildir.

⁸⁰ M. E. Beverley, *a.g.e.*, s. 20, 21.

⁸¹ P. R. Demant, 2006, s. 89.

kökler XIX. yüzyıl entelektüellerinin ötesinde ve çok daha derindedir. Vehhâbîlikten beslenen Seyyid Kutup ve Mevdûdi, bu hareketin İslamofaşist⁸² tutumunu İslâmcı düşünceye enjekte etmiştir.⁸³ Ayrıca İslâmcılar arasında modern dönemde Vehhâbî hareket içerisinde yeniden doğan Selefi görüşlere benzer şekilde İslâm'ın ilk nesli yüceltilmekte ve her inanan bireyin onları taklit etmesi lüzumu vurgulanmaktadır.⁸⁴ Kimi düşünürlere göre ise İslâmcılar esasında Selefi düşünce sistemini benimsemiş ancak bu sistem içerisinde İhvânileşmiş (*brotherhoodization*) bir dokuyu ifade etmektedir.⁸⁵ Bu süreçte, Selefi düşüncenin İbn Teymiyye geleneğini devam ettirdiğini iddia eden Vehhâbîlik ve İbn Suud'la birlikte siyâsî zemine kayması, XIX. yüzyıl yenilikçilerinin Selefi olarak adlandırılması, İslâmcılığın Selefi görüşlere yakın pozisyonu Selefiliğin dini bir algı olmaktan ziyade, siyâsî bir ideoloji olarak konumlandırılmasında etkili olmuştur. Bu algı, İslâmcıların dışlayıcı bir tutumdan

⁸² İslamofaşist kavramı, ilk olarak XX. yüzyılın başlarında İslâmi faşizm olarak kullanılmış, ardından 1990'da İngiliz yazar Malise Ruthven tarafından İslamofaşist şeklinde yeniden kullanılmıştır. *The Atlantic Monthly* dergisi yazarlarından Christopher Hitchens'in kullanımıyla 11 Eylül sonrasında popülerlik kazanan kavram, kökenci ve ifratçı Müslümanlara ithafen otoriter, hoşgörüsüz bir İslâm algısına bağlı olmayı ifade etmektedir. Bkz. William Safire, "Islamofascism", *The New York Times Magazine*, 01.11.2006; Walter Laqueur, "The Origins of Facism: Islamic Facism, Islamophobia, Antisemitism", *Oxford University Press Blog*, 25.11.2006.

⁸³ Stephen Schwartz, *Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*, Doubleday Yayıncılık, New York, 2002, s. 178.

⁸⁴ P. R. Demant, 2006, s. 100.

⁸⁵ Nathan J. Brown, "Islam and Politics in the New Egypt", *Middle East*, Nisan 2013, s. 8.

ziyade ümmetçi yaklaşımları sebebiyle XIX. yüzyıl ihtyacıları da dâhil olmak üzere çağdaş İslâm düşüncesinin öncülerine nispet edilebilir bir hal almıştır.

İslâmcılık olgusunun sınırları, yalnızca İslâm âlemiyle sınırlı kalmamıştır. McCloud'a göre çarpıcı biçimde İslâmcılık olgusunun yansımaları, zamandan ve koşullardan bağımsız bir biçimde ABD'ye sıçramıştır. Örneğin Orta Doğu'da Mevdûdî'nin kadınlar hakkında evde oturmaları gerektiği veya çıktıklarında tamamen örtünmüş olma zorunlulukları ve cenazelere katılamayacakları şeklindeki hükümleri pek çok Müslüman tarafından kabul görürken, ABD'deki günümüz Müslüman kadınları üzerinde de bu hükümler etkili bir biçimde kullanılmaktadır. Öte yandan ABD'ye göç eden imamlar ve destekçileri Müslüman olmayanları inançsız olarak görmekte ve iş yahut okul dışında bu kişilerle bir araya gelmekten kaçınmaktadırlar. McCloud'a göre İslâm dünyasına gerçekleştirilen bu ve benzeri saldırıları eleştiren Selefi/ Vehhâbî tutum ve söylemler, Sünnî Afro-Amerikan mühtedîlere telkin edilen İslâm dininin özünü teşkil etmektedir. Yeni Müslümanların modern İslâmî düşüncenin ekseriyetini şekillendiren bu felsefeyi kavramaları kolay değildir. Nitekim Arap olmadıkları için onların İslâm dini hakkında konuşma yetkileri yoktur. 1900'lerin ortasında yükselişe geçen bu akıma karşı cemiyette yaygın olan kıyafet ve isim değiştirme gibi alışkanlıkları reddeden Malcolm X, millî dünya görüşüyle İslâmî değerleri harmanlayabilen ABD'deki tek isimdir.⁸⁶

Diğer taraftan Şîî geleneğe baktığımızda Humeynî, İran devrimiyle birlikte İslâmî uyanış hareketini devralmış ve İslâmî bir devlet kurmasından ötürü hem Şîîlerin hem Sünnîlerin gözdesi konumuna gelmiştir.⁸⁷ Kökencilik kavramı, İslâmcı hareketlerle

⁸⁶ Aminah Beverly McCloud, *African American Islam*, Routledge Yayıncılık, New York, 1995, s. 127-132.

⁸⁷ J. I. Smith, 1999, s. 47.

taşıdığı benzer unsurlar sebebi ile⁸⁸ o döneme kadar Sünnî kesim içerisinde bir gruba ithaf edilirken, artık İranlı Şîîler'i de kapsar duruma gelmiş ve “Şîî kökenciler” kavramına dönüşmüştür.⁸⁹ İran Devrimi, Sovyet Birliği ve Afganistan arasındaki savaşlarda manipüle edilen cihat algısı, Filistin, Bosna, Kosova, Irak, Kaşmir, Çeçenistan krizleri, Müslüman ülkelerdeki işsizlik sorunu, adaletsizlik ve yozlaşma, İslâmî uyanış hareketinden aldığı kuvvetle, son yirmi yılda Orta Doğu'daki Müslümanların pek çoğunu kökenciliğe ve bir kısmını da radikalizme ve terörizme sevketmiştir.⁹⁰

2. Amerika Birleşik Devletleri'ne Göçler ve Fikrî Hareketlenme

ABD'de 1865'teki iç savaşın sona ermesiyle tarım toplumundan endüstriyel topluma hızlı bir dönüş gerçekleşmiş, bunun neticesi olarak da ABD, Doğu ve Güney Avrupa'dan yoğun göçler almıştır. Neredeyse tamamı Protestan olan ABD, göçler sırasında gelen Protestan olmayan nüfusla irtibatı neticesinde yeni dinî tartışmalara da ev sahipliği yapmıştır. Bu iki ana faktör neticesinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında ABD'de kökencilik hareketi ortaya çıkmıştır.⁹¹ Hareketin mensupları XX. yüzyılın başlarında “Dünya Hristiyanlar Birliği”ni kurup İkinci Dünya Savaşı sonrasında siyâsî erkin de desteğini alarak yayılma fırsatı bulmuşlardır.⁹²

⁸⁸ O. Roy, 1994, s. 2.

⁸⁹ J. I. Smith, 1999, s. 61.

⁹⁰ Arshad Khan, *Islam, Muslims, and America: Understanding the Basis of Their Conflict*, Algora Yayıncılık, New York, 2003, s. 106.

⁹¹ Martin Riesebrodt, Çev. Don Reneau, *Pious Passion The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, Los Angeles/Kaliforniya, 1998, s. 37.

⁹² N. Toku, 2012, s. 55-57.

Kökencilik kavramı batı dillerinde, genelde Protestan kökenciliğinden hareketle kullanılmıştır. İslâm dünyasındaki Selefi hareketlere, İslâmî kökencilik olarak tercüme edilmesinde bu kullanımın etkisi vardır. Ancak aynı coğrafya ve zaman diliminde Amerikalı Müslüman nüfusu içerisinde bu kavramın toplumsal ve teolojik bir karşılığı yoktur. Her ne kadar ilerleyen süreçte Afro-Amerikalı Müslümanların bu kökenciler ile aralarında söylemleri ekseninde benzerlik bulunsa dahi; yöntemleri, söylemlerin gerekçeleri, refleksleri, muhatapları ve nihaî amaçlarındaki nüans farklılıkları sebebiyle Afro-Amerikan İslâm ilk etapta, kökenci hareketlerden yahut Selefi akımlardan oldukça bağımsızdır.

Afro-Amerikalı Müslümanların Amerika'daki tarihî serüveni Kristof Kolomb'un 1492'de kıtayı keşfetmesinin öncesine kadar uzanmaktadır. Yeni Dünya öncesinde Negroların Amerika topraklarına ayak bastıklarına dair bir iddia William McNeil'dir. O, Kolomb'un Kuzey Amerika seyahati esnasında kendisine eşlik eden Amerikalı topluluğun, Müslüman-Arap asıllı Fenikeliler olduğunu tahmin etmektedir.⁹³ Harvard Dilbilimcisi Leo Wiener'e göre de Kolomb'dan önce günümüz Gambiya sınırlarından Peru'ya pamuk ticareti yapan Müslüman-siyahî bir kabile olan Mandinkalar⁹⁴ zaten Amerika kıtasına seyahat etmekteydiler. Güneyden başlayan bu ticaret ağı zamanla

⁹³ William F. McNeil, *Visitors to Ancient America: the Evidence for European and Asian Presence in America Prior to Columbus*, McFarland&Company, Jefferson, Kuzey Karolina, Londra, 2005, s. 126.

⁹⁴ Mandinkalar'ın Müslüman olduklarına dair işaret kollarında taşıdıkları Saffilerdir. Saffî, içerisine Kur'ân'dan kesitler yazılmış, kolların üst bölgesine bağlanarak taşınan bir muskadır. Saffî, dönemin toplumunda Muhammedî inancı simgelemektedir. Ancak bu gelenek zamanla deformasyona uğramış ve kimi zaman putperestler tarafından da taşınmıştır. Bkz. Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America*, vol. I, Innes&Sons, Philadelphia 1920, s. 108.

Kuzey’de Kanada’ya kadar uzanmış ve evlilikler yoluyla pekişmiştir.⁹⁵ Bu noktada Wiener’in tek tipli bir alışverişi kabul eden yaklaşımı, Afrikan Bilimleri araştırmacısı Ivan Van Sertima tarafından eleştirilmiştir. Sertima, Mandinkalar’ın yalnızca tacir olmadığını aynı zamanda kültürel bir taşıyıcı da olduklarını, bu bağlamda onlarla iletişim sonucu Amerika kıtasının İslâm ile tanıştığını dile getirir.⁹⁶

Kristof Kolomb seyahati boyunca tuttuğu günlükte, 29 Ekim 1492 tarihinde güzel nehirleri ve dağları olan bir adaya ulaştıklarından bahseder. Burada Aşıklar Tepesi’ne benzettiği bir dağın tepesinde camiye benzer bir yapının gözüne çarptığını anlatır.⁹⁷ Onun kıtaya ulaşmasından yaklaşık bir asır kadar sonra Avrupa’dan Amerika’ya köle ticareti başlamış; XVII. asırdan itibaren ise Kuzey ve Batı Afrika ülkeleri başta olmak üzere 1865’te iç savaşın sona ermesine kadar sayısı milyonları bulan, neredeyse yarısı Müslüman olan köleler zorla ülkeye getirilmiştir.⁹⁸

⁹⁵ Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America*, vol. II, Innes&Sons, Philadelphia 1922, s. 79-113.

⁹⁶ Ivan Van Sertima, *They Came Before Columbus*, Random House, New York, 1976, s. 29; Detaylı bilgi için bkz. Abdullah Hakim Quick, *Deeper Roots: Muslims in the Americas and the Caribbean from Before Columbus to the Present*, Ta-ha Yayıncılık, Londra, 1996.

⁹⁷ As told by the discoverer, *The Voyages of Christopher Columbus*, Press of the Society, New York, 1892, s. 54, 55.

⁹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Celal Emanet, *Amerikalı Mühtedi: Muhammed Alexander Russel Webb (1846-1916)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 2011, s. 24-27; XVIII. yüzyılda Gambiya topraklarında yaşanan benzer bir deneyim için bkz. Alex Haley, *Roots: The Saga of an American Family*, Doubleday, New York, 1976.

Müslümanların ABD'ye ilk gönüllü ve en yoğun göç dalgası 1870'lerde gerçekleşmiştir. Göç edenlerin geneli ekonomik nedenlerle vasıfsız işçi statüsünde Suriye, Ürdün, Lübnan ve Filistin'den gelmişlerdir.⁹⁹ İkinci akım ise I. Dünya Savaşı sonrası Osmanlı'nın bölünmesinin ardından olmuştur. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde başta Anadolu olmak üzere, Doğu Akdeniz ülkeleri, Doğu Avrupa ve Güney Asya'dan 60 bin dolaylarında Müslüman, ülkeye girmiştir.¹⁰⁰ ABD bu dönemde, Müslüman karşıtı bir yaklaşımla göçmenlere kapılarını kapatmak üzere kongreden karar çıkarmıştır. 1953'te ABD Göçmenlik ve Vatandaşlık Yasası'nın değişmesiyle, 1960'larda yeni bir Müslüman nüfus akımı başlamıştır.

Her ne kadar bu süreçte ABD'ye Müslüman nüfus girişi gerçekleşse de, 1966 öncesinde ABD'nin izlediği ırkçı/ayırıcı göçmen politikasından dolayı bu dönemde ülkeye göç edenlerin neredeyse tamamı, Avrupalı beyazlardan ibarettir. Kısmî olarak Asya ve Afrikalılara kapılar açılrsa da, her yıl göç eden 149 bin 667 Avrupalının yanında, 2 bin 990 Asyalı ve yalnızca 1,400 Afrikalının söz konusu oranda pek bir payı yoktur. 1966'da nasyonel kökenli ayrımcılık üzerine dayanan bu politika eleştirilerek yasa değişikliğine gidilmiştir. Yasa değişikliğinin yanı sıra, İkinci Dünya Savaşı sonrası İslâm dünyasında meydana gelen entelektüel ve modern yükseliş, Müslümanların daha iyi hayat standartları için ABD'ye gitmeyi arzulamalarına sebep olmuştur. Dönemin Amerikası ise bu zaman diliminde ilk kez dinî-etnik kökenine bakmasızın, tamamen eğitim ve teknik bilgi merkezli göçmen kabulünde bulunmuştur. Böylelikle dördüncü

⁹⁹ Recep Şentürk, *Malcolm X: İnsan Hakları Mücadelesi*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 111.

¹⁰⁰ Kambiz Ghanea Bassiri, *A History of Islam in America*, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 96.

büyük hacimli Müslüman göçü de yaşanmış,¹⁰¹ ABD almış olduğu göçler neticesinde, hızlı bir biçimde Müslüman dünyanın bir parçası haline gelmiştir.¹⁰²

Göç edenler arasında en önemli isimlerden Fazlurrahman da yer almaktadır. 1968’de Kaliforniya Üniversite’nde ziyaretçi profesör olarak kabul alan Fazlurrahman, İslâm’ın yalnızca bireysel arınma mekanizması olmadığını, sosyal etik bağlamda da vurguları olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca o, Tanrı düşüncesinin eksik olduğu modern toplum ve yönetimden de yakınmaktadır.¹⁰³ Onun daha sonraları Selefilik ile kimi zaman eş anlamlı kimi zaman alt grubu olarak konumlandırılan İslâmcılık hareketi içerisinde yer alması dikkat çekicidir. Ancak ABD’de fikrî anlamda büyük bir kitle hareketi oluşturacak etkinliği olmamıştır.

1980’lere gelince beşinci göç dalgası yaşanırken dünyanın geri kalanındaki iki önemli unsur nüfus hareketliliğini hızlandırmıştır. Bunlardan birincisi, Batı sempatzanı Pehlevî yönetiminin, 1979 İran İslâm Devrimi ile yıkılması, ikincisi ise 1991’de Sovyet Birliği’nin dağılmasıdır. İran’da devrimi takip eden sekiz yıllık fetret devri, İslâmî Kökenciliği ve terörizmi körüklemiş, bunun neticesinde İran’ın orta ve üst kesiminden geniş bir sınıf Kuzey Amerika ve Avrupa’ya göç etmiştir.¹⁰⁴

1966-1997 yılları arasında dünyanın farklı yerlerinden hatırı sayılır bir Müslüman nüfus ABD’ye göç etmiştir. Göçmen nüfustaki Müslümanların sayısı 1.1 milyon civarındadır. Bunların 327 bin kadarı Arapça konuşulan Kuzey Afrika ve Ortadoğu ülkelerinden, 316 bin kadarı Hindistan, Bangladeş ve Pakistan’dan göç etmiştir. Yine

¹⁰¹ H. R. Kusha, 2009, s. 135, 136.

¹⁰² K. G. Bassiri, 2010, s. 292-295.

¹⁰³ Edward E. Curtis IV, *Islam in Black America: Identity, Liberation and Difference in African-American Thought*, State University of New York Press, New York, 2002, s. 73.

¹⁰⁴ Hamid Reza Kusha, 2009, s. 136, 137.

İran, Afrika Sahra Çölü'nün güney kısmından, Güneydoğu Avrupa'dan, Kanada ve güneydoğu Asya'dan da göçmenler mevcuttur.

Göç eden nüfus 2000 yılında toplamda 2 milyon 780 bine ulaştığında, Müslüman nüfus 2 milyona yaklaşmış ve 50 eyalete de yerleşenler olmuştur.¹⁰⁵ Ancak göçmenlerin dinî eğilimleri sorgulanıp kayıt altına alınmadığı için mezhebî aidiyetleri hakkında net bir bilgi yoktur.

3. Kimlik ve Aidiyet Krizleri

Yoğun ve gönüllü göç dalgaları şüphesiz Amerikan kimliğini inşa etmekte büyük rol oynamıştır. Ancak bilhassa kölelik sistemi ile ülkeye getirilen siyahî nüfus, bu adaptasyon sürecini reddetmiş ve direnç göstermiştir. Burada etkili olan tek unsur, siyahîlerin anavatanlarındaki kimliklerini koruma arzusu değil, Amerikalıların onları bünyesine kabul etmemek üzere yürüttükleri politikadır.

Amerika'ya Kolomb'dan sonra getirilen 20 kişilik ilk siyahî nüfus 1620 yılında Kuzey kolonilerinden Virginia'ya ayak basmıştır. Afrikalıların köle olarak Amerika'ya getirildiği bu ilk dönemde, ırklar arasında bir ayrımcılık yahut net bir sınıf ayrımı olmamakla birlikte, XVII. yüzyılın sonuna gelindiğinde, sınıflar arası etnik kökene dayalı keskin çizgiler belirmiştir. Ancak XVIII. yüzyılın ortalarında durum ciddi anlamda değişmiş ve ABD'deki bütün kolonilerde kölelik yasası yürürlüğe konularak söz konusu uygulamalar yasalastırılmıştır.¹⁰⁶ Kanun desteği ile ivme kazanan köle

¹⁰⁵ A. Khan, 2003, s. 28; Bu rakamın 2000 yılında 10 milyonu bulduğu iddiaları da mevcuttur. Bkz. S. Schwartz, 2002, s. 227.

¹⁰⁶ Baransel Mızrak, "Amerika'da Ayrımcı Politikalar ve Siyahi Mücadele Tarihi", *İNSAMER*, Araştırma 33, 2017, s. 2, 3.

piyasasının ardından 1790’larda 700 bin olan köle nüfusu, 1860 yılında 4 milyonu bulmuştur.¹⁰⁷

XIX. yüzyılda efendileri tarafından fizikî, ahlakî ve fikrî tüm özgürlükleri ellerinden alınan siyahî nüfusun yasal haklarından bahsedilemez bir hale gelinmiştir. Negro Amerikalılar birer menkul eşya muamelesi görmeye başlamıştır. Beyaz olmayan köleler çalıştıklarının karşılığını alamadıkları gibi, onların hayatlarının her sahasına engeller konulmuştur. Eşlerinin ve çocuklarının satılabilmesi ihtimaline karşılık genelde ne yasal ne örfî evlilik gerçekleştirememişlerdir.¹⁰⁸ Dolayısıyla özel hayat kurma özgürlükleri yoktur. Hak ve özgürlüklerinin kısıtlanması siyahî kölelerin düşünce dünyasına kadar uzanmıştır. Georgia gibi pek çok eyalette özgürlüğüne bakılmaksızın beyaz ırktan olmayanların okuma-yazma öğrenmesi yasaklanmıştır. Okuma-yazma öğrenenlerin cezası kimi zaman para ödemek kimi zaman kırbaçlanmak olmuştur. 1705’te Virginia’da çıkarılan bir yasa ile daha da ileri gidilerek kölelerin canları dahi hiçe sayılmıştır: “Bu yönetim bölgesindeki tüm zenci, melez ve Kızılderili köleler taşınmaz mal olarak elde tutulacaktır. Herhangi bir köle efendisine karşı direnirse sahibi ıslah etmeye çalışırken asi köleyi öldürecek olursa, böyle bir kaza hiç olmamış gibi köle sahibi tüm cezalardan muaf tutulacaktır.”¹⁰⁹ Amerika’da İslâm’ın ilk temsilcisi olan

¹⁰⁷ W.C. Wagley, “The Situation of the Negros in the United States of America”, *International Social Science Bulletin*, C. 9, S. 4, Paris, 1957, s. 428.

¹⁰⁸ Sarah P. Remond, “The Negros in the United States of America”, *The Journal of Negro History*, C. 27, S. 2, Nisan 1942, s. 216-218.

¹⁰⁹ A.B.D. Dışişleri Bakanlığı Uluslararası Bilgi Programları Dairesi, *Nihayet Özgürüz: A.B.D. ’de Sivil Haklar Hareketi*, yrz., trz., s. 5.

Afrikalılar, maruz kaldıkları bu baskı altında dinî kimliklerini de büyük ölçüde kaybetmişlerdir.¹¹⁰

Köle geleneğine kendi topraklarından aşına olan ve köle pazarında çoğunluğu oluşturan Batı Hint Adası halkına karşın anavatanlarında özgür olan Afrikalılar, içerisinde bulundukları duruma her fırsatta başkaldırmışlardır.¹¹¹ 1831’de Nat Turner,¹¹² 1854 yıllarında beyaz bir Amerikalı olan John Brown’un öncülüğünde, temel hak ve özgürlüklerini elde etmek için ayaklanmışlardır. Bu ve benzeri ayaklanmalarda Afro-Amerikanlar başarılı olamamışlardır. Ancak bu sırada başkan seçilen Abraham Lincoln tarafından 1863’ten itibaren geçerli olacak ve tüm kölelerin özgürlüklerini sağlayacak bir yasa çıkarılmış ve kölelik yasası resmen kaldırılmıştır. Bu karar bilhassa Kuzeyli beyazlar tarafından hoş karşılanmadığından, yaşanan gerginlik sonrası ülke 1861’de iç savaşa girmiştir. En nihayetinde *Black Codes* gibi cezaî yasalarla siyahîlerin kısıtlanmaları ve kölelik uygulaması devam ettirilmiştir.¹¹³

Süreç içerisinde siyahîlere kısmî hak ve özgürlükler tanınmasına rağmen eşitlik sağlanamamıştır. Bu zaman diliminde din, siyahî nüfusun kendisini ifade edebildiği bir kurum olmuştur. Kendi kiliselerini inşa eden siyahîler, bu vesile ile manevî güç ve birliği koruyabilme fırsatı yakalamışlardır.¹¹⁴ Ancak savaş öncesi dönemde Müslüman nüfusun çoğunluğunu temsil ettiği Afrika asıllı kölelerin yaklaşık %40’ı veya %60’ının

¹¹⁰ A. Khan, 2003, s. 27.

¹¹¹ W. C. Wagley, 1957, s. 429.

¹¹² *Nihayet Özgürüz*, s. 12.

¹¹³ B. Mızrak, 2017, s. 5-7.

¹¹⁴ *Nihayet Özgürüz*, s. 7.

ise Müslüman kimliklerini korudukları düşünülmektedir.¹¹⁵ Bu Müslümanlar için İslâm'ın işaret ettiği mana da değişiklik göstermekte ve temel esaslar dışında ortak bir düşünce yapısı yahut uygulama mevcut değildir.

XVIII. yüzyılda bir köle tüccarı olan Batı Afrikalı Job Ben Solomon gibi bir takım Afrika kökenli kimseler için İslâm'ın, kendilerini diğer Afrikalı köleler ve beyaz Hristiyanlardan ayıran bir nitelik olarak görülmesi, ABD'deki Afrikalıları için de benzer durumun söz konusu olabileceğini gündeme getirmiştir. Atalarının dini olması bir yana, Afro-Amerikalıların kendilerine eziyet eden beyazlar ile ortak herhangi bir paydayı paylaşmak istemedikleri için İslâm'ı tercih etmiş olmaları muhtemeldir.

Müslüman nüfusun yoğunluk kazandığı Georgia ve Güney Karolina kıyıları diğer bölgelerden izole edilmiş konumu hasebiyle daha kapsamlı bir İslâm olgusuna ev sahipliği yapmaktadır. Bilalî Muhammed gibi bazı kimseler için ise İslâm daha kapsamlı biçimde “ümme” olma bilincini barındırır. Bu görüşe göre dinî kimlikler etnik kimlikleri öncelemektedir. Ancak teoride ileri sürülen bu iddia, yaşamın içinde farklı biçimlerde tezahür etmiştir. İngiliz askerleri Sapelo adasına ayak basacakları zaman Bilalî, İngiliz askerleri ile çatışmaya efendisinin “*Hristiyan köpekleri*” için değil, negrolar için gireceğini beyan eder. Bilalî'nin negrolar için savaşması, herhangi bir teolojik kaygı gütmeyip bu topraklardaki beyaz Müslümanları görmezden geldiğini düşündürmektedir. Kişi hürriyeti, güvenliği, ekonomik ve siyasî hakları ellerinden alınmış ve kurumsallaşmış ırkçılığa maruz kalan bu nesil, kimi etkileri kaçınılmaz olsa da, tümüyle kültürel ve dinî adaptasyonu reddetmiştir.¹¹⁶

¹¹⁵ İbrahim Abdurrahman Farajae, Çev. Celal Emanet, “Amerika Birleşik Devletleri'nde İslâm'ın Tarihi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, 2013, s. 272.

¹¹⁶ K. G. Bassiri, 2010, s. 60-63.

Etnisite üzerinden süregelen gerginlik, Hristiyanların Müslümanları sapkın olarak görmesi, Müslümanların ise Hristiyanlara küçümseyici bir tavır takınmasıyla artmıştır. Sanayi devriminden sonra Protestancılık akımının başlaması ve dahası James Freeman Clarke gibi öncü isimlerin Protestanlığı “evrensel din”¹¹⁷ olarak lanse etmesi, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki ayrılığı ziyadeleştirmiştir. Etnik kökenlerinin yanı sıra din ekseninde de yürütülen ayrımcı tutuma bir tepki olarak Afro-Amerikalılar, siyahî kimliğinden arta kalan dinî geleneklerine ve evrensel din söylemine istinaden İslâm’ı kendilerine dayanak olarak seçmişlerdir.

Afro-Amerikalıların İslâm’a sempati duymasının bir başka nedeni ise beyaz adamın dininin aksine Hz. Peygamber döneminde Habeş asıllı Bilâl b. Rebâh’ın İslâm’ı kabul etmesi ve onun Müslümanlar arasındaki saygınlığıdır. Afrikalılara göre Bilâl’in İslâm’ı kabul edişi, Afrika’nın İslâm’ı kabul etmesi olarak; Bilâl’in Hz. Peygamber ve sahabeler tarafından özgürlüğüne kavuşturulması ise İslâm’ın Afrika’yı kucaklayışı olarak kabul edilmiştir. Onun hikayesi kölelikten özgürlüğe, karanlıktan aydınlığa, hiçlikten tarihin merkezine bir varoluşu simgelemektedir. Bilâl’in Hz. Peygamber nezdindeki önemi, kişilerde bulunan asalet ve itibarın onlardaki İslâmî hassasiyetin önüne geçemeyeceğine örnek teşkil etmektedir.¹¹⁸ Böylece Afro-Amerikalılar beyaz

¹¹⁷ James Freeman Clarke bunu kanıtlayabilmek adına müstakil bir eser kaleme almıştır. Bkz. James Freeman Clarke, *Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology*, Boston, 1871.

¹¹⁸ Muqtadar Khan, *In Islam, Bilal's Story Mirrors the African-American Experience*, 22 Eylül 2018 tarihinde <http://www.mana-net.org/pages.php?ID=education&NUM=1212> adresinden alındı.

adamla özdeşleştirdikleri Hristiyanlık karşısında kendilerine bir istinatgâh olarak İslâm'ı seçmişlerdir.¹¹⁹

4. Afro-Amerikan İslâm

Afro-Amerikan İslâm beyaz adama açılan savaşın teolojik cephesini temsil etmektedir. Öte yandan siyâsî yönüyle “Siyâhî Hareket”i temsil eden bu topluluğun İslâm'ı kabul etmesinde iki önemli sebep vardır. İlki, köle ticareti ile Amerika'ya getirilen en az 3 köleden birinin Müslüman oluşudur. Her ne kadar süreç içerisindeki yozlaşma belirli bir noktada tespit edilemiyor olsa da, birkaç nesil sonra Afro-Amerikan kuşağında atalarının dinine geri dönme arzusu baş göstermiştir.¹²⁰ İkincisi ise yalıtılmışlık duygusunun açtığı sosyal yapının bir parçası olma arzusuna, etnik ortak payda ekseninde bir çözüm bulabilme ihtimalidir. Bu doğrultuda en mümkün ortak zemin; Afrika topraklarından kendilerine yakın bulmaları, hasım gördükleri beyaz adam ile belirgin bir iç içe geçmişliği bulunmayan ve bu bağlamda aslında özgürlük dönemlerinden ideolojik bir simge niteliği barındıran İslâm dini olmuştur. En nihayetinde siyasî gayelerle dinî bir zeminde yürütülen bu ırkçı savaş uzun süre boyunca siyahîlerin “beyaz adamın ayağını boğazından, elini cebinden, enkazını sırtından atabilmek” için umut olmuştur.¹²¹

Kurumsallaşma yoluna giren Afro-Amerikan İslâm'ın ilk temsilcilerinden biri olarak Edward Wilmot Blyden (1832-1912) karşımıza çıkmaktadır. O, İslâm da dâhil olmak üzere monoteistik dinlerin evrensel olduğunu ve İslâm'ın siyahî ırk için Hristiyanlıktan

¹¹⁹ C. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America*, Beacon Yayıncılık, Boston, 1961, s. 28.

¹²⁰ Abdullah Hakim Quick, 22.07.2013, *The Conspiracy Against Muslim History in Ancient America* - Abdullah Hakim Quick, <https://www.youtube.com/watch?v=0CuaXsOytP8>, (24 Eylül 2018).

¹²¹ C. E. Lincoln, 1961, s. 27.

daha eşitlikçi bir din olduğu vurgusunu yapmaktadır. Ancak kendi ifadelerinde paradoksa düşerek Hıristiyanlığın beyaz, İslâm'ın beyaz olmayan ırklara ait bir din olduğunu da ifade ederek bu dinlerin evrenselliğine bir kısıtlama getirmektedir.¹²² Her ne kadar Blyden'in iddiası eşitlik üzerine olsa da, bu ilk başta İslâm'ın beyaz olmayan kimselere ait olduğu ifadesiyle Amerika'da ırkçılığın bir başka cephesi haline gelmiştir. İkinci olarak, beyaz olmayan ırkçı söylemi ile etnik tabanlı ilerleyen tartışma İslâm'dan aldığı dayanakla mevzuyu dinî bir tabana çekerek etno-dinî bir hareketin ortaya çıkarmasına sebep olmuştur. Bu hareketlenme ABD'de, Avrupa ile öteden gelen ve daha sonraları medeniyetler çatışması şeklinde yeniden harlanan dinî kimlik çekişmeleri bakımından İslâmî temsilin ilk nüvelerini taşımaktadır. Böylelikle XIX. yüzyılın ortalarında zihinlere “ötekilerin dini olarak İslâm” algısının tohumları atılmaya başlanmıştır.

Blyden'in siyahî bir Mesih beklentisi politik bir zeminde yankısını bularak Afrika'da siyahî bir ulus devleti kurulabileceği inancını tetiklemiştir. Mevcut durumdaki komünist, ataerkil, çok eşli Afrikan kültürünü eleştirerek Batı Afrika'nın yerel kültürünün modernitenin bu etkilerinden korunabilmesini temennî etmiştir.¹²³

Blyden'in ardından Noble Drew Ali (1886-1929) Afrikan-Amerikan İslâm'ın önde gelen temsilcilerinden olmuştur. O, 1913 yılında kuruluşuna öncülük ettiği Mağribi Amerikan İlim Mabedi (*Moorish-American Science Temple*) ile ABD'de İslâmî kimliğin belirgin bir hüviyet kazandığı, 20-30 binlere ulaşan üye sayısı ile ilk örgütlü çalışmaya imza atmıştır.¹²⁴ Blyden'in aksine Drew Ali İslâm'ın tikelci bir din olduğunu savunmaktadır. Drew Ali'ye göre Afro-Amerikanlar aslında Asyalı bir gruptan doğan ve kendisine has eşsiz ulusal bir mirası olan Mağribîlerdir. İslâm tüm insanlığın değil,

¹²² E. E. Curtis IV, 2002, s. 21, 22.

¹²³ E. E. Curtis IV, *a.g.e.*, s. 42, 43.

¹²⁴ Ahmet Seyrek, *Malcolm X*, Mavi Çatı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 113.

Asyalıların dinidir. Sadece Müslümanlar, yani tabiatı gereği beyaz olmayanlar ilahî kurtuluşa erebileceklerdir. Onun konuşmalarında pan-İslâmî izler olsa da, bunu hiçbir zaman açık şekilde dile getirmemiştir.¹²⁵

Elijah Poole/Muhammed (1897-1975), Drew Ali'nin ırkların bölünebilmesine karşılık hepsinin eşit ve özgür olduğu fikrine itirazıyla öne çıkan bir diğer Afro-Amerikan İslâmî liderdir. O zamanki ismiyle Elijah Poole 1923 yılında göçmen karşıtı yasanın oluşturduğu vasıfsız işçi boşluğu nedeniyle kuzeye, Detroit'e taşınır. 1924-25 yıllarından 1930'a kadar bölgeye gelen siyah nüfus %194 artış göstererek şehrin artık 120,066 kişi sayısı popülasyonun %7.6'sını meydana getirmektedir. Elijah Poole, 1930 yılında Nation of Islam'ı kuran Wallace Fard ile 1931'de tanışmış ve 1934'te Fard'ın aniden ortadan kaybolması sonucu büyük çabalar neticesinde NOI'nı başına geçmiştir.

Muhammed'e göre İslâm, Hristiyanlığın bir alternatifidir ve siyahîlerin kendilerine has tabîî dinleridir.¹²⁶ Onun temel savunusu siyahîlerin üstünlüğü ve beyaz nefreti üzerine dayanır.¹²⁷ Yeryüzündeki ilk insan siyahî Müslümanlardır ve refah içinde bir hayat sürmektedir. Ancak Yakup adında hasta, şeytanî bir bilim adamı genetik mühendisliği ile beyaz şeytanları var etmiş ve onları Hristiyanlaştırarak Yeni Dünya'ya getirmiştir. Kendisi ise siyahî insanları yeniden İslâm'a davet için zihinsel olarak tekrar dirilmiştir. Ve bir gün Tanrı beyaz şeytanı çökartecek, siyah adamsa bir kez daha

¹²⁵ E. E. Curtis IV, 2002, s. 46-61.

¹²⁶ E. E. Curtis IV, *a.g.e.*, s. 66-69.

¹²⁷ Malcolm X, Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X: As Told to Alex Haley*, Grove Yayınevi, New York, 1966, s. 241.

yeryüzünün yönetimini ele geçirecektir.¹²⁸ Bu süreçte Müslümanlar siyahî olmalarına nispeten beyaz şeytan olarak gördükleri ABD'nin yozlaştığı gerekçesiyle oy vermekten kaçınmışlardır.¹²⁹

Muhammed döneminde siyahî söylem oldukça hırçın bir hüviyete bürünmüş, şeytan beyazların, siyahî Müslümanlar tarafından yok edileceği şeklinde öfke körüklenmiştir. O, dinî düşüncelerini bulundukları zaman diliminde yakın coğrafyalarda faaliyetlerini yürüten Ahmedîlik ve Kâdiyânîlik'ten,¹³⁰ etno-siyasî altyapısını ise kendinden önceki Afro-Amerikan ön bellekten ve hali hazırdaki tecrübelerinden yola çıkarak inşa etmiştir.

Drew Ali ve Elijah Muhammed dönemi içerdikleri siyasî söylem ve benimsedikleri Amerika karşıtı tutum nedeniyle hükümetin tepkisine yol açmış, birçok defa polis baskınlarına maruz kalmıştır.¹³¹ Bu dönemde Afro-Amerikan Müslümanlara karşı duyulan büyük nefret medyada büyük yer tutmuştur.¹³²

Elijah Muhammed'den sonra gelen Malcolm X, 1959'da "Nefret Üreten Nefret" başlığıyla ekranlara gelmiştir. İlk dönemlerinde Elijah Muhammed'in ve NOI'nın sözcülüğünü üstlenen Malcolm'un ifadeleri ayrılıkçı, çatışmacı, uzlaşmadan uzak ve

¹²⁸ Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, yz., 1965, s. 67-78; E. E. Curtis IV, *Muslims in America: A Short History*, Oxford University Yayınevi, New York, 2009, s. 37; R. Şentürk, 2012, s. 97-102.

¹²⁹ C. E. Lincoln, 1961, s. 18.

¹³⁰ E. E. Curtis IV, 2002, s. 71; Shadee Elmasry, "The Salafis in America: The Rise, Decline and Prospects for a Sunni Muslim Movement among African-Americans", *Journal of Muslim Minority Affairs*, C. 30, S. 2, Haziran 2010, s. 218.

¹³¹ Elijah Muhammed'in ırkçı ve şiddet yanlısı söylemleri FBI tarafından bir rapor halinde sunulmuştur. Bkz. U.S. Department of Justice Federal Bureau of Investigation, *Nation of Islam: Antiwhite, All-Negro Cult in United States*, 1960, s. 55-70.

¹³² A. B. McCloud, 1995, s. 92.

radikal bir hüviyettir.¹³³ Müslüman ülkelere yapmış olduğu ziyaretlerden sonra şu izlenimlerini dile getirmiştir: “Amerikalı Müslüman militan Malcolm X olduğumu duyar duymaz hemen muhabbet gösteriyorlar. Afrikalılar genelde, Müslümanlarsa kısmen militanlığı çok seviyor.”¹³⁴ Onun beyazlara karşı vermiş olduğu bu mücadele, İslâm adına cihat yapıyor gibi kabul görmektedir.¹³⁵

1962’de Malcolm X’in Elijah Muhammed tarafından kasıtlı bir biçimde arka plana atılması, Malcolm’un fikrî seyrini gözden geçirmesine sebep olmuştur. Muhammed hakkında çıkan ahlakî yolsuzluk iddialarının da ardından Malcolm, NOI’ı terk etmiştir. 1964 yılında hac yolculuğunu gerçekleştiren Malcolm, Afro-Amerikan cemiyette İslâm algısını farklı bir boyuta taşımıştır. Yolculuğun en büyük izlerinden biri olarak Tevhîd’e duyduğu samimî inanç ve tüm insanların eşit kabul edilerek İslâm kardeşliği altında birleşebilmeleri onun geri kalan kısa hayatında vurguladığı ilkeler olmuştur. Diğer bir deyişle Malcolm, asabiyetçilik ve ümmet fikri arasındaki gerginliği çözmek adına söylem zeminini daha kapsayıcı biçimde ırkçılıktan eşitlikçiliğe taşımıştır.¹³⁶

Çizgisi Malcolm’a daha yakın olan İmam Wallace/Warith D. Muhammed 1975’te babası Elijah Muhammed’in yerine NOI’nı başına geçmiştir. NOI’nı benimsemiş olduğu görüşleri titizlikle gözden geçiren Wallace, nihaî olarak babasının inşa ettiği temellere taban tabana zıt fikirleri benimsemiş; genel Sünnî algısını kabul etmiştir. Wallace’a göre siyah Müslüman ya da beyaz Müslüman ayrımı yoktur. Hepsi Allah’ın

¹³³James H. Cone, *Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare*, Orbis Books, New York, 1992, s. 109-120; R. Şentürk, 2012, s. 60, 61.

¹³⁴ A. Seyrek, 2017, s. 140, 141.

¹³⁵ William David Hart, *Black Religion: Malcolm X, Julius Lester, and Jan Willis*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, s. 81.

¹³⁶ George Breitman, *Malcolm X Speaks*, Grove Press, New York, 1990, s. 59, 60; W. D. Hart, *a.g.e.*, s. 81, 82; Ahmet Seyrek, 2017, s. 133-137; A. B. McCloud, 1995, s. 5.

kullarıdır. O ırkçılıktan ziyade sahih İslâm anlayışını ön plana çıkarma gayretindedir. Kendisi Arapça, Kur'ân-ı Kerim ve fıkıh konularında ciddi çalışmalar göstermiş ve Müslümanları bu halka etrafında toplamaya gayret etmiştir.¹³⁷ Hayatının son dönemlerinde NOI ile yolunu ayıran Malcolm'un fikrî etkinliği, NOI'da Wallace Muhammed'in kendisine duyduğu yakınlık üzerinden kendisini göstermiştir. Bu yakınlaşmanın neticesi olarak Wallace Muhammed dönemine kadar NOI'dan dışlanmış olan Malcolm, Wallace Muhammed'le birlikte NOI bünyesinde yeniden saygınlık kazanmış ve NOI mensupları tarafından CIA ve FBI Malcolm'a karşı düzenlenen suikastin sorumluları ilan edilmiştir.¹³⁸ Afro-Amerikan İslâm'ın düşünce dünyasına şekil veren bu son iki halka NOI'nın ırkçı söylemden arınmasında etkili olmuştur. Ayrıca NOI, Ehl-i Sünnet'e döndüğünü ilan etmiştir.¹³⁹

Ahmed Akbar, Selefilğin ilk nüanslarını Wallace Muhammed dönemine kadar geriye götürmektedir.¹⁴⁰ NOI, Wallace Muhammed'le birlikte Ehl-i Sünnet çizgisine geçiş döneminde her ne kadar Selefi çevrelerle münasabeti olsa da, tam anlamıyla Selefi bir çizgi benimsemiş değildir. Onun döneminde, yeni bir kimlik inşasına giren NOI'a, Suudî Arabistan tarafından dinî rehberlik teklif edilmiştir. Bu doğrultuda ABD, Râbıtâtü'l-İslâmiyye (*Muslim World League*/MWL) ofisi NOI bünyesinde bulunan imamlara kelâmî ve fikhî eğitim seminerleri düzenlerken, Suudî Arabistan'da eğitim görmüş şeyhler, NOI camilerinde Müslüman halka vaazlar vermişlerdir. Eğitim desteğinin yanı sıra Suudî Arabistan hükümeti binlerce Afro-Amerikan Müslüman'a ücretsiz hac yapabilme imkânı sunmuş ve binlerce dinî eser hediye etmiştir.

¹³⁷ A. Seyrek, 2017, s. 120, 121.

¹³⁸ A. B. McCloud, 1995, s. 82.

¹³⁹ E. E. Curtis IV, 2002, s. 113-117; R. Şentürk, 2012, s. 110-112.

¹⁴⁰ Akbar Ahmed, *Journey into America The Challenge of Islam*, Brookings Institution Yayinevi, Washington D.C., 2010, s. 4.

ABD’de faaliyetlerini yürüten şeyhlerin, NOI ile etkileşim içinde olduğu bu süreçte, bu yapının zaaflarına vurgu yaparak, onların toplumsal sorunlarından avantaj sağlamaya çalıştıkları iddia edilebilir. Şeyh Kâsimî, NOI’nın Chicago Merkez Camiisi’ni ziyaret ettiği sırada, eğitim sistemi için 250.000 dolar bağışlarken, Bilal isimli, 16 milyon dolara inşası tamamlanan camilerine bir milyon dolarlık bağışta bulunmuştur.¹⁴¹ Bu durum, NOI’nın hassasiyetlerine duyarlı davranarak arada bir ünsiyet bağı kurma çabasına örnek teşkil etmektedir.

Wallace Muhammed döneminde NOI’nın Suud yönetiminin finansal desteğini alan misyoner gruplarla yakınlaşması, Selefi algının NOI bünyesine aşılması ihtimalini gündeme getirmektedir.¹⁴² Ancak bu kanının aksine Wallece Muhammed, Suudî Arabistan’ın önderliğini reddetmektedir. NOI ve Suudî Arabistan arasındaki ilişki, NOI’nın çektiği ilgiyi ve İslâm’ın özüne uygun bir kurumsallaşma yürütmesi¹⁴³ dolayısıyla aldığı övgüler sayesinde, İslâm dünyasında aradığı kabulü ve itibarı yakalamasına neden olmuştur. Muhtemelen yapısında eksik bulunan bu unsurları tamamlaması, yapıdan bazı kopuşlar gerçekleşmesine rağmen, NOI’nın ana bünyesini, Suudî Arabistan hegemonyasına karşı oldukça dirençli bir duruş sergilemiştir. 1975’te NOI liderlerine yaptığı konuşmada bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Sanmayın ki bir Arap buraya size birşey anlatmaya geliyor. Buraya geliyorsa beni elde etmeye geliyor...”¹⁴⁴

¹⁴¹ J. Diamant, 2016, s. 113-117.

¹⁴² Bernard Haykel, “On the Nature of Salafi Thought and Action,” Roel Meijer, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* içinde, Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 2009, s. 48-50.

¹⁴³ NOI hakkındaki bazı olumlu yargılar için bkz. J. Diamant, 2016, s. 116, 119.

¹⁴⁴ J. Diamant, *a.g.e.*, s. 1.

Wallace Muhammed'in küresel bir İslâm görüşü ile Sünnî İslâm'a dönmesi, NOI bünyesinde başka bir kırılmaya neden olmuştur. 1977-1985 yılları arasında pek çok kez isim değişikliğine giden bu kol, en nihayetinde Amerikan Müslüman Cemaati (*the American Muslim Society*) adını almıştır.¹⁴⁵ Diğer yanda Afro-Amerikan Müslüman nüfusunun ancak %1'ine sahip olan Louis Farrakhan liderliğinde faaliyetlerini sürdüren NOI ise, bazı uygulamaları bakımından Batılı araştırmacılar tarafından gelenekçi ve kökenci unsurlar barındırmakla itham edilmektedir. Bu iddiayı savunanlara göre, NOI geleneğinde Kur'ân tilavetindeki ataerkil öncelik modern dünyanın konusu haline gelen İslâm'da kadının konumu hakkında bir delil olarak kullanılmaktadır. Yahut Louis Farrakhan'ın inanç esaslarına dayalı normatif bir İslâmî görüş benimsemesi¹⁴⁶ NOI'nın gelenekçi uygulamalarının yanı sıra kökenci bakış açısına sahip olduğu iddialarına yol açmaktadır.¹⁴⁷

Tarihsel süreçte Shadee Elmasry'e göre, Afro-Amerikan İslâm'ı konu edinen güçlü çalışmalarda ve anketlerde Ensârullah gibi kavramlar kullanılıp içlerinde Ahmediyye, Sufilik gibi oluşumların bahsi geçse de Selefi kişilere yahut harekete dair hiçbir referans bulunmamakta,¹⁴⁸ Selefilik adı altında bir oluşumun yahut grubun izine rastlanmamaktadır. Buna rağmen bu nüfusun mevcudiyeti, Amerika'daki antipatik İslâm algısını oluşturmakta büyük etkiye sahiptir. Henüz Selefilik veya Vehhâbilik veya İslâmî kökencilik ABD gündeminde bir yer tutmazken, her ne kadar İslâm, ABD'de dinî ve entelektüel çabalar üzerinden insanlarda etki bırakmaya çalışmışsa da,

¹⁴⁵ S. V. Baalen, 2011, s. 41.

¹⁴⁶ A. B. McCloud, 1995, s. 130.

¹⁴⁷ H. R. Kusha, 2009, s. 197.

¹⁴⁸ S. Elmasry, 2010, s. 218.

Amerikalıların zihninde bir kitle hareketinin güvenlik ve stratejik bakımdan ortaya koyduğu sonuçlarıyla yankı bulmuştur.¹⁴⁹



¹⁴⁹ Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam Clash of Cultures or Clash of Interests*, Cambridge University Yayınevi, New York, 1999, s. 39.

II. BÖLÜM: AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE SELEFİLİK:

TARİHÇESİ VE KURUMLARI

1. Selefî Davet'in Amerika Birleşik Devletleri'ne Girişi

İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde H. A. R. Gibb Orta Doğu kökenli pek çok hareket gibi Vehhâbîlerin ABD'de davet faaliyetleri yürüttüğünü söylemektedir.¹⁵⁰ Fakat bu dönemde Selefî düşünce ABD'de yayılma zemini henüz bulamamış görünmektedir. Ancak XIX. yüzyılın son çeyreğinde bazı Selefîlerin, Orta Doğu'dan ABD'ye göçenler arasında önenli bir yeri teşkil etmektedir. Soğuk Savaşı takip eden ilk yıllarda kurumsal bir Selefî yapıdan bahsedememekle beraber Suudî Arabistan 1960'lı yıllardan itibaren davet faaliyetlerini aralıksız sürdürmüştür. Arabistan gerek kendi topraklarında gerek ABD'de, açmış olduğu eğitim kurumları ve Afro-Amerikan kuşağa sağladığı burslar ile Selefî düşüncenin ABD'de yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Öyle ki ABD'ye kurumsal Selefî düşüncenin taşıyıcıları olan Afro-Amerikan Müslümanların neredeyse tamamı bu burslardan yararlanmışır.¹⁵¹

ABD'nin önde gelen Selefî isimlerinden Davud Edip'e göre Selefîliğin ABD'deki ilk izleri 1950'lerin sonuna kadar uzanmaktadır. O, 1976'da soyadını hatırlayamadığı Halid isminde bir Pakistanlıdan bahsetmektedir.¹⁵² 70'lerde tanıştığı bu şahıs, hali hazırda 15-20 yıldır ABD'de bulunmaktadır. Edip onun Selefî olduğunu, kendisi

¹⁵⁰ H.A.R. Gibb, 1945, s. 62.

¹⁵¹ B. Haykel, 2009, s. 48-50.

¹⁵² Kaynaklarda Davud Edip'in bahsettiği bu şahısla alakalı herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Söz konusu bu kişinin sonraki süreçlerde de etkin bir rol oynamamış olması onun herhangi bir davet faaliyeti üstlenmemiş bir mülteci olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

1982’de Selefilige girdikten sonra fark ettiğini dile getirmekte ise de¹⁵³ onun iddiasını teyit edecek yahut reddedecek bir kaynak bulunmamaktadır. Bu yıllarda göç eden popülasyonun büyük kısmını mesleki ihtisaslarını tamamlamış Pakistanlı, Bangladeşli ve Hindistanlı doktor, mühendis, bilgisayar uzmanı gibi Müslümanlar oluşturmaktadır.¹⁵⁴ Nadiren aralarında Halid gibi Selefilere varlıklarından haberdar olanlar bulunmakla beraber, göçmenlerin geneli İslâm’ın gelenekçi ve barışçıl ana bünyesini temsil etmekteydiler. Ayrıca bu kişiler İngiltere, Fransa, Almanya gibi Batı ülkelerinin aksine Amerika’da herhangi bir İslâmî müessese kurmamışlardır.¹⁵⁵

1960’larda Davud Edip, Lübnan ve Suriye kökenli kişilerin Amerika’da insanları Selefilige çağırdığını söyler. Bunlardan birisi Riyad’da yaşayan Lübnanlı Dr. Abdullah Mekkevî’dir. Mekkevî, Riyad’da el-Hicret isminde Selefi doktrini konu edinen Arapça bir dergi çıkarmaktadır. Bu dergi 70’lerde İngilizce’ye çevrilerek Birleşik Krallık’ta basılmış olup insanları Selefilige davet eden ilk dergilerden biri olma özelliğine sahiptir. Edip, Mekkevî’den e-mail yoluyla bu derginin dokümanlarını talep etmiştir. Mekkevî pek çoğunun yok edildiği yanıtını vermiştir. Dergi, kapağında yazılı olduğu şekliyle Selefi akideyi Tevhîd, İttiba ve Tezkiye meseleleri ekseninde ele almıştır. *Tevhîd*’in muhtevası, esma ve sıfat, ulûhiyet, rububiyet konularıyla doldurulmuştur. *İttiba*, Allah’ın peygamberine tabi olmaktır. *Tezkiye* ise Allah yolunda kalbi ve ruhu arındırmak için gayret sarf etmektir.¹⁵⁶

¹⁵³ D. Edip, *NJ Salafi Conference*, 00:00-03:22.

¹⁵⁴ D. Gold, 2003, s. 147.

¹⁵⁵ Stephen Schwartz, “Wahhabism and Islam in the U. S.”, *U.S. Senate Subcommittee on Terrorism, Technology and Homeland Security*, 26.06.2003.

¹⁵⁶ D. Edip, *NJ Salafi Conference*, 00:00-03:22.

ABD'ye Selefi düşüncenin daha sistematik ve bilinçli aktarımı, Mısır lideri Nâsır'dan kaçan İhvân-ı Müslîmîn mensupları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Mısır'dan kaçan İhvân-ı Müslîmîn mensuplarına Suud ve Katar yönetimi kapılarını açmış; bilhassa Suudî Arabistan'da Medine İslâm Üniversitesi eğitim-öğretim olanakları sunmuştur. Körfezde kaldığı süre zarfında Vehhâbilîği benimseyen bu kimselerden bazıları Medine İslâm Üniversitesi'nde dersler vermeye devam etmiş, bazıları ise bir müddet sonra Güney Kaliforniya'ya taşınmışlardır.¹⁵⁷

Edip'e göre o dönemde Körfez ülkelerinden, Kuveyt, Arabistan ve Yemen'den de Selefilîği teşvik etmek amacıyla gelen Müslümanlar, üniversitelerde öğrencileri Selefilîğe davet etmişler. 1963 yılında İllinois Üniversitesi'nde Cemal Berzinci önderliğinde kurulan Müslüman Öğrenciler Derneği/*The Muslim Students' Associations* (MSAs) gibi bir kurumsal yapı içerisinde Selefi olguların ilk kez karşımıza çıkması, Edip'in ifadelerini doğrulamaktadır.¹⁵⁸ Fakat 1964'te İsrail Devleti'nin kurulması, Arapları daha radikal ve siyasî bir düşünce zeminine itmiş; böylelikle göç eden nüfusla birlikte Selefiler değişime uğramıştır.¹⁵⁹

Siyâsî ve radikal düşüncelerin uyuşmazlığı bakımından bu kesim, 1960'lı yılların ortalarına kadar Afro-Amerikan Müslümanlar tarafından dışlanmıştır.¹⁶⁰ Ancak Malcolm'un 1964'te siyah Müslümanlardan ayrılışı ve sonrasında gerçekleştirdiği Hac yolculuğu Afro-Amerikan İslâm'ın seyri açısından bir kırılma noktası olmuştur. Hac ziyareti ve izlenimleri, Gary Zimet tarafından ele geçirilen ve Malcolm X'e ait olduğu tespit edilen bir mektubun ortaya çıkmasıyla kısmen aydınlatılabilmektedir. O, ziyareti

¹⁵⁷ D. Gold,, 2003, s. 147.

¹⁵⁸ D. Gold, *a.g.e.*, s. 147.

¹⁵⁹ S. Schwartz, 2002, s. 227.

¹⁶⁰ Stephen Schwartz, *a.g.e.*, s. 227.

sırasında Prens ve Kral Faysal ile buluşup¹⁶¹ onların özel misafiri olarak bazı özel görevlilerin de eşliğinde Hac yolculuğunu gerçekleştirdiğini belirtmiştir.

Kral Faysal bu görüşmeler esnasında Malcolm'a Mısırlı bir âlimin makalesini okuduğundan bahsetmiştir. Bu makaleye göre Amerikalı siyahî Müslümanlar yanlış bir İslâm algısına sahiptir. Malcolm, bunun üzerine Kral Faysal'ın kendisine İngilizce tercüme edilmiş dinî kaynakların bolluğunda cehaletin mazur görülemeyeceğini söylediğini aktarmaktadır.¹⁶²

Hakim Cemal ile Malcolm'un bir konuşması, Kral Faysal ile Malcolm görüşmesinin daha çarpıcı detaylarını vermektedir:

“Sonra Malcolm kardeşim evrak çantasına gitti, onu açtı ve bir avuç kağıt çıkarıp bana salladı. ‘Bunlar ne biliyor musun? Bunları bana kimin verdiğini biliyor musun?’ Malcolm bu soruları cevaplayamayacağımı biliyordu, ama bu kağıtların önemli olduğunu biliyordum. ‘Ben Arabistan’dayken,’ devam etti, ‘Prens Faysal ile tanıştım. Bu adam bana özel jet uçağını gönderdi. Bu ülkedeki siyah insanlar, Afrika’daki siyah insanlar ve onlara en iyi nasıl hizmet edilebileceği hakkında çok uzun konuştuk. İslâm’ı ve Amerika’da nasıl öğretileceğini tartıştık. Prens Faysal bana Amerika’ya gelip İslâm’ı düzgün bir şekilde öğretecek imamlar vereceğini vaat etti.’... Malcolm biraz daldı. Sonra kalktı ve tekrar banyoya gitti. Daha fazlasını duymak için onu takip ettim...Yatağın üzerinde daha önce yüzüme salladığı kağıtlar vardı. Tekrar onlara uzandı. Bu kez hipnotize olmuş yüzüme salladığı şeyi bana göstermek için heyecanlıydı. ‘Bunlar burslar, kardeşim. Faysal’ın hükümeti bana yirmi beş burs teklif etti, tamamen ödenmiş, gerçekten Afrika’ya gidip

¹⁶¹ Tom Robinson, *Malcolm X: Rights Activist and Nation of Islam Leader*, ABDO Yayıncılık, Minnesota, 2014, s. 71-75.

¹⁶² Attallah Shabazz, *The Autobiography of Malcolm X*, yrz., trz., s. 218.

İslâm dinini el-Ezher’de en büyük din hocalarından çalışmak ve öğrenmek isteyen siyah erkek ve kız kardeşlerimiz için. Unutma, kardeşim – ‘tamamen ödenmiş’ dedim. Bu bizim Afrika kıtasıyla ilk hakiki bağlantımız. Senin gibi kardeşlerimiz bu avantajdan istifade etmeliler. İslâm’dan dönme. Elijah’tan dön, İslâm’dan değil. Bu sana yardımcı olabilir, kardeşim – inan bana, bunun doğru olduğunu biliyorum.”¹⁶³

Konuşmanın devamında ne Vehhâbîlik ne de Selefîlikten bahsedilmemektedir. Ancak Malcolm’un ABD’ye döndüğünde, tüm bu deneyimleri neticesinde sahih İslâm’ı keşfettiğini iddia etmesi ile Necd ulemasının kendilerini “sahih din”in koruyucusu¹⁶⁴ olarak sunması arasındaki benzerlik dikkatleri çekmektedir. Malcolm’un bu kadar kısa süre zarfında etraflıca Vehhâbî düşünceyi öğrenip benimsemesi zayıf bir ihtimal olsa da, böyle bir olasılık mevcuttur. Ancak daha somut verileri birleştirdiğimizde, Malcolm’un 1963’te ABD’de faaliyete geçen MWL ofisi ile hac ziyareti öncesinde bir yakınlaşmasının olması ihtimali gündeme gelmektedir. Nitekim hac dönüşü Malcolm, Arabistan tarafından finanse edilen Suud menşeli MWL tarafından, kurumun Birleşik Devletler Temsilcisi olarak atanmıştır.¹⁶⁵ Esasen bu kurum genel politikası itibarıyla Suudî Arabistan’a bağlı bir lider ve yer aldığı ülke halkından seçilen bir yönetici ile faaliyetlerini sürdürmektedir. Burada dikkatleri çeken husus, dinî görüşlerini devlet ideolojisi haline getiren Suudî Arabistan’ın bu temsilciliği birkaç günlük hac yolculuğu neticesinde Malcolm’a vermiş olmasının ihtimal dâhilinde olmayışdır. O halde, NOI’dan kopuş sürecinde olan Malcolm için, değişimin hac ziyareti ile başlamadığını iddia etmek mümkündür. Aksine, bir dönüş olarak simgelenen bu deneyim, Malcolm’un

¹⁶³ Hakim A. Jamal, *From the Dead Level: Malcolm X and Me*, Warner Paperback Library, New York, 1973, s. 222, 223.

¹⁶⁴ N. Mouline, 2014, s. 8.

¹⁶⁵ J. Diamant, 2016, s. 168, 169.

düşünce dünyasındaki değişimin daha belirgin bir form aldığı sürecin yalnızca bir noktasıdır.

Hac dönüşü Malcolm'un konuşmalarında yer alan ancak mahiyeti hakkında bir bilgi vermediği “sahih İslâm” vurgusu Amerikalı Müslümanların dikkatini çekmiştir. Malcolm bu süreç boyunca sadece Afro-Amerikan Müslümanların ve Suudî Arabistan'ın değil, aynı zamanda Batı medyasının da odak noktası olmuştur. Onun hac dönüşü yaşadığı değişimler sıkı biçimde takip edilmektedir. Bir beyaz gazetecinin yeni sakalının dinî bir anlamı olup olmadığını sorması üzerine Malcolm, zihinsel kolonileşmenin kelepçelerini atma isteğinin kültürel kolonileşmenin de kelepçelerini atma arzusu uyandırdığını ifade etmiştir.¹⁶⁶ Bu, Malcolm'un Batı karşısında etnik ve dinî izolasyonunun son halkasıdır.

Amerikan toplumunda etnik kimlikleri nedeniyle ötekileştirilen Afro-Amerikanlar pozitif bir bütünün parçası haline gelmek için şiddetli bir arzu duymaktadırlar. Bu şiddetli arzu onları önce İslâm'a,¹⁶⁷ sonra daha muazzam bir umuda doğru yönlendirmektedir. Bu süreçte Selefi Davet aracılığıyla kendilerine sunulan daha somut vaatler, onlar için bir fırsat kapısı olmuştur.¹⁶⁸ Kendilerini ispat edebilmek adına Afro-Amerikan Müslümanların yeni faaliyet alanları, 1970'lerde petrol rezervinin zirveye ulaşması ile ekonomik refahı yakalayan¹⁶⁹ ve malî yatırımının bir kısmını dinî düşüncesini yaymaya ayıran Suudî Arabistan'ın burslarıdır. Bursiyerlerin hedefleri, eğitimlerini tamamlayıp, kendi topraklarındaki Selefilere önderlik etmek olarak belirlenmiştir. Bu doğrultuda bursiyerler, 70 ve 80'li yıllarda, ihtiyaç duydukları İslâm

¹⁶⁶ Malcolm X, A. Haley, 1984, s. 412, 413.

¹⁶⁷ C. E. Lincoln, 1961, s. 27.

¹⁶⁸ Ö. Lee, 2009.

¹⁶⁹ J. Diamant, 2016, s. 162.

hukuku, Arapça ve davet ilimlerini Mekke, Medine, Riyad ve Cidde’de almışlardır.¹⁷⁰ Böylelikle o zamana kadar ancak bireysel boyutta kalan Selefîlik, Afro-Amerikan nüfusun rağbetiyle yükselişe geçmiştir.

1970’lerin başında, Ümmü’l-Kura’dan mezun olan Afro-Amerikan Naif Şerif Abdülkerim ve İbrahim Abdülazîz muhtemelen Malcolm X’e Kral Faysal tarafından sunulan burslardan faydalanmışlardır. Edip, Selefîliği kendisine ilk öncülük eden ve halen New York’ta bulunan Ahmed Abdulkadî¹⁷¹ ile birlikte Naif Şerif Abdülkerim ve İbrahim Abdülazîz’den öğrendiğini beyan eder.¹⁷² Suudî Arabistan bu dönemden itibaren Orta Doğu’da Taliban’a¹⁷³ veya Pakistan’daki bazı yapılara sağladığı destek ve burslara¹⁷⁴ benzer şekilde ABD’de de Vehhâbîliği yayma gayretine girmiştir.¹⁷⁵ Suudî Arabistan tarafından yürütülen bu faaliyetlerin genel gayesi Müslümanlar üzerinde bir otorite kurmaktır. ABD’de ise Amerikan hükümeti ve medyası üzerinde etkin olmayı ve bir algı oluşturmaya hedeflemiştir. Bu doğrultudaki dinî-siyâsî girişimleri Afro-Amerikan Müslümanlar üzerine olmuştur. Onlar, ilk olarak karanlık geçmişleri ve muallak gelecekleri bakımından bu burslara rağbet göstermişlerdir. Yurtdışında öğrenim görme olanağı öncelikle onlara, içinde bulundukları hayatın gerçeklerinden uzaklaşma şansı sunmuştur. Eğitimlerini alan ilk neslin gördüğü saygıyı gözlemleyen bir sonraki

¹⁷⁰ J. Diamant, 2016, 68, 216.

¹⁷¹ Kimliği tespit edilememiştir.

¹⁷² D. Edip, *NJ Salafi Conference*, 04:31-05:05.

¹⁷³ A. Khan, 2003, s. 91.

¹⁷⁴ Ayesha Jalal, *A Struggle for Pakistan: A Muslim Homeland and Global Politics*, The Belknap Press of Harvard University Yayınevi, Londra, 2014, s. 385, 386.

¹⁷⁵ Suudî Arabistan’ın bu amaç doğrultusunda yaptığı yatırım yıllık 4 milyar doları bulmaktadır. Bkz. Jonathan Dowd-Gailey, “Islamism’s Campus Club: The Muslim Student’s Association”, *Middle East Quarterly*, C. 11, S. 2, Sonbahar 2004.

kuşak içinse, ilk neslin gördüğü saygı ve bu saygının menbaini daha cazip hale gelmiştir.¹⁷⁶

İlk nesil ABD Selefîleri, Suud'un dinî liderliğini kabul etmiş, hatta bunu talep eder bir hüviyet kazanmışlardır. Bunun altında yatan en büyük etken, ABD'deki Müslümanların kendilerini kaynak ve bilgi bakımından yetersiz hissetmeleri ve düzgün bir dinî eğitim vermek için mevcut birikimlerini kifayetsiz görmeleridir.¹⁷⁷ Nitekim ABD'nin önde gelen Selefî âlimlerinden Cemal Zarabozo, ilimle meşgul olduğu ortalama otuz yılın sonunda dahî, Amerika'daki Müslümanlar olarak doğrunun ne olup olmadığını bilemeyeceklerini, bu nedenle sahîh dini temsil eden ulemaya sarılmanın zaruriyetini dile getirmiştir.¹⁷⁸

Selefî düşüncenin yayılması ile birlikte, Suud hükümeti bursiyerlere karşı oldukça seçici bir tavır benimsemeye başlamıştır. Davud Edip'in anlattığına göre burs kayıtlarını alan görevli her bir ülkeyi gezmektedir. Bu burslar için Amerika'da uzun soluklu gençlik hareketini teşvik edebilecek yirmi iki yaşının altındaki genç beyinler tercih edilmektedir. Ayrıca temel Arapça bilgisine sahip, Selefîliğe eğilimi olan bireyler tercih edilmektedir. Burslar konaklama, yeme-içme ve iki yıl yoğunlaştırılmış Arapça kursları ve eğitim masraflarını kapsamaktadır. Bu burslardan faydalanabilmek için herhangi bir yüksekokul bitirme, profesyonel kariyer zorunluluğu bulunmamaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁶ S. Schwartz, 2003.

¹⁷⁷ J. Diamant, 2016, s. 2, 3.

¹⁷⁸ Cafer Şeyh İdris, *Guarding the Heritage of the Prophets* [Mp3], 27:40-28:40, 2012, <https://archive.org/details/Sh.JaafarSheikhIdris/GuardingTheHeritageOfTheProphets.mp3>, (14 Haziran 2018).

¹⁷⁹ S. Elmasry, 2010, s. 226.

2. Amerika Birleşik Devletleri'nde İlk Selefî Şahsiyetler

ABD'de Selefiliğin tarihçesini akademik anlamda ilk kaleme alan Shaade Elmasry'ye göre, Bilal Philips Suudî Arabistan burslarıyla eğitim gören ve Medine İslâm Üniversitesi'ne kaydolup dört yıl boyunca buradaki eğitimini tamamlayan ilk Batılı'dır.¹⁸⁰ O, Jamaika doğumlu bir Kanada vatandaşıdır. Asıl ismi Dennis Bradley Philips iken 70'lerde İslâm dinini kabul ederek Ebu Emine Bilal Philips adını almıştır. İslâm'a döndükten sonra dünyanın farklı yerlerindeki İslâmî bilgiye ulaşmak adına kendisini mukaddes bir akademik yolculuğa adanmıştır. Medine'de İslâmî İlimler lisans diploması aldıktan sonra Riyad'da İslâmî Teoloji çalışarak yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. On yıl Riyad'da bir lisede öğretmenlik yapmış, on yıl kadar da Dubai'de Amerikan Üniversitesi'nde İslâmî Araştırmalar dersi vermiştir. Ardından 90'ların başında Wales Üniversitesi'nde İlahiyat alanında doktorasını almıştır.¹⁸¹ ABD'deki herhangi bir Selefî kurumla doğrudan ilişkisi tespit edilememiş olmakla birlikte, onun kitapları, ses kayıtları, videoları bilhassa Kuzey Amerika'daki Selefîler arasında oldukça yaygındır.

Medine İslâm Üniversitesi'nin ABD'deki ilk mezunu ise Boston doğumlu Afro-Amerikan olan Abdullah Hakim Quick'tir. O, İslâm ile tanışmadan önce etnik ve dinî kökenlerini sık sık sorguladığını dile getirmektedir.¹⁸² İslâm'ı kabulünden sonra Medine İslâm Üniversitesi'nden 1979 senesinde mezun olmuştur.¹⁸³ Kanada'da Toronto

¹⁸⁰ S. Elmasry, 2010, s. 221, 222; Bilal Philips, *Usool Al-Hadeeth*, IIPH, yrz., 2007, s. 11.

¹⁸¹ Bilal Philips Resmî İnternet Sitesi, *Hakkında*, <http://bilalphilips.com/about/>, (23 Haziran 2018).

¹⁸² S. Elmasry, 2010, s. 222.

¹⁸³ Abdullah Hakim, Quick, *History: Islam in North Carolina*, 00:35-01:05, <https://www.youtube.com/watch?v=-0-PMvTy8ZU>, (26 Haziran 2018).

Üniversitesi Tarih Bölümünden yüksek lisans ve doktorasını aldıktan sonra pek çok ülkede dersler vermiştir. 2010 yılında ise Toronto'ya geri dönmüştür.¹⁸⁴

Davud Edip, Selefilikten ilk kez 1978'de New Jersey'de Muhammed Seyyid Adly ile tanışmasıyla haberdar olduğunu bildirir.¹⁸⁵ Adly, 1949'da Mısır'da doğmuştur. Mısır ve Suudî Arabistan'dan olmak üzere iki icazeti vardır. 1975'te New York'a taşınmış ve pek çok camide imamlık görevini üstlenmiştir. 1977-1980 yılları arasında MWL'nin New York temsilciğini yapmıştır.¹⁸⁶

Suudî Arabistan Krallığı'nın burslarından faydalanmış bir diğer önemli isim Abdullah Tevfik Ebu Müslime'dir. O hem siyahî mirası hem de Selefî geleneği bünyesinde bulunduran klasik isimlerdendir. İslâm'ı ilk kez 1976'da Plainfield Mescidinin imamı Abdulvelî Muhammed'den duymuş, 1978'de Müslüman olup aynı mescidde Mübâşir Ukte'den abdest, namaz gibi temel ibadetler hakkında dersler almaya başlamıştır. 1983'te Zeyd Şâkir'in etkisiyle derin bir dinî yaşam sürmeye başlayan Ebu Müslime, İşletme ve Afro-Amerikan Bilimleri'nden 1986'da mezun olmuş, 1989'da klasik Arapça sertifikasını almıştır. Dil yeterliliğini sağladıktan sonra Medine İslâm

¹⁸⁴ Abdullah Hakim Quick Resmî İnternet Sitesi, *Hakkında*, <http://hakimquick.com/about-2/>, (26 Haziran 2018).

¹⁸⁵ D. Edip, *NJ Salafi Conference*, 05:18-05:32.

¹⁸⁶ Sheikh Muhammad Adly, *Biography*, http://www.İslâmevents.com/speakers/speaker_detail.php?spid=16, (15 Haziran 2018); İmaam Muhammad S. Adly, <http://www.adlyonline.com/?q=content/imaam-muhammad-s-adly>, (15 Haziran 2018).

Üniversitesi'nde Hadis ve Dinî Esaslar Fakültesi'nden 1993'te mezun olmuştur.¹⁸⁷

Eğitim sürecini şu şekilde anlatmaktadır:

“Elijah Muhammed'in etkisinin güçlü olduğu bir ortamda büyüdüm. O zamanlar Müslüman olduğumu düşünüyordum. [Şöyle bir histi] Eğer bir Afro-Amerikan isen, o halde senin hakikî dinin İslâm'dır. Kolejdeki ilk yıllarımda Malcolm X'in otobiyografisini okudum. Ve o an İslâm'a gerçekten inandığım andı. Mezun olduktan sonra Suudî Arabistan'dan Medine İslâm Üniversitesi'nde öğrenim görmek üzere genç öğrenciler toplayan bir delege vardı. Başvurdum, kabul edildim ve İslâm'ı çalışmak için Medine'ye gittim.”

Ebu Müslime Medine'de üç yıl Arapça ve dört yıl Dava Fakültesi'nde Usulu'd-dîn dersleri aldığını ve gitmeden evvel, Amerika'da İslâm'ın popüler hale geldiği o dönemlerde, çevresindekilerden büyük destek aldığını ifade etmektedir.¹⁸⁸

Ebu Müslime'nin dönem arkadaşları Davud Edip ve Ebu Usame'dir. Genelde üçü birlikte Muhammed Seyyid Adly'ye eşlik ederek panellere ve mini konferanslara katılmışlardır. 1980'lerin sonuna doğru, mezun olan bu kuşak, Selefi öğretiyi bir düzine insana ulaştırabilmek adına binlerce mil yol kat edip dersler vermektedirler.¹⁸⁹

Ebu Müslime'nin yanı sıra Ali Temimî de tam burslu bir şekilde Medine İslâm Üniversitesi'nde eğitim almıştır. Ali Temimî aslen Iraklı bir aileye mensuptur. Annesi psikoloji anabilim dalında bir doktor, babası Irak Büyükelçiliği'nde avukattır. Ailesi

¹⁸⁷ Islamic Center of America Madrasatu Ahlis Sunnah Resmî İnternet Sitesi, <http://blog.thesunnah.org/the-masjid/>, (13 Mart 2018).

¹⁸⁸ Ebu Müslime, *Saudi TV Ch 2 Islam in America, Imam Abu Muslimah East Orange*, <https://www.youtube.com/watch?v=WXQymIpGcXc>, (27 Haziran 2018). Ayrıca bkz.

S. Elmasry, 2010, s. 221, 222.

¹⁸⁹ Ö. Lee, 2009, s 4.

1962’de Amerika’ya taşınmış, ertesı sene Temimî dünyaya gelmiştir. 12-13 yaşlarına kadar aşırı derecede Yahûdîlik temelli bir eğitim-öğretim programı yürüten Georgetown Okulu’nda eğitim almış fakat orada akranları tarafından dışlanmıştır. O dönemlerde komşuları Milton Viorst’un ifadesine göre kıblenin yönünü dahî bilmeyen Ali’nin değişimi, babasının Riyad Üniversitesi’nden aldığı davet üzerine Arabistan’a taşınmasıyla 1978’de başlamıştır. Lise eğitimine Riyad’da başlayan Temimî, Arabistan’daki ikinci yılında Kanadalı sonradan Müslüman olan bir kimsenin etkisiyle Selefîlik ile tanışmış ve Suudî kaynaklardan İslâm esaslarını öğrenmiştir.

Liseden mezun olduktan sonra 1981’de lisans eğitimi için tekrar Washington’a dönmüştür. Üniversite çağında zamanının çoğunu İslâm hakkında okumaya ayıran Ali, kendisini üniversite arkadaşlarına Selefî öğretiyi şevkle anlatmaya adanmıştır. 1987’de Arabistan tarafında bir yıllık burs alan Ali Temimî, Abdülazîz b. Bâz’ın sıkı takipçilerinden olmuştur. Amerikalı olması ve dini yatkınlığı hasebiyle Suudî Arabistan yönetiminin dikkatini çekmiş, daha seküler bir kariyerle bunu tamamlaması adına Amerika’ya tekrar gönderilmiş ve Maryland’de Bilgisayar Mühendisliği okumuştur.

Bilim adamı olmasına rağmen Ali Temimî Müslümanlar arasında Selefî misyonu sebebiyle dinî kimliğiyle meşhurdur. O, Selefî düşüncenin merkezi oluşturduğu fikrî serüvenine politik açıdan Vehhâbî görüşleri benimseyerek yön vermiştir. Daha sonraları Temimî, Sudan’dan Kuzey Virginia’ya gelen Şeyh Cafer İdris’in etkisiyle akılcı Selefîliğe meyletmiştir. Her ne kadar Viorst, Ali Temimî’nin Şeyh İdris’in izinde akılcı Selefîliği benimsediğini iddia etse de ne Temimî ne Şeyh İdris böyle bir tanıma uyumlu bir yaklaşım tarzına sahip değillerdir.

Şeyh Cafer İdris 1970’de Londra Üniversitesi’nde İslâmî Bilimler alanında doktorasını almıştır. Ardından İmam Muhammed b. Suud ve Riyad Üniversitesi’nde akaid dersleri vermiştir. Şeyh İdris’in etkisiyle Selefîlik algısını farklı bir boyuta taşıyan Ali Temimî, Amerikalı olmayı sevse de İslâm’ın Batılı değerlerden her zaman daha

fazlasını sunduğuna inanmaktadır. 1990'ların sonuna doğru Kuzey Virginia'da hatırı sayılır bir dinleyici kitlesine sahip olan Ali Temimî Daru'l-Erkam camisini kurmuştur.¹⁹⁰

Medine'de eğitim alan tüm öğrenciler aynı süreyi orada geçirmemişlerdir. Örneğin, İdris Palmer ancak iki yıl kalırken, Khidr Lawrence on beş sene gibi uzun bir zaman dilimini Arabistan'da geçirmiştir.¹⁹¹ ABD'nin önde gelen Selefi isimlerinden bir diğeri Cemal Zarabozo'nun ise, Medine ile herhangi bir öğrenim bağlantısı söz konusu değildir. Kendisi Katolik İspanyol bir ailenin çocuğu olarak 1960'da Fransa'da dünyaya gelmiştir. Kaliforniya'da büyüyen Cemal Zarabozo, lisans eğitimini Kaliforniya Berkeley Üniversitesi'nde, yüksek lisans eğitimini ise, Kaliforniya Davis Üniversitesi'nde iktisat bilimi üzerine tamamlamıştır.¹⁹² 1976 yılında İslâm dinini seçen Zarabozo, Hz. Peygamber'in miras bıraktığı ilimden daha kıymetli bir ilim olmadığı düşüncesiyle İslâmî çalışmalar üzerine eğilmiş ve aktif olarak eserler kaleme almış, çeviriler yapmıştır. Kendisi uluslararası bir yazar olup halen Kuzey Amerika, İngiltere, Avrupa, Avustralya ve Orta Doğu'da dersler vermektedir.¹⁹³

Artan Selefi nüfusun ardından 1982'de ilk Selefi konferans Maryland'de gerçekleşmiştir. Bu konferansa Davud Edip'in zikrettiği kadarıyla Şeyh Felah, Şeyh Abdurrahman Abdulhalik, Ali Temimî, Cemal Zarabozo, İdris Palmer gibi çekirdek

¹⁹⁰ Milton Viorst, "The Education of Ali Al-Timimi", *The Atlantic Monthly*, Haziran, 2006, 68-78.

¹⁹¹ S. Elmasry, 2010, s. 222.

¹⁹² Cafer Şeyh İdris, *Guarding the Heritage of the Prophets*, 16:23-17:04.

¹⁹³ Cemal Zarabozo Resmî İnternet Sayfası, *Hakkında*, <http://www.jamaalzarabozo.com/>, (20 Ekim 2018).

isimler katılmıştır. Kur'ân ve Sünnet Topluluğu (*Qur'an and Sunnah Society/QSS*)'nda gerçekleştirilen konferans bütün hafta sonu devam etmiştir.¹⁹⁴

1990'ların başlarına gelindiğinde Selefi hareket internet üzerinden etkinliğini artırarak dünyanın öteki ucundaki Selefler ile iletişime geçme fırsatı bulmuştur. Bu dönemde uzun e-mail listeleri oluşturulmuş ve web siteler kurulmuştur. Oluşturdukları online ilim havzaları ile Selefler internet ortamında İslâm'ı temsil eden en güçlü yapı haline gelmiştir.¹⁹⁵

Amerikan hapishanelerinde kitaplar, kaset kayıtları ve dergiler yeni Müslüman olanlara dağıtılmıştır. Bu dönemde mahkûmlar arasında yayılan Selefilik, cihâdî yahut siyâsî Selefilik değildir. Mahkûmlar için Selefi düşünce dinî arınma ile cennete uzanan bir yolu ifade etmektedir. Böylelikle, Selefilik onlara akranları arasında saygınlık kazandırmıştır.¹⁹⁶ Bunun yanı sıra, ülkenin diğer bölgelerinde kış dönemlerinde gerçekleştirilen Kuzey Amerika İslâm Toplantısı (*Islamic Assembly of North America/IANA*), QSS gibi yıllık konferanslar düzenlenmiştir. Bu konferanslar Selefi düşüncenin yayılmasında oldukça etkili olmuş ve o dönemde siyahî harekete mensup bireylerden İslâm'a dönenlerin çoğunluğu Selefi düşüncüyü benimsemiştir. Bu Selefi nüfus kendi içerisinde kuvvetli bir dayanışma çemberi kurmuş ve sosyal-ticari ilişkilerini ciddi anlamda bir zaruret bulunmadıkça kendi içerisinde yürütmüştür. Bu kimselerin ekseriyeti, tam zamanlı Müslüman olma çabasına düşmüş ve Selefi davetin duyulması için parasını, zamanını bu işe adanmıştır. Bu süreçte ABD'de İslâmî eğitim veren kurumların neredeyse tamamı da Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tevhîd ve sünnet vurgusu üzerinden, davetçi bir Selefi perspektifi yansıtmaktadırlar.¹⁹⁷

¹⁹⁴ D. Edip, *NJ Salafi Conference*, 05:27-07:10.

¹⁹⁵ J. Diamant, 2016, s. 69.

¹⁹⁶ S. V. Baalen, 2011, s. 142, 143.

¹⁹⁷ S. Elmasry, 2010, s. 221, 222.

1990'ların ortası ve sonuna gelindiğinde ise bilhassa ABD'nin doğu kıyısı olmak üzere başlıca şehirlerde belirgin bir şekilde Selefilere mevcudiyetlerinden bahsetmek mümkün hale gelmiştir.¹⁹⁸ Bu zaman zarfında Medine, azımsanmayacak sayıda Amerikalı gence kapılarını açmıştır. Ayrıca Amerika topraklarında NAIT (*North American Islamic Trust/Kuzey Amerika İslâm Tesisi*) gibi örgütlerin parasal yardımları ile de Selefi düşünce ve faaliyetlerin yayılması hızlanmıştır.¹⁹⁹ Bu süreçte, Hasan es-Somalî, Cemil Finch ve İmam Sirâc Vehhâc gibi isimler, Selefi zümrenin içerisinde öne çıkan kişiler arasında yerlerini almışlardır.

3. Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefilik Radikalleşmesi

Selefi düşüncenin yükselişe geçtiği 80 ve bilhassa 90'lı yıllar, aynı zamanda radikal unsurların Selefi düşünce içerisine konumlanmaya başladığı bir zaman aralığıdır. 1980'li yıllarda Orta Doğu'daki İran İslâm Devrimi, Cezayir'deki siyâsî gelişmeler ve Afganistan savaşı gibi siyâsî gelişmeler, Selefi düşünce sisteminde çağdaş İslâmcı söylemlere karşı ilginin artmasına ve klasik Vehhâbîliğin etkisinin azalmasına neden olmuştur. Bu süreçten itibaren Selefilik bünyesinde cihâdî ve Suudî Selefilik olmak üzere iki farklı eğilim baş göstermeye başlamıştır.²⁰⁰ Fakat radikalleşen Selefilik ABD'de yansımalarının görülmesi 90'lı yıllara kadar uzanmaktadır. ABD'de bu yıllara kadar sapkın inanç biçimleri karşısında dinin ihyasına yönelik faaliyetler gösteren Selefilik, Bosna Savaşı ile birlikte, aktivist bir tutum sergilemeye başlamıştır. O döneme

¹⁹⁸ Ö. Lee, 2009; Davud Edip "2011 New Jersey Selefi Konferansı"nda kendisini dinleyen kitlenin neredeyse tamamının 90'ların ortasında ve sonunda Selefi olduğunu iddia etmektedir. Bkz. D. Edip, *NJ Salafi Conference*, 06:00-06:09.

¹⁹⁹ *United States: Arab Lobby in the United States Handbook*, International Business Press, Washington D. C., 2015, s. 74.

²⁰⁰ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, C. 7, S. 20, ss. 205-234.

kadar siyâsî meselelere müdahil olmaktan çekinen Selefiler, Balkanlar'da ve Orta Doğu'da Müslümanlara yönelik saldırılar karşısında politik bir üslup edinmeye başlamışlardır. ABD'de cihatçı söylem ve faaliyetlerin bilhassa Bosna Savaşı döneminde ivme kazandığı görülmektedir. Steven Emerson özellikle 90'lı yıllarda, yurtdışından İhvân-ı Müslimîn, Hamas gibi militan kökenci harekete mensup konuşmacıların, insanları cihada teşvik ettiği aktarılmaktadır. Hatta bu konuşmalar esnasında Emerson, bir dinleyicinin deniz aşırı ülkelerdeki Müslümanlara silah ulaştırmak üzere kargoda yardımcı olmayı teklif ettiğini duyduğunu kayıtlara geçirmektedir.²⁰¹ Bu döneme kadar vaazcı Selefilğin hâkim olduğu düşünce sistemi, Müslümanların yaşamış oldukları sorunlara bir yorum getirme arzusu ve militan grupların etkisi ile yerini peyderper aktivist ve cihatçı bir Selefilğe bırakmıştır. 1980'lerden itibaren ABD'de yabancı uyruklu Selefi cihatçıların varlığından söz edilse de, cihatçı söylemleri ile gündeme gelen ABD uyruklu ilk isim Ali Temimî'dir. Böylelikle o, her ne kadar kendisinin asker toplamak girişiminde olmadığı gözlemlense de, ABD vatandaşlarının cihat eylemlerine katılmaları için bir örnek teşkil etmiştir. 2001'de onun önderliğinde kurulan Virginia Cihat Ağı ile pek çok Amerikalı genç, ABD askerleri ile cihat etmek için Afganistan ve Pakistan'a gönderilmiştir.

Aslen Yemenli bir aileye mensup olan ABD doğumlu Enver Evlâkî, Selefilik ve İhvân-ı Müslimîn arasında konumlandırılmaktadır. Virginia'da İhvân-ı Müslimîn'e ait Dar-al-Hijrah Camisi'nin imamlığını yürüten Evlâkî, Ali Temimî'nin aksine, bilhassa Amerikalı gençleri el-Kaide bünyesinde cihada teşvik eden isimlerden biri olarak ön plana çıkmaktadır.²⁰² 2008 yılında, Arabistan yarımadasında El-Kaide'ye katıldığını

²⁰¹ Steven Emerson, *American Jihad: The Terrorists Living Among Us*, The Free Press, New York, 2002, s. 2.

²⁰² Evlâkî'nin aynı zamanda, Usame b. Ladin'den sonra, el-Kaide bünyesinde en tanınan isimler arasında yer aldığı iddia edilmektedir. Bkz. Orr Bob, "Al Awlaki May Be Al

resmen ilan eden Evlâkî, Obama'nın 2011 yılında yürüttüğü geniş çaplı drone saldırılarında öldürülmüştür.²⁰³

Bu yıllarda öne çıkan isimlerden birisi de 1972 Dearborn/Michigan doğumlu Ahmed Musa Cibrîl'dir. Ahmed Musa Cibrîl'in çocukluğu Suudî Arabistan ve ABD arasında geçmiştir. Cibrîl'in 90'lı yılların sonuna kadar Selefi herhangi bir kurumla ilişkisine rastlanmamaktadır. Onun ilk kurumsal bağlantısı ancak 90'ların sonuna doğru, MSA'nın Michigan ofisinin liderliğini üstlenmesi ile başladığı tespit edilmiştir. Cibrîl bu dönemde Wayne State Üniversitesi ve Wachtenow Community College'da düzenli olarak konuşmalar yapmıştır. İhvân-ı Müslimîn ideolojisinden etkilendiği düşünülen Cibrîl, Selefi söylemi, daha politik ve cihatçı bir zeminde işlemiştir. Bunun yanı sıra Ahmed Musa Cibrîl, küresel cihat söylemini ve el-Kaide desteğini açıkça ifade etmiş ve fikirlerini *alSalafooon.com* adresinden açıkça duyurmuştur. Online iletişim ağını etkin bir biçimde kullanan Cibrîl, YouTube sayfasından videolarını paylaşmakta ve Skype üzerinden dersler vermektedir.

Afro-Amerikan Selefi kuşağının aksine, Cibrîl, Suudî Arabistan'a karşı oldukça öfkeli bir tutum benimsemektedir. 1995'te Riyad'da bir araca yapılan ve beşi Amerikan olmak üzere altı kişinin hayatını kaybettiği bombalı saldırı hakkında "arındırılmış toprakların kâfirlerden temizlendiğini ve Suudî Arabistan'ın ise yıkılmaz zannettiği liderliğinin sarsıldığını görmesi için bu saldırının bir ders olduğunu" belirtmiştir.²⁰⁴

Bu gelişmelerin akabinde 1997'de Daniel Pipes, ABD'deki Müslümanlar arasında kökencilik hâkim bir hale geldiğini, ılımlı Müslümanların sayısının ise azınlığı

Qaeda Recruiter", *CBS News*, 30 Aralık 2009; Matt Apuzzo, "Killings Push U.S. into New Territory", *The Saturday Post*, 01.11.2011.

²⁰³ A. Meleagrou-Hitchens, 2018, s. 77, 96.

²⁰⁴ A. Meleagrou-Hitchens, *a.g.e.*, s. 98, 110.

teşkil ettiğini iddia etmiştir.²⁰⁵ Pipes'ın Müslümanlar üzerinden öne sürdüğü bu yargı, temelinde Selefî hareket içerisinde gerçekleşen değişim, ABD topraklarındaki Müslümanlara yansımaları ile yakından alakalı görünmektedir.

4. Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefiliğin Duraklama Dönemi

ABD'de Selefilik 90'lı yılların sonuna doğru durağan bir evreye girilmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında etkili olan birkaç gelişmeden söz edilebilir. Sınırları genişleyen Selefî cemaat diğer Müslümanlar arasında geçmişe dayanan bir hoşnutsuzluk hissi barındırmaktadır. Mahallî mescitlerde verilen vaazlarda pek çok kez bid'atlere yer verdikleri gerekçesi ile imamların, ders verenlerin konuşmalarını kesen Selefilerin kargaşaya sebep oldukları düşünülmektedir. Onların bu aksi tavırları, Selefî olmayanlara karşı nefretle sonuçlanmış ve yeni Selefilere ev sahipliği yapmalarını engellemiştir.

Selefiliğin kendi dokusundaki değişim, ABD'de Selefiliğin duraklamasına sebep olan başka bir durumdur. İlk başlarda ABD'de Selefî nüfus, istisnası olanlar mevcut ise de, eğitim hayatında devamlılığı elde edememiş, iş hayatında yahut toplumsal ilişkilerinde başarılı olamamış ve genellikle ırkçılığa maruz kalmış bireylerden meydana gelmekteydi. Ancak, Medine İslâm Üniversitesi'nin yedi yıla kadar sağladığı burslar, kendilerine bir kez daha şans verilen bireyler için yeni bir umut kapısı olmuş ve onlara başarıya ulaşabilme imkânı sunmuştur. Dolayısıyla Selefilik birey için bir reform hareketi ve entelektüel bir aydınlanmayı temsil etmektedir. Öte yandan Selefilik bu

²⁰⁵ Jeffrey L. Thomas, *“Scapegoating Islam Intolerance, Security and the American Muslim”*, Praeger, Kaliforniya, 2015, s. 106.

bağlamda onlara sunduğu kardeşlik²⁰⁶ ve sadakat duygusuyla aidiyet hissi yaratmıştır.²⁰⁷

Bu kesim kolaylıkla Suud krallarını kabul edebilmekte ve bu bağlılıklarını da dile getirmektedir. Ancak Selefi algı yayıldıkça bu algıya mensup olanların demografik yapısındaki çeşitlilik de artmıştır. İlk dönemde belirli bir grubun çatısı altında aidiyet duygusunu önemseyen topluluğa, herhangi bir etiket ihtiyacı yahut aidiyet duymayan ve hatta bu durumdan rahatsızlık hisseden eğitilmiş bireyler katılmışlardır. Bu kimseler Selefi düşünce biçimini benimsemekle beraber Suud hegemonyasına karşı durmaktadırlar. Fakat bunu dile getirmektense sessiz kalmayı tercih etmiş ve alt tabakanın faaliyetlerini görmezden gelmeye başlamışlardır. Ancak bir müddet sonra mutaassıp düşünceye mensup olanlar, Suudî krallara itaatin yalnızca onların basmış oldukları Kur'ân'dan ve Selefi davete sağladıkları maddî yardıma duyulan minnetten ibaret olmadığını ve onlara daimî övgüler sunmanın her koşulda gerekli olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu durumda Ömer Lee'nin ifadesine göre aksini iddia edebilmek bir tarafa, sessiz kalmak dahî sadakatsizlik olarak kabul edilmiştir. Böylece Selefiliğin birey ve toplumdaki olumlu etkileri, kullandığı zorba yöntem dolayısıyla yerini menfi algıya bırakmıştır. Ortaya çıkan fikir ayrılıkları Selefi ulema arasında birbirini tekfir etme ve hizipleşmeye yol açmıştır. Bu da davayı yaymak amaçlı gayret ve eforun hedefini değiştirmiş, hareketin genişlemesini neredeyse durdurmuştur.²⁰⁸

1980'lerden itibaren Kuzey Amerika Fıkıh Konsili (*the Fiqh Council of North America*), 1990'larda Zaytuna Enstitüsü ve el-Mağrib Enstitüsü gibi gelenekçi güçlü

²⁰⁶ 2004 yılında Şeyh Rabî b. Hâdi el-Madhalî'nin Mescid-i Rahmet'te vermiş olduğu "Batılı Selefilere Tavsiyeler" başlıklı vaazı tamamıyla birbirini Allah rızası için sevmek üzerinedir. Bkz. https://www.troid.org/media/pdf/RA18_advicesalafis.pdf; Şeyh Abdülaziz er-Reis, *Beautiful Advice to the Noble Salafis of the West*, Londra, 2010.

²⁰⁷ S. Elmasry, 2010, s. 225.

²⁰⁸ Ö. Lee, 2009.

alternatif kurumların artması Suudî Arabistan'ın etki alanını kısıtlamıştır.²⁰⁹ Bunun yanı sıra, 80 ve 90'lı yıllarda azalan petrol rezervleri,²¹⁰ Suudî Arabistan'ın faaliyetlerine gem vurmuş görünmektedir. Öte yandan İran İslâm Devrimi İslâm dünyasında Selefilik karşısında Müslümanlar için bir umut kaynağı olmuş, dikkatleri üzerine çekmiştir. Tüm bu etkenlerin yanı sıra, 11 Eylül saldırılarından itibaren kimi Selefi gruplar dağılmaya mahkûm edilmiş, pek çok kişi sindirilmiş ve Selefilik yayılma imkânlarını yitirmiştir. Bunun da ötesinde yaşanan terör olaylarının müsebbibi yahut terörist yandaşı olmakla suçlanan kimi Selefi kurum ve mescitler kapatılmıştır. Selefi söylemin illegal yapılar içerisinde değerlendirilmesi, ona neredeyse hiç bir tebliğ alanı ve fırsatı bırakmamıştır. 2011 yılı civarında ABD'de Selefi nüfus, Müslüman nüfus içerisinde %1'ler civarına sabitlenmiştir. Selefi nüfusun çoğunluğunu ise Afro-Amerikanlardan oluşturmaktadır. Bagby'nin sunduğu istatistiklere göre Afro-Amerikan Müslümanların %4'ü Selefi iken Arap ve diğer etnik kökenli Müslümanların ancak %2'si Selefidir.²¹¹ Bu oran Jeff Diamant'a göre, net olarak tahmin edilmesi güç olmakla birlikte yaklaşık birkaç on bine tekabül etmektedir.²¹²

5. Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefi Davet'in Taşıyıcıları

5.1. Selefi Organizasyonlar

ABD'de her Selefi grup aynı ölçüde genişleme imkânı yakalayamamıştır. Daha küçük oluşumlar bazen kendilerine daha yakın olan büyük kurumlara eklemlenmiş ya

²⁰⁹ J. Diamant, 2016, s. 11, 12; Brendan Peter Newlon, *American Muslim Networks and Neotraditionalism*, University of California, Basılmamış Doktora Tezi, Santa Barbara, 2017, s. 121.

²¹⁰ J. Diamant, *a.g.e.*, s. 162.

²¹¹ I. Bagby, 2012, s. 4-20.

²¹² J. Diamant, 2016, s. 16.

da bazen ana bünyeden kopmalar sonucu küçük mescitlerde faaliyet göstermiştir. İlk dönem itibari ile halka açık bir hareket yürütebilmek için Arapça konuşabilmek ve en azından ortalama bir kapasiteye sahip olmak birçok Selefi'ye göre ders verebilmek için yeterli nitelikler olarak kabul edilmiştir.²¹³ Böylelikle pek çok Selefi mahallî mescitler kurulmuş ve yerli halka Selefi menhec anlatılmıştır.²¹⁴

Davud Edip'e göre bir mescidin Selefi mescidi olarak kabul edilebilmesi için, minberde bir Selefînin oturması, Selefi kitaplarla doldurulması, hutbelerin Selefi imamlarca okunması ve derslerin Selefi hocalar tarafından verilmesi gereklidir.²¹⁵ ABD'de bu kriterleri sağlayan birçok Selefi mescit bulunmasına rağmen kurumsal ve yoğun faaliyetlerin yürütüldüğü East Orange/New Jersey ve Northern Virginia/Washington D.C. olmak üzere iki merkez bulunmaktadır. East Orange ve Virginia temsil ettikleri dinî otorite bakımından ülkenin 'Mekke ve Medine'si şeklinde nitelendirilmektedir.²¹⁶ Bu iki ana bünyenin yanı sıra, Selefiliğin yayılmasına ivme kazandıran QSS ve MSA şubeleri bugün ABD'deki kurumsal Selefi faaliyetlerin yürütüldüğü diğer kuruluşlardır. Ek olarak, ABD'de ihtiyaca binaen açılmış pek çok Selefi mescitten bahsetmek de mümkündür.

5.1.1. Amerika İslâm Merkezi (The Islamic Center of America/ICOA)

Amerika İslâm Merkezi 1981'de İmam Ahmed Burhanî önderliğinde East Orange İslam Merkezi Ravzatullah Mescidi (*The Islamic Center of East Orange Masjid Rawdatullah*) ismiyle New Jersey'de kurulmuştur. İmam Ahmed esasen Wallace Muhammed bünyesinde devam eden NOI'a bağlı bir Afro-Amerikan Müslümandır. O,

²¹³ B. P. Newlon, 2017, s. 130.

²¹⁴ Ö. Lee, 2009.

²¹⁵ S. Elmasry, 2010, s. 227.

²¹⁶ S. Elmasry, *a.g.m.*, s. 222-225.

1976'da Wallace Muhammed'in Newark Camii'nde liderlik mücadelesini kaybettikten sonra Kral Suud Üniversitesi'nden İslâm fihkî ve Arapça üzerine burs kazanmış olup, 1979'da eğitimini tamamlayarak ülkesine geri dönmüş ve ICOA'nın ilk temellerini atmıştır. Kendisi Sünnî İslâm'ı anlattığını dile getirmekte, Selefilik kelimesini kullanmamaktadır.

Mescidin liderliğine İmam Ahmed'in ardından 1993 yılında eski NOI mensubu Davud Edip atanmıştır. Edip, Medine İslâm Üniversitesi'nde eğitim görmüştür. Davud Edip'in etkileyici konuşması, karizması ve insanî ilişkilerinin kuvvetli olması çevresindekileri hem kendisine yakın tutmada hem de insanların Selefi merkeze çekilmesinde önemli bir etken olmuştur.²¹⁷ Bu dönemde Ebu Müslime ve Ebu Usame, Edip'e eşlik etmişlerdir.

1995'te mescide, Davud Edip'in yerine Ebu Müslime imam olarak atanmıştır. Bu lider değişikliği ICOA'da büyük bir travmaya neden olmuştur. Bir taraf Davud Edip ve Ebu Üveys'i, Selefiligi çökertmek adına faaliyetler yürütmekle itham etmiş, onları bir nevi tekfir etmişlerdir. Diğer kesim ise Ebu Müslime'nin isteklerinin kayıtsız şartsız yerine getirilmesini arzuladığını, aksi halde asabileştiği iddia ederek onun liderliğini reddetmiştir. Bu gruba göre Davud Edip hakkında ileri sürülen iddialar ise, Ebu Müslime'nin bu özelliği nedeniyle ortaya atılmış iftiralar. Sapkınlık iddialarına içeren ve liderlikten men edilen Davud Edip, 1996'da Kansas'a yerleşerek faaliyetlerini oraya taşımıştır.

Öte yandan, ICOA'da liderlik için Ebu Müslime'nin isminin yanı sıra Muhammed Seyyid Adly'nin de ismi anılmaya başlamıştır. Bu durum, Şeyh Abdülazîz b. Bâz'ın Müslüman azınlıktaki ülkeler için Seleflerin Emîri ünvanı ile bir lider

²¹⁷ Islamic Center of America Madrasatu Ahlis Sunnah Resmî İnternet Sitesi, <http://blog.thesunnah.org/the-masjid/>, (22 Mart 2018).

seçilmesine yönelik talimatının²¹⁸ getirmiş olduğu sınırlandırmadan ötürü iki liderin seçilip seçilemeyeceğinin imkânını gündeme getirmiştir. Ebu Müslime'nin yardımcı olarak teklif edildiği bu dönemde Muhammed Adly, Seleflerin Emîri ünvanı için aday gösterilmiştir. Uzun zaman devam eden tartışmaların akabinde Muhammed Adly, Şeyh b. Bâz ve 1999'dan itibaren Suudî Arabistan'ın en önemli ikinci şeyhi Muhammed el-Useymîn tarafından desteklenmişse de başarıya ulaşamamıştır. Onun yerine Ebu Müslime mescidin imametine geçmiştir ve halen bu görevi sürdürmektedir.

ICOA bünyesinde erken dönemde Selefi düşünceyle yolu kesişmiş olan İmam Zeyd Şakir, o dönemlerde insanları Selefin yoluna davet edebilmek için Ebu Müslime ile Selefi kıyafetler giyip işlek caddeler üzerinde beklediklerini anlatmaktadır. Bu tebliğ sürecinde farklı giyim tarzlarının insanların dikkatini çekerek bir konuşmaya vesile olduğunu belirten Şakir, girilen her bir diyalogdan ikişer üçer kişi kazanabilme şansı yakaladıklarını belirtmektedir.²¹⁹

Selefi nüfusun artması ile birlikte East Orange bölgesi “Küçük Mekke” olarak nitelendirilmeye başlamıştır. Bununla birlikte, 1996 yılında Ebu Müslime'nin ICOA'dan bir buçuk mil kadar uzaklıkta bir mescit inşa etmeye başlaması ve bu mescidi Dırar Mescidi olarak anması, Ebu Müslime'ye QSS ve Şeyh el-Elbânî tarafından tepkilerin yağmasına neden olmuştur. Tüm baskılara rağmen Ebu Müslime'nin mescidin adında ısrar etmesi, Suudî şeyhleri ile münakaşaya girmesi Selefler arasında bir ayrılığa neden olmuştur.²²⁰ Bu gerilim, Ebu Müslime'nin Şeyh

²¹⁸ Jeff Diamant, Şeyh B. Bâz tarafından Kuveyt'teki İhya el-Turas Cemaati için verilen bu fetvayı, ABD Seleflerinin de kendileri için münasip görüp uyguladıklarını belirtmektedir. Bkz. J. Diamant, 2016, s. 229.

²¹⁹ S. Elmasry, 2010, s. 222, 223.

²²⁰ J. Diamant, 2016, s. 219-230.

Madhalî tarafından Selefilikten dışlanmasına kadar gitmiş, Selefilere onun mescidine gitmemeleri hususunda talimat verilmiştir. Bu sırada ICOA'ya alternatif olarak 2001 yılının Eylül ayının ilk haftasında, Newark'ta Mescid-i Rahmet'i açmışlardır. Bu mescid, Ebu Müslime karşı yürütülen karalamaların merkezi olmasının yanı sıra hac organizasyonları ile de ön plana çıkmıştır.

Süreç içerisinde isim değişikliği geçiren ICOA, Amerika İslâm Merkezi (*The Islamic Center of America/ICOA*) adını alsa da, mensupları tarafından Mescid-i Ehl-i Sünnet olarak anılmaktadır. Kurumun amacı ırklarına, uyruklarına, cinsiyetlerine bakılmaksızın Müslümanlara sahip oldukları tüm olanakları sunmak, Allah'a ibadet etmek, selefın yolunu öğrenmek-öğretmek ve tüm insanları bu sahih İslâm çatısında birleştirmektir.²²¹ Kurum, yoğun tebliğ faaliyetleri neticesinde ABD'nin en büyük Selefi topluluklarından biri haline gelmiş, erken dönemde kendisini özel bir yapının parçası hissetmeye muhtaç yeni Müslümanların sığınma mercii olmuştur. Bunun yanı sıra belli bir noktaya yoğunlaşma ve bir alan oluşturma fikri çevredeki daha ufak çaptaki toplulukların ICOA'ya entegre olmasını tetiklemiştir. Bu algı ICOA'yı deniz aşırı hicret edilemediğinde Amerika topraklarındaki hicret merkezi kılmıştır. East Orange kenti ise 'Ehl-i Sünnet Plaza' olarak yeniden isimlendirilmiştir. ICOA'nın markalaşmasının bir diğer nedeni ise pek çok Selefi yapılanmanın aksine, ICOA'nın üyelerinin profesyonel eğitim almış bilişim uzmanları, mühendisler ve başarılı iş adamları gibi kültür seviyesi yüksek kaliteli üyelere sahip olmasıdır.

Kendisi de işletme diplomasına sahip olan Ebu Müslime, kurumun üyelerini de cemiyetin gelişmesi maksadıyla çeşitli beceriler edinmeye teşvik etmiştir. Bu arada mescidin kurulum aşamasında erkek üyeler ikinci işlerinde çalışıp, bayanlar takı satarak tüm kazançlarını mescide vakfetmişlerdir. Onların bu çabası diğer Müslümanların

²²¹ Islamic Center of America Madrasatu Ahlis Sunnah Resmî İnternet Sitesi.

dikkatini çekmiş ve binlerce dolar bağışta bulunmalarına sebep olmuştur. Ekonomik idare yeteneği olan Ebu Müslime'nin güçlü desteğiyle 1997'de ülkenin en etkileyici Selefî kompleksi inşa edilmiştir.²²²

Kurum kendi içerisinde fitness salonu, giyim, gıda, kitapçı gibi pek çok işletmeyi barındırmaktadır. Özellikle Cuma namazlarından sonra kuruma festival havası hâkim olmaktadır. Binada ayrıca misafîrhane ve cenaze işlemleri ile ilgilenen bir birim bulunmaktadır.²²³ Medrese işlevi de gören kurumda 1984'te okul öncesi eğitime başlanmıştır. 1992-1993'ten başlayarak resmi Müslüman öğretmenlerin refakatinde bugün 12. sınıfa kadar dinî ve dünyevî ilimler okutulmaktadır. Gayesi herhangi bir taassuba saplanmaksızın Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetini öğrenmek, onun ilk kuşaktan muttakî seleflerini anlamak, onların ışığında temiz ve sağlam bilgi elde edebilmektir.²²⁴

5.1.2. Amerika İslâmî ve Arapça Bilimler Enstitüsü (The Institue of Islamic and Arabic Sciences of America/IIASA)

Virginia uyguladığı düşük vergiler sebebiyle ABD'de Suudî Arabistan'ın en çok yatırım yaptığı²²⁵ ülkenin en büyük ikinci Selefî merkezidir. Eyaletin sınırları içerisinde yer alan en büyük Selefî yapılanma Washington D.C.'de yer alan İslâmî ve Arapça Bilimler Enstitüsüdür. Diğer adıyla Ma'had olarak bilinen bu kurumun kuruluş tarihi ve

²²² Islamic Center of America Madrasatu Ahlis Sunnah Resmi İnternet Sitesi; S. Elmasry, 2010, s. 223.

²²³ Ö. Lee, 2009.

²²⁴ Islamic Center of America Madrasatu Ahlis Sunnah Resmî İnternet Sitesi.

²²⁵ S. Elmasry, 2010, s. 223.

yeri, Shadee Elmasry ve kurumun kapatılan resmî internet sayfasında verilen bilgiye göre 1988, Fairfax/Virginia'dır.²²⁶

Kurum, Suudî Arabistan elçiliğinin Din İşleri Bölümü'nün bir kolu olarak finanse edilmekte ve işlev görmektedir. Bu sebeple kurumun yönetim kurulu başkanı, ABD'de yüksek resmî kurumlarla sıkı ilişkileri olan ve 1983-2005 yılları arasında Suudî Arabistan'ın ABD büyükelçisi olarak görev yapan Prens Bender b. Sultan'dır. Prens, ABD'de üst düzey yöneticilerle, CIA ve Pentagonla yakın ilişkisi olan yegâne yabancı olmakla ve bu yakınlığından ötürü 'Bender Bush' lakabı ile tanınmaktadır.²²⁷ Sultan Bender'in elçilik görevinin yanı sıra, kurumun başkanı sıfatını taşıırken Beyaz Saray ile arasındaki yakınlık, IIASA'nın o dönemde ABD yönetimi tarafından desteklendiği izlenimi uyandırmaktadır.

Enstitü ABD'deki Suud destekli en büyük merkez olma özelliğine sahiptir. Bölge mescitlere imam yetiştirmenin yanı sıra Birleşik Devletler Silahlı Kuvvetleri'nde hizmet etmek üzere 75 kadar vaize eğitim hizmetleri sunmaktadır. Kurum, bunların yanı sıra İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi'nin ABD temsilciliğini yürütmektedir. Bünyesinde 400 kadar öğrencisi bulunmakta ve bunların hiç birisinden herhangi bir ödeme talep etmeden hizmet vermektedir.²²⁸ Kurumun en temel amacı

²²⁶ S. Elmasry, 2010, s. 222; Library of Congress, *IIASA Hakkında*, <http://webarchive.loc.gov/legacy/20011102201206/http://www.iiasa.org/>, (29 Aralık 2018).

²²⁷ Ian Black, "End of an Era as Prince Bandar Departs Saudi Intelligence Post", *The Guardian*, 16.05.2014.

²²⁸ Stephen Schwartz, 11.02.2004, "Saudi Extremism in High Places", *New York Post*, (24 Temmuz 2018); Institute of Islamic and Arabic Sciences in America (IIASA),

ABD'deki üniversitelerle bağlantı kurarak İslâm medeniyetini tanıtmaktır. Ayrıca Amerikan toplumunu İslâmî ilimler ve Arap dili ve kültürü hakkında eğitmek, İslâmî ilimler alanında lisans ve lisansüstü eğitim sunmak, bilimsel düzeyde İslâmî çalışmalar yürütmek, İslâm ile ilgilenen Amerikan eğitim kurumları ile bağlantı kurmak ve buradaki kitleye İslâm medeniyetini ve Arap dilini yaygınlaştırmak üzere yön vermek, halkı İslâmî öğretiler ve Müslüman kültür hakkında bilgilendirmek ve bu hedefleri elde edebilmek adına tüm meşru yolları denemek kurumun başlıca amaçlarından²²⁹.

Kuzey Virginia Selefileri Sudan asıllı Dr. Cafer Şeyh İdris ve Dr. Ali Temimî liderliğinde birleşmişlerdir. Fakat IIASA'da akademik ve idari yönetim ağırlıklı olarak Şeyh İdris'in kontrolü altındadır. Bölgedeki etkinlikleri bakımından her ikisinin de Müslüman kökenli oluşu ve Arapça yetkinlikleri İslâm'a davet aşamasında kendilerine avantaj sağlamış ve pek çok kişiyi cezbedebilmişlerdir. Eğitim kadrosu Suudî Arabistan tarafından temin edilen bu kurum, iki önemli faaliyet gerçekleştirmektedir. İlki Mekke ve Medine'deki üniversitelere başvuruları almak ve adayların gerekli ön koşulları kazanmasına yardımcı olmaktır. İkincisi ise ülke dışında eğitim alma fırsatı olmayanlara kendi topraklarında İslâmî eğitim olanağı sunmak ve Medine'de geçerliliği olan sertifika programlarını yürütmektir. East Orange'daki imece usulünün aksine, buradaki faaliyetler Suud hükümeti fonlarıyla desteklenmektedir. Bu programlara başvuran adaylar birkaç aydan başlayarak süresiz olarak burada eğitim alabilme şansına sahiptirler. Buraya gelen öğrenciler konaklama yeri bulamadıklarında on-on beş kişi bir

<https://www.discoverthenetworks.org/organizations/institute-of-İslâmic-and-arabic-sciences-in-america-iiasa/>, (23 Aralık 2018).

²²⁹ Library of Congress, *IIASA Hakkında*; Ayrıca bkz. IIASA, <https://www.discoverthenetworks.org/organizations/institute-of-İslâmic-and-arabic-sciences-in-america-iiasa/>, (27 Aralık 2018).

araya gelerek ev kiralamaktadırlar. Kaldıkları bu dairelere ise Daru's-Sünnet yahut Daru's-Selef ismini vermişlerdir.

IIASA'nın eğitim faaliyetleri kurum bünyesinde kalmamış, Selefi davet komşu taşralara ve camilere taşınmış, şeyhlerin evleri de ders amaçlı kullanılmıştır. Ayrıca IIASA kendisine bağlı eğitim veren iki yan kuruma da sahiptir. Bunlardan biri Şeyh İdris tarafından 1990'larda kurulmuş olan Sünnete Bağlılık Topluluğu (*The Society for the Adherence to the Sunnah/SAS*)'dur. Bu cemiyet, bölgede tespit edilebilen ilk Selefi hareketlenme olması itibarıyla önemlidir. Ayrıca Cuma geceleri Şeyh İdris evinde bazen oğlu Yusuf yahut Ali Temimî'nin de önderlik ettiği toplantılar düzenlemektedir. Bu toplantılar farklı etnik kökenlere mensup insanlar arasında kardeşlik bağlarını güçlendirmede önemli rol oynamıştır.²³⁰

İkinci yan kurum ise Ali Temimî tarafından kurulan Daru'l-Erkam'dır. Burada Ali Temimî tarafından verilen dersler kaset ve CD'lere kaydedilerek tüm ABD, Kanada ve Birleşik Krallığa dağıtılmaktadır. ABD'de doğup büyümüş akıcı bir İngilizce'ye, IT diplomasına, derin bir dinî bilgiye sahip ve kanser araştırmacısı bu ciddi entelektüelin ismini duyurması pek zaman almamıştır. Dikkatleri çekmeyi başaran Ali Temimî'nin konuşmalarına çevre mescitlerden Selefilik ile alakası olmayan, sufisinden sekülerine, oldukça zeki ve eğitim görmüş kadınlardan Afro-Amerikan Selefilere kadar oldukça farklı görüşlere sahip Müslümanlar katılmıştır. Onun fasih lisanı ve Selefi öğretiyi günlük hayata uygulanabilir biçimde insanlara sunması her kesimden insanı etkilemiştir. Böylelikle East Orange daha çok Afro-Amerikan bir demografik yapıya sahipken, Virginia'da mozaik bir doku meydana gelmiştir.²³¹

²³⁰ Ö. Lee, 2009.

²³¹ S. Elmasry, 2010, s. 223.

Kurumun faaliyetleri 11 Eylül saldırılarıyla birlikte inkisara uğramıştır. İlk olarak Suud hükümeti tarafından finanse edilen ve Şeyh İdris'in bir dönem sözcülüğünü yaptığı Dünya Müslüman Gençler Topluluğu (*World Assosiation of Muslim Youth/WAMY*) ve Râbitatü'l-İslâmiyye (*Muslim World League/MWL*) Virginia şubelerinin Filistin İslâmî Cihat hareketine destek verdiği, el-Kaide ve Hamas'a fon sağladığı öne sürülmüştür. Uluslararası teröre payanda olmakla suçlanan söz konusu IIASA şubeleri 2002 Mart ayında devlet eliyle kapatılmıştır.²³²

22 Kasım 2003'te Senato Finans Komitesi Milletvekili Charles Grassley tarafından sunulan bir listede, IIASA ana bünyesinin teröre fon sağladığı iddia edilmiştir. Bunu müteakip Şeyh İdris'in cihat söylemleri ile Batı karşıtı savaşı körüklediği gerekçesi ile vizesi iptal edilerek yurtdışına çıkarılmıştır. IIASA, Meclis Kütüphanesi'nde 11 Eylül ile ilişkilendirilerek bu dosya adı altında incelemeye tabi tutulmuş ve 2004'te terörle bağlantısı saptandığı gerekçesiyle kapatılmıştır.²³³

Siyâsî meselelere değinmekten çekinmeyen Ali Temimî de 11 Eylül sonrası mercek altına alınmıştır. Onun Daru'l-Erkam cami üyelerinin hafta sonları düzenlediği voleybol gibi kimi etkinliklerin yanı sıra düzenlenen paintball müsabakaları ilgi çekicidir. Bu müsabakalar bir aktivite değil, Bosna Savaşı'na bir cihat hazırlığı niteliğinde planlanmıştır. Bu gruptan birkaçının Pakistan'daki kamplara katıldığı da

²³² Matthew Levitt, "Combating Terrorist Financing, Despite the Saudis", *The Washington Institute*, Kasım 2002.

²³³ *United States: Arab Lobby in the United States Handbook*, s. 102, 103. Library of Congress, IIASA – The Institute of Islamic and Arabic Sciences of America, <https://www.loc.gov/item/cb7c4c3382ff823fef50df61b98d506a/>, (09 Ağustos 2018).

kaydedilmiştir.²³⁴ Grup üyelerinin bu faaliyetlerinin Ali Temimî'nin bilgisi dışında olduğu düşünülse de o, 11 Eylül'den sonra FBI tarafından on bir Amerikalı genci Afganistan'da Amerika karşıtı savaşıma teşvikten tutuklanmıştır. Yine aynı suçtan 26 Nisan 2005'te hüküm giymiştir. Böylece Temimî ABD tarafından 'nefret elebaşı' olarak adlandırılan Selefi isimler arasına girmiştir.²³⁵

5.1.3. Kur'ân ve Sünnet Topluluğu (Qur'an and Sunnah Society/QSS)

Merkezi Ohio'da bulunan Kur'ân ve Sünnet Topluluğu (*Qur'an and Sunnah Society/QSS*)'nin kurucusu, Lübnan asıllı bir Selefi olan ve Nâsırüddîn el-Elbânî'den ders almış olan Muhammed el-Cibeli'dir. El-Cibeli'nin QSS'i kurmaktaki en büyük gayesi, Körfez ülkelerinden gelen ve ABD'nin Batı kıyısında öğrenim gören öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamaktır. 1980'lerin başında, el-Cibeli'nin dinleyici kitlesinin arasında pek çok Afro-Amerikan Selefi bulunmakla birlikte, QSS'e katılan ilk Amerikalı Cemal Zarabozo, kurumda öne çıkan isimler arasındadır. El-Cibeli tarafından davetin İngilizce yürütülmesi ile görevlendirilen Zarabozo, bu görev vasıtasıyla ABD'de tanınan Selefi isimler arasına girmiştir.

Kurumun en dikkat çeken özelliği, geniş çaplı bir İslâmî çatıya sahip olmasıdır. Bu doğrultuda onlar, modern küresel cihat ve İslâm'ın siyâsîleştirilmesi algısına karşı olduklarını belirtmekte ve ağırlıklı olarak akâid ve fıkıh meselelerine eğilmektedirler. QSS'in bir diğer dikkat çekici yanı, internetin henüz yaygınlaştığı dönemde, internetin gücünü iyi kullanabilmiş olmasıdır. Bu doğrultuda ilk yıllardan başlamak üzere ses

²³⁴ Ali Temimî, Kutubist olması gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ebu Hatice Abdülvâhid, "1996: Ali Tamimi and JIMAS attempts to Hijack the Salafi Da'wah", 18.12.2013, s. 1-4.

²³⁵ M. Viorst, 2006, s. 68-78.

kayıtları ve makalelerden oluşan dosyalar uzun e-mail listeleri ile oldukça geniş bir halkaya iletilmiştir. Özellikle 80 ve 90'lı yıllar arasında en parlak dönemini deneyimleyen QSS, bu dönemde düzenlemiş olduğu toplantılar aracılığıyla da Selefi düşüncenin hızla yayılmasında etkin bir rol oynamıştır.²³⁶

5.1.4. Müslüman Öğrenciler Derneği (The Muslim Students' Association/MSA)

1950'lerin sonlarında küçük bir topluluk halinde başlayan Müslüman Öğrenciler Derneği (*Muslim Students' Association/MSA*), Illinois Üniversitesi merkez olmak üzere faaliyet gösteren dinî nitelikli bir öğrenci grubudur. Kurulduğu dönemde öğrenci profili, ABD'nin "Soğuk Savaş'ın Çocukları"na evlerine dönmek üzere sağladığı burslarla eğitim gören uluslararası öğrencilerden oluşmaktadır. Ufak çapta ortaya çıkan bu grup, İslâm'ı ABD'de kurumsallaştırmak gayesi ile 1963'te günümüzdeki ismini alarak yapılanmaya gitmiştir. Yine aynı gaye doğrultusunda güncel dinî meseleler ile alakalı fikir ve düşüncelerini bilhassa Müslüman kitleleri hedef alarak *Islamic Horizons* ve üç ayda bir basılan *el-İttihâd* isimli dergilerinde kaleme almışlardır.²³⁷ İhya hareketinin öncü isimlerinden etkilenen, İslâm'ın hayatın her alanını kapsadığı gerekçesiyle ABD seküler yapısına kaşıt bir duruş sergileyen ve pan-İslâmik görüşleri doğrultusunda bir

²³⁶ A. Meleagrou-Hitchens, 2018, s.41-50.

²³⁷ Geneive Abdo, *Mecca and Main Street Muslim Life in America After 9/11*, Oxford Üniversitesi Yayınları, New York, 2006, s. 198; Anny Bakalian, Mehdi Bozorgmehr, *Backlash 9/11: Middle Eastern and Muslim Americans Respond*, Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, Berkeley/Los Angeles, 2009, s. 182; Sulayman S. Nyang, *Islam in the United States of America*, ABC International Group, Chicago, 1999, s. 110.

misyonu sahip olan bu topluluk, sadece beş yıl içerisinde Kuzey ABD’de 105 şube açmıştır.²³⁸

Beklenenin aksine bursiyer öğrencilerden hatırı sayılır bir kısmı eğitimlerini tamamladıktan sonra ABD’de yerleşik hayata geçerek hacimli kitlelere hitap etmişlerdir. MSA’nın yanı sıra bu jenerasyon, ABD topraklarında yabancı statüsünde olan Müslümanların sosyo-politik düzeyde kendilerine ifade alanı açabilmeleri için yetişkin düzeyde faaliyetlerin yürütüldüğü Kuzey Amerika İslâm Cemiyeti (*The Islamic Society of North America/ISNA*), Kuzey Amerika İslâm Grubu (*The Islamic Circle of North America/ICNA*), Müslüman Sosyal Bilimciler Vakfı (*The Association of Muslim Social Scientist/AMSS*), Müslüman Bilim Adamları ve Mühendisler Vakfı (*The Association of Muslim Scientists and Engineers/AMSE*) ve İslâm Tıp Vakfı (*The Islamic Medical Association/IMA*) gibi İslâmî kuruluşlara da öncülük etmişlerdir.²³⁹

1974’te Ohio Toledo Üniversitesi’nde Cihâdü’l-Ekber başlıklı 12. yıl kongresinde Amerikalı Müslümanları hedef kitlenin dışında bırakmanın İslâm’ın Amerika’daki geleceği bakımından sakıncalı olduğuna karar verilmesi ile dernek bünyesinde ulusal birlik söylemi gündeme gelmiştir. Her ne kadar Afro-Amerikan Müslüman kesim, bu teklifi kendi müntesip oldukları yapılara bağlı kalmakla yanıtlamamış olsa da, bu algı ilk kuşağa kıyasla MSA mensuplarının portresinde önemli bir değişikliğin öncüsü olmuş; mozaik bir yapının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.²⁴⁰

²³⁸ K. G. Bassiri, 2010, s. 270.

²³⁹ S. S. Nyang, 1999, s. 18, 19; J. Diamant, 2016, s. 203.

²⁴⁰ S. S. Nyang, *a.g.e.*, s. 144-146.

1980’li yıllarda şube sayısı 120’lere ulaşan dernek,²⁴¹ 1996’da, Mısır, Suudî Arabistan ve Ürdün’de İslâmî İlimler üzerinde ihtisaslaşmış 10 adet tam zamanlı din görevlisi ile faaliyet göstermeye devam etmiştir. Bu dönemde MSA, NOI ve Moorish Tapınağı mensuplarını, Sûfî ve Şîî Müslümanları kâfir olarak görüp dışlamıştır.²⁴² MSA, günümüzde 5 ana bölge olmak üzere toplamda 150 şubesiyle Kuzey ABD’deki en kapsamlı Müslüman öğrenci organizasyonudur.²⁴³ Washington D.C. Ulusal Ofisi’nden yönetimi sürdürülen derneğin kasası da bu ofistir. Toplanan yardımlar yeni şubeler açmak, konferanslar düzenlemek ve siyâsî eylem görevlerini (*Political Action Task Forces*) yürütmek üzere buradan uygun bölgelere aktarılmaktadır.²⁴⁴ Günümüzde derneğin amacı, kampüs hayatında Müslüman öğrencilere birbirleri ile sosyalleşebilme imkânı sunmak, öğrencilerin itikatlarını sağlam bir temele dayandırarak Allah’ın rızası doğrultusunda yaşamalarını sağlamak ve bu öğrenciler aracılığı ile İslâm’ı diğer öğrencilere tanıtmaktır.²⁴⁵

Bu doğrultuda hiçbir dış güç tarafından destek almadığını belirten kurumun bu söylemi, Alex Alexiev tarafından reddedilmiştir. 1960’lı yıllarda uluslararası İslâmî yapılar oluşturmak için harcadığı çaba doğrultusunda Suudî Arabistan, ABD ve Kanada’daki İslâmî okulların %80’ini finanse etmiştir. Bu okulların ekseriyeti bağımsız

²⁴¹ S. S. Nyang, 1999, s. 67.

²⁴² S. V. Baalen, 2011, s. 116, 117.

²⁴³ Şubelerin bir listesi için bkz.

<https://web.archive.org/web/20020909203505/http://www.msa-national.org/resources/msawebsites.html>.

²⁴⁴ J. Dowd-Gailey, 2004.

²⁴⁵ The Muslim Students Association University of Illinois At Urbana – Champaign Est. 1963, <http://www.msaiuc.org/about>, (2 Ocak 2019).

bir duruş sergilemiş olsalar da,²⁴⁶ aslında sıkı bir yönetim erkinin altında hareket etmektedirler. Alexiev'e göre ajandasının çoğunluğunu İslâmcı ve Amerika karşıtı söylemlerden oluşturan MSA da bu kurumlardan birisidir.²⁴⁷

Kaliforniya Üniversitesi Yakın Doğu Bilimleri Fakültesi öğretim üyesi Hamid Algar da bu iddiayı doğrulayan ifadeler kullanmaktadır. Derneğin uzunca yıllar Muhammed b. Abdülvehhâb'a duyduğu aşırı hayranlıkla bilinen İsmail el-Fârûkî tarafından idare edilmesi, özellikle 60 ve 70'li yıllarda her sene düzenlenen kongrelerde Suud yönetimine ilişkin hiçbir eleştirinin kabul edilmemesi ve Kral Faysal'ın 'İslâm Âleminin Korkusuz Müdafî'si olarak görülmesi Algar'ın MSA'nın düşünce portresini çizerken kullandığı oldukça önemli unsurlardır. ABD'deki bazı öğrenci gruplarının Suud desteği ile Vehhâbî propagandalar yürüttüğünü belirten Algar, MSA'yı bu grupların en hacimliisi olarak kabul etmektedir. Kuruluşu, MWL'den hemen bir yıl sonraya denk gelen MSA'nın Kuzey Amerika ve Kanada'da faaliyete geçmesi, bu iki kurum arasındaki yakın ilişkiye bağlanmaktadır. Bu ilişkiyi teyit eder biçimde MSA'nın bazı şubeleri Cuma namazlarında MWL yayınlarını dağıtmaktadır. Algar'a göre, ABD büyesinde en büyük Müslüman teşkilatı olan ISNA bu iki kurumun işbirliği neticesinde oluşmuş ve ardından çok daha büyük çaplı olan Uluslararası İslâm Federasyonu Öğrenci Teşkilatlanması (*International Islamic Federation of Students Organizations/IIFSO*)'nın kurulmasına öncülük etmiştir.²⁴⁸ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, MSA şubelerinin ortak bir dile sahip olmadığıdır. Algar, bu

²⁴⁶ Noreen S. Ahmed-Ullah, Sam Roe, Laurie Cohen, "A Rare Look at Secretive Brotherhood in America", *Chicago Tribune*, 19.11.2004.

²⁴⁷ Alex Alexiev, "The Missing Link in the War on Terror: Confronting Saudi Subversion", *Center for Security Policy*, 16.11.2002.

²⁴⁸ Hamid Algar, *Wahhabism: A Critical Essay*, Islamic Publications International, New York, 2002, s. 50-53.

gerçekliği göz ardı ederek Zarabozo'nun referans gösterdiği bir MSA şubesinde²⁴⁹ yer alması hasebiyle, tüm MSA'yı genellemeye giderek yanlışmış görünmektedir.

Washington İslâmî Çoğulculuk Merkezi başkanı, Vehhâbî karşıtı tutumu ile tanınan Amerikalı Sufi yazar Stephen Suleyman Schwartz, MSA'nın medya karşısında farklı bir imaj çizme gayesini, derneğin Riyad'dan yönetilen Dünya Müslüman Gençler Topluluğu (*the World Assembly of Muslim Youth/WAMY*) ile sıkı bağlarını hatırlatarak dile getirir. Geniş bir etki alanına sahip olan bu teşkilat esasında Selefi düşüncenin tipik bir taşıyıcısı olan Vehhâbîliğin bir nevî ara yüzü işlevini görmektedir. Ayrıca bu grup Suud desteği ile Amerikan İslâm'a yön vermeyi ve kamuoyundaki İslâm algısını yönetmeyi amaçlamaktadır.²⁵⁰

Jonathan Dowd-Gailey, yalnızca bir öğrenci grubu olmadığını vurguladığı MSA'nın, bilhassa ABD kampüslerinde Vehhâbî görüşü benimsemiş, Amerika ve Yahudi karşıtlığı üzerine inşa edilmiş tek tip bir Müslüman profili oluşturmaya çalıştığını iddia etmektedir. Nitekim MSA bu gaye doğrultusunda İslâmcı ideolojik yapılarla iş birliğinden de çekinmemektedir.²⁵¹

İsraili diplomat Dore Gold, İslâmî hareketlerin Vehhâbîleştirilmesine eleştirel yaklaşan Sûfî profesör Süleyman Nyang ile yaptığı bir görüşmede, profesörün kendisine bu grubun Ebu'l-Âlâ Mevdûdî'nin Hint yarımadasından gelen takipçileri ve İhvân-ı Müslimîn ve Seyyid Kutup'la özdeşleşmiş Arap öğrenciler tarafından kurulduğunu söylemektedir. Ayrıca profesör, derneğin düzenlediği kongrelerde Suudî Arabistan

²⁴⁹ Cemal Zarabozo, *A Guide for the New Muslim*, yrz., 2009, s. 203.

²⁵⁰ Stephen Schwartz, "The Muslim Student Association: A Wahhabi Front", yrz., trz..

²⁵¹ J. Dowd-Gailey, 2004.

karşıtı hiçbir söylemin tolere edilmediğini, Vehhâbîliğin yükselişinin ise resmi mercilerce kabul gördüğünü iddia etmektedir.²⁵²

11 Eylül saldırılarından önce MSA'nın yasal olarak destek sağladığı Kutsal Topraklar Derneği (*the Holy Land Foundation*), Küresel Refah (*Global Relief*) ve İyilik Vakfı (*Benevolence Foundation*), saldırılardan sonra FBI tarafından terörle bağlantıları olduğu tespit edilerek kapatılmıştır. Derneğin kendisi halen varlığını sürdürmektedir.²⁵³

5.2.Mescit Tarzı Oluşumlar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ABD'de kurumsallaşmış Selefi yapılara ek olarak, toplamda 21 eyalette 50'nin üzerinde Selefi mescit yer almaktadır. Bu yapılar 2011 yılında ABD'deki cami ve mescitlerin yaklaşık olarak %3'ünü temsil etmektedir. Bu mescitlerin çoğunluğuna ise Afro-Amerikan imamlar tarafından liderlik edilmektedir.²⁵⁴ Mescitlerin ekseriyeti 90'ların sonundan itibaren faaliyete geçmiştir. Yayılma alanlarını belirli bir bölgeye sınırlandırmak mümkün görünmemekle birlikte Doğu kıyısında, bilhassa Virginia eyaleti olmak üzere²⁵⁵ belirgin bir yoğunluk yaşanırken, bu Batı'ya doğru azalmaktadır.

Ülkenin bir başından diğerine uzanan Selefi mescitlerin en eskilerine ve sayıca en fazlasına ev sahipliği yapan Pensilvanya/PA'dır. Philadelphia eyaleti, East Orange'daki kadar kurumsal bir yapıya sahip olamasa dahi ülkede Selefi nüfusun en yoğun olduğu bölgedir. Ömer Lee'ye göre bölgede yaşayan Selefiler kendi trendlerini uygulayacak, Selefi olmayan Müslümanlara ve hatta Müslüman olmayanlara dahi Selefi kıyafetleri giydirebilecek moda algısını oluşturabilecek çoğunluğa sahiptirler. Bölge

²⁵² D. Gold, 2003, s. 147.

²⁵³ J. Dowd-Gailey, 2004.

²⁵⁴ I. Bagby, 2012, s. 19, 20.

²⁵⁵ Cafer Şeyh İdris, *Guarding the Heritage of the Prophets*, 29:50-31:10.

Selefileri mevcut geniş kitlesine rağmen, diğer civar eyaletler gibi East Orange’a bağlı kalmakla birlikte²⁵⁶ kendi yaşadıkları topraklarda da Selefi mescitler inşa etmişlerdir.

Philadelphia’da 1970’lerde kendilerine bağışlanan bir binada inşa edilen Ehli’l-Hadîs ve’l-Âsâr Mescidi ABD’de saptayabildiğimiz en erken kurulmuş Selefi mescitlerden biridir. Asıl adı Daru’l-Hadîs Davet Merkezi’dir. Şeyh Reb’î b. Hâdî el-Madhalî’nin tavsiyesiyle bölgedeki Selefi ulema tarafından faaliyete geçirilmiştir. Burada beş vakit namazın yanı sıra, zaman zaman telefon bağlantıları aracılığıyla Muhammed b. Abdülvehhâb Seminerleri düzenlenmektedir. Ayrıca haftanın her günü belirli bir müfredata göre dersler verilmektedir. Selefi âlimlerin derslerinin ve konuşmalarının kayıt altına alınıp çevirilerinin yapıldığı bir bölüm de vardır. CD’lere aktarılan dersler Hırvatistan, Brezilya, Yeni Zelanda gibi ülkelere ulaştırılırken, aynı derslerin internet yahut radyo frekansları vasıtasıyla tüm dünyaya ulaştırılması hedeflenmektedir.²⁵⁷

Bölgede 300 hane nüfusuyla en büyük Selefi mescit olma özelliğine haiz olan Sünnet-i Nebeviyye, diğer adıyla Georgetown mescididir.²⁵⁸ Mescit 1993 yılında açılmıştır. Kurumun temsilcisi Sâdık Abdülcebbar’dır.²⁵⁹ 15 senesini Hadis Koleji’nde geçiren Amerika’da eğitimli ilk Selefi isimlerden Khidr Lawrence ve Kitabu’t-Tevhîd dersleri okutan Hasan el-Somalî gibi isimler mescidin akademik ayağını

²⁵⁶ Ö. Lee, 2009.

²⁵⁷ Ehli’l-Hadîs ve’l-Âsâr Mescidi Resmî İnternet Sayfası, <https://masjidahlilhadeeth.wordpress.com/about/>, (11 Şubat 2019).

²⁵⁸ S. Elmasry, 2010, s. 222.

²⁵⁹ Kendisiyle alakalı detaylı bilgi için bkz. *Interview with Masjid As-Sunna An-Nabawiyyah*, Germantown, 12.12.2010, <https://www.youtube.com/watch?v=hnMPrrdjQ0>, (16 Ocak 2019).

oluşturmaktadır. Ancak burada yalnızca dinî ilimler değil, IT ve siber teknoloji dersleri de akademik müfredatta yer almaktadır.²⁶⁰

East Orange benzeri bir yapılanma sergileyen mescit, bulunduğu sokakta kendi alışveriş tezgâhlarına sahiptir. Üyeleri arasında sıkı bir grup bağı bulunması ve yoğun tebliğ gayretlerine rağmen çevrelerindeki Hristiyan kültüre bağnaz bir yaklaşım sergilememektedirler.²⁶¹ Farklı dinlere mensup bireylere karşı benimsedikleri bu tutumun dayanağı ise İbn Teymiyye'nin "bid'at ehlinin küfür ehlinen daha tehlikeli olduğu" iddiasıdır.²⁶² Mescit üyelerince sahabeye gösterdikleri itaat ve saygı sebebiyle hicrî 8-9. yüzyıllarda İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve İbn Kesir'e büyük ihtimam gösterilirken onlardan dört asır sonra gelen Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. Abdülvehhâb ve açıkladığı Selef-i Salih menheci ise Allah'ın bir rahmeti olarak görülmüştür.

Sünnet-i Nebeviyye Mescidi'nden ayrı olarak Philadelphia'da Mescid İbn Baz, Mescid Mukbil b. Hâdi gibi Selefî Vehhâbî isimlerle öne çıkan mescitler de mevcuttur.

New York'ta ise Davud Edip 1980'lerde, iki adet Selefî mescitten bahsetmektedir. Bunlardan birisi Queens'de bulunan Mescit el-İstikamet, diğeri ise Brooklyn'de bulunan Mus'ab b. Umeyr Mescidi'dir. Bu iki kurum o yıllarda ABD'de Selefî düşüncenin tanınmasına öncülük eden pek çok dergi ve yayınların kaynak noktasıdır.²⁶³ Günümüzde Mus'ab b. Umeyr Mescidi ve Müslüman

²⁶⁰ Masjid As-Sunna An- Nabawiyyah the Germantown Masjid Resmî İnternet Sayfası, <https://germantownmasjid.com/>, (08 Şubat 2019).

²⁶¹ Katie Day, *Faith on the Avenue: Religion on a City Street*, Oxford University Yayınevi, New York, 2014, s. 161-186.

²⁶² Bkz. <http://germantownmasjid.com/the-people-of-innovation-are-more-evil-than-the-people-of-disobedience/>.

²⁶³ D. Edip, *NJ Salafi Conference*, 09:22-09:50.

Kardeşler/Müslüman Amerikan Topluluğu (*Muslim Brotherhood/Muslim American Society/MAS*) farklı isimlerle aynı adresi paylaşmaktadır.

1969’da bir kültür merkezi olarak Chicago’da açılan kurumun amacı üyelerinin kapsamlı bir eğitim almasını teşvik etmek, manevi yönlerini kuvvetlendirmektir. 90’lı yıllara gelindiğinde Amerika ve Kanada kültürünün İslâm için elverişli olduğu kanısına varan grup kurumsallaşma yoluna gitmiş ve ABD’nin dört bir yanında mescitler açmaya başlamıştır.²⁶⁴ Fakat bu aşamada kurucu üyelerden pek çoğu bireysel olarak ilerlemeyi tercih etmiştir. Ana bünye, 2000’li yılların başından itibaren genç Müslümanlar için kurum çatısı altında faaliyetler düzenlemektedir. Ayrıca Amerika İslâm Üniversitesi’ni kurarak ağırlıklı New York olmak üzere, Kaliforniya, Florida, Massachusetts ve New Jersey’de mescit-kampüsler bünyesinde lisans ve lisansüstü eğitim vermektedirler.²⁶⁵

MAS’ın grup üyelerinin ekseriyeti Arap orijinli ve Orta Doğu doğumludur. Geneli eğitimlerini kendi ülkelerinde almış olup, işleri dolayısıyla ABD ve Kanada’ya göç edenlerden oluşmaktadır. Onlar yetiştikleri ortam sebebiyle İslâm dünyasındaki birçok entelektüel harekete aşinadırlar. Söylemleri Malcolm X’in milliyetçi dinî hassasiyetlerini kapsamakla birlikte, İhvân-ı Müslimîn²⁶⁶ ve Güney Asya’daki Cemaât-i İslâmî’nin²⁶⁷ İslâmcı siyâsî görüşlerini içermektedir. Ders programlarında “İslâmî

²⁶⁴ ABD’deki MAS şubeleri için bkz. <https://www.muslimamericansociety.org/chapters-units/>.

²⁶⁵ Islamic American University Resmî İnternet Sayfası, <http://www.islamicaau.org/>, (03 Mart 2019).

²⁶⁶ Bkz. İbrâhim Beyyûmî Gânim, “İhvân-ı Müslimîn”, *DİA*, C. 21, s. 580-583.

²⁶⁷ Bkz. M. Manazir Ahsan, “Cemaât-i İslâmî”, *DİA*, C. 7, 1993, s. 291-293.

Sistem” hakkında okunacaklar listesi mevcuttur. Fakat Selefilere aksine, hem Müslüman olmayan düşünürlerin yazılarına hem de güncel meselelere yer verilmiştir.²⁶⁸

İslâmî uyanış hareketlerinden etkilenen bu kurum, Shaade Elmasry tarafından Selefi gruplar arasında zikredilmiştir. Fakat Davud Edip aksini iddia etmektedir. Şeyh İdris 90’lı yıllarda bir QSS konferansında, bizzat kendisine Müslüman Kardeşler için Muhammedî sünneti bıraktığını dile getirmiştir.²⁶⁹ Buradan çıkarım yapabileceğimiz üzere bazı Selefilerce MAS, Selefilik dışında tutulmuştur. Nitekim New York’ta en çok satanlar arasına giren *Because They Hate*’in yazarı Brigitte Gabriel de Hasan el-Benna’nın teolojik düşüncelerine dayanan ve Seyyid Kutub’un *Yoldaki İşaretler* isimli eserini dikkatle okuyan bu grubu Uluslararası İslâmî Kökenci bir hareket olan İhvân-ı Müslimîn içerisinde değerlendirmektedir.²⁷⁰

Brooklyn’de, İmam Elbânî Mescidi Selefi davetin açıkça yürütüldüğü merkezlerden biridir. Selefi daveti, İslâm dininin tüm bozulmalardan, ekleme ve çıkarmalardan arınmış biçimiyle Kur’ân ve Sünnet’i tebliğ ve tatbik olarak kabul eden bu mescit üyeleri kendilerini aynı zamanda Âsârî olarak da isimlendirmektedirler. Ehl-i Hadis’in Selefi yöntemi benimsemesi hasebiyle kendilerinden olduğu iddiasında bulunmaktadırlar. Grup kendisini Ehl-i Sünnet içerisinde bilinen dört mezhebin adıyla niteleyen kimselerin kısmen hatalı olduğunu iddia etse de, Selefi menheci Sünnî

²⁶⁸ Mohamed Nimer, *The North American Muslim Resource Guide: Muslim Community Life in the United States and Canada*, Routledge Yayınları, New York, 2002, s. 69-71.

²⁶⁹ D. Edip, *NJ Salafi Conference*, 10:55-11:13.

²⁷⁰ Brigitte Gabriel, *Because They Hate: A Survivor of Islamic Terror Warns America*, St. Martin’s Yayınevi, New York, 2008.

düşünce geleneği içerisinde ele almaktadır. Bu doğrultuda haftanın altı günü ikindi ve akşam namazları arasında dersler verilmektedir.²⁷¹

2003 yılında Rochester’da kurulan Mescid-i Sünnet (*Masjid As-Sunnah of Rochester, NY/MSRNY*) de benzer şekilde Selefi öğretiyi yayma gayretindedir. Mescidin kuruluşuna İdris Ebu Malik öncülük etmiştir. Varlığını halen muhafaza eden mescit her Pazar akşamı, namazdan sonra Şeyh Salih Fevzân’ın *el-Mülâhhasu’l-Fıkhî* isimli eseri üzerinden dersler vermeye devam etmektedir.²⁷²

Mescid-i Müslimîn (*Masjid Al-Muslimeen*), Ehl-i Sünnet Selefi Mescidi (*Masjid-i Ahli’s-Sunnah As-Salafi*) bölgede benzeri etkinlik gösteren diğer mescitlerdir.²⁷³

Kaliforniya’da Mescidü’l-Mü’min Merkezü’s-Selefi, isimlendirmesi bakımından dikkat çeken bir diğer mescittir. Mescidin kurucusu ve halen dersleri yürüten Ebu Mücahit Ferid İbn Yusuf Abdillâh Muhammed, İbn Suud Üniversitesi İslâm Hukuku departmanından mezundur. Mescidinde Kitâbü’t-Tevhîd’in şerhlerinden dersler vermektedir. Ayrıca her Çarşamba günü ikindi ve akşam namazları arasında Şeyh

²⁷¹Masjid Al-Imam Al-Albani New York Resmî Facebook Sayfası, *About*, https://www.facebook.com/pg/Masjid-Al-Imam-Al-Albani-New-York-%D9%85%D8%B3%D8%AC%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-158154650934627/about/?ref=page_internal, (03 Şubat 2019).

²⁷² Masjid As-Sunnah of Rochester, NY Resmî İnternet Sayfası, <http://www.msny.org/>, (07 Mart 2019).

²⁷³ Salafi Links, <https://salafilinks.wordpress.com/mosques/>, (02 Mart 2019).

Useymîn tarafından şerh edilen İbn Teymiyye'nin *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye*'sini okumaktadır.²⁷⁴

New Jersey'de ilk Selefî bursiyerlerden İdris Palmer'in öncülüğünde el-Hüdâ Okulu,²⁷⁵ bölgede Selefî düşüncenin temsilcilerindendir. Ayrıca bu mıntıkada bulunan Muhammed b. Abdulvehhâb Mescidi yahut Texas'daki Mescidü'l-Useymîn (*Masjid Uthaymeen*) Selefî-Vehhâbî kimliğin aşikâr edilmesi bakımından oldukça çarpıcı isimlere sahiptir.²⁷⁶

Washington D.C.'de Selefî hareketin öncüsü Muhammed b. Abdülvehhâb'ın adıyla İbn Abdüllahvehhâb Merkezi (*Markaz Ibn Abdul Wahhab*) kurulmuştur. Merkez birkaç sorudan oluşan online testler düzenlemektedir. Sorular İbn Teymiyye, İbn Kayyim gibi isimlerin tevhîd, iman gibi kavramlara verdiği anlamlar ve açıklamalarından oluşmaktadır. Kazananlara ücretsiz İbn Kesîr tefsiri, İmam Berbehârî'nin *Şerhu's-Sünne*'sinin Arapça nüshası, Arapça sözlük ve Vehhâbî ulemanın ses kayıtları temin edilmektedir.²⁷⁷

Washington D.C. de bulunan bir diğer mescit ise Kur'ân ve Hadis Ehli Mescidi (*Masjid Ahlul Quran wa Hadeeth*)'dir.²⁷⁸

Maryland'de Mescidü'l-Gurabâ (*Masjidul Ghurabaa*) Selef-i Salih'in Kur'ân ve Sünnet anlayışı üzerine olduğunu beyan etmektedir. Mescit tüm ekleme, çıkarma ve

²⁷⁴ Ebu Abdurrahman İfthikar Seyfuddin, 29.09.2004, *Salafi Masaajid in California*, <http://salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=6&Topic=3980>, (17 Kasım 2018).

²⁷⁵ S. Elmasry, 2010, s. 222.

²⁷⁶ Salafi Links, <https://salafilinks.wordpress.com/mosques/>.

²⁷⁷ Ümmü Leyla Hatice bint Elworth, *Free Set of Tafsir from Markaz ibn Abdul Wahhab*, <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=6&Topic=4166>.

²⁷⁸ Salafi Links, <https://salafilinks.wordpress.com/mosques/>.

değişimden arınmış, duru bir şekilde ilk üç neslin anladığı ve uyguladığı sahih İslâm'ı insanlara tebliğ etmek gayesindedir. Bu doğrultuda akşam saatlerinde olmak üzere, haftalık dersler düzenlemektedir. Derslerin içeriği akaid konularına dayanmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb el-Vessâbî'nin *Kavlu 'l-Müfid*'i, Salih Fevzân Ibn Abdullah el-Fevzân'ın *el-Mûlahhasü 'l-Fıkhî*'si, Muhammed Ibn Salih el-Useymîn'in *Luma 'tu 'l-İtikâd Şerhi* gibi önde gelen Vehhâbî isimlerin eserlerinden konular işlenmektedir.²⁷⁹

Bu eyalette İslâmî Network ve Davet Bilgilendirme Projesi olarak 2001'de faaliyete başlayan Tevhîd'e Davet Mescidi (*Masjid ad-Da'wah Ilat-Tawheed*) Hz. Muhammed'e vahyedilen ve ilk jenerasyonun anladığı şekliyle İslâmî tebliğ misyonunu üstlenmiştir. Davet Merkezi tebliğ hususlarını *Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hâdi el-Vadî Tercümesi* ve kısmen de Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî'nin *Selefi Metodolojinin Esasları* isimli eserinden derlemiştir.²⁸⁰

Georgia'da bulunan Selef-i Salih, diğer adıyla Ebu Bekir Sıddık Mescidi (*Masjid Aboo Bakr as-Siddeeq*) de Selef-i Salih'in Kur'ân ve Sahih Sünnet anlayışı üzerine olduğunu deklare eden Selefî mescitler arasındadır.²⁸¹ Ayrıca İndiana'da Selef-i Salih Mescidi,²⁸² Boston'da Selefî Merkezi (*Salafi Markaz*), Winston-Salem Merkezi ve Selefiyye Namazgâhı (*Musalla As-Salafiyyah wa Markaz of Winston-Salem*), Güney Karolina'da Selefîyyîn Mescidi (*Masjid As-Salafiyyeen*), Massachusetts Selefî Mescidi

²⁷⁹ Masjidul Ghurabaa Resmî İnternet Sayfası, <http://mgmd.org/>, (27 Haziran 2018).

²⁸⁰ Masjid ad-Da'wah Ilat-Tawheed Resmî İnternet Sayfası, <http://www.masjidaddawah.com/>, (13 Ağustos 2018).

²⁸¹ Masjid Aboo Bakr as-Siddeeq Resmî İnternet Sayfası, <http://www.assalafi.com/>, (16 Eylül 2018).

²⁸² Ebu Muaviye Malik Swift, *Networking Part 2*, <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=19&Topic=4107>, (11 Eylül 2018).

(*The Salafî Masjid*) ve Delaware’de Selef Menheci Davet Merkezi (*Manhaj as-Salaf Da’wah Center*) “Selef” kavramını ve türevlerini kendilerini adlandırmada kullanarak nosyonları hakkında ipucu vermişlerdir.

Kuzey Karolina’da Ehl-i Hadis ve’l-Âsâr Mescidi²⁸³ ve Harlem’de önceden İmam Ibn Baz Merkezi olarak bilinen Daru’l-Hadîs²⁸⁴ de Ehl-i Hadîs’e vurgu yapan Selefî mescitlerdendir.²⁸⁵

²⁸³ İbrahim Buharî Ibn Şerife AbdulKaviyy El-Michiganî, *Networking*, <http://www.salafitalk.net/st/printthread.cfm?Forum=6&Topic=4094>, (02 Ekim 2018).

²⁸⁴ Ebu Hatice Abdurrahman Ibn Tony Curtis Lawson, *Networking*, <http://www.salafitalk.net/st/printthread.cfm?Forum=6&Topic=4094>, (02 Ekim 2018).

²⁸⁵ ABD’de bulunan diğer Selefî mescitler: Alabama’da Birmingham Merkezi (*Markaz in Birmingham*); Florida’da Mescidü’l-Guraba (*Masjidul Ghurabaa*); İllinois’te Tevhid Mescidi; İndiana’da Angola İslâm Merkezi (*Angola Islamic Center*) ve Topeka Mescidi; Kaliforniya’da Modesto İslâm Merkezi (*Islamic Center of Modesto*) ve San Francisco Tevhîd Mescidi; Kansas’ta İslâmî Davet Adına Tafsîye Enstitüsü (*Tafsiyah Institute for Islamic Da’wah*) ve El-Ma’rûf Mescidi İslâm Merkezi (*Masjid Al-Ma’roof Islamic Center*); Kuzey Karolina’da Tevhid ve Sünnet Merkezi (*Masjid Tawhid wa’s-Sunnah*); Michigan’da Mescidü’l-İhsân (*Masjid Al-Ihsan*), Tevhid Mescidi, Serinsu Mescidi (*Masjid of Coldwater*); New Jersey’de Mescidü’l-Beyan (*Masjidul Bayaan*), Mescid-i Ensâr es-Sünnet (*Masjid Ansar As-Sunnah*), Mescidü’l-Furkan (*Masjid Al-Furqaan*) ve Mescidü’r-Rahmet (*Masjidu-Rahmah*); New York’ta Nurullah Mescidi (*Masjid Nur Allah*) ve Tevhid ve Sünnet Mescidi (*Masjid Tawhid wa’s-Sunnah*); Ohio’da Sahabe Mescidi (*Masjid As-Sahaba*); Pensilvanya’da Fecr Mescidi (*Masjid Al-Fajr*), el-Hayr (*Masjid Al-Kheir*), IIIN Davet Merkezi (*IIIN Da’wah Center*), Merkezü’l-Beyan (*Markaz Al-Bayaan*), Mescidü’l-Evvel (*Masjid Al-Awwal*) ve Mescidü’t-Tevhîd (*Masjid Al-Tawhîd*); Texas’ta İslâm Davet Merkezi (*The Islamic*

ABD’de yer alan Selefi kurumların isimlendirilmesinde daha kapsayıcı bir yaklaşım sergilenmiş ve İslâm vurgusu ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Mahallî Selefi mescitlerde ise ‘selef’ vurgusu ana temayı oluşturmaktır. Bu mescitler, ‘selef’ kavramı ile yakından irtibatlandırdıkları ‘ehl-i hadîs’ ve ‘âsâr’ gibi kavramlara da dikkat çekici boyutta referanslarda bulunmaktadır. Ayrıca pek çok Selefi mescit, selef neslinin yolunu takip etmesi bakımından Muhammed b. Abdülvehhâb’ın ve Abdülazîz b. Bâz başta olmak üzere muasır Vehhâbî ulemanın adlarıyla isimlendirilmiştir.



Da’wah Center) ve Tevhid Davet Merkezi (*At-Tawheed Da’wah Center*); Utah’da Ogden Vadisi İslâm Cemiyeti (*The Islamic Society of Ogden Valley*)’dir. Ayrıca bkz. <https://www.izaarshop.com/pages/salafi-masjid-directory>; Salafi Links, Mosques, <https://salafilinks.wordpress.com/mosques/>.

III. BÖLÜM: AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE SELEFİ SÖYLEM

ABD Seleflerine göre İslâm, yalnızca Allah-insan arasındaki ilişkilere yönelik bir emirler bütünü değildir. Şeyh Cafer İdris'e göre, İslâm dini hem inanan bir kimse için hayata aktarılması gereken gerçeklerden meydana gelen bir mesajı hem de kişinin bu gerçekleri pratiğe geçirmesine yönelik bir metodu içermektedir. Bu bağlamda hayatın her alanında İslâmî görüş açısına sahip olmak bir zarurettir.²⁸⁶ Dolayısıyla İslâm, yapısı gereği zamandan bağımsız şekilde insanoğlunun dinî, siyâsî, ahlakî ve sosyal tüm etkileşim alanlarına hitap etmektedir.²⁸⁷ Diğer taraftan ABD'de Selefi söylemin, temel esaslara bağlı kalmakla birlikte, içerisinde bulunduğu toplumun kültürel yapısından etkilendiği ve içerisinde bulunduğu toplumu da bir nevî şekillendirdiği gözlemlenmektedir.

1. Dini Algılama Biçimleri

ABD Seleflerinin dinî görüşlerini ortaya koymadan önce, onların dinin aslî kaynağı olan Kur'ân ve sünnete yaklaşımları ve bu iki kaynaktan bilgi edinirken izledikleri yöntemi ele almak, onların ileri sürdüğü görüşleri şekillendiren tutumu anlamak adına önem arz etmektedir. Ancak bu yöntemin anlaşılmasıyla Selefi söylemin kapsamı ve gerekçeleri daha anlaşılabilir bir hüviyet kazanmaktadır.

1.1.Kur'ân ve Sünnet'e Yaklaşımları

1.1.1. Nesnel/Lafızcı Yaklaşım

Bilal Philips'e göre, her insan belirli koşulların içerisine doğmakta ve bu şartlar içerisinde din ve dünya görüşü şekillenmektedir. Her bireyin içerisinde bulunduğu dinî,

²⁸⁶ Cafer Şeyh İdris, 08.08.1976, *The Process of Islamization*, <http://www.jaafaridris.com/the-process-of-İslâmization/>, (12 Temmuz 2018).

²⁸⁷ C. Zarabozo, 2009, s. 38-40; Cemal Zarabozo, *How to Approach and Understand the Quran*, Al-Basheer Yayınları, Boulder/CO, 1999, s. 2.

mezhebî yahut ideolojik yapıyı, tek hakîkî yol olarak tanımladığını belirten Philips, kişinin belirli olgunluğu yakalayabildiğinde, içerisinde bulunduğu sistemin geçerliliğini sorgulayabilecek konuma geleceğini savunmaktadır. Bu noktada Allah'ın herkese akıl ve kavrama yeteneği bahsettiğini dile getiren Philips, hakikat yolculuğunda duyguların ve ön yargıların bir kenara bırakılması gerektiğini, bu noktada akıl ve idrak kabiliyetinin insana ışık tuttuğunu ifade etmektedir.²⁸⁸

Şeyh Cafer İdris, Hz. Peygamber'in davet metodunun yalnızca duygusal ve dogmatik verileri içermediğini, bu mesajların rasyonel ve nesnel delillere dayandığını belirtmektedir. Onun sünnetinden yola çıkarak, Müslümanların da kendi ilkelerini doğrulamak için akla başvurmaları gerektiğini ve karşıt görüşleri çürütmek için rasyonel argümanlar ileri sürmelerinin bir zaruret olduğunu dile getirmektedir.²⁸⁹ Nitekim Kur'an, ampirik bulgular, rasyonel ilkeler ve ahlakî değerleri tasdik etmektedir. Allah bu yöntemleri, Kur'an'ın Tanrı'nın kelâmı olduğunu kanıtlamak için kullanmaktadır.²⁹⁰

Şeyh Cafer İdris tüm bu yaklaşımların göz ardı edildiğini ve Seleflerin kökenci olmayanlar tarafından bir aşağılama gayesiyle, lafızcı olarak nitelendirildiğinin altını çizmektedir. Bu tutuma karşı çıkan İdris, en nihayetinde tüm insanların günlük hayatında bu yönteme başvurduğunu, dolayısıyla bu yöntemin kökencilere has bir metodoloji olmadığı belirtmektedir. Söz konusu mukaddes kitaplar olduğunda herhangi bir dine müntesip olmayan bireylerin dahî, kitapları lafzı ile yorumlayarak reddetme yoluna gittiklerini ileri sürmektedir. İdris'e göre kendilerini liberal tefsirci olarak adlandıran kimseler kendilerini aldatmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Çünkü onların hareket noktaları da lafızdır. Liberalistlerin buradan başlayarak ulaştıkları anlam

²⁸⁸ Bilal Philips, *The True Religion of God*, yrz., 1994, s. 149-155.

²⁸⁹ Cafer Şeyh İdris, 1976.

²⁹⁰ Cafer Şeyh İdris, 12.09.2006, *A Reply to the Pope*, <http://www.jaafaridris.com/a-reply-to-the-pope/>, (20 Temmuz 2018).

çağın genel kabulleri ve müfessirin içerisinde bulunduğu kültürel yapı ile uyuşmadığında, dini daha kabul edilebilir bir formda sunmak için yorumlamak ihtiyacı hissetmektedirler. Fakat ona göre, bu kimselerin mevzu bahis yorumlarının ardından inandıkları din asıl hüviyetini kaybetmiş, tahrif edilmiş bir dindir.

Zarabozo'ya göre, Kur'an ve Arapça, Müslümanların birliğini sağlayan en önemli iki unsurdur. Batı tarafından Müslüman kimliğini zedelemek gayesiyle hedef alınan bu iki unsura, Müslümanların sarılmasının gerekliliğini vurgulayan Zarabozo, Kur'an'ın ana mesajının doğru şekilde yorumlanamayarak elde edilememesi nedeniyle Müslümanların Kur'an'dan koptuğunu ve başarısızlığa sürüklendiğini dile getirmektedir.²⁹¹ Müslümanların gayri Müslimler tarafından dinini ve bu dinin kaynaklarını sorgulamaya sürüklendiği bir dönemde bulunduklarını belirten Philips, bu akımın hedefinde bizzat Kur'an'ın yeniden yorumlanması arzusunun yattığını vurgulamaktadır. Müslümanlar bu süreçte her ne kadar gayri Müslimler tarafından yönlendirilen tefsir çalışmalarına karşı temkinli yaklaşırlar da, kendi içlerinde de çoğunluğu Batı'da hayatını idame ettiren yahut bir dönem orada eğitim görmüş büyük bir kitle, Batı toplumunun savlarını tartışmasız doğrular olarak kabul etmiş ve bunların İslâm düşüncesine entegre edilmesine öncülük etmişlerdir. Bu yaklaşım tarzının en belirgin özelliği bir mevzu üzerine onu kanıtlayacak deliller araştırmaya başlamalarıdır. Dolayısıyla, ayetin kastettiği manadan ziyade, arzuladıkları manayı karşılayacak ayeti aramaktadırlar. Bu minvalde istedikleri sonuca ulaşabilmek için herhangi bir mesele üzerine spesifik bir ayeti konu edinerek, ayetleri bütünden ve bağlamından koparmakta ve arda kalan tüm bilgiyi göz ardı etmektedirler.²⁹²

Diğer yandan Lafızcı bu metodun, genelde liberalistlerin başvurduğu üzere lafızları bağlamından kopararak dilci bir yaklaşımla yorumlamaları arasındaki ayrımı

²⁹¹ C. Zarabozo, 1999, s. 47, 48.

²⁹² Bilal Philips, *Usool At-Tafseer*, Dar Al Fatah Yayınevi, yrz., 1997, s. 230, 231.

dikkat çekicidir. Şeyh İdris'e göre bu bağlamda söylenen söz, bu sözün faili ve muhatapları göz önünde bulundurulmak durumundadır. Gaye, Allah'ın keliması ve Peygamber'inin açıklaması doğrusunda hakîkate ulaşmak olmalıdır.²⁹³ Dolayısıyla hakîkatin bilgisine, Kur'ân ve sünnette belirtilen özellikle inançla ilintili hususları, ifade edildiği biçimiyle, herhangi bir yorumlamaya, te'vile gitmeksizin kabul etmek zarurîdir. Bir Müslüman, akidevî meselelere yaklaşırken Kur'ân'ın asılsız yorumlarını elemek durumundadır.²⁹⁴ Örneğin, Allah, elinin varlığından bahsediyor ise, bu eli "güç" olarak yorumlamaya lüzum yoktur. Bilinmesi gereken yalnızca Allah'ın elinin olduğudur.²⁹⁵

Sahih bir din zamandan ve mekândan bağımsız bir şekilde tüm insanoğlunun anlayabileceği bir din olduğunu savunan Bilal Philips'e göre,²⁹⁶ İslâm dininin kaynağı olan Kur'ân, tarih dışı bir kapsayıcılığa sahiptir. Philips, Kur'ân'ın diğer kitapların aksine, herhangi bir anakronizme kaymaksızın tarihsel doğruluğu gibi geleceğe yönelik öngörülerde bulunduğu²⁹⁷, doğa olaylarına yönelik bilimsel gerçeklikleri konu

²⁹³ Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995.

²⁹⁴ Masjîd Muhammad Al-Uthaymeen Resmî İnternet Sayfası, <http://masjidaluthaymeen.blogspot.com/>, (16 Mart 2019).

²⁹⁵ Cemal Zarabozo, Introduction by Cafer Şeyh İdris, *Commentary on the Fourth Hadith of al-Nawawi*, C. 1, Al-Basheer Yayınları, Virginia, 1997, s. 18.

²⁹⁶ B. Philips, 1994, s. 5.

²⁹⁷ Philips "Rumlar yakın bir yerde mağlub oldular. Ama bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler." (Rûm/30:2-4) ayetinin Bizans'ın 616'da İranlılar karşısında yenilgiye uğradıktan sonra, 622'de İstanbul'un kuşatılması neticesinde kazanacakları zaferi işaret ettiğini ve tarihsel akışta da bunun doğrulandığını ifade etmektedir.

edindiği²⁹⁸ görüşünü benimsemektedir.²⁹⁹ Kur'ân'ın sayısal ve matematiksel mucizelerini de vurgulamaktadır.³⁰⁰ En nihayetinde o, Kur'ân'ın hayatın her alanına hitap ettiğini ve hitap şeklinin ise, insan algısı düzeyinde tutulduğunu dolayısıyla Kur'ân'da bahsi geçen Allah'ın sıfatları ve meleklerin özellikleri gibi meselelerin te'vile başvurmaksızın nesnel biçimde yorumlaması gerektiğini savunmaktadır.³⁰¹ Ancak o,

²⁹⁸ Philips, ancak 1926-27 yıllarında Edward Hubble teleskobunun geliştirilmesiyle evrenin genişlediği fark edilirken, bu gerçeğin Kur'ân'da çok önceden belirtildiğini delil olarak sunmaktadır. *"Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz."* (Zâriyât/51:47).

²⁹⁹ Bilal Philips, *The Clash of Civilizations: An Islamic View*, al-Hidaayah Yayın ve Dağıtım, yrz., 2007, s. 68-70.

³⁰⁰ B. Philips, *a.g.e.*, s. 78, 79.

³⁰¹ Lafızcı bir yaklaşım tarzını benimseyen Philips'e göre melekler, Greko-romen efsanelerinde anlatıldığı yahut Hristiyan tasavvurunda yer aldığı şekliyle kuşumsu kanatları olan varlıklar değildir. İslâm düşüncesinde meleklerin ayette belirtildiği üzere (*Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun. Fâtır/35:1.*) kanatları olduğunu ancak bunların hadislerden yola çıkarak (*"Peygamber Efendimiz Cebrail'i yaratıldığı şekilde gördüğü zaman, ona altı yüz kanadı ile ve bütün ufku kapatmış bir vaziyette ve her bir kanadından renk renk inci ve yakutların döküldüğü bir şekilde görmüştür. Ki bunların çeşit, renk ve miktarını ancak Allah bilirdi."*) betimlenenden çok daha büyük ebatlarda olduğu kanaatindedir. Nurdan yaratılmış bu ruhânî varlıkların nur şeklinde tecelli ettiğine dair bir ayet ya da sahih hadis mevcut olmadığından, Philips meleklerin nur şeklinde görünmesini reddetmektedir. Ancak meleklerin hadislerden yola çıkarak kimi zaman hayvanlara görüldüğünü (*"Horozların öttüğünü işittiğiniz vakit, Allah'tan lütuf ve ikramı talep edin. Zira onlar bir melek görmüştür."*), Kur'ân ve hadislerden elde edilen bilgiye göre

böyle bir yöntemin sünnetin geri planda kalmasına sebep verebileceği gerekçesiyle, Kur'ân tefsiri yaparken aşırı nesnel bir yaklaşım sergileyerek lafızlara sıkışmamak gerektiğini de ifadelerine eklemektedir.³⁰²

Bilal Philips, ilk dönem Müslümanlarından tâbiûn dönemi sonrasına kadar Kur'ân'ın açıklamalarını tefsîr ve te'vîl kavramlarıyla isimlendirildiğini ifade etmektedir. Philips'e göre, o dönemde Kur'ân'da sözü geçen bilginin vuku bulmasını,³⁰³ bir bilginin yorumunu,³⁰⁴ hadislerde ise Allah'ın emirlerini uygulamayı³⁰⁵ ifade eden te'vîl, tefsir kelimesi ile eş anlamlı kullanılırken İslâm'la bağdaşmayan görüşlerin ortaya çıkması, bu kavramların da anlam kaymasına uğramasına sebep olmuştur. Sonraki dönemin müfessirleri, yeni fikirler ileri sürmeye bir gerekçe olarak ve bu fikirleri meşru kılmak adına te'vîl kavramına yeni bir anlam yükleyerek onu zâhirî anlamın haricinde bağlamdan çıkarılan anlam şeklinde yorumlamışlardır. Bir kısım ise Kur'ân ayetlerinin tamamının müteşabih olduğunu, dolayısıyla her bir ayetin bâtinî anlamına inmeyi, hakîkatin bilgisini edinmeyi zorunlu kılmışlardır. Bu inanışa göre hakîkatin bilgisi Hz. Peygamber'den başlamak üzere imamlar yahut şeyhler vasıtasıyla bizlere ulaşmıştır.³⁰⁶ Bu yaklaşım karşısında Philips, Kur'ân'da nass, zâhir, müevvel,

de insan kisvesinde yeryüzünde görüldüklerini iddia etmektedir. O, Meleklerin yeryüzünde erkek suretinde görünmelerine rağmen, cinsiyetlerini yahut ürediklerini bildiren bir kaynak olmadığı için cinsiyet atfedilemeyeceği görüşündedir. Bkz. Bilal Philips, 2007, s. 103-105.

³⁰² B. Philips, 1997, s. 232.

³⁰³ Âraf/7:52-53.

³⁰⁴ Âl-i İmrân/3:7.

³⁰⁵ B. Philips, 1997, s. 15.

³⁰⁶ B. Philips, *a.g.e.*, s. 183, 184.

iktizâ, işaret yoluyla mantûk ve mefhum ayetlerin varlığını reddetmek mümkün olmadığından böyle bir genellemeye gidilemeyeceğini belirtmektedir.³⁰⁷

1.1.2. Sünnetin Vahyî Değeri

Kur'ân öğüt verici ve rehberlik edici kıssalar, hikayeler, argümanlar ve ilâhî hükümleri içerisinde barındıran bir kitaptır. Dolayısıyla muhtevası ve kapsayıcılığı gereği, inanan kimsenin hem bu dünyaya hem de ahirete ilişkin başarısı ve mutluluğu, Kur'ân'ı anlamasına, içselleştirmesine ve kitapta belirtilen ilkeleri uygulamasına bağlıdır. Ancak her bir bireyde farklılık gösteren entelektüel yapıların bir neticesi olarak, Kur'ân'ın anlaşılmasında sahabe döneminden başlayan bir çoğulculuk mevcuttur. İslâm dini her bir şahsın, dünyevî ve uhrevî tüm fiiliyatını Allah rızasını gözeterek yapmasını ister.³⁰⁸ Bu amellerin gayesi Allah'ın rızası iken, hayata geçirilmesi Hz. Peygamber'in öğrettiği metodolojinin bilinçli bir şekilde uygulanması ile mümkündür.³⁰⁹ Çünkü o, Kur'ân'ı bütünüyle ve tam anlamıyla anlayan, Allah tarafından seçilmiş ve Kur'ân'ı tebliğ ile sorumlu kılınmış olan kişidir. Bu nedenle sahabe ne zaman ayetleri anlamakta güçlük çekse, zihnî bir bulanıklığa düşse, Hz. Peygamber'e danışmıştır.³¹⁰

Her ne kadar Hz. Peygamber'in fiilî varlığı bugün mevcut değilse de, öğretilerinin varlığı Müslümanlara ışık tutmaktadır. Zarabozo ve Ahmed Musa Cibrîl, Kur'ân'ın geçmiş, gelecek ve şimdiye yönelik tüm bilgileri barındırmakla birlikte, muamelat,

³⁰⁷ B. Philips, 1997, s. 220-229

³⁰⁸ “Ey Muhammed! De ki: Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de lerin Rabbi Allah içindir.” (En'âm/6:162).

³⁰⁹ Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed: Islamic Monotheism*, IIPH, Riyad, 2005, s. 226, 227.

³¹⁰ B. Philips, 1997, s. 5.

hukuk ve sosyal yaşama dair tüm detayları vermemiş olması nedeniyle, sünnetin açıklayıcı bir unsur olarak gerekliliğini ifade etmektedirler.³¹¹ Zarabozo'nun ifadelerine göre, Müslümanların sünnete duyduğu ihtiyaç, Kur'an'ın yetersizliğinden değil, onun doğasından ve üslubundan kaynaklanmaktadır.³¹²

Cemal Zarabozo'ya göre, tefsirin ilk kaynağı Kur'an'dır. Allah'ın yüce kelimesindeki ayetler arasında herhangi bir çelişki bulunmadığını beyan eden Zarabozo'ya göre, İslâm tarihi boyunca, Müslümanlar'ın Kur'an'a bakışındaki en büyük eksiklik Kur'an'ı bir bütün olarak ele alamamak, Kur'an'ın bir kısmını diğer kısmı ile açıklayamamış olmaktır. O, Kur'an'ın en yanılmaz tefsir kaynağı olduğunu belirtmektedir. İbn Teymiyye ve Zerkeşi gibi âlimlerden de nakledildiği üzere, Kur'an'ın en iyi, en güvenilir tefsiri, onun manasını en mutlak şekli ile Allah'tan gayrısı bilemeyeceğinden ötürü Kur'anla yapılmış olan tefsirdir.³¹³

Bilal Philips de tefsir yönteminde ilk adım olarak Kur'an'ı Kur'an ile anlamının gereksinimini vurgulamaktadır. Nitekim sahabenin uyguladığı ilk metot budur. İbn Mes'ud'dan gelen bir rivayete göre, “İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık (*zulm*) bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.”³¹⁴ ayeti nazil olduğunda sahabe, büyük, küçük her türlü hatayı kapsayan “*zulm*” kelimesinden kendi hataları nedeniyle endişeye kapılıp durumu Hz. Peygamber'e anlatmışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Lokmân oğluna öğüt verirken ona şöyle dedi: ‘Sevgili

³¹¹ Ahmed Musa Cibrîl, *TAWHEED 17 - Obedience Consequence Explanation Of The Thee Fundamental Principles*, trz., yrz., s. 5-7, <http://sunniconnect.com/m3/download/pdf-explanation-of-the-three-fundamental-principles-by-shaykh-ahmad-jibril/>, (10 Ocak 2019).

³¹² C. Zarabozo, 1999, s. 43, 46.

³¹³ C. Zarabozo, *a.g.e.*, s. 204, 207.

³¹⁴ En'âm/6:82.

oğlum! Allah’a ortak koşma; çünkü O’na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir haksızlıktır (zulümdür.).”³¹⁵ ayetinde vurgulandığı üzere, “zulm”ün şirk olduğunu işaret etmiştir.³¹⁶

Kur’ân’ın açıklanmasında ikinci önemli kaynak, Hz. Peygamber’in sünnetidir. Hz. Peygamber’e Kur’ân’ın açıklanması için gerekli tüm donanım Allah tarafından bahşedilmiştir. Zarabozo ve Philips, sahabenin de başvurduğu bu yöntemde Kur’ân’ın Hz. Peygamber tarafından açıklanabileceği yetkisi ve donanımının “(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerine) düşünmeleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.”³¹⁷ ayetinden anlaşılacağı üzere doğrudan Allah tarafından peygamberlere verildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber’e referans olmadan, Kur’ân’ın manasına ulaşmak mümkün değildir. Bu hususta farkındalık düzeyi oldukça yüksek olan sahabe, şüpheyi düştüğünde yahut manası kapalı kalan noktalarda Hz. Peygamber’in sünnetine başvurmuştur. Nitekim namaz, zekat, oruç, hac, miras hukuku gibi ana hatları Kur’ân’da belirtilen konuların detayları sünnet tarafından açıklanmıştır. Tüm bunlardan yola çıkarak Hz. Peygamber’in tefsîrde genel ve özel emirleri ve bu emirlerin detaylarını ve uygulamalarını açıklamak üzere iki işlevinin olduğunu kabul etmektedirler. Böylece Kur’ân ve sünnet, insanoğluna kıyamet gününe kadar rehberlik edecek olan İslâm’ın en temel kaynaklarıdır.³¹⁸

³¹⁵ Lokmân/31:13.

³¹⁶ B. Philips, 1997, s. 6-20.

³¹⁷ Nahl/16:44.

³¹⁸ Cemal Zarabozo, *What is Islam*, Ministry of Islamic Affairs&Endowments, Riyad, 2007, s. 5.

Âlimlerin çoğu tarafından kabul edilen görüşe göre, Hz. Peygamber hayatı süresince gereksinim duyulmayan ayetleri açıklamamıştır. Bunun en büyük nedeni, sahabenin Arapça'yı iyi bilmesi ve açıklamaya ihtiyaç duymamış olmasıdır. Anlam bakımından muğlak kalan bu ayetler daha sonraları sahabe tarafından açıklanmıştır. Bu neslin tefsîrinin önemi, Hz. Peygamber nesli olmalarından doğmaktadır. Buradan hareketle Kur'ân'ı açıklamada bir diğer yöntem âsâra yani sahabenin tefsirine başvurmak gündeme gelmektedir. Sahabe, Kur'ân'ı Kur'ân'la yahut sünnetle açıklayamadığı zaman ayetlerin bağlamına sadık kalarak akıl yürütmüş ve Arap yarımadası dışında İslâm'ın yayılmasıyla Kur'ân'ın ima ettiği gayeye bağlı kalmak suretiyle Arap dilinin incelikleri üzerinden Kur'ân'ı açıklamışlardır. Diğer bir deyişle, bu nesil, hem Hz. Peygamber'in tefsîr bilgisine hem de yöntemine sahip olması ve her iki kaynağı sonraki nesillere aktarması bakımından oldukça kıymetlidir. Sahabenin de zaman zaman farklı görüşler beyan etmesi, bir çelişki olarak değil, bir ayetin çeşitli vecihleri olarak sahih kategoride kabul edilmektedir.³¹⁹

İslâm dünyasında bugün şeriatın belirli özel durumlarda ne şekilde uygulanacağını beyan eden genel kabul görmüş ve çoğunluk tarafından takip edilen Hanefi, Şâfi, Mâlikî ve Hanbelî olmak üzere dört mezhep vardır. Bunlar şeriatın anlaşılması ve uygulanması için her ne kadar katkıda bulunmuş olsalar da, İmam Şâfi'nin de belirttiği üzere, mezhep imamları tarafından ileri sürülen hiçbir görüş Hz. Peygamber'in atladığı yahut geçiştirdiği bir husus değildir. Her ne kadar kendisi temel ilkeler belirlemiş olsa da, bunların içerisinde Allah'ın elçisine muhalif noktaları olacağını belirtmektedir.³²⁰ O halde Selefî düşünceye göre, tüm taklitleri bırakarak geleneğin ötesine geçmek ve en güvenilir yol olarak Hz. Peygamber'in mezhebinin takip etmek zaruret arz etmektedir.³²¹

³¹⁹ C. Zarabozo, 1999, s. 212-233; B. Philips, 1997, s. 18-23.

³²⁰ B. Philips, 2007, s. 43-46.

³²¹ J. Diamant, 2016, s. 211.

Cemal Zarabozo'ya göre Hz. Peygamber'in hükümleri, ilâhî biçimde yönlendirildiğinden ötürü sünnet, imanın doğru şekillenmesi ve dinin doğru anlaşılması anlamına gelmektedir.³²² Taşınmış olduğu bu kutsiyet nedeni ile de kıyamete kadar geçerlidir. Zarabozo'nun ifadesine göre, İslâm'ın yolu, sünnetin yoludur. Bu nedenle, yalnızca sünnet üzere yaşanan İslâm sahih ve geçerlidir. Kur'ân'da *Sırât-ı Müstakîm* olarak zikredilen yolda sünnet üzere olan yoldur. Zarabozo'nun iddiasına göre bunun aksini öne süren kimse Allah'ın ve Hz. Peygamber'in kelâmı ile çelişmektedir. Hz. Peygamber tarafından 73 fırka hadisini Abdullah b. Amr'dan rivayet edilen versiyonunu³²³ delil olarak getiren Zarabozo, Hz. Peygamber'in de kurtuluşa eren fırka olarak kendi ve sahabesinin yolunu, *ehl-i hadîs*'i işaret ettiğini belirtmektedir.³²⁴

ABD'deki Selefi isimlerin sünnet tanımlamasındaki en çarpıcı nokta, sünneti bid'at karşıtlığı olarak yorumlamalarıdır. Akidevî ve amelî hususlarda, Hz. Peygamber ve onun rehberlik ettiği sahabeye uymak sünnet kapsamında kabul edilmiştir. Bu doğrultuda yalnızca Hz. Peygamber'e değil, sahabeye uymak da bir zarurettir. Bu yolu takip edenler Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilirken, Hz. Peygamber ve sahabenin sünnetinden yüz çevirenler Ehl-i Bid'at olarak isimlendirilmektedir. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarından teşekkül eden bu sünnetin hikâyesine ise hadîs kavramının karşılık geldiğini belirtmektedir. Ancak zamanla iki kavramın birbiri ile eş anlamlı

³²² Cemal Zarabozo, *The Authority and Importance of the Sunnah*, Al-Basheer Yayınları, Boulder/CO, 2000, s. 23, 24.

³²³ “İsrail oğulları 72 fırkaya bölündü. Benim ümmetim 73 fırkaya bölünecektir. Onlardan biri hariç hepsi ateştedir. Dediler ki; O tek kurtulan millet kimdir? Ben ve ashabımın bulundukları şey üzerine olanlardır.”

³²⁴ C. Zarabozo, 2000, s. 223-228.

kullanılmaya başlandığını, dolayısıyla her iki kavram da Hz. Peygamber'in uygulamalarına işaret etmektedirler.³²⁵

Philips'e göre peygamberlere Allah tarafından verilen mertebenin yanı sıra beşer olmaları hasebiyle kimi zaman hataya düştüklerini Kur'ân'dan anlamak mümkündür. Ancak bir beşer ve peygamber arasındaki en büyük fark, peygamberin hatasının ardından Allah tarafından uyarılmasıdır.³²⁶ Nitekim Hz. Peygamber'in Bedir esirleri³²⁷ ve Abdullah b. Mektûm³²⁸ meselesinde yönlendirilmesi bu duruma bir örnek teşkil etmektedir.³²⁹ Bu açıdan bakıldığında, ABD Selefleri Hz. Peygamber'in bizzat Allah tarafından yönlendirildiği ve dolayısıyla ilahî rehberliğin şahsî bir kaynak olarak Hz. Peygamber'de inkişaf ettiği sonucuna varmaktadırlar. Bu bağlamda, onlara göre, Hz. Peygamber'in belirttiği üzere, onun hal ve davranışları da en az vahiy kadar

³²⁵ C. Zarabozo, 2000, s. 23-25.

³²⁶ B. Philips, 2007, s. 7, 8.

³²⁷ “Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye)den dolayı size büyük bir azap dokunurdu.” (Enfâl/8:67-68).

³²⁸ “Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü. Ne bilirsin, belki de o arınacak yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecek. Kendini muhtaç hissetmeyene gelince; Sen, ona yöneliyorsun. (İstemiyorsa) onun arınmamasından sana ne!” (Abese/80:1-7).

³²⁹ B. Philips, 1997, s. 90, 91.

kıymetlidir.³³⁰ Nitekim Allah da Peygamber'in konuştuklarının vahiy dışı olmadığını³³¹, onun şahsî hayatının da vahiyle yönlendirildiğini³³² bildirmektedir.³³³

Cemal Zarabozo, “*Resûlullah’a itaat eden Allah’a itaat etmiş olur.*”³³⁴ ayetini delil kullanmak suretiyle, Hz. Peygamber’e itaati ve onun sünnetine uymayı, Allah’a itaatle eş değer kabul etmektedir. Bu ayetin herhangi başka bir tefsirinin mümkün olmadığını iddia eden Zarabozo, “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de.*” ayetinde özellikle *itaat etmek (to obey-eta’û)* fiilini Allah’ın kendi zatı ile birlikte Hz. Peygamber için de kullandığına, ancak *ulu’l-emr* için bu fiili kullanmadığına dikkat çekmektedir. Kur’ân’da “*Allah’a ve Peygamber’ine itaat edin.*” ibaresinin dört yerde,³³⁵ “*Allah’a itaat edin, peygambere de itaat edin.*”³³⁶ ibaresinin ise beş yerde kullanıldığını vurgulamaktadır. Bu verilerden hareketle Zarabozo, Hz. Peygamber’in kendi başına bağımsız bir itaat nesnesi olduğunu

³³⁰ Sahih-i Buhârî’de “Şunu iyi biliniz ki bana Kur’ân-ı Kerim ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir.” şeklinde yer alan bu rivayet Hz. Peygamber’in sünnetini işaret etmektedir. Abdullah b. Amr’dan gelen rivayete göre, Hz. Peygamber sözlerinin yazılmasını teşvik etmiş, “...Ben haktan başka bir şey konuşmam.” buyurmakta ve bu rivayet bir önceki rivayeti teyit etmektedir. Bkz. C. Zarabozo, 2000, s. 39; B. Philips, 2007, s. 4-9.

³³¹ “Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.” (Necm/53:3-4).

³³² “Andolsun, Allah’ın Resûlünde sizin için güzel bir örnek vardır.” (Ahzâb/33:21).

³³³ C. Zarabozo, 2000, s. 64.

³³⁴ Nisâ/4:80.

³³⁵ Enfâl/8:1, 20, 46; Mücâdele/58:13.

³³⁶ Nisâ/4:59; Mâide/5:92; Nûr/24:54; Muhammed/47:33; Teğabûn/64:12.

savunmaktadır. Böylelikle o, Müslümanlar arasında Allah ve Peygamber olmak üzere iki hüküm koyucunun varlığı sonucuna ulaşmaktadır.

Zarabozo'nun ayetlerden ulaştığı bir diğer sonuç, Hz. Peygamber'e itaatın hayatın her alanını kapsayıcılığıdır. Müslüman bir kimse için, onun sünnetine başvururken ibadet yahut ticaret yahut siyaset gibi bir ayırım söz konusu değildir. O halde, kişi hem Allah'a hem Peygamber'e hayatın tüm alanlarını kapsamak suretiyle itaat ettiği müddetçe hakîkî imana vâkıf olmaktadır. Nitekim o, Allah'ın yalnızca Peygamber'ine itaat etmeyi emretmekle kalmadığını, onun emirlerine riayet etmeyenleri *“Ey iman edenler! Aranızda gizli konuştuğunuz zaman, günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldaşmayın.”*³³⁷ ayetinden de anlaşılacağı üzere şiddetle uyardığını dile getirmektedir. Zarabozo'ya göre, peygambere iman, onun emir ve kararlarını kabul etmek ve uygulamak imanın bir şartı olduğundan, ancak mürâi (münafık) yahut imanında noksan bulunan bir kimse Allah'ın peygamberinin emirlerine yüz çevirebilir.³³⁸

Hz. Peygamber'in hadislerini vahiy mertebesinde kabul eden Zarabozo ve Philips'e göre, Kur'an'ın lafzı gibi anlamının da zamanla dejenerasyona uğraması ve Kur'an'ın lafzı korunmuş olsa da, anlamının insan hevâ ve heveslerine göre istismar edilebilmesi mümkündür. Bu sebeple en doğru mananın muhafazası için Allah Hz. Peygamber'in açıklamalarını bize emanet etmiştir.³³⁹ Nitekim Şeyh Cafer İdris'e göre, Hz. Peygamber'in emirlerine uymamak, men ettiklerinden uzaklaşmamak ve onun izlediği ve tarif ettiği yol haricinde bir formda Allah'a itaat etmek, Hz. Peygamber'e iman etmiş olmanın gerekliliklerindendir.³⁴⁰ Zarabozo bunlara ek olarak, Abdülazîz b.

³³⁷ Mucâdele/58:9.

³³⁸ C. Zarabozo, 2000, s. 38-62.

³³⁹ B. Philips, 2007, s. 4, 5.

³⁴⁰ Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995.

Bâz ve Suyûtî’den referansla, sünneti inkâr etmenin ve sünnetin uygulanmasının sekteye uğratılmanın küfür olduğunu iddia etmektedir. Bu hükmün çeşitli ayetlerde yer almış olduğunu vurgulayan Zarabozo, bu mevzunun tartışmaya açık bir bahis olmadığını da sözlerine eklemektedir.³⁴¹ Ahmed Musa Cibrîl ise, sahîh, zayıf, münker hadis ayırımına giderken hangisinin hangisi olduğu tam saptanamayacağından ötürü, hadisler arasında bir sınıflandırma yaparak, herhangi bir hadisi reddetmeyi şiddetle eleştirmektedir.³⁴²

Bilal Philips’e göre, Hz. Peygamber’den nakledilen hadisler arasında bir ayırım yoktur. Selef arasında hadisleri sıhhati bakımından inceleyip âhâd haberin itikâdî yahut şerî meselelerde bir bilgi kaynağı olarak kullanılmaması gibi bir hüküm söz konusu olmadığından, böyle bir ayırma gitmek bid’attir. Şeyh el-Elbânî’ye referansta bulunan Philips, onun da itikâdî ve amelî mesele olmasına göre âhâd bir haberin kullanılması veya kullanılmamasının tamamen İslâm’a yabancı bir yöntem olduğunu, Hz. Peygamber’e itaatin mutlak şekilde zorunlu olduğunu vurguladığını belirtmektedir. Selef’in de böyle bir ayırma gitmediğini belirten Philips, İbn Kayyim’in da icma’ ile bu ayırımın yanlışlığının kabul edildiğini ve doğru olan yolun Selef’i takip etmek olduğunu dile getirdiğini beyan etmektedir.³⁴³

Bilal Philips, Allah tarafından Hz. Peygamber’e bu misyon yüklenmiş olmakla birlikte, Hz. Peygamber’in Müslümanları aşırıya gitmekten men ettiğini belirtmektedir. O, Hz. Peygamber’in *“Hristiyanların Meryem oğlu İsa’ya yaptıkları gibi, beni aşırı şekilde övmeyin! Ben ancak Allah’ın kuluyum. Bana ‘Allah’ın kulu ve Rasûlü’ deyin!”*

³⁴¹ C. Zarabozo, 2000, s. 218, 219,

³⁴² Ahmed Musa Cibrîl, *TAWHEED 17 - Obedience Consequence Explanation Of The Thee Fundamental Principles*, ırz, trz, s.8.

³⁴³ B. Philips, 2007, s. 94-102.

diyerek Hristiyan ve Yahûdilerin peygamber ve azizlerin türbelerine tapınmasına yol açan aşırı yüceltmeyi Müslümanlar için yasakladığının altını çizmektedir.³⁴⁴ Philips'e göre, bu yasağı göz ardı eden her türlü uygulama bid'attir. Bu doğrultuda, Hz. Peygamber'i anmak gayesiyle onun doğum gününü kutlamak, onun vefatından 400 yıl sonra Fâtımîlerde devlet eliyle sonradan üretilmiş bir bid'attir.³⁴⁵ Bunun temelinde bilgisiz Müslümanların Hristiyanların Noel kutlamalarını taklit etmesi ve onlarla yarışıp onların karşısında üstün gelme arzusu yatmaktadır.³⁴⁶ Hâlbuki Allah'ın Rasulü İbn Sâriye'den rivayetle "*Gerçek şu ki, sizden, benden sonra yaşayacak olanlar, pek çok ihtilaf görecektir. Binaenaleyh siz beni sünnetime ve doğru yola iletilmiş râşid halifelerin sünnetine, azı dişlerinizle ısırırcasına sımsıkı sarılın. Uydurulmuş işlerden sakının. Çünkü her delâlet bid'attir. Her bid'at da ateştedir.*" buyurmaktadır.³⁴⁷

1.1.3. Geçmişin Yüceltilmesi: Selefe Dönüş Çağrısı

ABD Seleflerine göre, Allah Rasulünün sahabesine uymak, hem Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlerde belirtilmiş hem de Allah tarafından emredilmiştir. Mescid Muhammed Useymîn'in resmî internet sayfasında yer aldığı üzere "*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!*"³⁴⁸ ayetinde "mü'min kimseler"le sahabe neslinin işaret edilmektedir.³⁴⁹

³⁴⁴ B. Philips, 2005, s. 209, 210.

³⁴⁵ B. Philips, 2007, s. 38.

³⁴⁶ B. Philips, *a.g.e.*, s. 60, 9. dipnot.

³⁴⁷ B. Philips, *a.g.e.*, s. 107, 1. dipnot; Ebu Müslime, Abu Muslimah Lectures, 23, 09:58-10:42, <https://archive.org/details/AbuMuslimah/AM+-+Calling+to+the+Salafi+Da'wah.mp3>, (07 Aralık 2018).

³⁴⁸ Nîsa/4:115.

Hiz. Peygamber'i ve onun sahabesini sevmek, onların aleyhinde konuşanlardan buğz etmek Selefler tarafından benimsenmiş en tipik yaklaşım tarzıdır. Kur'ân'ı en iyi anlayan, hadise ve sünnete en yakın, Hiz. Peygamber'in hayatı ve amelleri hakkında uzman olan neslin sahabe nesli olmasını gerekçe göstererek sahabe neslini örnek alır, onların söz ve davranışlarını delil olarak kullanırlar.³⁵⁰ Tevhîd'e Davet Mescidi'nin resmî internet sayfasında belirtildiği üzere, dini sonraki nesillere aktaran sahabe hakkında hoş olmayan bir biçimde konuşmak, din hakkında nahoş konuşmak gibidir.³⁵¹

ABD Seleflerince ilk üç nesle atfedilen önemin bir diğer kaynağı ise Hiz. Peygamber'den nakledilen “*İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir.*” rivayetidir.³⁵² Hiz. Peygamber'in vefatından sonra ileri yaştaki sahabeler daha genç sahabeye Hiz. Peygamber'in sünnetini yazılı yahut sözlü olarak aktarmıştır. Genç sahabeler ise aldıkları ilmi, bulundukları her çevreye öğretme girişiminde bulunmuşlardır.

Sahabe'nin bir diğer önemli özelliği, Hiz. Peygamber'in herhangi bir hareketini sorgulamaksızın tatbik etmeleridir. Böylelikle sahabe, Hiz. Peygamber'in sünnetinin

³⁴⁹ Masjid Muhammad Al-Uthaymeen Resmî İnternet Sayfası.

³⁵⁰ C. Zarabozo, 2000, s. 231.

³⁵¹ Masjid ad-Da'wah İlat-Tawheed, *Our Da'wah*, <http://www.masjidaddawah.com/dawah/>. Masjid Rahmah, Germantown Masjid ile Tevhîd'e Davet Mescidi aynı prensipleri paylaşmaktadır. Bu nedenle çalışmanın geri kalan kısmında, bir farklılık olmadığı müddetçe Masjid Rahmah ve Germantown Masjid ayrıca belirtilmemiştir. Bkz. Masjid Rahmah, *Our Da'wah*, <http://www.masjidrahmah.org/our-dawah/>; Masjid As-Sunnah An-Nabawiyya the Germantown Masjid, *Our Call*, <https://germantownmasjid.com/our-call/>.

³⁵² C. Zarabozo, 2000, s. 82-90.

hem teoride hem pratikte diri kalmasına yönelik en önemli adımları atmışlardır. Sahabe, Hz. Peygamber'e ittibasını hal ve davranışları ile sergilediği gibi bunu sözlü olarak da ifade etmektedir. Nitekim Hz. Ebu Bekir'den nakledilen “*Sünnet Allah'ın sapasağlam bir ipidir.*” ifadeleri veya Hz. Ömer'in kişisel görüşünü arka planda bırakarak nakledilen bir hadis ile mahkemede tereddütsüz hüküm vermesi, sahabe döneminde dinî ve sosyal hayatta, siyâsî mevzularda sünnete verilen değerin örneklerini teşkil etmektedir.

Kur'ân'ı anlayıp inceliklerine vâkıf olmaları,³⁵³ Hz. Peygamber'in sünnetini bize aktarmaları ve hakîkî bir iman ve doğru bir anlayışa sahip olup bunu gayri-müslimler karşısında temsil etmeleri³⁵⁴ bakımından üstün tutulan sahabe nesli, Şeyh Cafer İdris'e göre, yeryüzündeki en eşsiz Müslüman nesildir.³⁵⁵ Şeyh İdris ve Zarabozo İslâm'ın tek ve doğru biçiminin son yıllarda unutulmuş olan Selef'in yolu olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü onların imanı, Hz. Peygamber'in onayından geçmiş olmasından dolayı, yeryüzündeki en makbul iman varsayılmaktadır.³⁵⁶ Bu doğrultuda selefin yolunu sonraki nesillere aktaran ilim adamları Hz. Peygamber'in varisidir. Zarabozo, Hz. Peygamber'den kalan mirasın ilim olması hasebiyle Müslümanların bu mirasa sıkı sıkıya sarılmaları gerektiğini vurgulamaktadır.³⁵⁷

Kur'ân'ın tamamı Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi sahabe tarafından da açıklanmamıştır. Ancak o dönemde açık olmayan ayetlere açıklama getirilmiştir. Sahabe sahip olduğu birikimini tâbiûn nesline aktarmış ve tâbiûn döneminde de tefsîr

³⁵³ B. Philips, 1997, s. 23.

³⁵⁴ C. Zarabozo, 1999, s. 227.

³⁵⁵ Cafer Şeyh İdris, 08.08.1976.

³⁵⁶ C. Zarabozo, 1997, s. 17 ve 212.

³⁵⁷ Cafer Şeyh İdris, *Guarding the Heritage of the Prophets* [Mp3], 05:07-06:57, 2012.

hareketleri devam etmiştir. Bu nesil, Kur'ân'ı Kur'ân'la anlamaya çalıştıktan sonra kapalı kalan hususları sahabeden öğrendiği sünnetle aydınlatmaya çalışmış, ayetlerin nüzul sebepleri hakkında yine sahabeden bilgi edinmişlerdir.³⁵⁸ Çünkü Kur'ân'ı anlamada ve inceliklerine vâkıf olmakta sahabeden daha üstün bir nesil mevcut değildir.³⁵⁹ Sahabe neslinin zamanla vefat etmesiyle, tâbiûn nesli onların boş bıraktığı alanı doldurmaya başlamış, sahabeden öğrendikleri rivayetleri ezberleyerek sünnetin muhafazasına ve Müslüman toprakların farklı bölgelerine gerçekleştirdikleri seyahatlerle hadislerin yayılmasına önemli katkıda bulunmuşlardır. Tebe-i tâbiûn nesli ise tâbiûn neslinden hadis toplayabilmek, onlarla çalışabilmek için aylarca seyahat etmiş, hocalarından öğrendikleri hadislerin hıfzında ve yazıya geçirilmesinde titizlikle çalışarak sünnetin kalıcılığına destek vermiştir. Sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûn neslinin hadis ilminin teşekkülündeki izlerine de değinen Philips, bu neslin tedvin ve tasnif hareketlerine olumlu katkıları nedeniyle diğer tüm nesillerden daha fazla saygıya nail olduklarını ifade etmektedir. Tüm bu çabanın ve bu çabaya değer verilmesinin en nihaî kaynağı ise “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.*”³⁶⁰ ve benzeri ayetlerde yer alan Allah'ın buyruğunun, sahabe tarafından korunması hasebiyle Hz. Peygamber'in yokluğunda da uygulanabilir olmasıdır.³⁶¹

Tâbiûn döneminde pek çok Hristiyan ve Yahûdî'nin İslâm'a girmiş olması, İsrâîliyyât'ın da tefsirlere yansımalarına neden olmuş, zamanla tefsirler kaynağı saptanamayan rivayetlerle dolu bir hal almıştır. Bu rivayetler arasında sahih olanı ayırt etmek için Kur'ân ve sünnetin yanı sıra, ayetlerin nüzul sebepleri de yardımcı bir

³⁵⁸ C. Zarabozo, 1999, s. 162.

³⁵⁹ B. Philips, 1997, s. 23.

³⁶⁰ Haşr/59:7.

³⁶¹ B. Philips, 2007, s. 13-26.

unsurdur. Nüzul sebepleri hakkındaki tek güvenilir bilgi kaynağı ise sahabelerdir.³⁶² Buna ek olarak, zaman içerisinde kelimeler anlam değişimine uğramış olup, dile yabancı sözcüklerin dâhil olmasıyla bazı kelimeler kullanımdan kalkmış olsa da, rivayetlerin üzerine yapılan yorumların Arap diline uygunluğu da bir kriterdir.

Bilal Philips süreç içerisindeki bu aşınma nedeniyle, günümüzde Kur’ân’ın dilbilimsel ve lafzî yorumuna başvurmanın bir zaruriyet olduğunu iddia etmektedir. Fakat bu hususta kelimenin aslî ve mecâzî manalarının göz önünde bulundurulması gerektiğini, bir kelime hakkında sahih bir rivayet mevcut ise, bunun yorumlanmaması gerektiğini dile getirmektedir. Söz konusu “...ya da kadınlara dokunup da (*lams*) su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip teyemmüm edin...”³⁶³ ayetinde “dokunmak” İmam Şâfiî ve Mâlik tarafından gerçek anlamda yorumlanmıştır. Hâlbuki Hz. Ayşe, Hz. Peygamber’in eşlerini namazdan önce öptüğünü rivayet etmektedir. Philips, Ebû Hanîfe’nin, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel’den gelen, el-Elbânî tarafından sıhhati doğrulanan bu rivayetle uyumlu biçimde “dokunma”nın mecâzî anlamda kullanıldığına hükmetmesini mevzu bahis yönetime emsal olarak sunmaktadır.

Tefsîrde bir diğer yöntemin re’y olduğunu belirten Philips, Hz. Peygamber’in bu tarz bir yaklaşımı küfür olarak nitelediğini ve Hz. Peygamber’in bu hususta sahabesini Kur’ân hakkında dayanaksız ve ispatsız görüşlerini sürmemeleri için uyardığını vurgulamaktadır. Bunun nedeni İslâm dininin esas kaynağı olan Kur’ân’ın saflığını ve açıklığını yitirmesini engellemektir. Aynı şekilde felsefî, bilimsel ve mezhebî eğilimlere göre özgür yorumlar da bulunmak da benzer bir tutuma tabidir.³⁶⁴ Ancak Kur’ân’ın açık

³⁶² B. Philips, 1997, s. 142.

³⁶³ Nîsâ/4:43.

³⁶⁴ B. Philips, 1997, s. 24-28.

hükümlerinden kıyas yapmanın caiz olduğunu belirten Philips nakille çelişmediği müddetçe reyin de kullanılabileceğini, şahsî görüşlerin rivayet tefsirlerinden dahî soyutlanamayacağını fakat bunu asgarî düzeyde tutmanın zarureti beyan etmektedir.³⁶⁵

Tüm bu sayılan yöntemler haricinde ilham keşif gibi tefsir metotlarının herhangi bir yeri olmadığını belirten Philips, bu gibi kavramların ancak inkâra varan görüşlerin İslâm'a girmesini sağlayan bir giriş kapısı olarak kullanıldığını ifade etmektedir. En nihayetinde, Philips tefsir metodunda en önemli hususun hiçbir yöntemin Allah'ın keliması ve Rasûlünün sünnetinin önüne geçemeyeceğini merkezine yerleştirmiştir.³⁶⁶

Zarabozo, tüm bu metodolojiden yola çıkarak içtihadın yahut kişisel yargıların tefsîrde yeri olmadığı gibi bir hükmün gerçekçi olmadığını dile getirmektedir. Ona göre içtihat, İslâm'ı tüm zamanlar ve toplumlar için esnek bir yapıya bürünmesinde önemli bir araçtır. Bu nedenle içtihat tefsîrde tüm Müslüman nesiller için yalnızca izin verilen bir metot değil, bir zorunluluktur. O, Kur'ân ve sünnet çerçevesinde oluşan mana neticesinde ulemânın ortaya çıkan emri, içerisinde bulunduğu zaman, mekân ve duruma göre ne biçimde uygulanacağını seçebileceğini belirtmektedir. Böylelikle mü'minlerin Kur'ân'a dönmesi ve onu hayatlarına geçirmesi kolaylık kazanmış olacak, sağlam temeller üzerine inşa edilen içtihadı uygulamaları hasebiyle de sırât-ı müstakîm üzerine bir yaşam sürmüş olacaklardır.³⁶⁷

Philips'e göre bir müfessirin öncelikle ve en önemli olarak sapkınlığa düşmemiş, hatalardan uzak, Hz. Peygamber ve sahabesine mutabık sahih İslâm inancına sahip olması gerekmektedir. Hakîkî iman mezhepçi bir yaklaşım tarzını da içinde

³⁶⁵ B. Philips, 1997, s. 26-34.

³⁶⁶ B. Philips, *a.g.e.*, s. 32, 33.

³⁶⁷ C. Zarabozo, 1999, s. 243-245.

barındırmaya müsaade etmemektedir. Bunun yanı sıra müfessir, herhangi bir temayülle Kur'ân'dan kaynak ararcasına ayetlere yaklaşmamalı, ön yargılardan arınmış olmalıdır. Kişi ancak böylelikle mevcut yorumlar arasından doğru ve yanlış olanı ayırdedebilir.

ABD Selefleri arasında tefsir yönteminde ortak bir yol izlendiği söylenebilir. Hz. Peygamber'e atfedilen önem, en temelde vahyin muhatabı olmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in bir beşer olmasına rağmen Allah'la iletişimde olması, onun söz ve davranışlarına Seleflerin kutsiyet atfetmesine neden olmuştur. Sahabe nesli ise, Hz. Peygamber'e en yakın nesil olması ve bu yakınlığın sağladığı avantajlar bakımından sünnetin temsilcisi olarak görülüp diğer nesillerden üstün tutulmuştur.

1.2.Tevhîd Algısı

ABD Selefleri, bir kişinin iman etmiş olabilmesi için bazı şartların tamamlanması gerektiğini savunmaktadırlar. Cemal Zarabozo'ya göre, dokuz başlıktan teşekkül eden bu gereksinimlerin başında bilgi gelmektedir. Kişi, iman etmeden önce Allah'ın varlığı ve birliği konusunda bilince sahip olmalıdır. Ancak bunun bilgisine sahip olmak yeterli değildir. Nitekim Ebu Tâlip, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin bütün dinlerden üstün olduğunu bilmesine rağmen, İslâm dinini kabul etmemiştir. Dolayısıyla, bir sonraki adım kişinin Allah'ın varlığı ve birliğinden kuşku duymamasıdır. Bilgisi vasıtasıyla şüpheden arınan kişi kabul aşamasındadır. Kalp ile tasdik ettiğini dil ile ikrar ettikten sonra Yaratıcı'ya teslimiyet ve itaat aşaması gündeme gelmektedir. Kişi dürüst bir şekilde, ihlâsla Allah'ın emirlerine sarılmalı ve bunlara muhabbetle bağlanmalıdır. Bu sevgiden yola çıkarak, Allah dışındaki tüm mabutları reddetmeli bu çizgiyi son nefesine kadar idame ettirmelidir.³⁶⁸

³⁶⁸ Cemal Zarabozo, "The Conditions of Laa Ilaaha ill-Allah", *Al-Basheer Magazine*, Yıl: 1994, s. 5-25.

ABD Seleflerine göre din ve dinden bağımsız olmayan dünyevî hususlar tevhîd algısı ekseninde şekillenmektedir. Tevhîd ise ortak görüşe göre Allah’a herhangi birşeyi ortak koştak anlamı taşıyan şirkten uzak durmak ve Allah’ı birlemek anlamını taşımaktadır. Kur’ân’ın en temel gayesi tevhîdi tüm yönleriyle izah etmek iken,³⁶⁹ İslâm’ın en önemli özelliği kusursuz tevhîdi temsil etmesidir.³⁷⁰

Bilal Philips ve Cemal Zarabozo’nun tevhîd konusuna yaklaşımlarında en dikkat çekici husus, İbn Teymiyye ile aralarındaki benzerliktir. Bu iki isim, rubûbiyyet, esma ve sıfatlar ve ulûhiyyette tevhîd olmak üzere, tevhîdi üç farklı kategoride ele almaktadırlar. Tevhîd üzerine her ikisinin yazıları mevcut olmakla beraber Zarabozo, tevhîdin muasır dönemde, İngilizce yazılmış en iyi anlatının Bilal Philips’e ait olduğunu ifade etmektedir.³⁷¹

Bilal Philips ve Şeyh Cafer İdris’in tevhîd algısını, İslâm içerisindeki herhangi bir oluşum yerine ağırlıklı olarak Hristiyanları ve ateistleri muhatap alarak konu edindikleri görülmektedir. Her iki isminde öncelikli hedefi, Allah’a ortak yahut eş koştmanın yanlışlığını ispatlamaktır. Akabinde ise, tek bir ilah olan bu yaratıcının sıfatları hususuna değinmektedirler.³⁷²

Tevhîdin ilk ögesi olan rubûbiyyet, Allah’ın zatında bir olmasını ifade etmektedir. Philips İslâm’ın gayet rasyonel bir biçimde sunmuş olduğu bu hakîkatin, İncil’de bazı ayetlerde³⁷³ de vurgulandığını belirtmektedir.³⁷⁴ Ona göre, kişi için tüm bu gerçekliği

³⁶⁹ C. Zarabozo, 1999, s. 118-123.

³⁷⁰ C. Zarabozo, 2009, s. 36, 37.

³⁷¹ C. Zarabozo, *a.g.e.*, s. 86-112.

³⁷² Cafer Şeyh İdris, “Who is the Creator?”, *Manar As-Sabeel*, S.7, Yıl: 1993, s. 6.

³⁷³ Philips, bu iddiasına delil olarak Luka 4. bölüm 8. ayeti kullanmıştır. “İsa onu “Tanrı’n Rab’be tapacak ve yalnız O’na ruhsal hizmet sunacaksın’ diye yazılmıştır” diyerek yanıtladı.”

değerlendirme sürecinde Ahmed b. Hanbel'in de başvurduğu nas ile sınırlandırılmış reyin kullanılmasında bir beis bulunmamaktadır. Bu doğrultuda kişi, akıl ve idrak önderliğinde İslâm şiarını kabul ettikten itibaren varlığına ilişkin diğer sorularını da İslâm'da aramalıdır. Çünkü kuramsal düşünmenin sınırları yoktur. Allah'ın gayesini bu sınırsız çerçevede aramak insanoğluna nihaî bir sonuç getirmeyecektir. Dolayısıyla, Allah'ın gayesi yine Allah'ın kalamında aranmalıdır.³⁷⁵

Tevhîd, İslâm dininin mihenk taşı olmasına rağmen ABD Seleflerine göre Müslümanlar arasında da tam anlaşılabilmiş değildir. Ahmed Musa Cibrîl'e göre, yeryüzünde tüm zamanlar dâhilinde işlenecek en büyük günah tevhdin zıddı olan şirktir. Şirkin kaynağı ise bilgisizliktir.³⁷⁶ Günümüz İslâm dünyasındaki pek çok oluşumun inanış biçimlerini eleştiren ABD Seleflerinin ilk amacı, Müslümanların şirkten arınmalarını sağlamaktır.³⁷⁷ Şirk, kelime anlamı olarak "eş koşmak" anlamına gelirken ABD'deki Selefî temsilcilere göre, İslâmî literatürde Allah'a herhangi bir biçimde ortak koşmak manasındadır. Şirk, tevhdin inancının zedelendiği noktalarda vuku bulur.

İbn Arabî'ye göre tevhdin, Allah'ı her şey ve her şeyi Allah olarak yorumlayan bir teklik algısı iken Mu'tezile gibi kimi gruplar için Allah'ı tüm sıfatlardan tenzih etmek anlamında yorumlanmıştır.³⁷⁸ Şeyh İdris'e göre, tevhdin hakkındaki tüm bu farklı

³⁷⁴ B. Philips, 1994, s. 2-7.

³⁷⁵ Bilal Philips, *Why Were We Created*, yrz., trz., s. 1.

³⁷⁶ Ahmed Musa Cibrîl, *TAWHEED 18 - Shirk al-Uluhiyyah 1 Explanation Of The Three Fundamental Principles*, trz., yrz., s. 3, <http://sunniconnect.com/m3/download/pdf-explanation-of-the-three-fundamental-principles-by-shaykh-ahmad-jibril/>, (28 Ocak 2019).

³⁷⁷ Masjid Muhammad Al-Uthaymeen Resmî İnternet Sayfası.

³⁷⁸ B. Philips, 2005, s. 11, 12.

görüşler, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde mevcut değildir. İslâm Mısır, Bizans, Fars ve Hindistan topraklarına yayıldığında, insanlar kaçınılmaz biçimde önceki inançlarından ve kültürlerinden bazı unsurları Müslümanlığın içerisine taşımışlardır. Bu dönemde Müslümanlar arasında insanın hür iradesi ve kader meselesi hakkında tartışmalar ortaya çıktığında, tevhîd ilmi de teşekkül sürecine girmiştir. Bunun bir neticesi olarak her şeyin yaratıcısı, yaratılmışların hiçbir şekilde karşı koyamayacağı evrenin yegâne efendisi olması bakımından Allah'ın rubûbiyetinde tevhîd gündeme gelmiştir. Şeyh İdris'in Muhammed b. Abdülvehhâb'tan referansla vurguladığı üzere, İslâm'ın omurgası olan tevhîdin, Müslümanlar arasında dil ile ikrarı, onun manasının keşfedilmesi, bu mananın onaylanması ve hatta yalnızca Allah'a itaat etmesi yetersizdir. Birey tüm bunların ötesinde, Allah'tan gayrısını değillemek, inkâr etmek durumundadır.³⁷⁹

Buna göre inandığını iddia eden bir kimse, Allah'ın varlığını ikrar etmiş olsa dahî, O'ndan gayrısını inkâr etmektikçe şirke düşebilir. Rubûbiyette şirk, yüce bir yaratıcının varlığını kabul etmekle beraber bu yaratıcının yanı sıra başka ilahları da kabul etmekle gerçekleşmektedir. Hinduizm'de Tanrı'nın yaratıcı, yok edici ve koruyucu sıfatlarının başka ilahlara nispet edilmesi; Hristiyanlık'ta İsa ve Kutsal Ruh'un Tanrı'nın egemenliğine ortak edilmesi; Mecûsîlik'te insanın Tanrı'ya kötü sıfatlar atfetmeme arzusu nedeniyle kötülüğün kaynağı olarak başka bir ruhun kabul edilmesi; Zulu dininde³⁸⁰ yüce varlığın erkek, yeryüzünün kadın olarak kabul edilip

³⁷⁹ Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995.

³⁸⁰ Detaylı bilgi için bkz. Lindani Hadebe, "Zulu Masculinity: Culture, Faith and Constitution in the South African Context, KwaZulu Üniversitesi Beşeri ve Yönetim Bilimleri Fakültesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Pietermaritzburg 2010.

insanoğlunun ikisinin birlikteliğinden var olduğuna iman edilmesi ve Aladura dininde³⁸¹ ise birçok tanrının varlığının ve bu tanrılar arasında iş bölümünün kabul edilmesi rubûbiyette şirke düşmelerine neden olmuştur.³⁸²

Rubûbiyette şirk, yüce bir yaratıcıyı ateizmde olduğu gibi bazen açıkça bazen de panteizmde olduğu gibi üstü örtülü biçimde inkâr etmekle gerçekleşmektedir. XIX. ve XX. yüzyıllarda Avrupalı filozoflar “Tanrı felsefesinin ölümü” tezleriyle tanrının varlığını aşikâre inkâr etmişlerdir. Aynı şekilde Budizm bir tanrının varlığını açıkça reddederken, Caynizm³⁸³ bir Tanrı rolünü her şeyi bilen, ölümsüz özgür ruhlara yüklemiş, bu ruhların adına tapınaklar yaparak onların putlarına tapınarak dolaylı biçimde Tanrı’nın varlığını reddetmiştir.

Rubûbiyette şirk yalnızca İslâm dışındaki din ve düşünce sistemlerinin yanı sıra sınırlı kalmamakta, ek olarak Müslümanlar da bazı inanışları ve amelleri sebebiyle rubûbiyette şirk işlemektedirler. Sûfî geleneğe mensup olanları rubûbiyette şirke düşmüş olmakla itham eden Philips, onları evliyalardan ve Allah dostlarından, hatta kimi zaman onların ruhlarından medet ummaları bakımından eleştirmektedir. Philips Sûfileri, evliyaullahı yakarmaları, bu yakarışlardan bir netice beklemeleri ve bu evliyalar tarafından korunduklarına inanmaları bakımından eleştiriye tabi tutmaktadır. Philips’e göre pek çok Sûfî, “Kutub” olarak adlandırdıkları, bu dünyada tasarruf gücü

³⁸¹ Detaylı bilgi için bkz. John A. I. Bejawi, “Olodumare: God in Yoruba Belief and the Theistic Problem of Evil”, *African Studies Quarterly*, C. 2/1, 1998.

³⁸² B. Philips, 2005, s. 44-46.

³⁸³ Philips’in bu dinleri konu edinmesi tesadüfî bir durum değildir. Caynizm, XX. yüzyılın sonundan itibaren özellikle Kuzey Amerika’da olmak üzere dikkatleri çekmiş ve hakkında akademik ürünler ortaya konulmaya başlanmıştır. Bkz. Peter Flügel, “The Invention of Jainism: A Short History of Jaina Studies”, *International Journal of Jaina Studies*, C. 1, S. 1, 2005, s. 8.

bulunduğunu kabul ettikleri gaybî kimselere inanmaktadırlar. Böylelikle onlar Allah'ın elinde olan güçleri bir beşere nispet etmelerinden ötürü şirke düşmüşlerdir.³⁸⁴

Tevhîd'in bir diğer vechi esma ve sıfatlarda tezahür etmektedir. Şeyh İdris'e göre hakîkî iman sahibi bir kimse, Allah'ın esma ve sıfatlarını olduğu gibi kabul etmektedir. Mü'min kimse bu meselelerle ilgili inkâra eş değerli bir eylem olan, Allah'ın sıfatlarını yaratılmış şeyler üzerinden bir benzetme yaparak anlamak, açıklamak gayretinde değildir.³⁸⁵ Tevhîd'e Davet Mescidi de Allah inancının tahrif, te'vîl, temsîl, teşbih ve ta'tilden uzak olması gerektiğini belirtmektedir.³⁸⁶ Zarabozo, hali hazırda mü'minlerin Allah'ın isim ve sıfatları hakkında Kur'ân ve sünnet üzerinden yeterli bilgi edinebileceklerini savunmaktadır. O, Kur'ân'da Allah'ın isimleri ve sıfatları bahsi geçerken tecsimî çağrıştıran bir ize rastlanmadığını iddia etmektedir.³⁸⁷

Bilal Philips, Allah'ın esma ve sıfatlarını kendisi ve peygamberi nasıl tarif ettiler ise o doğrultuda anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre, hali hazırda açık olan bu manaların üzerine yorum getirilmemelidir. Çünkü sınırları olan insanın sınırsız bir yaratıcıyı tarif edebilmesi mümkün değildir. Misal, “*Allah onlara gazap etmiştir.*”³⁸⁸ ayetinde yer alan gazap, ademoğlundaki zayıflık alameti ile kıyaslanmamalı³⁸⁹ ve bunun üzerine açıklamalar sunulmamalıdır. Örneğin Allah hayat sahibidir. İnsan da hayat sahibidir. Eğer Allah insana benzememeli ise, Allah ne hayat sahibidir ne de değildir, sonucu çıkacaktır. Dolayısıyla, Allah'ın hayat sahibi olması ile insanın hayat sahibi

³⁸⁴ B. Philips, 2005, s. 46, 47.

³⁸⁵ Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995.

³⁸⁶ Masjid ad-Da'wah Ilat-Tawheed, *Our Da'wah*.

³⁸⁷ C. Zarabozo, 2007, s. 14-17.

³⁸⁸ Fetih/48:6.

³⁸⁹ “O'nun benzeri hiç bir şey yoktur.” (Şûrâ/42:11).

olması aynı anlama gelmemektedir.³⁹⁰ Bu bağlamda Philips'e göre, yaratılmışların sıfatları O'na nispet edilmemelidir. O'nun görme ve işitme sıfatı her ne kadar insanoğlunda mevcut ise de bunlar mükemmellik bakımından kıyaslanamaz derecededir. Bu kısımda hassaten Yahûdî ve Hıristiyanlar'ı eleştiren Philips, Tanrı'nın altı günde evreni yaratıp yedinci günde dinlendiği³⁹¹ yahut Tanrı'nın kötü düşünceleri için pişmanlık duyduğu³⁹² iddialarına karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde Tanrı'nın yaratılmış bir öz olan ruh yahut bir insan gibi ruha sahip olduğu iddiası da İslâm'da yer almamaktadır. Nitekim Allah bu konuda açıkça şöyle buyurmaktadır: “*Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindendir.*”³⁹³

Philips'e göre Allah'a beşerî sıfatlar atfedilemeyeceği gibi, Allah'ın sıfatlarıyla da beşer nitelenemez. Bunun bir neticesi olarak, Hz. İsa'nın Tanrı kabul edilmesi onun tarafından eleştirilmektedir. Philips'in burada tek muhatabı Hıristiyanlar değildir. Zeydîler hariç olmak üzere, Şîî düşüncede “imam”lara yüklenen mutlak masumiyeti de hedef alan Philips, imamların geçmişin ve geleceğin bilgisine sahip olmalarını, kaderi değiştirebilme kudretine ve yaratılmışlar üzerinde kontrol gücüne sahip oldukları iddialarını da şiddetle reddetmiştir. O, Muhammed Rıza el-Muzaffer'in Şîî İslâm İnancı/*The Faith of Shi'a Islam* kitabında yer alan “Biz peygamberler gibi imamın da doğumundan ölümüne kadar isteyerek yahut istemeyerek, gizli yahut aşikâr hatalar,

³⁹⁰ B. Philips, 2005, s. 26, 27.

³⁹¹ Philips Eski Ahit, Yaratılış 2 ve 3'üncü ayete işaret etmektedir: “Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten o gün dinlendi. Yedinci günü kutsadı. Onu kutsal bir gün olarak belirledi. Çünkü Tanrı o gün yaptığı, yarattığı bütün işi bitirip dinlendi.”

³⁹² Eski Ahit, Mısır'dan Çıkış/32:14, “Böylece Rab halkına yapmayı düşündüğü kötülükten vazgeçti.”

³⁹³ İsrâ/17:85.

yanlışlar yapmaktan münezzeh olduğuna inanıyoruz.”³⁹⁴ ifadelerinin altını çizmektedir. Ayrıca o, imama herhangi bir bilgiyi herhangi bir zaman herhangi bir mekânda üstün bir biçimde kavrayabilmesi yeteneği atfedilmesine de karşı çıkmaktadır. Humeynî’nin imamın “şerefli bir konuma, yüksek bir rütbeye, yaratılan tüm atomlar üzerinde hâkimiyet, yaratımsal bir hilafet ve egemenliğe sahip” olduğunu ifade etmesi, Philips tarafından şiddetle eleştirilmektedir. O, bu gibi özellikler atfedilen kişinin ancak ilah olabileceğini, dolayısıyla Allah dışında ilahlar ortaya konulduğu gerekçesiyle Şîi düşüncenin tevhîd inancına zarar verdiğini belirtmektedir.

Hız. Peygamber döneminde, tevhîdde herhangi bir ayrım olmadığını belirten Philips, onun bu hakîkatin bilincinde olarak sıklıkla “*lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh*” (Güç ve kuvvet ancak Allah’ındır.) zikrinde bulunduğunu iddia etmektedir.³⁹⁵ Bu bağlamda, hiç bir şey şans eseri gerçekleşmemektedir, her şey Allah’ın iradesi dâhilindedir. Dolayısıyla dört yapraklı yoncayı uğurlu saymak, uğurlu sayılar tutmak, 13’üncü Cuma’yı uğursuz saymak, burçlara ve sihir, büyü, kehanet gibi şeylere inanmak rubûbiyet tevhîdini zedelediğinden ötürü şirktir. Philips buna delil olarak Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde geçen ve Nâsiruddîn el-Elbânî’nin Sahîhu’l-Ehâdis’inde de yer alan şu hadisi kullanmaktadır:

Rasulullah (s.a.v.)’e on kişilik bir topluluk (heyet) geldi.
Rasulullah (s.a.v.) dokuzu ile beyatleşti ve birinden el çekti.
Dediler ki: ‘Ya Rasulallah! Dokuzu ile beyatleştin, bunu neden terk ettin?’ Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: ‘Şüphesiz ki onun üzerinde temime (muska) vardır!’ Sonra Rasulullah (s.a.v.) onu eliyle kopardı ve onunla da beyat etti ve şöyle buyurdu: ‘Kim, temime (muska) takarsa, kuşkusuz ki Allah’a şirk koşmuştur!’

³⁹⁴ Muhammed Rıza el-Muzaffer, *The Faith of Shi’a*, yrz., trz., s. 29.

³⁹⁵ B. Philips, 2005, s. 20, 21.

Philips' e göre ne Hz. Peygamber ne de sahabesi Kur'ân'ı bu biçimde kullanmadığı için, Kur'ân'dan muska yapıp bunu taşımak bir bid'at ve şirkdir.³⁹⁶ Vücuttaki kimi hastalıkların şeytan ve cinlerin etkisi ile vuku bulduğunu beyan eden Philips, bunlara binaen muska taşındığında hastalığın iyileşmesini, kişinin şeytanın emrine uyması nedeniyle bu kötü ruhlar tarafından serbest bırakılması ile açıklamaktadır.³⁹⁷ Bu ve benzeri hastalıklar, İbn Teymiye'ye göre putperestler tarafından cinlere tapınma ve övgü içeren tılsımlar var muskalar yoluyla İslâm hukukuna aykırı biçimde tedavi edilmektedir. Müslümanların bu yöntemi kullanması şirkdir. Bir Müslüman bir hastalığının tedavisi için içeriğinde haram maddeler bulunan ilaçları kullanmaktan sakınıyorsa, sihir, büyü, tılsım gibi şirk ve küfür sayılan davranışlardan da

³⁹⁶ B. Philips, 2005, s. 24, 25.

³⁹⁷ O buna delil olarak Abdullah İbn Mes'ud'un eşi Zeynep'ten şu rivayeti kullanmaktadır: “Abdullah gelip yanıma oturdu. Bu sırada boynumdaki ipi görünce, bana: ‘Bu ip nedir?’ dedi. Ben de dedim ki: ‘Humreden dolayı onunla bana rukye yapılan bir iptir.’ Abdullah hemen onu çekip koparıp attı ve şöyle dedi: ‘Andolsun ki, Abdullah'ın ailesi şirkten uzaktır! Rasulullah'ı şöyle buyururken işittim: ‘*Şüphesiz temaim ve tivele şirkdir!*’ Zeynep şöyle dedi: ‘Allah'a yemin ederim ki, bir gün dışarı çıktım, biri bana baktı ve gözümde yaş aktı. Gözümü Yahudî bir kadına okuttuğum vakit yaş akması kesildi! Okutmayı terk ettiğim vakit ise gözümde yine yaş aktı!’ Abdullah şöyle dedi: ‘O ancak şeytanın işidir! Yahûdî sana rukye yapıp sen şeytana itaat ettiğin vakit seni bırakıyor!’” Bkz. Bilal Philips, *The Exorcist Tradition in Islam*, al-Hidaayah Yayın ve Dağıtım, yrz., 2008, s. 85, 86, 125.

kaçınmalıdır.³⁹⁸ Bu bağlamda rukye de şirk yol açabileceği ihtimaliyle, tedbiren Philips tarafından reddedilmektedir.³⁹⁹

Philips'e göre bir beşerin unvanlarla yüceltilmesi de şirk kapsamındadır. Abdulkâdir Geylânî'nin "Gavsü'l-Âzâm/En Üstün Kurtarıcısı" olarak anılması, "*Allah sana bir zarar dokunursa, bunu O'ndan başka giderecek yoktur.*"⁴⁰⁰ ayeti ile çelişmektedir. Her kim de aksi yönde davranırsa Allah'a şirk koşturmuştur. Diğer taraftan Şîlîler haftanın ve günün belli vakitlerini Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'e dua etmek için ayırmakta, onları Allah ile aralarına aracı koymaktadırlar. Aynı şekilde Katolikler de her durumda dua edebilecekleri bir azize yahut aracı olarak bir rahibe başvurumaktadırlar. İnsanoğlunun, bazı kimselere diğerlerinden fazlaca değer vermesi aslında Kur'ân'da da bahsedilen bir gerçekliktir.⁴⁰¹ Ancak Allah, kurulan bu ünsiyet bağının aşırıya kaçılmasından kullarını men etmektedir. Çünkü taat yalnızca namaz, oruç, hac, kurban değildir. Duygusal olarak da tüm sevgi, korku ve güvenin tamamen Allah'a yöneltilmesini gerektirmektedir.⁴⁰² Nitekim Ahmed Musa Cibrîl'e göre, inanan bir kimse Allah'tan başkasına Allah'a duyduğu kadar yahut bundan fazla bir muhabbet

³⁹⁸ B. Philips, 2008, s. 129.

³⁹⁹ B. Philips, *a.g.e.*, s. 131, 132.

⁴⁰⁰ En'âm/6:17.

⁴⁰¹ Philips, Allah'ın erkeğin kadına (Nisâ/4:34, Bakara/2:228, Nahl/16:71), Benî İsrâîl'in diğer halklara (Bakara/2:47, Bakara/2:253) üstün kılındığını belirten ayetlerden bahsetmektedir. Bkz. B. Philips, 2005, s. 169, 170.

⁴⁰² Philips'in kaynak olarak kullandığı ayetler için bkz. "Artık onlardan korkmayın, Benden korkun. Yoksa onlardan korkuyor musunuz? Oysa Allah, -eğer siz gerçek mü'min iseniz- kendisinden korkmanıza daha layıktır." (Tevbe/9:13).

duyarsa, bir kimseden Allah'tan korktuğu kadar yahut bundan fazla korkarsa şirk işlemiş olur.⁴⁰³

Philips'in değindiği bir diğer husus, Allah'ın isimlerinde tevhiidin muhafaza edilmesidir. O, Allah'ın hiçbir isminin belgili biçimde bir beşere konulmaması gerektiğini belirtmektedir. Ancak Allah'ın kimi zaman nekra formunda olmak üzere kendi isimleri ile Hz. Peygamber'e seslenmesi,⁴⁰⁴ bu şekilde bir kullanımı meşru kılmaktadır yahut isimlerin başına 'abd getirip mükemmelliğin Allah'ı kastetmesi suretiyle de Allah'ın isimlerinin bir beşer için kullanılmasına müsaade edilmektedir. Lakin 'abd kelimesinin Allah'ın esması dışında bir şey ile kullanılması, Allah'tan başkasına itaati simgelediği için kesinlikle kullanılmamalıdır.⁴⁰⁵

Rubûbiyet, esma ve sıfatlarda tevhiidin övgü ile tamamlanabilmesi için bir diğer unsur ibadette, yani ulûhiyette tevhiiddir. Cemal Zarabozo'ya göre, yalnızca Allah'ın ibadet ve taate layık olduğunu ifade etmek kendi içerisinde birden fazla alana hitap etmektedir. Bunlardan ilki, yapılan tüm ibadetlerin sadece O'nun için yapılmasıdır. İkinci olarak evrendeki tüm otoritenin O'na ait olduğunun farkında olmaktır. Dolayısıyla kişi, hayatını bu otoritenin öngördüğü biçimde belirlemek zorundadır. Bu yaklaşım Allah'ın yüceliğini, kudretini ve ilmini kabul etmiş bir kimse için en mantıklı yoldur.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Ahmed Musa Cibrîl, *TAWHEED 18 - Shirk al-Uluhiyyah 1 Explanation Of The Three Fundamental Principles*, s. 13-19,

⁴⁰⁴ Bkz. "O size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir." (Tevbe/9:128). Burada er-Raûf ismi "*Raûfun*", er-Rahîm ismi de "*Rahîmun*" şeklinde Hz. Peygamber'i nitelemek için kullanılmıştır.

⁴⁰⁵ B. Philips, 2005, s. 27-31.

⁴⁰⁶ C. Zarabozo, 2007, s. 10-14.

Bilal Philips'e göre ise, İslâm dini bireyin iradesinin yalnızca ve tamamen her şeyin yaratıcısı olan Allah'a teslim edilmesidir. İlahî mesajın da ana prensipleri bunun üzerine inşa edilmiştir. Bu temel esas ekseninde yaratılmış hiç bir şahsa, hiç bir yere yahut bir şeye herhangi bir formda hayranlık duymanın İslâm'da yeri yoktur. Şeyh İdris'in deyiimiyle, Allah'a tapınmak, O'ndan başkasına tapınmamak olmadığı müddetçe yetersizdir.⁴⁰⁷

Allah Kur'ân'da *müşrikûn* gibi kavramlarla putperestlere açıkça işaret etmektedir.⁴⁰⁸ Söz konusu ayetlerde bu kimselerin Allah'a ve mahiyetine dair epistemik altyapıya sahip oldukları görülmektedir. Ancak bu bilgiye ve ikrarlarına rağmen Allah onları kendisi dışında başka şeylere taatte bulunmalarından ötürü *müşrikûn* ve *kuffâr* olarak konumlandırmıştır. Buradan hareketle tevhidin en önemli unsuru olarak Allah'a ibadette teklik ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu, hem insanın fitratında olan bir meleke ve tüm peygamberlerin de getirdiği emirdir. Kişinin Allah'a birşeyi eş koşması gibi araya aracı koyması da tevhidî zedelemektir.⁴⁰⁹ Dolayısıyla ABD Selefilerine göre, bir kimsenin Hz. Peygamber'e, cinlere, meleklerle yahut sözde evliyalara dua etmesi, onlardan yardım dilemesi şirktir. Ahmed Musa Cibrîl'in ifadeleri ile dua bir ibadettir ve Allah'tan başkasından yardım dilemek mutlak surette şirktir.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995.

⁴⁰⁸ “Onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan elbette Allah derler.” Ankebut/43:87; “Eğer onlara ‘gökten yağmuru kim indirip de onunla yeryüzünü ölümden kim diriltti?’ diye soracak olsan, mutlaka ‘Allah’ diyeceklerdir. De ki: ‘Hamd da Allah’a mahsustur.’” (Zuhruf/29:63).

⁴⁰⁹ C. Zarabozo, 1997, s. 201.

⁴¹⁰ Ahmed Musa Cibrîl, *TAWHEED 18 - Shirk al-Uluhiyyah 1 Explanation Of The Three Fundamental Principles*, s. 8-11.

Tevhîdi Allah’a iman ve taat başlıkları altında ele alan Şeyh İdris, iman hususunda tüm Müslümanların ikrar birliğine vardığını ve bu konuda ihtilaf olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ancak Allah’a itaat hususunda bir problem olduğu kanısında olan İdris, bu meseleye uzunca yer vermektedir. Ona göre taat iki ana esastan meydana gelmektedir. Birinci husus, Allah’a taat etmenin yanı sıra O’ndan başkasına boyun eğmemek üzerine inşa edilmiştir. Dua ve yakarışın yalnızca Allah’a ait olduğunu beyan eden İdris, ruhanî önderlerden yardım talebini şirk olarak kabul etmektedir. Bu liderlerin Allah’a yakınlaştırdığı gibi iddiaları da Cahiliyye dönemindeki Arapların putları için ortaya koydukları iddialara benzetmektedir.⁴¹¹ Ayrıca kişi, Allah’tan başkasına O’na eşit yahut O’ndan fazla miktarda sevgi beslememeli ve O’ndan başkasından korku duymamalıdır.

Allah’a itaatin ikinci yönü, bir İslâm Devleti’ni zorunlu kılmaktadır. Müslümanların günümüzde Batılı seküler sistemleri reddetmesinin temelinde de bu ilke yatmaktadır. Çünkü ilâhî buyruklar hayatın her alanında hâkimdir ve uygulanmak durumundadır. Bir diktatör yahut seçilmiş bir başkan veya bir âlim, Allah’ın emirleri ve Hz. Peygamber’in hadisleri ile çelişen herhangi bir hüküm koyma yetkisine sahip değildir. Kur’ân’da *tağut* kavramıyla ifade edilen “tapınılanlar” bir kişi ya da bir eşya olabilir. Şeyh İdris, Şeytan, Allah’ın emirlerini ihlal eden adaletsiz yönetici, Allah’ın indirdiğinden başkasıyla hüküm süren yönetici, Allah’tan başkasına itaate razı olanlar ve gaybı bildiğini iddia edenler olmak üzere ön plana çıkan beş tağuttan bahsetmektedir. Buradaki beş tağuttan üçünün yönetime bağlı olduğuna dikkat çeken İdris, Allah’ın buyruğuna rağmen hüküm koyan bir kişi ilahlık taslayarak Allah’a şirk koşmakta, ona

⁴¹¹ Bu noktada Philips eleştirilerini Şiî ve Sûfiler’e yöneltmişken, Şeyh İdris, Hıristiyan ve Yahûdiler’i örnek olarak sunmakta ve buna “Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh’i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı’ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. “ (Tevbe/9:31) ayetini delil olarak göstermektedir.

uyan kimse ise şirk koşan kişiye itaat etmesi bakımından şirk işlemekte olduğunu beyan etmektedir.

ABD Seleflerine göre ibadetin tam itaati kapsamı ve dinin dünyevî ve uhrevî tüm alanlara hitap etmesinden dolayı, bu hususlarda kanunları koyma yetkisi ancak Allah'a aittir. Çünkü bir Yaratıcı'nın koyduğu her yasa, yaratılmışın ürettiğine kıyasla her zaman en mükemmeldir.⁴¹² Dolayısıyla şer'i hukuka göre düzenlenmemiş, laik hukuk sistemlerinin uygulamaları ilahî hukuk karşısında bir küfürdür.⁴¹³ Bu sistemlerin doğruluğunu kabul etmek ise Allah'a şirk koşmaktır. Bilal Philips'e göre bilhassa Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiği ülkelerde şeriatı uygulamak zarurettir. Müslüman topraklarda şeriatın yerine İslâm dışı bir sistemin kabul edilmesi bir küfür hareketidir ve şirktir. Bunu değiştirmeye gücü olan değiştirmeli; gücü olmayan aleyhinde konuşmalı ve şeriat için talepte bulunmalıdır. Eğer bunu da yapamıyor ise, gayri İslâmî hükümete samimi şekilde nefret duymalı ve onu küçük görmelidir.⁴¹⁴

2. Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefi Söylemin Siyâsî İçeriği

Din ve siyaset ayrımını gözetmeyen ABD Seleflerine göre her iki alan birbirine geçişken nitelik taşımaktadır. Bu nedenle bir alanın diğerinden çekilmesi kaosa neden olmaktadır.⁴¹⁵ Onlara göre bu emirlerin iç içe olmasındaki en önemli etken, Cahiliyye dönemi Arap düşüncesinde devlet otoritesine ilişkin kemâle ermiş herhangi bir olgunun mevcut olmayışıdır. Söz konusu boşluktan ötürü Allah'ın kelâmı ve Hz. Peygamber'in sünneti siyâsî referans konumundadır.⁴¹⁶

⁴¹² C. Zarabozo, 2007, s. 9.

⁴¹³ "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir." (Mâide/5:44).

⁴¹⁴ B. Philips, 2005, s. 31-41.

⁴¹⁵ Masjid Muhammad Al-Uthaymeen Resmî İnternet Sayfası.

⁴¹⁶ C. Zarabozo, 2000, s. 41, 42.

2.1.Sekülerizm Aleyhtarlığı

Medeniyetinin sancağı olarak tüm dinî inanç ve ibadetleri reddeden Batı, insan merkezli seküler demokratik sistemi benimsemektedir. Bilal Philips'e göre seküler sistemin alt yapısını oluşturan hümanist akım, Orta Çağ Rönesans döneminde hâkim olan Tanrı merkezli eğilimin insan merkezine çekilmesi hasebiyle, inanç ve ibadetle dokunmuş İslâm toplumlarının medeniyeti ile doğrudan çelişmektedir. Philips, iki medeniyet arasında derin bir uçurum olduğunu savunan Huntington'ın, Müslümanların diğer kültürler karşısında kendi kültürlerini en üstün kabul etmesi ve kendi hukuk sistemlerini talep etmelerinin bu ayrımı derinleştirdiği iddiasına cevaben Allah'tan gelmiş bir hukukun, doğası gereği, kulların deneyimine dayalı bir hukuktan üstün olduğunu beyan etmektedir.⁴¹⁷ İslâm hukuku, hem eğitim hayatına hem de sivil toplum yapısına yönelik içerdiği unsurlar vasıtasıyla hayatın her alanına yönelik cevapları bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Philips'e göre, İslâm'ın herşeye cevap verdiği bir konumda, ilahî hukuktan başka bir sistem tarafından yönetim, yozlaşma ve imansızlık hükmündedir.⁴¹⁸

Cemal Zarabozo'ya göre, Batı'da asırlarca dinin egemen olduğu algı biçiminin insan zeminine çekilmesinde en büyük etkenlerden birisi, İncil'in yanılmazlığının sarsılmasıdır. Zarabozo'ya göre buradan hareketle başlayan değişim, kendilerini daha gelişmiş ırk olarak kabul eden Batılıların, kurdukları bu sistemin daha gelişmiş bir sistem olup dünyanın geri kalanı için de ideal olduğu kanaatin varmasıyla netilenmiştir. Ancak bu hususta Zarabozo, insan ürünü yasalarla evrensel değerlerin üretilmeyeceğini

⁴¹⁷ B. Philips, 2007, s. 11, 12.

⁴¹⁸ Philips bu iddiasına “Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir.” (Mâide, 5/44) ayetini delil getirmektedir.

dile getirmektedir.⁴¹⁹ Ahmed Musa Cibrîl'e göre, hiçbir ideoloji, hiçbir hukuk, hiçbir yönetim sistemi Allah'ın indirdiği ile kıyas dahî edilemez.⁴²⁰

Zarabozo'ya göre, göreceli ve Tanrı'dan yoksun olan sekülerizm ya da materyalizm gibi düşünce sistemlerinde üretilmiş değerler sistemi, insanoğluna hakîkî saadeti sunabilecek niteliğe sahip değildir. O, en nihayetinde Tanrı'nın varlığını kabul eden herhangi bir seküleristin, bu ve bu dünyadan sonraki hayatta mutluluğu için Tanrı'nın sözüne başvurmak durumunda olduğunun altını çizmektedir. Nitekim bu gerçeklik yalnız Müslümanların değil, Yahûdî ve Hristiyan grupların da dikkatini çekmekte ve Tanrı'ya dönüş, dinî diriliş ve seküler sistemin reddine yönelik hareketleri tetiklemektedir. Ancak Yahûdî ve Hristiyanlardan farklı olarak, İslâm tahrif olmamış bir vahiy olması, güvenilir ve doğru bir kaynak olması nedeniyle, başvurulacak tüm dinî içeriklerden üstündür.⁴²¹ Bu özelliği ile İslâm medeniyeti, tüm bu insan ürünü yasalar, dinler ve felsefelerin aksine Allah tarafından vahyedilmesi yönünden İslâm hukukunu kutsal, mutlak ve değişmez olarak kabul etmiştir.⁴²² Asırlar önce vahyedilen bu hukuk, zamandan bağımsız şekilde ahlakî ilkeleri belirtmiş ve ayette beyan edildiği şekilde⁴²³ toplumun yoldan çıkmasına engel olmuştur. Bu süreçte bilgi, kişinin bilinçli seçim yapmış olması gerekliliği, niyeti ve takva İslâmî değerler sisteminin temel unsurların teşkil etmektedir.⁴²⁴ Bu ilkeler üzerinden insanın yaratıcıyla, toplumla, ruhânî, sosyal ve

⁴¹⁹ Cemal Zarabozo, "Apostasy and Islam: The Current Hype", yrz., 2006, s. 10, https://o.b5z.net/i/u/6103974/f/Zarabozo_-_apostasy_1_.pdf, (03 Mart 2019).

⁴²⁰ A. Meleagrou-Hitchens, 2018, s. 111.

⁴²¹ C. Zarabozo, 1999, s. 252-255.

⁴²² C. Zarabozo, 2009, s. 37.

⁴²³ "Eğer hak onların arzularına uysaydı, gökler ile yer ve onlarda bulunanlar elbette bozulur giderdi.", (Mü'minûn, 23/71).

⁴²⁴ B. Philips, 2007, s. 67-70.

ekonomik ilişkilerini düzenleyen İslâm, toplumun kendi kurallarından bazılarını oluşturabileceği gerçeğini de göz ardı etmemiş fer'i bir sistem olarak demokrasi için kısıtlı bir söz hakkı tanımıştır. Bu bağlamda, İslâm, Batı'nın sıkı sıkıya bağlı kaldığı seküler demokratik yapıya çok daha iyi bir alternatiftir.⁴²⁵

Philips'e göre insanın kısıtlı zaman dilimini geçireceği yeryüzünde amacı, erdemli bir hayat sürmektir. Bu da ancak ilahî yasa tarafından belirtilen ibadetleri yerine getirmekle mümkündür. Seküler sistemde evrimsel bir sürecin ürünü olarak görülen insanın amacı “ye, iç, mutlu ol; yarın ölebilsin” şiarı ile çevresindeki diğer canlılardan farklı değildir. Bilal Philips'in iddiasına göre din, bu değeri engelleyen bir sistem olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir. Bu noktada o, kendisini belirli sınırlar içerisine koymak isteyenlerin bunu yapabilmesi kadar, hayatlarına bir dini koymak istemeyenlerin de seçimleri doğrultusunda yaşayabileceğini savunmaktadır. Bu seçim için sunulan metot ise demokrasidir.⁴²⁶

Philips isimlendirmesi ve fikrî altyapısı eski Yunan'a ait olan “halk yönetimi” anlamına gelen demokrasinin, o dönemde kadınları ve köleleri hariç tutarak ancak halkın dörtte biri tarafından oy kullanılması suretiyle uygulandığını, bugün ise Batı'daki gerçeklerin o dönemden farklı olmadığını vurgulamaktadır. Daha özelde Amerikan demokrasisinin bir illüzyon olduğunu beyan eden Philips, ABD'de yapılan seçimlere herkesin katıldığı izlenimi verildiğini iddia etmektedir. Aslen, anaokulundan doktora kadar sürdürülen eğitim toplumun büyük bir kesimini yönetime katılamayacak şekilde yetiştirmeyi, aşırı derecede pahalı olan yükseköğrenim fiyatları da alt sınıfın toplumda

⁴²⁵ “...işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar...” (Şûrâ/42:38) ayetine binaen insanların ortaklaşa kararlarının uygulanabilirliğini söyleyen Philips, bu sınırları trafik ışığı koymak, kaldırmak gibi meseleler çerçevesinde çizmiştir. Bkz. B. Philips, 2007, s. 27-32.

⁴²⁶ B. Philips, *a.g.e.*, s. 22-24.

yükselmesini engellemeyi amaçlamaktadır. Sudan gibi zayıf ekonomiye sahip kimi ülkeler ücretsiz eğitim imkânı sunarken, ABD’de liseden sonra ücretsiz eğitimin sona ermesi ekonomik yetersizlikten değil, çoğunluğu azınlığın açıklamalarına mahkûm etme arzusundan kaynaklanmaktadır.

Philips’e göre demokrasi eşitlik, rasyonel deneycilik ve münazara-mütalaa olmak üzere üç temel esas üzerine kurulmuştur. Bu üç unsurun İslâm’la uyumunu inceleyen Philips’e göre demokrasinin temelinde yatan eşitlik, Hz. Peygamber’in her çocuğun İslâm fıtratı ile doğduğu hadisinden yola çıkarak İslâm’la çelişmemektedir. Rasyonel deneycilik, insan akli ve insanın tarihî ve bireysel deneyimlerini vurgulamaktadır. Ancak bu durum her zaman en iyi ve en doğru sonucu getirmemektedir. O, XVIII. yüzyılda ABD’nin en güvenilir ve en önde gelenleri tarafından belirlenen 1787 anayasanın 1. maddesinin “5’te 3 Uzlaşması (*The Three-Fifth Compromise*)” başlığıyla 2. bölümüne dikkat çekmektedir. Bu maddede, o dönemde köle olan siyah tenlilerin, beyaz adamın 5’te 3’ü sayılacağına dair bir uzlaşma yer almaktadır. Philips’e göre, pek çoğu köle sahibi olan bu madde yazarları, dönemin yönetici elitinin fikirlerini de bu maddede yansıtmaktadır. O, buradan hareketle, insan zihni ve tecrübelerinin her zaman adil bir neticeye varamayacağını aşikâr olduğunu iddia etmektedir. Ona göre aynı durum, Avrupa, Asya yahut Afrika’daki meclis üyeleri için de geçerlidir. Her biri kendi mezhebî görüşleri ve dünyevî çıkarları doğrultusunda kanun çıkarmaktadır. Ancak İslâm medeniyetinde kanun koyucu ancak insanın yaratıcısı olan, onun ihtiyaçlarını bilen ve mutlak adil olan Allah’tır.⁴²⁷

Üçüncü unsur ise demokratik kararlar mekanizmasının işlevselliğini sağlayan münazara ve mütalaadır. Münazaranın temelinde kimsenin mutlak doğru olamayacağından ötürü herkesin ifade özgürlüğü olması gerekliliği yatmaktadır. Bu yöntemle herkes görüşünü sunduktan sonra, çoğunluğun oyunu alan görüşler yürürlüğe

⁴²⁷ B. Philips, 2007, s. 25-27.

konulmaktadır. Philips'e göre burada göz ardı edilmemesi gereken nokta, alınan kararların ve değer yargılarının göreceliliğidir. Bu da demokratik sistemleri doğası gereği istikrarsız ve tamamlanmamış kılmaktadır.⁴²⁸ Philips bu savını, değişen homoseksüellik algısını üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. O, 1950-60'larda Batılı birçok kişinin homoseksüelliği bir hastalık olarak nitelemekten 20. yüzyılın sonuna doğru bu algının değiştiğini belirtmektedir. Meclise homoseksüelliğin dinî kaynaklı yasaklandığını belirten eşcinseller, seküler demokratik sistemlerde, Tanrı'nın kendi bedenleri üzerinde bir söz hakkı olmadığı, dolayısıyla dinden hareketle onlara ait olan vücutları hakkında kararların verilemeyeceği savunuyla toplumsal örf'e karşıt davranmış olmalarına rağmen, seküler düşünce yapısına göre savunmalarındaki haklılık nedeniyle hakları yasal koruma altına alınmıştır. Yine aynı dönemde, reşit kişilerin rızaları dâhilinde cinsel birliktelik yaşamalarının zina kategorisinden çıkarılması, kişinin aile bireyleri ile dahî cinsel ilişki yaşamasını meşru kılarak gayri ahlakî sonuçlar ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Batı'nın ürünü olan seküler yapının tarihi sürecini analiz eden Şeyh Cafer İdris, seküler düşünce sisteminin ilk etapta devletin bir dine bağlı kalarak diğer dinden vatandaşlarına yabancılaşmak durumunda kalmasının meydana getirdiği tedirginliğe değinmektedir. Bu bağlamda seküler düşünce sisteminin, Hristiyanlar ve Avrupalı diğer bireyler için bir ortak zemin stratejisi üretme platformu oluşturabilme işlevini amaçladığından bahsetmektedir. Ancak Batı'da yaygınlaşan bu kilise ve devlet ayrımı fikrinin sonrasında modern toplumlar arasında popüler bir öncül halini aldığını ifade eden Şeyh İdris, söz konusu laik düzenin bir ideal olduğunu beyan edip, bu teorinin açmazlarını vurgulamaktadır. Şeyh İdris'e göre, devletin tarafsızlığı fikri bir yana bırakılacak olursa, dinler bireysel olmadığı gibi birçok yaygın din, toplumsal meselelere ve hatta devlet işlerinden ayrılamayacak günlük sorunlara dahî değinmektedir. Dinî

⁴²⁸ B. Philips, 2007, s. 67.

kapsayıcılığın bir neticesi olarak Batı, seküler yönetim tarzıyla bazı Hristiyan değerleri göz ardı etmiş olmakla beraber bazı değerler hala canlı tutulmaktadır. Şeyh İdris tarih boyunca diri tutulan bu değerlerin, Batı tarafından dış ilişkiler ve bilhassa Müslümanlarla iletişimlerinde ön plana çıkartıldığını iddia etmektedir. Şeyh İdris, zamanla bu durumun Hristiyanlığın da aleyhine döndüğünü ve ilk olarak laikliğin, “Batı’da Hristiyanlığa saldıran, Hristiyanlık karşısında savaşıyor kendi ateşli takipçilerinin olduğu, kendi içinde bir din olarak görülebileceğini,”⁴²⁹ sonrasında ise bir ideoloji halini aldığını⁴³⁰ dile getirmektedir. Laik düzen üzerine kurulmuş seküler demokratik yönetimler başta olmak üzere, İslâm hukuku dışında kalan beşerî tüm yapılanmaları “Cahiliyye” olarak tanımlayan Şeyh İdris,⁴³¹ bir Müslüman için Allah’ın sözünü dışlayan bir beşerin sözünü, yaratıcının sözünden üstün tutan bu sistemi reddetmekten başka seçeneği olmadığını savunmaktadır.

Şeyh İdris demokrasi kavramını tanımlarken, kavramı “İngiliz yahut Amerikan siyaset sistemi”ne göre yorumlamak yahut onlara demokrasinin en güzide mümessilleriymiş gibi yaklaşımdan kaçınmak gerektiğini belirtmektedir. Pek çok demokrasi tanımının keyfî seçilmiş tanımlar olduğunu vurgulayan Şeyh İdris’e göre, tüm bu tanımların genel anatomisinde herhangi bir rasyonel kıstasa dayanmaksızın, bugün Batı’da uygulanan ve aslında tarihi çok eskilere uzanmayan bir demokratik yapının nitelikleri sıralanmaktadır. Bu minvalde ortaya atılan pek çok görüşün aksine, insanoğlu bu yönetimi çoklu partiler arasından, periyodik seçimler vasıtasıyla

⁴²⁹ Cafer Şeyh İdris, Çev. Jumuah Magazine, 15.05.2001, “Seperation of Church and State”, <http://www.jaafaridris.com/separation-of-church-and-state/>, (21 Şubat 2019).

⁴³⁰ Cafer Şeyh İdris, 12.09.2006.

⁴³¹ Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995. Aynı şekilde, Zarabozo da Allah’ın yasalarının ihmalî söz konusu olan tüm yönetim biçimlerini Cahiliyye olarak tanımlamaktadır. Bkz. C. Zarabozo, 2003, s. 372.

gerçekleştirmek zorunluluğunda değildir. Şeyh İdris’e göre bir halk kendisini yönetecek hükümeti bütün parti üyelerini kapsayacak şekilde değil, bireysel olarak da seçebilmelidir. Bu tarz bir seçimin demokratik olmadığı hükmüne varmak içinse hiçbir neden mevcut değildir. Aynı şekilde seçilmiş bir hükümet iyi bir yönetim sürdürdüğü müddetçe, seçimler zarurî olarak yenilenmek durumunda değildir.

Demokrasi kavramına farklı bir açıdan yaklaşan Şeyh İdris, şura ve demokrasi kavramlarının neredeyse özdeş olduklarını savunmaktadır. O, şura kelimesini bir kararın verilme sürecinde, kişiler arasında istişare ve müzakere yoluyla ortak bir kanaata ulaşmak, bir karar verme yöntemi olarak tanımlamaktadır. Söz konusu bu karar verme süreci bir bütün etrafında değil, birey yahut bir grup insan yahut kamusal alanda, her bir meselesinin kendi sınırları içerisinde yürütülmektedir. Bu doğrultuda, şura hem İslâm öncesi hem İslâm sonrası Müslüman olan ve olmayan toplumlarda kullanılmıştır. Tabiatı gereği İslâmî olmayan bir mizacı yoktur. Diğer yandan demokrasi, “insanoğlunun yönetimi”dir. Ancak o, şuraya benzer olarak demokratik bir düzende de kararların bir mülâhazanın ardından netleştirildiğini belirtmektedir. Her iki kavram açısından bakıldığında, Şeyh İdris için bu kavramları İslâmî veya Batılı yapacak bir zemin mevcut değildir. Dolayısıyla, şura seküler bir form alabileceği gibi, demokrasi de İslâmî hüviyetle uyuşabilir.

Şeyh İdris, İslâmî görüşe uygun olmayan düşünce biçiminin, demokrasi değil, dini kamusal meselelerin dışında yalnızca bireysel bir husus olarak konumlandırıran seküler algı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, seküler düşünce tarzı ve demokrasi arasında zorunlu bir ilişki de bulunmamaktadır. Ancak laik bir toplum, demokratik bir düzen benimsemiş olabilir. Bunun neticesinde ise, seçilmiş bir insana herhangi bir sınır belirlenmeksizin mutlak yücelik tanıyıp yasa koyma yetkisi verilerek Tanrı’nın hâkimiyet alanını ihlal edebilir. Fakat aynı durum, belirli kısıtlamalar ekseninde yürütülmesinden dolayı şura sisteminde mümkün değildir. Şeyh İdris’e göre alternatif

olarak bu laik toplum, ihlal edilmemesi gereken daha yüce bir yasanın varlığını kabul ederek demokrasinin etki alanına bir sınırlama getirebilir. Böyle bir durumda ise, üstün kabul edilen yasanın niteliği, demokrasinin kapsamı ve İslâm'la uyumu göz önünde bulundurularak değerlendirilip, kabul edilebilir yahut kabul edilemez bir formda olduğuna hükmedilebilir. Bu bağlamda İslâmî şura, ilke ve değerler sistemini daha yüce bir kanundan alması bakımından tartışmasız kabul görmektedir. Çünkü burada siyâsî yapının niteliği şura tarafından değil, İslâmî hükümlere göre belirlenmektedir.

Şeyh İdris'e göre, halkın kendi yöneticisini seçebilme hakkı hem demokraside hem de İslâmî şurada yer alan bir özgürlüktür. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in halefini atamaması bir örnek teşkil etmektedir. Buhârî'nin yöneticinin hüküm vermesine yönelik görüşlerinin⁴³² aksine Şeyh İdris'e göre, bu durum bir sistemi İslâmî kılarken, ulemânın hâkimiyet alanının genişlemesi neticesinde bu konunun istismar edilmesine neden olmuştur.⁴³³

Şeyh İdris'in ifadelerinden hareketle, onun yönetici için ulemânın mutlak etkisinden izole edilmiş bir alan tanıdığı iddia edilebilir. Şeyh İdris'in fikirlerinden çıkarımla, her ne kadar aslen İslâm karşıtı olan laik düzen ise de, demokrasinin bu düzende açık kapı bırakması nedeniyle, dolaylı olarak İslâm'a uymadığı sonucu elde edilebilir. Bu doğrultuda ona göre, İslâm'da yeri olmayan, Müslümanlar tarafından reddedilen demokrasi, sınırları çizilmemiş, bir kapsam alanı belirlenmemiş ve ilâhî yasanın ihlaline neden olan bir demokrasidir. Nitekim aynı durumda liberal bir şura da İslâm dışıdır. Tüm bu argümanların ötesinde o, nihaî görüşünü "Benim için önemli olan,

⁴³² Buhârî'ye göre, bir yönetici ulemânın aksine bir hüküm verirse, bu hüküm ulemâ tarafından reddedilebilir.

⁴³³ Cafer Şeyh İdris, 15.05.1998, "Shoora and Democracy: A Conceptual Analysis", <http://www.jaafaridris.com/shoora-and-democracy/>, (14 Şubat 2019).

bir ülkenin İslâmiyet kapsamı, İslâmî prensiplere uyma derecesi, halkın karar vermesinin yalnızca bir bileşen olduğu ve önemli olmasına rağmen en önemlisi olmadığıdır.”⁴³⁴ cümleleri ile özetlemektedir.

2.2.Batı’ya Yönelik Tutum

Dünya çapında Seleflerin pek çoğunun genelde Batı, özelde ABD karşıtı bir tutum benimsediği görüşü yaygındır. Ancak söz konusu hususta ABD Selefleri, muhtemelen bu toprakların üzerinde yaşıyor olmanın etkisiyle vatanperver bir yaklaşım tarzı sergilemektedirler. Zarabozo’ya göre, bir Müslümanın yaşamış bulunduğu devlet, İslâm devleti olmasa dahî, hiç bir Müslüman içerisinde bulunduğu toplumda kural ihlali yapmamalı, hükümet karşıtı eylemlere müdahil olmamalıdır. Her bir Müslüman vatanperver olmalıdır. Nitekim kişinin vatanını sevmesi oldukça doğal bir durumdur. Bu ifadelerine ek olarak Zarabozo, bu durumun seküler düzene karşı bir sevgi duyulması anlamını içermediğini belirtmektedir. Nitekim ona göre, Yahûdîler’in İsrail’e duyduğu sevgi ve vefa ile yaşadığı ülkeye bağlılığı arasındaki fark, Müslümanlar, bir İslâm Devleti’ne sahip olduklarında aynı olacaktır.⁴³⁵

Zarabozo vatanperverlik vurgusunun yanı sıra, Batı’dan iki nedenden ötürü hicret edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu sebeplerden ilki, Batı’nın küfür diyarı olmasıdır. İkincisi ise, İmam Mâlik’in bid’at topraklarının terk edilmesi üzerine sunduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşe göre, Selef’e dil uzatılan hiçbir toprak üzerinde kalınmamalıdır. Her iki görüşü de sunan Zarabozo, sonrasında Buhârî ve Müslim’den gelen rivayet ekseninde Mekke ve Medine’nin fethinden sonra hicretin cihat ve niyetle sınırlandırıldığını ifade etmektedir.⁴³⁶ Dolayısıyla, kişi ancak cihada devam ettiği müddetçe hicret bir zaruriyet değildir.⁴³⁷

⁴³⁴ Cafer Şeyh İdris, 15.05.1998.

⁴³⁵ C. Zarabozo, 2009, s. 165, 166.

⁴³⁶ C. Zarabozo, 1997, s. 138, 139.

Batı karşıtı terör eylemlerinin ardından ABD’de “Neden Bizden Nefret Ediyorlar/ *Why do they hate us?*” tartışmalarının gündeme geldiğini ifade eden Zarabozo, bu soruların cevabını Batı’nın yine kendi bünyesinde araması gerektiğini iddia etmektedir. O, Batı’da, özellikle ABD’de İslâm’a nefret içerikli bir söylem ve provakatif bir yaklaşım tarzı takınmasını eleştirmektedir. O, din adamlarının, toplumsal önderlerin ve medyanın İslâm’a karşı hakaret içeren saldırıların ve Avrupa’da Müslümanları incitmeye yönelik karikatürlerin medyada yer verilmesinin, bunu gaye edinmiş olmasa dahî hasmını kişiliksizleştirmek ile neticelendiğini belirtmektedir. Zarabozo’ya göre bu sonuç, Müslümanların küresel düzlemde görünmez bir nitelik kazanmasına, onların duygu, düşünce, gereksinimlerinin, temel hak ve özgürlüklerinin aşağılanmasına neden olmaktadır.⁴³⁸

Bu doğrultuda, Zarabozo’ya benzer şekilde savunmacı bir dil kullanarak kaleme alınan bir diğer eser “Medeniyetler Çatışması: İslâmî Bir Bakış/*The Clash of Civilizations: An Islamic View*” başlığıyla Bilal Philips’e aittir. O, Samuel Huntington’ın Medeniyetler Çatışması tezinde İslâmî kökencilikten ziyade Batı için İslâm’ın sorun teşkil ettiği iddiasında olduğunu altını çizmektedir. Philips’e göre, Huntington bu genellemeci tavrı nedeniyle İslâmî kökenci terörist grupların Yeni Dünya için bir tehdit oluşturduğunu gözden kaçırmaktadır.

Philips, İslâm için yalnızca CIA yahut ABD savunma departmanının değil, Batı’nın bir bütün olarak sorun oluşturduğunu belirten Huntington’u, CIA’nın hükümetleri devirmek, siyâsî şahsiyetlere suikast düzenlemek gibi bir üne sahip olduğunu, Amerikan ordusunun Orta Doğu’daki faaliyetlerini ve İsrail’e sağladığı

⁴³⁷ C. Zarabozo, 1997, s. 138.

⁴³⁸ Cemal Zarabozo, “Reflections on Hatred and the Defamation of the Prophet Muhammad”, yrz., 2006, s. 1-9, <http://www.jamaalzarabozo.com/audio/reflectionsonhatred.pdf>, (08 Mart 2019).

desteği görmezden gelmekle itham etmektedir. Ayrıca Philips, evrensel ve tüm insanlar tarafından uygulanabilir olduğu tezine bir dayanak bulunmadığı halde, Batı medeniyetinin de kimi zaman zorbalıkla değerlerini dikte etmesini, İslâm dünyasının itham edildiği tutumla aynı mesabede olduğunu dile getirmektedir. Philips, medeniyetinin Yahûdî-Hıristiyan gelenekten beslenen kurucu ilkelerini piramidin başına yerleştiren ve bunu siyâsî ve askerî yollarla dünyanın geri kalanına empoze etme gayretine düşen Batı'nın bugünkü felsefesinin temelleri, Darwin'in 'doğal seçim' olarak isimlendirdiği 'en güçlü olanın yaşamını sürdürme prensibine' dayanmaktadır. İnsanın antropoid canlılardan evrilirken bazı ırkların daha evvel geliştiği kanaatinde olan Darwin beyaz Avrupalıların daha gelişmiş düzeyde bir ırk olduğunu belirtmekte, *Türlerin Kökeni*'nde ırklar arasındaki farkları çekinmeksizin kaleme almaktadır.⁴³⁹

Philips'e göre, göz ardı edilmemesi gereken husus, sömürge altındaki günümüz Müslüman ülkelerinin büyük çoğunluğunda Batı tarzı yönetimler uygulanmış olmasıdır. Bu toplumlarda İslâm hukuku ancak aile yaşamının bir bölümünde uygulanabilir hale gelmiştir. Bununla ilintili olarak Müslüman âleminde İslâmî bilinç sönmüştür. Bu kimlik krizine tepki olarak, bir kesim Müslüman mevcut yönetimler karşısında özerkliklerini ilan etmek arzusuyla şiddet içeren muhalif hareketler yürütmüşlerdir.

Zarabozo ve Philips'in tutumlarından yola çıkarak, her iki isimde İslâm dünyasındaki Batı karşıtlığını reddetmediğini ifade etmek mümkündür. Bunun yerine her ikisi de, Müslümanların bu karşıt tavırlarını var eden zemini ve bu yaklaşımın gerekçelerini ön plana çıkarıyor görünmektedir. Bu süreçte aşikâr biçimde ABD'ye bir saldırı söz konusu değil ise de, Batı karşısında oldukça ketum bir tutum mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, Philips'in Batı medeniyetinden hali hazırda faydalanan

⁴³⁹ B. Philips, 2007, s. 10-21.

hususlar gerçeğini, tüm bunları Batı'nın zamanında İslâm'dan etkilenecek aldığını⁴⁴⁰ ifade etmesidir. Bu sebeple, Batı'nın asla iyi olamayacağı tüm iyilerin İslâm dini ve medeniyetinden geldiği algısını yansıtmaktadır.

Netice itibari ile ilk dönemlerde toplumdan dışlanan ve Amerikan hapishanelerinde Selefi düşüncüyü benimseyen ve bu dönemde bazen radikal kanada meyleden ABD Selefileri, 11 Eylül saldırıları sonrası Amerikan toplumunda yeni bir ayrımcılığa maruz kalmamak adına Amerikan kimliğini ön plana çıkarmış görünmektedirler. 11 Eylül, bir kesimin daha ılımlı bir söylem geliştirmesine neden olmuştur. Ancak diğer taraftan 11 Eylül'le birlikte bir kısım ABD'li isimler, Orta Doğu'daki Selefi yapılarla daha yoğun iletişime geçerek cihatçı kimliğin ABD'de yeşermesine ve gelişmesine öncülük etmiş, Batı karşıtı bir tutumu propaganda etmişlerdir.

2.3.Şiddet Yanlısı Tavır: Cihatçılık

XX. yüzyılda Dünya'da yaygınlık kazanan küresel cihad söylemi, özellikle Selefi veya Selefiliğe sempati ile bakan bazı radikal hareketler tarafından desteklenen bir yaklaşım biçimi olmuştur. Fakat küresel cihadın bu kesimlerden fazlaca taraftara sahip olması, söz konusu hareketlerin tamamını şiddet yanlısı cihatçı genellemesine tabi tutmayı mümkün kılmamaktadır. İçerisinde bulunduğumuz yüzyılda insicamsız bir yapı ile varlığını sürdüren Selefi zihniyet, ana bir çatıya sadık kalmakla birlikte, stratejileri bağlamında, vaazcılar (the purists), siyâsîler (the politicos) ve cihatçılar (the jihadis) olmak üzere üç ana grup şeklinde incelemeye tabi tutulmuştur.⁴⁴¹ Bu sınıflandırma çerçevesinde ABD Selefilerinin geneli itibari ile vaazcı olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte, onların ılımlı bir yaklaşımla dahî olsa cihad söylemine sıklıkla değindiklerine rastlamak da mümkündür.

⁴⁴⁰ B. Philips, 2007, s. 32.

⁴⁴¹ Q. Wiktorowicz, 2006, s. 208.

Batı'nın Müslümanları görmezden gelen aşağılayıcı ve hiçleştirici tavrı ve 11 Eylül sonrası yaşanan gerginlik karşısında ABD Selefileri, İslâm, Doğu ve Batı ilişkilerine ilgisiz kalamamışlardır. Kendilerini ifade etme gayretiyle eserlerinde mevzu ile alakalı başlıklara yer vermiş ve hatta müstakil eserler ortaya koymuşlardır. Zarabozo, ilk baskısı 2004 yılında yayınlanan İslâm Nedir/*What is Islam* kitabının 2014 yılındaki baskısında önceki baskılarından farklı olarak Doğu'da ve Batı'da Tarafsız Gözlemcilerin İfadeleri/*Statements of Unbiased Observers in the East and West* başlığıyla bir bölüme yer verilmiştir. Eserin tamamında, meşru gördükleri noktalarda dahî cihat vurgusunun olmayışı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bir Müslümanın meşru müdafaa hakkının doğmuş olması ve saldırıya uğramışsa karşılık verme hakkı dışında savaşa girmesine müsaade edilmemektedir. Bu iki unsur dışında hiçbir sebeple Müslümanların savaşa katılmasına müsaade edilmediğini belirtmektedir Savaş ise ancak bir İslâm Devleti adına gerçekleştirilebilir.⁴⁴²

Zarabozo'ya göre cihad, kişinin hem haricî hem dâhilî düşmanlarına karşı bir mücadele olup⁴⁴³ en faziletli ameller arasında sayılır. Nitekim bir defasında bir adam Hz. Peygamber'e gelerek en hayırlı ameli sormuştur. Hz. Peygamber namaz, buyurmuştur. Aynı adam ikinci ve üçüncü kez aynı soruyu sormuş ve aynı cevabı almıştır. Dördüncü kez aynı soruyu sorduğunda, Hz. Peygamber cevaben "Allah yolunda cihat etmek", buyurmuştur. Cihadın, Allah ve Resulüne inanmaktan sonra en faziletli amel olduğunu savunan Zarabozo, iman, tevhîd ve amel arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu, dolayısıyla en faziletli amel olan cihat etmenin kişiyi Allah'a yakınlaştırdığını belirtmektedir.⁴⁴⁴ Zarabozo, görüşünü Hz. Peygamber'den nakledilen

⁴⁴² C. Zarabozo, 2009, s. 165, 166.

⁴⁴³ C. Zarabozo, 1997, s. 642.

⁴⁴⁴ C. Zarabozo, 2009, s. 192.

rivayetlerle de desteklemekte, Hz. Peygamber'in cihada verdiği değeri "İşin başı İslâm, direği namaz, doruğu cihattır." nakli ile teyit etmektedir.

Zarabozo'ya göre bir kimse, Kur'ân ve sünnetin mutlak, sorgulanamaz doğruluğunu kabul etmiş olmakla iman etmiş olsa dahî, kişi, bu asgarî icapları yerine getirerek yalnızca İslâm dairesinde kalabilir, kavî imana sahip bir mü'minin vasıflarıyla donanmış değildir. O, imanın kalpte güçlenmesi için ulûhiyet tevhîdin tamamlanması gerektiğini, bunun mucibince de kişinin namaz, cihat, kurban gibi ibadetlerin yerine getirmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴⁴⁵ Zarabozo, bir Müslümanın, hadiste beyan edilen üç durumda kanının dökülmesine müsaade edildiğini,⁴⁴⁶ bu hükmün yalnızca devlet tarafından uygulanabileceğini ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Bir Müslümanın meşru müdafaa hakkının doğmuş olması ve saldırıya uğramışsa karşılık verme hakkı dışında savaşa girmesine müsaade edilmemektedir. Müslümanın hakkı gasp edildiğinde de savaş yine ancak bir İslâm Devleti adına gerçekleştirilebilir.⁴⁴⁸

Cihada atfedilen değerin büyüklüğü bazı kimseler tarafından bu emrin İslâm'ın altıncı şartı gibi kabul görmesine neden olmuş ve bu yargıyı desteklemek için eserler kaleme alınmıştır. Bu görüşe karşı çıkan Zarabozo, bir müslümanın cihada verilen değerin yanı sıra diğer amellerinde de oldukça tedbirli ve dikkatli olması gerektiğini vurgulamaktadır. O, cihadın, bütünün ancak bir parçası olduğunu ifade ederken, bir müslümanın evinin bir kısmını değil, tamamını süslemesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ C. Zarabozo, 1997, s. 194-207.

⁴⁴⁶ "Müslüman kişinin kanı ancak üç şey haricinde helal olmaz: Zina eden evli, nefse karşı nefis, dinini terk edip, cemaattan ayrılan kimse." Buhârî ve Müslim.

⁴⁴⁷ C. Zarabozo, 2006, s. 1.

⁴⁴⁸ C. Zarabozo, 2009, s. 165, 166.

⁴⁴⁹ C. Zarabozo, *a.g.e.*, s. 119-142.

Philips'e göre Mekke dönemi itikâdî oluşum sürecinin tekâmülünü amaçlaması ve Müslümanların azınlığı teşkil etmesi nedeniyle Müslümanlar için fiziksel direnişin yasaklandığı, sabrın teşvik edildiği bir dönemi temsil etmektedir. Bu aşama İslâm hareketinin büyümesi ve gelişmesi için en önemli noktadır. Medine dönemi ise, Mekke'nin fethine ve tüm Arabistan yarımadasının İslâm'ın hâkimiyeti altına girmesine kadar uzanan, gayri müslimlerle çarpışmaların ardı ardına devam ettiği bir zaman dilimidir. Bu nedenle savaşın İslâmî prensiplerinin belirtildiği, esirlere nasıl davranılacağı ve Müslümanların en iyi silahlarla ve savaş stratejileri ile donanmaları gerekliliğini vurgulayan ayetlere de bu dönemde rastlanmaktadır.⁴⁵⁰

Şeyh İdris, Papa XIV. Benedikt'in 12 Kasım 2006 tarihinde Regensburg Üniversitesi'nde verdiği konuşmasındaki “Bana Muhammed'in neyi yeni getirdiğini göster. Orada kılıcı tarafından vaaz ettiği inancı yayma emri gibi yalnızca kötülük ve insanlık dışı şeyler bulacaksın.” ifadelerinin İslâm dini hakkındaki yanlış kanıları yansıttığını belirtmektedir. Şeyh İdris'in İslâm'ın Hristiyanlığa tevhid noktasında getirdiği itirazlar hakkındaki açıklamaları sonraki bölümlere bırakacak olursak, o, Hz. Peygamber'in cihat adı altında ilâhî emirlere muhalif olmayacak savaşlar gerçekleştirdiğini, bu savaşların gayesinin insanları zorla iman ettirmekten dışında gayelerle yapıldığını beyan etmektedir. İslâm dünyasında iman etmemiş olmanın bir kimsenin öldürülmesi için yeterli bir sebep olmadığını belirten Şeyh İdris, el-Kaide gibi örgütlerin dahî saldırılarına bu doğrultuda gerekçeler sunduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, humanistik bir yaklaşımı elde etmenin tek yolunun Yunan felsefesi olmadığını, İslâm'ın da insana değer atfettiğini, cihadın bu duruma bir engel teşkil etmediğini ifade etmektedir.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ B. Philips, 1997, s. 158.

⁴⁵¹ Cafer Şeyh İdris, 12.09.2006.

Kur'ân ve sünnette beyan edilen hükümlerden yola çıkarak Şeyh İdris, bir Müslümanın İslâm'a karşı savaş halinde olmayan ve hatta savaşta dahî olsa bir masumu öldürmesinin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını belirtmektedir.⁴⁵² İslâm'ın çizdiği savaş ahlakına binaen cihat esnasında kitle imha silahlarının kullanılması da Zarabozo tarafından kerih görülmektedir.⁴⁵³

11 Eylül sonrasında cihat algısında derin açıklamalara gidildiği saptanmıştır. Bu gaye doğrultusunda Selefi mescitlerin pek çoğu el-Kaide, Boko Haram, DAESH, vb. yapılar hakkında eleştiriler sunmuşlar, İslâm'ın bir şiddet dini olmadığını kanıtlama çabasına düşmüşlerdir.⁴⁵⁴ İnsancıl ve barış içerisindeki beraberliğin kişinin iç huzuru ile ilintili olduğunu belirten Zarabozo, diğer tüm dinler arasında, İslâm'ın diğer din mensuplarına karşı daha açık görüşlü ve samimiyetle yaklaştığını iddia etmektedir.⁴⁵⁵ O, hakîkî sulhun ancak adaletle, adaletin ise Allah'a yakınlaşmakla olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, dünya refahının sağlanması ancak İslâm egemenliği altında Allah'a ibadet etmekle mümkündür.⁴⁵⁶ Bu bağlamda *emr-i bi'l-mağrûf*'un gerekliliğini dile getiren Zarabozo, Müslümanların İslâm'ı yayma gayretinin Hristiyanların misyoner faaliyetlerine nispeten yoğun tepki çekmesine de sitem etmektedir.⁴⁵⁷

Genel çerçevesi itibarıyla ABD Selefilere, İslâm'ı yayma gayretlerinin cihat yoluyla değil, nasihat üzerinden gerçekleştirmeyi arzulamakta olduklarının altını çizmektedirler. Bunun yanı sıra, masum bireylerin öldürülmesinin Allah tarafından

⁴⁵² Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995.

⁴⁵³ C. Zarabozo, 1997, s. 569.

⁴⁵⁴ Masjid Nur Allah Resmî İnternet Sayfası, <https://masjidnurallah.com/>; Masjid Tawheed Resmî İnternet Sayfası, <https://masjiddawheed.net/>.

⁴⁵⁵ C. Zarabozo, 2009, s. 163, 3. dipnot.

⁴⁵⁶ C. Zarabozo, *a.g.e.*, s. 33, 34.

⁴⁵⁷ C. Zarabozo, *a.g.e.*, s. 162.

yasaklandığını,⁴⁵⁸ bu nedenle terör eylemlerinin her türlüsüne karşı olduklarını vurgulamaktadırlar. Muvaffakiyet ve zaferin eğer Müslümanlar Allah'ın kitabına ve peygamberinin sünnetine sarıldıklarında Allah tarafından vaad edildiği görüşündedirler.⁴⁵⁹

ABD'de Selefi yapının içerisindeki genel yaklaşımın aksine, bazı Amerikalıların eş-Şebâb, el-Kaide gibi Selefi organizasyonlar ile iletişime geçerek şiddet yanlısı eylemlere katıldığı da tespit edilmektedir. Amerikalılar ve el-Kaide arasındaki etkileşim, ABD askerlerinin Afganistan'da Sovyetler'e karşı savaştığı dönemden, günümüzde sürdürülen etkin online iletişime kadar geniş bir ağ ve zaman dilimine sahiptir. Daha da ötesi, el-Kaide'nin kuruluş aşamasında dahî bir ABD vatandaşının kurumun üyesi olarak aktif rol aldığı iddia edilmektedir.⁴⁶⁰

ABD'de cihatçı hareketlerin kurumsal anlamda ilk örneklerine 90'lı yıllarda rastlanmaktadır. Bu dönemde Ali Temimî'nin Dâru'l-Erkam cemaati paintball müsabakaları düzenlerken, İslâmî kökenci olarak kabul edilen Mısırlı âmâ Şeyh Ömer Abdurrahman Brooklyn ve Boston'da verdiği hutbelerde tüm Müslümanlara Bosna'da gerek maddi destekle gerekse er desteği ile cihat etmenin farz olduğunu vaaz

458 “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.” (Mâide/5:32).

⁴⁵⁹ Cafer Şeyh İdris, 08.08.1976; Masjid Muhammad Al-Uthaymeen Resmî İnternet Sayfası.

⁴⁶⁰ Burada tüm bireyleri zikretmemiz mümkün olmadığından ancak örneklem bir isim ele alınmıştır. Cihada katılan Amerikalılar hakkında detaylı bilgi için bkz. J. M. Berger, *Jihad Joe: Americans Who Go to War in the Name of Islam*”, Potomacs Kitabevi, Washington, D.C., 2011.

etmektedir.⁴⁶¹ Aynı dönemde Bilal Philips'in ise, toplumdaki karizması ve kuvvetli sosyal ilişkileri sayesinde cihat için yüklü malî ve askerî destek sağladığı iddia edilmiştir.⁴⁶²

Ahmed Musa Cibrîl gibi önde gelen cihatçı isimler ise, şehitlik makamını yücelterek günümüzde DAESH gibi yapıları muhabbetle anmaktadır.⁴⁶³ Onun şiddet yanlısı bu tutumunun meşruiyeti *el-verâ ve'l-berâ* inancına dayanmaktadır. O, çağdaş Müslümanları bu sorumluluğu görmezden gelmeleri nedeniyle de sapıklıkla itham etmektedir.⁴⁶⁴

Cibrîl gibi isimlerin yanı sıra, Enver Evlâkî ABD Selefileri arasında cihatçı söylemleri ile öne çıkan isimlerdendir. Evlâkî'nin en dikkat çekici yönü, Amerikan vatandaşı olmasına rağmen, bunu saklıyor olmasıdır.⁴⁶⁵ Onun bu yaklaşım tarzı, Evlâkî'nin ABD karşısındaki tutumuna da ışık tutmaktadır. Nitekim Evlâkî,

⁴⁶¹ Nitekim kendisi ve cemaatinden 9 kişi, 1993'te New York'ta terör saldırıları planlamak suçuyla tutuklanmıştır. Steven Emerson, 2002, s. 16; Julia Preston, 18.02.2017, "Omar Abdel Rahman, Blind Cleric Found Guilty of Plot to Wage 'War of Urban Terrorism,' Dies at 78", *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/2017/02/18/world/middleeast/omar-abdel-rahman-dead.html>, (26 Mart 2019).

⁴⁶² J. M. Berger, 2011, s. 63-78.

⁴⁶³ Ahmed Cibrîl Resmî İnternet Sayfası, "Before He was Taken to Prison", <http://ahmadjibril.com/page-96/page-6/>, (15 Mart 2019).

⁴⁶⁴ Ahmed Musa Cibrîl, "The Call to Jihad in the Quran", <https://web.archive.org/web/20011108093442/http://alsalafyoon.com:80/EnglishPosts/jihad2.html>, (17 Mart 2019).

⁴⁶⁵ Felisa Cardona, 02.11.2009, "U.S. Attorney Defends Dropping Radical Cleric's Case in 2002", *The Denver Post*, (23 Haziran 2018).

Amerika'nın yok olması için Allah'a niyazda bulunduğunu açık bir biçimde belirtmektedir. Dahası o, el-Kaide'ye vermiş olduğu bir röportajda, Müslüman Amerikan askerlerini ordunun içerisindeki diğer askerleri öldürmeye yönelik çağrılarda bulunduğunu da ifade etmektedir.⁴⁶⁶ Evlâkî'nin son yüzyılda el-Kaide için yalnızca asker toplamakla kalmadığı, ABD topraklarında gerçekleştirilen, 11 Eylül saldırıları da dâhil olmak üzere 19 terör saldırısı ile yakından alakası olduğu tespit edilmiştir.⁴⁶⁷

XXI. yüzyılın başlarında ABD'de cihatçı Selefi isimler arasında gündemde en fazla yer tutan, muhafazakâr bir Selefi olduğunu beyan eden Ömer Hammamî'dir. Hammamî, Alabama'nın Daphne şehrinde Suriyeli mülteci bir baba ve Amerikalı Hristiyan bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Çocukluk yıllarında İslâm'a bir ilgisi gelişmemiş olan Hammamî'nin değişim sürecini genç yaşlarında babası ile birlikte Suriye'ye yaptığı bir ziyaret tetiklemiştir. Bu ziyaretle birlikte İslâm'ı kabul eden Hammamî'nin, 11 Eylül saldırıları sonrası toplumun kendi dinine olan yargıların etkisiyle bilişsel bir açılım yaşayarak, kimlik inşasına yön verdiği iddia edilmektedir.

Hammamî, 11 Eylül sonrası dönemde, 1990'lı yıllarda Selefi öğretinin merkezi varsayılan QSS Detroit şubesinin yöneticiliğini yürütmüş Tony Sylvester'dan⁴⁶⁸ İslâmî dersler almaya başlamıştır. Ayrıca, onun internet üzerinden kimi bağlantılar kurduğu da saptanmıştır. Bu etkileşimlerin akabinde Hammamî, el-Kaide yanlısı bir tutum sergilemiş ve el-Şebab komutasında çeşitli eylemlere katılmıştır. Onun nezdinde, İslâm

⁴⁶⁶ Denis MacEoin, "Anwar Awlaki: 'I Pray That Allah Destroys America', Radical Islam", *Middle East Quarterly*, C. 17, S. 2, 2010.

⁴⁶⁷ Brian Ross, Lee Ferran, "How Anwar Al-Awlaki Inspired Terror From Across the Globe", *ABC News*, 30 Eylül 2011.

⁴⁶⁸ Tony Sylvester, İslâm'ı kabulünden sonra Abu Khaliyl Jadd Sylvester ismini almıştır. Bkz. Aqeel.walker, 16.10.2002, "Who is Abu Khaliyl Jadd Sylvester", <http://www.salafitalk.net/st/printthread.cfm?Forum=6&Topic=340>, (22 Şubat 2019).

ve cihat arasında sıkı bir bağ vardır. Bu nedenle ona göre, “Birinin teröristi, bir başkasının özgürlük savaşçısıdır.”⁴⁶⁹

2.4.İslâm Devleti’nin Lüzumu

ABD Seleflerine göre seküler demokratik bir düzen karşısında şeriatın hâkim olduğu İslâmî bir devlet, öne çıkan en mükemmel alternatiftir. Zarabozo’ya göre İslâm, insanları her şeyi bilen ve gözetleyen bir Yaratıcı’nın bilinciyle, kişisel hak ve özgürlüklere riayet eden, cahiliye adetlerinden uzak, karşılıklı anlayışa dayalı bir toplum inşa etmeyi emretmektedir. Öngörülen bu İslâmî toplum, dünyanın her bir köşesinde Allah’ın emirlerini gözeten, doğruluğu ve adaleti temsil eden, Kur’ân tarafından rehber olunan bir niteliğe sahip olmalıdır.⁴⁷⁰ İdeal olan bu düzen bir yana Tevhîd’e Davet Mescidi, demokrasi rejimlerindeki çoklu yapının üzerine eğilmekte ve bu çoklu partiler Müslümanlar arasındaki birliği zedelediğini iddia etmektedir. Ayrıca mescit, Müslüman toplumlarının günümüzdeki zayıflıklarını bu bölünmenin bir neticesi olarak kabul etmektedir.⁴⁷¹

Philips’e göre, bu ayrımın temelleri klasik döneme kadar uzanmaktadır. Dört halife döneminde icma’ gelişmiş, içtihat ve kıyas adı altında bağımsız bir fıkıh usulü haline gelmiştir. Emevîler döneminde yönetimin hilafetten monarşiye dönmesinin ardından sahabe ve öğrencilerinin merkezî yerleşim yerlerinden ayrılarak uzak noktalara yerleşmesi, içtihatla bir artışa neden olurken icma’ya varmak oldukça zor bir hal almıştır. Abbasîler döneminin ilk yüz yılında hukuk kurallarında ulemânın fikrini beyan

⁴⁶⁹ A. Elliott, 27.01.2010; J. M. Berger, 2011, s. 168, 167; Alexia O. Huffman, “Homegrown Terrorism in the United States: Comparing Radicalization Trajectories in Britain and America”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Georgetown Üniversitesi, Washington, D.C., 2015, s. 16-28.

⁴⁷⁰ C. Zarabozo, 1999, s. 136-139.

⁴⁷¹ Masjid ad-Da’wah Ilat-Tawheed, *Our Da’wah*.

edebileceği esnek bir ortam mevcutken büyük âlimlerin vefatıyla birlikte mezhebî aidiyetler katı bir hüviyete bürünmüştür. Bu dönemden Bağdat'ın istilasına kadar halife huzurunda gerçekleştirilen ilmî tartışmalar kralın malî desteğinden ziyade şahsî ve mezhebî prestijin savunusu haline gelmiş, rekabet ruhunu doğurmuş ve dogmatizmi tetiklemiştir. Bu tartışmalardaki üstünlüğe binaen mezhepler doğru ve yanlış olmakla itham edilmiş ve hizipçilik baş göstermiştir. Hanefî, Şâfi, Mâlikî ve Hanbelî olmak üzere bu dört mezhebin haricindeki ekoller neredeyse tamamen unutulmuş ve bu mezheplerden birini takip etmek imanın geçerli olması için zaruret halini almıştır.

Philips'e göre, 1258'de Bağdat'ın yağmalanmasından sonra altı asır boyunca içtihat kapısının kapatıldığı savunulmuş ve bu dönemden itibaren Müslümanların karanlık çağı başlamıştır. Aralarındaki büyük farklılıklara rağmen bu dört mezhebin hak mezhep olduğu iddia edilmiş ve İslâm bu mezheplerin çerçevesi içine sıkıştırılmıştır. Diğer taraftan her ne kadar bu mezheplerin hak olduğu söylene de, mezhepler arası evlilik yasaklanmış, her cemaatin kendi mezhebî imamının önderliğinde namaz kılması gerektiğine hükmedilmiştir. Bu durum zamanla her mezhebin kendi cami ve mescidini inşa etmesine yol açmış, Müslümanlar arasındaki bütünlük derinden zedelenmiştir. Öyle ki Mescid-i Haram'da dahî birlik sağlanamamış, her mezhep için bir bölme oluşturulmuş ve her bir mezhep mensubu kendi imamlarının önderliğinde namazlarını ifa etmiştir. 1924'te Kral Abdülazîz ibn Suud'un Mekke'yi fethetmesiyle bu uygulama durdurulmuş ve tek bir imamın arkasında Müslümanlar birleştirilmiştir.

Kolomb'un keşiflerinin ardından Avrupa uluslararası ticaretin başını tutmuş ve emperyalizm dünyanın her bir köşesinde etkin hale gelmiştir. Bunun neticesi olarak, İslâm hukukunun yerini Avrupa kaynaklı hukuk sistemi almıştır. Bugün Avrupa, emperyalizmin resmen son bulduğunu açıklamasına rağmen, İslâm hukuku Suudî Arabistan, Pakistan ve İran gibi ülkeler haricinde kullanım dışı kalmıştır. Bu yozlaşma karşısında modern dönemde İslâm dünyasında pek çok hareketin ortaya çıktığını ifade

eden Philips, ortaya çıkan bu hareketlerin her birisi Müslümanları kendi yoluna davet edip diğerlerinden sakınmaları üzerine salık verdiğini ancak yekvücut olmadıklarını dile getirmektedir. Hâlbuki ona göre Müslümanların bugün en temel ihtiyacı, İslâm Devleti'ni ve hilafeti yeniden inşa etmek, camilere dönmektir. Bunu gerçekleştirebilmek ise sağlam bir akide ile mümkündür.⁴⁷²

Şeyh İdris'e göre modernizm vasıtası ile yozlaşan İslâm toplumu, tüm uyarılara rağmen Müslümanların duyarsızlığına karşılık⁴⁷³ Allah tarafından takdir edilen ve tevbe edilip hidayete ulaşıncaya kadar tedrici olarak çöküşe ilerleyen bir imtihandır. Toplumsal ilerleme ve çöküşün Allah'ın takdîr-i ilâhisi olduğunu belirten Şeyh İdris, refah içerisinde bir oluşumun da modernitenin prensipleri ile değil, Allah'a kulluk ile elde edileceğini kabul etmektedir. İşte vadedilmiş bu refah, Müslümanların umududur.

Müslümanların asıl düşmanlarının günahları olduğunu ifade eden Şeyh İdris, onları kurtuluşa götürecek esas silahın da samimiyetleri olduğunu vurgulamaktadır. Konuşmalarında Allah'ın tarafı ve diğerleri olmak üzere dışlayıcı bir üslup kullanan Şeyh İdris'e göre, zafer yolunda samimiyet gerekli ancak yeterli bir husus değildir. Yeterli bakış açısının Hz. Peygamber'in hayatından edinebileceğini belirten Şeyh İdris, Hz. Peygamber'in Mekke döneminde bir İslâm devleti kurmayı arzuladığı gibi, bugünün Müslümanlarının da aynı arzuyu beslemelerinin önemini vurgulamaktadır. Şeyh İdris Hz. Peygamber'in görevinin Allah'ın mesajını kullara iletme olduğunu teyit etmekte ve onun teşkilatlı, bağımsız bir İslâm Devleti kurmaya yönelik çabasının da bu mesajın büyük bir kısmını meydana getirdiğini gözardı etmenin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre günümüzde bu hususun gölgede kalmasına sebep olan husus ise insanların giderek Cahiliyye dönemini anımsatan yaklaşımlarıdır.

⁴⁷² B. Philips, 2007, s. 55.

⁴⁷³ “Biz, hiçbir memleketi uyarıcıları olmadıkça helâk etmedik. Bu, bir hatırlatmadır. Biz zalim değiliz.” (Şuarâ/26:208, 209).

Şeyh İdris insanların tutumuna her ne kadar vurgu yapsa da, herkesin hakîkî ve mükemmel bir Müslüman olmasının da hayalî olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle, ona göre, tıpkı Hz. Peygamber'in bir İslâm Devleti kurmak için herkesin iman etmesini beklemediği gibi bugün de Müslümanlar, bir devlet kurulması için çoğunluğu Müslümanların teşkil ettiği ve her bir bireyinin temel İslâmî eğitim aldığı bir toplumun inşasını beklememeledirler.⁴⁷⁴

Seyyid Kutup'un bu meseleye ilişkin yaklaşımına değinen Şeyh İdris'e göre Kutup, Hz. Peygamber dönemindeki siyâsî gayeleri keşfetmiş ve uygulama gayretinde bulunmuştur. Ancak Şeyh İdris, Kutup'u takip eden, İslâm Devleti kurma yolunda küçük bir grup oluşturan ve aralarından lider seçen bu topluluğu, kendilerini Mekke dönemindeki ilk Müslümanlara benzetmeleri ve kendileri dışında kalanları tekfir etmeleri hasebiyle eleştirmektedir. Bu tekfirin temelinde, diğer Müslüman cemiyetlerin Cahiliyye toplumlarında bulunmalarından mütevellit İslâmî olmadığı kabulü yatmaktadır. Şeyh İdris'in bu yaklaşıma karşı çıkmasında Batı'da yaşıyor olmasının etkili olduğu söylenebilir. Çünkü o Müslüman kimliğini muhafaza ediyor olsa da, bir Cahiliyye toplumunun içerisinde bulunmaktadır. Ve iddia edilenin aksine bu durumun bir tekfir sebebi olamayacağını tecrübe etmektedir. Dahası Şeyh İdris, her bir toplumun kendi cemiyetini kurmasını sünnete aykırılık olarak görmüş, ne kadar farklı gruplar teşekkül ederse, Hz. Peygamber'in yolundan o denli uzaklaşmış, ümmet fikrini o denli zedelenmiş görmektedir. Bu doğrultuda tüm İslâmî topluluklar, kelime-i tevhîd ortak paydasında buluşarak koordine olmuş bir biçimde faaliyetlerini sürdürmeli, bir lider altında birliklerini muhafaza etmelidirler.

⁴⁷⁴ Cafer Şeyh İdris, 08.08.1976.

Şeyh İdris'e göre, tüm bu gayenin gerçekleşebilmesi ise, Müslüman bir devletin varlığı ile mümkündür. Bu devletin bir gün var olması, tüm Müslümanlara kapılarını açması, dünyanın İslâmlaşmasına katkıda bulunması tüm mü'minlerin hayalidir.⁴⁷⁵

3. Diğer İslâmî Yapılanmalar Karşısında Tutumlar

3.1.İbn Teymiyye Yandaşlığı

ABD Seleflerinin istisnasız her biri, İbn Teymiyye'yi referans olarak göstermektedirler. Onun tevhîd algısını birebir almış görünen ABD Selefleri, siyâsî fikirlerini de günümüze uyarlayarak modern döneme yönelik bir siyâsî söylem geliştirmişlerdir. Philips'e göre kendi dönemi içerisinde tüm mezheplerin ve dinlerin eserlerini etraflıca araştıran İbn Teymiyye, zamanının ve enerjisinin çoğunu hakîkî İslâm'ı korumak için sarfetmiştir. Bu bakımdan o, Philips tarafından, diğer Selefler arasında anıldığı gibi Şeyhü'l-İslâm olarak anılmaktadır.⁴⁷⁶ Philips, İbn Teymiyye'nin savunusunu, yalnızca fetvaları ile değil, savaşlara katılarak fiziken de yürüttüğünü belirtmektedir. Ayrıca Philips, İbn Teymiyye'nin Sûfiler ve felsefeciler karşısında Selef'in savunucusu olduğunu ifade etmektedir. Philips'e göre İbn Teymiyye herhangi bir konuda hüküm verirken tüm ekollerden bağımsız davranmakta, keşfettiği hakikat ne ise ona bağlı kalmaktadır.⁴⁷⁷

Öte yandan Philips'e göre İbn Teymiyye, Müslümanları karanlık bir döneme sürükleyen içtihat kapısının kapandığı iddialarına da cevap vermektedir. Ona göre çağdaş dünyada Müslümanların yaşadığı sıkıntıların temelinde körü körüne kültürel öğelerin takip edilmesi nedeniyle İslâmî öğretilerin yozlaşması yatmaktadır. Bu kültürel değerlerin ve uygulamaların, İslâm bünyesinde tanımlanması ve dinin bunlardan

⁴⁷⁵ Cafer Şeyh İdris, 08.08.1976.

⁴⁷⁶ B. Philips, 2007, s. 46.

⁴⁷⁷ B. Philips, *a.g.e.*, s. 15.

arınmasına yönelik her çabada şiddetli bir dirençle korunması, bozulmanın en önemli sebebidir. Yeni nesiller yetiştirirken “atalarımız dediyse/yaptıysa vardır bir bildiği” mantığı, bu nesillerin dinin ana kaynakları Kur’ân ve sünnetten kopmalarına sebep olmakta ve Mekkeli müşriklerin tutumuna⁴⁷⁸ benzer bir tutum sergilenmesine sebep olmaktadır. Oysa İslâm medeniyetinin yeniden inşası ve Batı medeniyeti karşısında düşünsel savunusunu yapmak ancak kültürel İslâm’dan getirdiklerimizden soyutlanıp saf İslâm’a dönmekle mümkündür.⁴⁷⁹

Philips, bu süreçte yaşanan yozlaşmanın aksine taklitten kaçınıp içtihat kapısının açık olduğunu beyan eden kimi âlimler çıktığını ifade ederken, İbn Teymiyye’yi diğerleri arasında farklı konumlandırmaktadır. Ona göre İbn Teymiyye, muasırları tarafından sapkın olarak adlandırılıp, siyâsî otorite tarafından defalarca mahkûm edilmesine rağmen dinin kökenlerine, İslâm hukukunun aslî kaynaklarına dönme çağrısında bulunmuştur. Onun öğrencilerinden İbn Kayyim hadis ve fıkıh alanında, ez-Zehebî hadis kritiğinde, İbn Kesîr ise hadis tarihi ve tefsir alanlarında önemli adımlar atmışlardır. Philips, Şah Veliyyullah Dihlevî ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî⁴⁸⁰ gibi

⁴⁷⁸ “Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine ve Peygamber’e gelin’ denildiğinde onlar, ‘Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter’ derler. Peki ya babaları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?” (Mâide/5:104).

⁴⁷⁹ B. Philips, 2007, s. 33-35.

⁴⁸⁰ Bir sonraki başlık altında değineceğimiz ABD Selefi çevrelerindeki Şii gruplara karşıtlığına rağmen, Philips’in eş-Şevkânî’yi ön plana çıkarması, eş-Şevkânî’nin kabul ettiği görüşlerle yakından alakalı görünmektedir. Bkz. “O, Zeydî inanisına paralel olarak Hz. Ali’nin sahâbe içindeki özel mevkiini koruyan diğer yandan Sünnî hilâfet anlayışını teyit eden bir çizgi benimsedi. Üç yıl sonra İrşâdü’l-ğabî’yi kaleme alıp Zeydî toplumlarında yaygın olan, bazı sahâbîlere sebbetme âdetine yine Zeydî kaynaklarını

isimlerin de yer aldığı bu âlimleri taklidi bırakıp içtihat yapmaları hasebiyle övgüyle anmaktadır.⁴⁸¹

İbn Teymiyye'yi yücelten bir diğer ABD'li Selefi isim Ahmed Musa Cibrîl'dir. İbn Teymiyye'nin mahkûm edilmesi üzerine sarfettiği altın sözleri⁴⁸² üzerine vurgu yapan Cibrîl, onun bu zorluklara rağmen etrafındakilere hak ve kakikati anlatmak için direnmesine dikkatleri çekmektedir. Nitekim ona göre, hayattayken kıymeti bilinmeyen İbn Teymiyyenin değeri, vefatından sonra fark edilmiştir. Cibrîl'e göre İbn Teymiyye'nin cenaze töreni, tüm zamanların en kalabalık canze törenlerinden birisidir. Defin işlemlerinden sonra ise, İbn Teymiyye'nin kıyafetleri açık artırma ile satışa sunulmuş ve yüksek meblağlar karşılığında satılmıştır.⁴⁸³ Ancak Sûfî kimselerin ve eşyaların kutsallaştırılmasına şiddetle karşı çıkan İbn Teymiyye, döneminde muhtemelen istemediği bir muameleye maruz kalmış görünmektedir.

3.2.Vehhâbîlik Sempatisi

Kentucky Üniversitesi'nde İslâmî Araştırmalar üzerine çalışan İhsan Babgy'nin 2012'de sunmuş olduğu raporda, ülkedeki Selefiler ile Vehhâbîlik arasında oldukça sıkı bir yakınlık gözlemlendiği yer almaktadır.⁴⁸⁴ Kral Faysal ilk dönem bursiyerleri için el-Ezher de dâhil olmak üzere burs vaadinde bulunmuş olsa dahî, kısa

kullanarak karşı çıkması bu mezhebin yaygın olduğu çevrelerde büyük tepki uyandırdı."

Bkz. Eyyüp Said Kaya, Nail Okuyucu, "Şevkânî", *DİA*, C. 39, Yıl: 2010, s. 22.

⁴⁸¹ B Philips, 2007, s. 51-53.

⁴⁸² "Düşmanlarım bana ne yapabilir ki? Ben cennetimi yüreğimde taşıyorum, nereye gitsem o benimle gelir. Hapsedilmem halvet, sürgün edilmem hicret, öldürülmem şehadettir. Değil mi ki göğsümde Allah'ın Kitabı ve Rasulü'nün sünneti vardır!" Bkz. Ahmed Cibrîl Resmî İnternet Sayfası, "Before He was Taken to Prison".

⁴⁸³ Ahmed Cibrîl Resmî İnternet Sayfası, "Before He was Taken to Prison".

⁴⁸⁴ I. Bagby, 2012, s. 18.

süre içerisinde değişen siyâsî dengeler ve Faysal-Nâsır çekişmesinin⁴⁸⁵ neticesinde, el-Ezher’e yahut Suudî Arabistan dışında herhangi farklı bir kuruma giden öğrenci tespit edilememiştir. Dolayısıyla neredeyse ABD Seleflerinin tamamının Suudî Arabistan’da eğitim görmüş olması, Bagby’nin iddiasını desteklemektedir.

ABD Selefi âlimlerinin her biri, açık bir biçimde Suudî Arabistan’a sempati beslerken Muhammed b. Abdülvehhâb’dan başlamak üzere muasır Vehhâbî âlimlere derin bir hürmet ve ilgi besliyor görünmektedirler. Şeyh İdris, Muhammed b. Abdülvehhâb’ı çağın müceddidi, XX. yüzyılın bid’at karşıtı önderi olarak kabul etmektedir. Ancak Vehhâbîliğin mahiyetini açıklarken Muhammed b. Abdülvehhâb’ın öğretilerini birebir takip etmek olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre genel görüşün aksine Vehhâbîlik hareketi, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın eserlerinde vurgulamış olduğu İslâm dininin temel esaslarını belirleyip bunları takip etmektir. Nitekim günümüzde Vehhâbî ulemâ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın eserlerine karşıt görüş belirtmekten çekinmemekte, onun yüzleşmediği problemler hakkında fikir beyan etmekten sakınmamakta ve ilmî alakasını onun üzerine sınırlandırmamaktadırlar. Dolayısıyla, Vehhâbîlik’te takip edilen yol, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın birebir izini sürmek değil, onu değerli kılan yöntemi gibi asıl kaynaklara erişmek ve bu yolu izlemektir.⁴⁸⁶

Kur’ân’ın orijinal metninin her zaman erişilebilir, onu açıklayan Hz. Peygamber’in sünnetinin ise hep muhafaza edilecek olduğunu savunan Şeyh İdris, “Hz. Peygamber’in yokluğunda, bu dini olduğu gibi sunabilecek dürüst, öğrenilmiş insanlar

⁴⁸⁵ İsmail Numan Telci, Mehmet Rakipoğlu, “Suudî Arabistan’ın Müslüman Kardeşler Politikası: 1932-2016”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, C.13, S. 1, Nisan 2018, s. 139-148.

⁴⁸⁶ Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995.

olacaktır.” ifadelerini kullanarak XX. yüzyılın önde gelen Vehhâbî isimlerini işaret etmektedir.⁴⁸⁷ Şeyh İdris siyâsî meselelerde Vehhâbî âlimler arasında kimi zaman görüş ayrılıkları olsa da, dinin temelleri ve metodolojisi bakımından birliğe varmış olmaları hasebiyle onların övgüye layık olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Suud toplumu da ideal bir İslâmî hüviyete sahip olmasa dahî, dünyanın geri kalanına kıyasla şirkten uzak olmaları nedeniyle takdir edilmesi gereken bir topluluktur.⁴⁸⁸ Şeyh İdris, çağdaş Vehhâbî âlimleri yalnızca takdir etmekle kalmamakta, onlara yöneltilen eleştiriler karşısında savunmacı bir tavır da takınmaktadır. Nevevî şerhine yazdığı giriş bölümünde, İmam Nevevî’nin kimi akidevî meseleleri te’vil etmesinden ötürü Selef’in yolundan farklılaştığını belirten Şeyh İdris, bu hususlarda gerçekletirdiği düzeltmeler bakımından eleştiriye maruz kalan Abdülazîz b. Bâz’ı, söz konusu bahislerde kendi görüşünü değil, Kur’ân ve Sünnet’ten aldığı hükümleri belirttiği iddiasıyla savunmaktadır.⁴⁸⁹

Cemal Zarabozo, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Hayatı, Öğretileri ve Tesiri/*The Life, Teachings and Influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab* ismiyle kaleme aldığı eserinin sunuş kısmında, eserin herhangi bir ideolojik ve politik gayesi olmadığını ifade etmektedir. Zarabozo eserin ilerleyen bölümlerinde Muhammed b. Abdülvehhâb’ı, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Kesîr gibi büyük âlimler arasında zikretmekte ve yönteminin Selef’in yöntemi ile insicamı bakımından övgüye layık olduğunu savunmaktadır.⁴⁹⁰ Ayrıca Zarabozo, esma ve sıfatlar konusunda ortaya koymuş olduğu görüşler nedeniyle tecsimci olmakla suçlanan Muhammed b.

⁴⁸⁷ Cafer Şeyh İdris, 12.09.2006.

⁴⁸⁸ Şeyh Cafer İdris, 15.11.1995.

⁴⁸⁹ C. Zarabozo, 1997, s. 17, 19.

⁴⁹⁰ C. Zarabozo, 2003, s. 157-161.

Abdülvehhâb'ın bu hususta en doğru, en bilge ve en güvenilir yol olan Selefi görüş üzere olduğunu belirterek, onun hakkında yapılan eleştirilere yanıt vermektedir.⁴⁹¹

Philips'e göre, XX. yüzyılda İslâmî hareketler arasında yükselişe geçen en önemli hareket Selefilik'tir. Taklitten kaçınan, selef-i sâlih'in algıladığı biçimde Kur'an ve sünnete sarılan ve siyâsî hareketlerin aksine itikadî bozuklukları gidermeye çalışan bu hareket, Mısır'da Şeyh Hamid el-Fikhî, Abdurrahman el-Vekîl ve Aburrezzak el-Hamza öncülüğünde kurulan Ensâru's-Sünnet tarafından ve Hindistan'da Senâullah Amritsarî önderliğinde kurulan Ehlü'l-Hadîs tarafından temsil edilmektedir. XX. yüzyılın ilk yarısından itibaren ise büyük hadis âlimleri Nâsirüddin el-Elbânî, Şeyh Abdülazîz b. Bâz, Şeyh Useymîn ve Yemen'de el-Elbânî'nin öğrencisi Şeyh Mukbil b. Hâdî itikatta ve amelde yenilenme çağrısında bulunarak İslâmî Uyanış'ın sancağını ele geçirmişlerdir.⁴⁹²

ABD genelindeki Selefi mescitlerin neredeyse tamamında bu âlimlerin eserleri üzerinden günlük yahut haftalık dersler yürütülmektedir. Tevhîd'e Davet Mescidi bu muasır sünnet âlimlerini sevip onlardan faydalanmak gayretinde olduklarını belirtmektedir.⁴⁹³ Burada belirtildiği üzere, mescit üyeleri Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve Berbehârî'nin *Şerhu's-Sünne*'si üzerine Ebu Hafsa Keşîf Khan ile birlikte haftalık okumalar yaparak bu isimler üzerinden dini anlamaya çalışmaktadırlar.⁴⁹⁴ İlâveten benimsemiş oldukları esasları Nâsiruddîn el-

⁴⁹¹ C. Zarabozo, 2003, s. 221.

⁴⁹² B. Philips, 2007, s. 56.

⁴⁹³ Bahsi geçen âlimlerin isimlerini mescidin internet sayfasından tespit etmek mümkündür.

⁴⁹⁴ Ayrıca bkz. Masjid Rahmah, *Classes*, <http://www.masjidrahmah.org/classes/>, (06 Şubat 2019). Masjid As-Sunnah An-Nabawiyya the Germantown Masjid, *Classes*, <https://germantownmasjid.com/classes/>, (08 Şubat 2019).

Elbânî'nin Selefi Metodolojinin Esasları/*Fundamentals of the Salafee Methodology* adlı risalesinden çıkardıklarını belirtmektedirler.⁴⁹⁵ New Jersey'de yer alan Muhammed el-Useymîn Mescidi de Tevhîd'e Davet Mescidi ile aynı maddeleri kullanarak, internet sayfasında mescidin tanımını yapmaktadır.⁴⁹⁶ Massachusetts Selefi Mescidi'nin ana sayfasında İbn Teymiyye ve çağdaş Vehhâbî ulemânın referansı ile Selefilik kurtuluşa giden yol olduğunu beyan etmektedirler.⁴⁹⁷

ABD Selefileri arasında en çok referans gören çağdaş Vehhâbî isimlerden birisi Abdülazîz b. Bâz'dır.⁴⁹⁸ Bu ismin ABD Selefileri arasında yankı bulmasında en önemli etken, ABD'li bursiyerlerin henüz Suudî Arabistan'da eğitim için bulunduğu yıllarda Medine İslâm Üniversitesi'nde rektör yardımcısı görevinde olmasıdır. Böylelikle pek çok ABD bursiyerinin kendisi ile yüzyüze tanışmış olması, aralarında ünsiyet kurulmasına sebep olmuştur. Diğer yandan Abdülazîz b. Bâz'ın Medine İslâm Üniversitesi rektörü, oradan krallığın en yüksek dinî merci olan Hey'et-ü Kibârî'l-Ulemâ Meclisi başkanlığı ve en nihayetinde Suudî Arabistan Genel Müfti'si olarak görevler alması, otomatik olarak ABD Selefileri arasında da beslendikleri bölgedeki yetkili ve etkili ismin öne çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu durumu tüm ABD Selefileri arasında genellemek mümkün değildir. Ebu Müslime, bu noktada ABD'de Selefilik tarafından saygı ile karşılanan Suudî Arabistan'ın Vehhâbî âlimlerine karşı bir tavır sergilemektedir. Onun tutumunun en somut örneği, Medine İslâm Üniversitesi eski profesörü ve yurtdışındaki Selefilik "Suud ailesine sadakat" konusunda organize etmekle görevli Şeyh Rabî b. Hâdi el-Medhalî ile karşı karşıya gelmesidir. Medine İslâm Üniversitesi'nde eğitimini tamamlayan Ebu Müslime, burada Selefi metodoloji

⁴⁹⁵ Masjid ad-Da'wah Ilat-Tawheed, *Our Da'wah*.

⁴⁹⁶ Masjid Muhammad Al Uthaymeen Resmî İnternet Sayfası.

⁴⁹⁷ The Salafi Masjid of Massachusetts Resmî İnternet Sayfası.

⁴⁹⁸ J. Diamant, 2016, s. 219.

yahut mezhebi hakkında eğitim aldığını reddetmektedir. Dahası o, burada Selefi menhece göre eğitim sürdürüldüğünü iddia edenleri yalanlamaktadır. Çünkü onun ifadelerine göre ne Medine İslâm Üniversitesi'nde Selefi davetin tanınmış ilim adamları vardır ne de kendisi burada Selefi metodolojinin öğretildiğine şahit olmuştur. Onun iddialarına göre, Medine İslâm Üniversitesi'nde Hanbelî mezhebinin öğretilmekte ve Müslümanlar bu mezhebe davet edilmektedir. Ayrıca Ebu Müslime'ye göre, üniversite yönetimi ve öğretim görevlileri de Selefi olduklarını beyan etmemişlerdir.

Ebu Müslime'nin Abdülaziz b. Ba'z, Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymin, Şeyh Sâlih b. Fevzân gibi birçok önemli ismi görmezden gelmesi ve Arabistan ulemâsını Selefi halkanın dışında bırakması beraberinde pek çok sorunu getirmiştir. Bu yaklaşımından ötürü, Ebu Müslime Şeyh Rabî tarafından yalancılıkla suçlanmış, Selefi davetin hasmı olarak nitelendirilmiştir. ABD ve İngiltere Selefileri arasında da hizipçilikle itham edilmiştir.⁴⁹⁹ Tüm bunlara karşılık Ebu Müslime ise, Şeyh Rabî'yi, ABD'de Afro-Amerikan herhangi bir dinî otoritenin çıkmasını kışkırttığı kanısındadır.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Dâru'l-Hadîs ve'l-Âsâr, *Uncovering the Hidden Hizbee, Aboo Muslimah 'Abdullah Tawfeeq Imam of Masjid Ahlus-Sunnah, East Orange, N.J., U.S.A. Part 1*, Newark, New Jersey, 14.06.2007, s. 7-11.

⁵⁰⁰ Medine İslâm Üniversitesi'nde eğitim gören öğrencilerin kendi ülkelerinde şeyh olamayacağı kabulü Batı toplumlarında yaygın bir durumdur. Bu kişiler doktora ünvanına sahip olmadıkları müddetçe ancak öğrenci sayılmaktadırlar. Dolayısıyla, Ebu Müslime lisans derecesine ve muhtemelen gerekli donanımına sahip olmasına rağmen, icazeti olmadığından bu eleştirilere maruz kalmıştır. Bkz. J. Diamant, 2016, s. 233, 234.

3.3.Eleştirel Yaklaşımlar

Wiktorowicz'a göre ABD Selefileri, İslâmî tüm oluşumlar içerisinde Selefilîği kurtuluşa eren fırka olarak nitelemektedir.⁵⁰¹ Onların bu bakış açısı, diğer dinî oluşumlara karşı tutum ve tavırlarını belirleyen en önemli etkenlerden birisidir. Bu bağlamda onlar, sahih İslâm söyleminin ev sahipleri olarak, kendileri dışında kalan İslâmî oluşumlara karşıt bir tutum sergilemektedirler. Geneli itibarıyla Selefi çevrelerde Ehl-i Hadîs taraftarlığı baskınken, kelâm ehline İslâm ulusunun ayrışan noktalarını derinleştirmesi bakımından eleştiriler yöneltilmektedir.⁵⁰² ABD Selefileri, eleştirel yaklaşımlarını dile getirirken hedef kitleyi oldukça önemsedikleri de aşîkârdır. Bu doğrultuda ağırlıklı olarak Philips'in aklî yaklaşımı nedeniyle Mu'tezile'yi, batınî yorumlar nedeniyle Sufizm'i, mezhebi doğruları için Kur'ân ayetlerini esnek biçimde yorumladıkları gerekçesi ile Şîilîği sert bir dille eleştirdiği görülmektedir.⁵⁰³ Fakat öte yandan, küfürle itham edilen gayri müslimlerin aile bireylerini içermesinden ötürü, kırıcı olmayan, daha yumuşak bir dil kullanılması gerektiğini dile getirmektedir.

Cemal Zarabozo'nun İslâm Nedir/*What is Islam* kitabında iman ile ilgili hususlarda, muhatap kitlesinin değişikliği⁵⁰⁴ bakımından şîrk gibi kavramlara değinmeden konuları ele aldığı gözlemlenmektedir. Zarabozo'nun kitabın her iki baskısında da diğer İslâmî mezheplere herhangi bir eleştiri yöneltilmediği dikkat

⁵⁰¹ Q. Wiktorowicz, 2006, s. 209; B. Philips, 2007, s. 60-62; The Salafi Masjid of Massachusetts Resmî İnternet Sayfası.

⁵⁰² Masjid Muhammad Al-Uthaymeen Resmî İnternet Sayfası.

⁵⁰³ B. Philips, 1997, s. 27-28.

⁵⁰⁴ Eserlerinin genelinde Müslümanlar'a dinî bilgi aktarma gayretinde olan Zarabozo, bu eserinin giriş kısmında belirttiğine göre, bu eseri kaleme almaktaki amacı İslâm'ı merak edenlere, İslâm'ın ne olmadığını değil, ne olduğunu açıklamaktır. Bkz. C. Zarabozo, 2007, s. 4-6.

çekmektedir. Bu tutumun ABD’de azınlığı teşkil eden Müslümanların, gayri-müslim çoğunluktaki Amerikan toplum tarafından parçalanma tehlikesi karşısında bir savunma mekanizması olması muhtemeldir.⁵⁰⁵ Ancak o, diğer eserlerinde farklı mezhebî oluşumlara eleştiriler yöneltmekten de çekinmemektedir.

3.3.1. Modernistler Karşısında Tutum

XIX. yüzyıl, Müslüman entelektüellerin açık bir biçimde kültürel İslâm’a başkaldırılarına şahit olmuştur. Bu başkaldırı birinci olarak Batılılaşmış Müslümanların yaklaşımı modernizmdir. Philips’e göre sözgelimi rasyonel olduğu iddia edilen bu yaklaşım, İslâm’ın öğretilerini Batı kültürüne entegre edebilmek için deforme etmektedir. Modernist yaklaşımın öncülerinden olan Cemâleddin Efgânî ülke ülke seyahat edip İslâm birliği için konuşmalar gerçekleştirmiş olsa da o, insan aklını vahiyle eşit tutmasından dolayı Philips tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Efgânî’nin öğrencisi Muhammed Abduh’un düşüncelerinde İbn Teymiyye etkisinin görüldüğünü belirten Philips, Abduh’u içtihadın önüne koyulmuş sınırları aşması ve taklidi yermesi bakımından övgüyle anmaktadır. Ancak Muhammed Abduh’un mucizeleri doğa olayları neticesinde gerçekleşmiş birer olgu olarak açıklaması ve zaruretlerin memnu olan şeyi mübah kılabilceği gerekçesiyle faizle ticaret yapmaya müsaade etmesi Philips tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Ona göre modernist veçhesi ağır basan Abduh’un öğrencileri genelde modernist kanatta ilerlerken, öğrencilerinden Reşid Rıza hocasının aşırı düşüncelerini⁵⁰⁶ terketmiş ancak taklitle ilgili vurgularını ileriye taşımıştır.

⁵⁰⁵ Amerika Birleşik Devletleri’nde bilhassa 11 Eylül saldırıları sonrasında bu tutumun benimsendiği bilgisi, Northwestern Üniversitesi Din Görevlisi&Dinlerarası İletişim Müdürü Tahera Ahmad ile 27.11.2018 tarihinde yapılan kişisel konuşmadan edinilmiştir.

⁵⁰⁶ B. Philips, 2007, s. 54-55.

XX. yüzyılda yoğun biçimde asrın standartlarına göre Kur'ân'ın tefsir edildiğini ifade eden Philips, Muhammed Abduh'un başlatıp Reşid Rıza'nın neticelendirdiği *Menâr Tefsiri*'ni şiddetle eleştirmektedir. Philips tarafından yöneltilen eleştirinin başlıca sebebi müelliflerin bu tefsiri yazarken herhangi bir kaynaktan yararlanmaması, her iki düşünürün de hadis ilminden bihaber olup tefsirlerini bilimsel teoriler ve kendi şahsî görüşlerine dayanarak yazmalarındır.⁵⁰⁷ Ayrıca Hindistan'da ise Seyyid Ahmed Han İngiliz Sömürgeci Yönetim'le iş birliği çerçevesinde İslâm'ı İngiliz kültürüne hâkim olan liberal düşünceye göre yorumlama eğilimi göstermesi, ilkesini Kur'ân'ın doğayı farketmek üzere yaptığı çağrılardan hareketle natüralizm üzerine kurması Philips tarafından tenkit edilmektedir.

XX. yüzyılın başlarında Mısır'da Hasan el-Bennâ önderliğinde İhvân-ı Müslimîn teşkilatı kurulmuştur. Ancak Nâsır hükümeti tarafından İhvân-ı Müslimîn teşkilatının üyeleri baskıya maruz kalmıştır. Philips'e göre bu durum teşkilatın gizli yapılar şeklinde örgütlenmeye devam etmesine, İslâm devleti kurma arzusundan ziyade asker toplama çabasına düşmesine neden olmuştur. Philips, İhvân-ı Müslimîn teşkilatının inanç ve ibadetle ilgili ihtilaflı meseleleri ayrıştırıcı unsur olarak kabul ettiğinden, bu hususlara değinmekten kaçındığını, bu durumun teşkilatı dinin özünde bulunan hakikatleri dile getirmekten alıkoyduğunu ifade etmektedir.

Philips'e göre Mısır'da politik arenada siyâsî sürecin işleyişini sabırla bekleyen İhvân üyelerinin ikinci kuşağı aynı sabrı gösterememiş ve üyelerin pek çoğu İran Devrimi ile umutlanıp Humeynî'ye halife olarak biat etmiştir. Bir diğer kısmı ise daha şiddet yanlısı bir tavır sergileyerek Tekfir ve Hicret, Cemâatü'l-Cihâd ve Cemâatü'l-İslâmiyye gibi yan oluşumların teşekkülünde etkin rol almışlardır. Bu gruplarda şiddet, tüm Müslüman liderleri kâfir ilan etmek suretiyle meşrulaştırılmıştır.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ B. Philips, 1997, s. 11, 12.

⁵⁰⁸ B. Philips, 2007, s. 53-60.

Çağdaş dönemde etkisini gösteren bir diğer isim *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ın yazarı Seyyid Kutup'dur. Hilafetin sonlandırıldığı bir dönemde yaşayan ve fikrî zemini muhtemelen bulunduğu zaman aralığının da etkisiyle Müslüman devletlerdeki siyâsî yozlaşmaya odaklanan Kutup mevcut durumun çözümü olarak şeriatın zaruretiyi savunmuştur. Bunun arka planında teşri makamının ancak Allah'a ait olduğu fikri yatmaktadır. Ancak Philips'e göre, Seyyid Kutup'un Allah'ın hüküm koymasına yaptığı vurgu, onun tevhîdin diğer yönlerini gözden kaçırmasına neden olmuş, yasama haricinde şirke düşme tehlikesi doğurmuştur. Ayrıca onun muasır Müslüman topluluklarına İslâm'dan uzaklaşmaları hasebiyle yönelttiği kınama günümüz tekfir gruplarının tohumlarını atmıştır. Philips tarafından tevhîd hususunda eleştiriye tabi tutulan isimlerden Seyyid Kutup, sekülerizm ve Batı medeniyeti karşısında sergilediği duruşun İslâm'a uygunluğu bakımından övgü almış ve bu hususta desteklenmiştir.⁵⁰⁹

3.3.2. Sûfizm Karşıtlığı

Sûfî gelenek, Kur'ân, sünnet ve selefin yoluna dönmeyi, dinin hurafelerden arınmasını arzulayan Selefilğin, en çok tepki gösterdiği oluşumların başında gelmektedir. Çünkü Selefilere göre bu gelenek, rubûbiyette tevhîde zarar veren unsurları bünyesinde barındırmakta ve dahası bunu İslâm gibi lanse etmektedir.

Bilal Philips, ilk olarak Sûfî gelenekte Allah'la hemhal olmayı ifade eden fenâ makamına dikkat çekmektedir. Philips'e göre buna paralel bir algı, şeytan tarafından insanlığa bir aldatmaca olarak sunulmuştur ve aslı itibarıyla Hinduizm'de, nihaî hedef olarak Brahman ve Atman'ın birleşmesi şeklinde yer almaktadır. Düşüncenin tarihî kökenlerine kadar uzanan Philips, yine Plato'nun *Şölen*'inde rastlanan bu tasavvurun, felsefî düşünce sistemindeki 'mistisizm' ile benzerliğini vurgulamaktadır. Mistisizmde insanın nihaî hedefi ruhun Tanrı ile birliğini sağlamaktır. Valentinus (ö. 140) gibi isimler aracılığıyla II. yüzyılda Gnostik Hıristiyanlık içerisinde nüvelenen bu düşünce,

⁵⁰⁹ B. Philips, 1997, s. 14.

III. yüzyılda Plotinus (ö. 270) tarafından Mısır'da Yeni Eflatunculuk adı ile dinî felsefi bir sistem formunu alır. İslâm dünyasının sınırlarının genişlemesiyle birlikte VIII. yüzyılda Mısır'a ayak basan ve şer'î hukukun yaptırımlarından hoşnut olmayan kişiler, Mısır'daki Hıristiyan mistik algının etkisiyle *tarikât* adı altında alternatif bir sistem oluşturmak gayretindedir. Bu süreçten itibaren Kadirîlik, Ticanîlik, Nakşibendîlik ve Çiştîyye tarikâtı gibi alternatif kollar meydana gelmiştir.

Philips'e göre Sûfî tarikatların söylemleri Hıristiyanlıktaki ruh ve Tanrı bütünleşmesinden ilhamla, fenâ ve egonun yok olmasından hareketle vusûl üzerine kuruludur. Philips, Sûfî gelenekte kişinin kendinde ölüp Allah'da var olması şeklinde bir algının itikadî açıdan oldukça tehlikeli olduğunu ifade etmektedir. O, Hallâc-ı Mansûr gibi şahsiyetlerde tezahür eden bu deneyimi, fiziksel varlıklara nüfus edebilen, sesler çıkarabilen kötü cinlerin etkisi ile yaşanmış olaylar bağlamında açıklamaktadır. Philips'e göre Allah'ın içkinliğine dair kabul, yaratılmışlar ve Yaratan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır.⁵¹⁰ Hallâc'ın başı kesildiğinde konuşuyor dahî olsa, yaratılmışlar ve Yaratıcı arasındaki ayrımı fark etmiş kimseler için bu, çeldirici bir durum değildir. Nitekim bu husus Hz. Peygamber tarafından da açıklanmıştır. Bir gün Hz. Peygamber ve sahabesi bir savaştan dönmektedirler. Cahiliyye inancına göre, kişi silahlarını ağaca astığında o silah olağanüstü güçlü bir hal almaktadır. Bu eski adetlerinden kalma alışkanlığa binaen sahabeden bazı kimseler Hz. Peygamber'den kendilerine silahlarını asmak için bir ağaç göstermesini rica ederler. Hz. Peygamber, onların bu talebini “Musa'nın buzağı inşa etmek isteyen sahabeleri gibisiniz.” diyerek yanıtlar ve bu davranışın şirk olduğunu, İslâm'da yeri olmadığını belirtir. Akabinde sahabe, bu inanışın yanlış olduğunu kabul ederek terk eder. Nitekim Kitap'ta da her şeyi yoktan var edenin yalnızca Allah olduğu, O'nun haricindeki her zerrenin yaratılmış olduğu açık bir

⁵¹⁰ B. Philips, 2005, s. 184.

biçimde bildirilmiş,⁵¹¹ Hz. Peygamber, sahabe ve selef âlimleri zihinlerinde hiçbir bulanıklık olmaksızın buna iman etmişlerdir. Ayrıca Philips'e göre bu içkin Allah algısının kabulü, kişiyi kendisi dışında herhangi bir varlığa ibadet etmesinin gereksiz olduğu kanısına itmektir. Philips, ileri sürmüş olduğu sebeplerden ötürü İbn Arabî ve benzeri Sûfî liderlerin mevzu bahis tutumlarını şirk olarak nitelemektedir.⁵¹²

Philips, bu yolculukta Sûfî kişinin nihaî gaye olan vusule ermesi ve fenâ makamına ulaşması için çeşitli makamları ve halleri elde etmesinin şart koşulduğunu dile getirmektedir. Nitekim bu hal ve makamlar baş ve beden hareketleri ile desteklenen, kimi zaman dervişlerin dans etmesi gibi formlarda gerçekleşen zikir halkaları yahut Hristiyan ve Hindu keşişlerin manastırlarına benzer şekilde inzivaya çekilmek amacıyla inşa edilen zâviyeler ile mümkündür. Philips bu sistemin, sahih bir dayanak olmaksızın Hz. Peygamber'e nispet edilmesini ve Sûfîlerin nefsî terbiye sonucu vuslata eren kişinin Allah'ı gördüğünü iddialarını da reddetmektedir. Ona göre Sûfîlerin bu iddiası, Miraç'a çıktığında Allah'ı görmediğini belirten Hz. Peygamber'in ötesinde bir profil çizmektir. Dahası Sûfî gelenekte vuslata eren ve Allah'ı gördüğü iddia eden Allah dostlarının kati şer'î hükümlerden muaf oldukları kabul edilmektedir.⁵¹³ Çünkü onlara göre bu hükümler ancak hakîkatın bilgisinden yoksun kimseler için geçerlidir. Hâlbuki bu görüş, Buhârî'de geçen ve Ebu Hureyre'den rivayet edilen konu ile alakalı kutsî hadisle çelişmektedir.⁵¹⁴

⁵¹¹ “Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her seye vekildir.” (Zümer/39:62).

⁵¹² B. Philips, *Why Were We Created*, s. 2-4.

⁵¹³ B. Philips, 2007, s. 40-42.

⁵¹⁴ Philips'in bahsettiği bu rivayette Allah velî kullarının O'nun helal ve haramlarını gözettiğini buyurmaktadır: “Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri edâ etmesidir. Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder,

Philips'e göre Sûfî gelenekte velâyet meselesine ilişkin görüşler de Allah'ın kelamı ile çelişmektedir. Kur'ân'da Allah'a iman eden ve takva ile yaşayan tüm kulların herhangi bir hiyerarşik düzen olmaksızın velilik statüsünde olduğu belirtilmektedir.⁵¹⁵ Ancak Philips'e göre Sûfiler, bilgisizlik nedeniyle velâyet makamı için belirtilen 'iman' ve 'takva' kriterinin aksine, 'kerâmet'i esas almaktadırlar. Buna ilaveten 300 kişiden oluşan seçilmişler *Ahyâr*, 40 kişiden oluşan *Abdal*, 7 kişiden meydana gelen *Ebrâr*, 4 kişilik *Evtâd*, 3 kişilik *Nukabâ*, zamanının en büyük Allah dostu olarak kabul edilen *Kutup* ve tüm zamanların en büyük Allah dostu *Gavs* olarak biçimlenmiş hiyerarşik bir düzen takip etmektedirler. Gavs öldüğünde Kutup onun yerine yükselirken, her bir sınıftaki en temiz ruh da bir üst sınıfa terfi etmektedir. Philips'e göre, mevzu bahis sistem, mevlut okumak ve zikir tesbihi kullanmak gibi tüm bu adetler tamamen Hristiyanlıktan devşirmedir.

Philips, Sûfî gelenekte yer alan 'himmet' algısının 'yalnız Sana ibadet eder, yalnız Senden yardım dileriz' ayeti ile çelişen bir durum olduğunu dile getirmektedir.⁵¹⁶ Philips'e göre, bir Sûfî şeyhinden himmet dilediğinde, şeyhi o kişiye kalbini rahatlatacağını söylediğinde bunun gerçekleşmesi mümkündür. Kişinin gönlü ferahlayıp düşmanları bertaraf edilebilir. Ancak bu gibi durumlarda Philips'e göre, şeytan şeyhin

sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum." Buhârî, Rikak 38.

⁵¹⁵ "Allah iman edenlerin dostu ve yardımcısıdır." (Bakara 2/257); "O'nun dostları ancak takva sahipleri. Fakat onların çoğu bilmez." (Enfâl 8/34); "Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler. Onlar ki iman etmişler ve takvaya ermişlerdir." (Yûnus/10:62, 63).

⁵¹⁶ B. Philips, 2005, s. 200.

formuna bürünmekte ve kişi Allah'tan başkasından yardım dilemek suretiyle şirke düştüğünde kişiye yardım etmektedir.⁵¹⁷

Philips bu ve benzeri olayların vukû bulmasıyla Allah dostlarına ulûhiyet atfedilmesi, evliyaların türbeleri ve mezarlarının etrafının tavaf edilmesi, evliyalar için kurban kesilmesi ve Müslümanların Allah'a dualarını evliyalar vasıtasıyla göndermesi gibi pek çok yanlış inanış ve uygulamaların yaygınlaşmasına neden olduğundan bahsetmektedir O, ölümlere gösterilen aşırı ehemmiyetin insanlık tarihi boyunca din algısında bir kargaşaya sebep olduğunu, bu durumun Hindular, Budistler, Hristiyanlar gibi makberlere tapan grupların varlığına öncülük ettiğinin altını çizmektedir. İslâm dünyasında ise Müslüman liderler zamanla çevrelerindeki putperest uygulamalardan etkilenererek başta sahabenin ve önemli İslâm âlimlerinin türbelerini yaptırmakla başlayan bu süreç günümüzde toplumsal hareketlerin ve sözde mehdilerin de türbeleri yaptırmaya kadar ilerlemiştir.⁵¹⁸

Philips'in vurguladığı bir diğer husus Sûfîlerin toplum tarafından küfürle itham edilen şahısları da Allah dostları olarak kategorize etmeleridir. Philips'in iddiasına göre Hallâc-ı Mansûr, İblis ve Firavun'u kendisine arkadaş ilan etmiştir. Hallâc, İblis cehennem ateşiyle tehdit edildiği, Firavun denizde boğulmakla yüzyüze kaldığı halde azabın ve ölümün Allah'la aralarına giremediği gibi kendisinin de Allah'la arasına ölümün giremeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Hallâc'ın, hem İblis'in Adem'e secde etmeyişinde hem de Firavun'un 'sizin efendinizim' ifadesinde doğruluk payı bulunduğunu savunmakta,⁵¹⁹ bu bağlamda 'Enel'l-Hak' ifadesini de aklamaktadır. Philips'e göre Kur'an'la açıkça çelişen, Budizm'in egonun yok olup ruh ve bilincin

⁵¹⁷ B. Philips, 2007, s. 63.

⁵¹⁸ B. Philips, 2005, s. 178-196.

⁵¹⁹ B. Philips, 2007, s. 61, 13. dipnot.

baskın çıktığı Nirvana'sı ile oldukça benzerlik gösteren bu ifadenin bir takım tasavvuf ehli tarafından savunulması oldukça problemlidir.⁵²⁰

Öte yandan Sûfî gelenekte Allah'ın yaratma sıfatının insanın üretebilmesi ile kıyaslanması da problem arz etmektedir. Halbukî bize O'nun hiç bir şeye emsal olmadığı bildirilmiş iken,⁵²¹ O'nu âdemoğlu ile kıyas etmek, O'nu yaratılmış bir şeye benzetmektir.

Cemal Zarabozo'nun Sûfilere yönelttiği eleştiriler, Sûfilerin Kur'ân yorumu etrafında şekillenmektedir. Bâtîniyye ve bazı Sûfî gruplar Kur'ân'ın zâhirî manası ile çelişen yorumlar ileri sürmektedirler. Onlar tarafından kelimelere yüklenen anlamların genellikle Arapça ile de uyuşmadığını belirten Zarabozo, bu grupların genel görüşlerinin Kur'ân ve sünnetle de tutarsız olduğunu dile getirmektedir. Şîîlikle ilintili olan Bâtîniyye grupların *vudu*' kelimesini “imama sadakat göstermek” şeklinde yorumlayışını, ileri sürdüğü görüşe delil olarak sunmaktadır. Nitekim Şîî ona göre bünyeden neşet eden Bahâîlik, Kur'ân'daki sırât, zekât, sıyâm, hac ve Kâbe gibi terimlerin lafzî anlamı değil, imamları işaret ettiğini; cennetin ve cehennemnin ise ruhânî bir statü olduğunu savunmaktadır.⁵²²

3.3.3. Şîî Karşıtlığı

ABD Selefleri tarafından Şîîliğe yöneltilen eleştirilerin kökeninde evliyalara gösterilen aşırı hürmet ve türbelere tapınmak yatmaktadır. Hz. Peygamber sahabesine ilk dönemde yasaklamış olduğu kabir ziyaretlerini tevhit ilkesinin tam teşekkülünden sonra ahiret âlemini hatırlamak gayesiyle serbest bırakmıştır. Buna rağmen Zarabozo'ya göre Hz. Peygamber, gelecek nesilleri aşırılıktan korumak için kabristanlarda hangi

⁵²⁰ B. Philips, 2005, s. 180, 181.

⁵²¹ “O'nun benzeri hiç bir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” (Şûrâ/42:11).

⁵²² C. Zarabozo, 1999, s. 238, 239.

sebeple olursa olsun namaz kılmayı, namaz kılariken yönünü kabirlere çevirmeyi, mezarlıkta Kur'ân okumayı, kabrin içini kireçle kaplamayı yasaklamıştır. Yine Hz. Peygamber Müslümanları kabirlerin üzerine yapı yahut mescid inşa etmekten, kabirleri yerden yükseğe kaldırmaktan, üzerine yazılar yazmaktan ve bilhassa kabir ziyareti için yolculuğa çıkmaktan men etmiştir.⁵²³ Zarabozo'ya göre hali hazırda Hz. Peygamber'in kabri üzerine inşa edilen mescid, onun koyduğu yasaklar karşısında savunulabilir bir durum değildir. Zaten kabri üzerine bina inşa edilmesi, ne kendisinin vasiyetiyle gerçeklemiştir ne de sahabe döneminde inşa edilmiştir. Zarabozo her ne kadar Hz. Peygamber'in kabri üzerine bina inşa edilmesini eleştirse de, Hz. Peygamber tarafından Mescid-i Nebî içerisinde kılınan namazın fazileti bildirildiğinden burada namaz kılınmasında bir beis görmemektedir.⁵²⁴

Philips'e göre Hz. Peygamber tarafından bu yasaklar açık bir biçimde belirtildiği halde Müslümanlar arasında yanlış inanç ve davranışlar mevcuttur.⁵²⁵ Söz gelimi Şîî düşüncede evliyaların türbelerinin bulunduğu yapılar ve topraklar da kutsal kabul edildiğinden, kişiler hazirelerin duvarlarına sürünüp kabirlerin çevresinden toprak almaktadırlar. Şîî gelenekte İmam Hüseyin'e ve onun şehit edildiği Kerbela toprağına gösterilen ilgi, bu uygulamalar için tipik bir emsaldir. Pek çok Şîî, kutsal saydıkları Kerbela toprağından pişirilmiş mühürler üzerine secde ederek namazlarını eda etmektedir.⁵²⁶ Philips'e göre bu durumun temelinde, Allah dostu kimselere yakın olup onların türbelerinde ibadet edildiği takdirde amellerinin Allah katında daha makbul olduğu ve her ne kadar ölmüş dahî olsa, bu velîlerin yakarışları duyabildiği fikri yer almaktadır. Ölülere dua etmeyi iki kısımda ele alan Philips, ilkinin ölüleri aracılık

⁵²³ B. Philips, 2005, s. 211-219.

⁵²⁴ B. Philips, *a.g.e.*, s. 220- 223.

⁵²⁵ B. Philips, *a.g.e.*, s. 210, 211.

⁵²⁶ B. Philips, *a.g.e.*, s. 196.

suretiyle gerçekleştiğini belirtmektedir. O, bu uygulama esasen Hristiyanlıkta papaza günah anlatıp Tanrı'dan af dilemeye benzetmektedir ve burada papazın Tanrı ile insan arasındaki rolü, ölmüş velilere yüklenmiştir. Philips'e göre bu şekilde ölüden aracılığı olmasını dilemek, bir ölünün kendisini duyabileceğine hükmedip bir davranış sergilemek, onu putlaştırmaktır. Philips ikinci grubun ise doğrudan ölülerden medet dilendiğini ifade etmektedir. Onlar, Allah'ın et-Tevvâb ve el-Gaffâr gibi sıfatlarını ölen bir evliyaya yüklemektedirler. Bu yaklaşım tarzıyla Katolik Hristiyanlar arasında yaygın olan günlük işlerinde azizlerden yardım dileme fiili oldukça benzerlik göstermektedir. Hâlbuki İslâm dininde her iki biçimde de Hz. Peygamber de dâhil olmak kaydıyla bir başka beşerden muavenet beklemek katiyetle men edilmektedir.⁵²⁷ Aksi yönde bir davranış, Philips tarafından şirk olarak görülmektedir.⁵²⁸

3.3.4. Mu'tezile Karşıtlığı

Philips'e göre Cehmiyye, Kur'ân'a metodolojik yaklaşımı bakımından hataya düşen mezheplerden bir diğeridir. Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"⁵²⁹ ayetinden yola çıkarak reddeden bu gruptan daha sonra Mu'tezile fırkası neşet etmiştir. Philips, bu fırkanın Cehm b. Safvân'ın te'vîl adı altında yürüttüğü ancak Yunan felsefe ve mantığına dayalı Kur'ân ve sünnet yorumundan açıkça etkilendiği ifade ederek Mu'tezile'yi eleştirmektedir.⁵³⁰ Philips bu tutumu, Mu'tezile âlimleri tarafından "*Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.*"⁵³¹ mealindeki ayetin

⁵²⁷ "De ki: "Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı." (A'raf 7/188).

⁵²⁸ B. Philips, 2005, s. 197-199.

⁵²⁹ Şûrâ/42:11.

⁵³⁰ B. Philips, 1997, s. 183.

⁵³¹ Fetih/48:10.

Allah'ın eli olamayacağı gerekçesiyle “Allah'ın yardımı ve inayeti” olarak yorumlanması ile örneklendirmektedir. Fakat Philips'e göre bu te'vîl hatalı bir öncül üzerine kurulmasından ötürü geçerli değildir. Tahavî'nin açıklamalarından faydalanan Philips, ayetlerde geçen “eller, gözler ve yüz” ifadelerinin Allah biricik ve tek olduğu için bölünemeyeceğinden dolayı bir bütünün parçaları gibi algılanamayacağını dile getirmektedir. Nitekim “Allah'ın eli” olması, tıpkı hayat sahibi olmasındaki gibi o elin insan biçiminde olmasını da zorunlu kılmaz.⁵³²

Cemal Zarabozo tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen hususlar iki ana temada yer almaktadır. Philips'e benzer şekilde Zarabozo da Mu'tezile'nin ayetleri bağlamından kopararak Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemini⁵³³ ve Hz. Peygamber'in şefaatinin reddetmelerini tenkit etmektedir.⁵³⁴

3.3.5. Kâdiyânîlik Eleştirisi

Philips ve Zarabozo, Kur'an'a yaklaşımları bakımından XIX. yüzyılın son yarısında Hindistan'da ortaya çıkan, İngiltere ve ABD'de yoğun faaliyetler gösteren Kâdiyânîlik'e karşı da oldukça sert bir tutum benimsemektedir. Kâdiyânîler'e yöneltilen eleştirinin temelinde Kur'an'ın yorumlanmasında izledikleri metot yatmaktadır. İslâm dininde Hz. Peygamber'in son peygamber olduğu bildirilmiş iken,⁵³⁵ Philips, Kâdiyânîlerin “hatem” kelimesine “yüzük” anlamı vermelerini örnek olarak sunar. Onlara göre ayet, bir yüzük nasıl parmağı güzelleştirirse, Hz. Peygamber'in peygamberliği güzelleştirdiği ve peygamberler arasında en yüksek rütbeye sahip olduğu anlamındadır. Bu örnek üzerinden Philips, Kâdiyânîler'in Kur'an ayetlerine bu tarz

⁵³² B. Philips, 1997, s. 14-17; C. Zarabozo, 1999, s. 239.

⁵³³ C. Zarabozo, *a.g.e.*, s. 151.

⁵³⁴ C. Zarabozo, 1999, s. 238.

⁵³⁵ “...o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur(*hatem*)...” (Ahzâb/33:40).

yaklaşımlarında esas etkenin, öncüleri Gulam Ahmed'in meşruiyetini kanıtlamak olduğunu ve kendi hevâlarına göre ayetlere yorum getirdiklerini belirtmektedir.

Aynı yaklaşımın bir benzerine Hz. İsa meselesinde de rastlandığını ifade eden Philips, “Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi... Allah onu kendisine yükseltmiştir(*rafe'ahullah*)...”⁵³⁶ ayetinin de Kâdiyânîler tarafından çarpıtıldığını ileri sürmektedir. O, Kâdiyânîler'in Hz. İsa'nın yükseltilmesini, “Senin şânını yükseltmedik mi?”⁵³⁷ ayeti ile kıyaslayarak mecâzî bir anlam yüklediklerini belirtmektedir. O, bu ayeti ise Hz. İsa'nın doğal biçimde öldüğünü, gömüldüğünü ve beklenen mehdinin Gulam Ahmed olduğunu ilan etmek için saptırdıkları tespitinde bulunmaktadır.⁵³⁸

3.3.6. Nation of Islam'a Karşı Tutumları

Philips, NOI'nın 1975'e kadar başkanlığını yürüten Elijah Muhammed'i konu edinirken, NOI'ı bir bütün olarak almak yerine, bu bünye içerisinde Elijah'ın mezhebinden bahsetmekte ve Kâdiyânîler'e benzer şekilde Elijah Muhammed'in de kendi peygamberlik iddiasını ve ırkçı fikirlerini doğrulamak adına ayetleri yanlış yorumladığını ileri sürmektedir. Philips, Elijah'ın “O gün günahkârları, gözleri gömgök (*zürka*) kesilmiş olarak haşredeceğiz.”⁵³⁹ ayetini, Tanrı'nın siyah olduğunu, tüm siyahların da bir zaman için tanrı olduklarını ve kıyamet gününde cehennem ehlinin beyazlardan oluşacağı iddialarını teyit etmek için kullandığını belirtmektedir. Philips'e göre ayetteki “zurka” kelimesi literal olarak “mavi” anlamına gelse dahî, işaret ettiği anlam korneanın hastalanarak gri renge dönmesidir. Bu durumda ayet, günahkârların gözleri mahmur şekilde haşrolacaklarını işaret etmektedir.

⁵³⁶ Nîsâ/4:157, 158.

⁵³⁷ İnşirah/94:4.

⁵³⁸ B. Philips, 1997, s. 29, 30; C. Zarabozo, 1999, s. 239, 240.

⁵³⁹ Tâhâ/20:102.

Yine Elijah Muhammed'e göre Kur'an'da beyazların insanımsı bir kategoride zikredilmesi, siyah adama benzerliğinden dolayıdır. Elijah buna delil olarak "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık..."⁵⁴⁰ ayetini ileri sürmektedir. Onun ayetteki "biz" ifadesini hizipçi bir yaklaşımla yorumlayarak siyah tanrıların beyaz ırkın yaratacısı olduğunu vurgulaması, Philips tarafından şiddetli eleştiriye maruz kalmıştır.⁵⁴¹

4. Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefi Kültür

ABD Selefilere, değişen dinî görüşlerinin etkisi ile bulundukları kültürde fark edilebilir bir form almışlardır. Onlar toplumda farklı giyim tarzları, sosyal ve dinî alışkanlıkları, namazdaki duruşları, konuşmalarının içeriği bakımından diğer Müslümanlar arasında dahî ayırt edilebilir özelliklere sahiptirler. ABD Selefilerinin en dikkat çekici özelliği, ABD'ye Suudî kültürünü taşımalarıdır. Bu tutumu tetikleyen iki önemli unsur mevcuttur. İlk olarak Şeyh İdris gibi isimler, Arap kültürü ile İslâm kültürünü özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir. Şeyh İdris'e göre günümüzde kimi modern Müslüman âlimlerin de içerisinde bulunduğu bir grup gayri Müslim akademisyen, kökenci Müslüman kesimi Arapçılık ile itham etmektedirler. Ancak Şeyh İdris'e göre burada göz ardı edilen nokta, Araplar'ın İslâm kültürünü değil, İslâm'ın Arap kültürünü şekillendirdiği hakîkatidir. Esasen bu sınıfın, bugün kökencileri itham ettiği Arap kültürü, Cahiliyye dönemi kültürüdür. İlginç olan itham ettikleri bu kültürel yapının niteliklerini Batı'nınki ile uyuşturuyor görmeleridir.⁵⁴²

Öte yandan ABD'de Selefilik yayılma sürecinde Müslümanların birbirlerine, herhangi bir hiyerarşi gözetmeksizin iman ve ibadetle alakalı meseleleri anladıkları gibi öğretme eğilimi öncülük etmektedir. Bu akış içerisinde, bilgi eksikliğinden kaynaklı

⁵⁴⁰ Hucurât/49:13.

⁵⁴¹ B. Philips, 1997, s. 30, 31.

⁵⁴² Cafer Şeyh İdris, 15.11.1995.

dinî ve kültürel kimliğin iç içe geçtiği söylenebilir. Amerikan hapishanelerinde Selefilîği kabul eden bireyler için sakal bırakmak, bileklerin üzerinde gömlek, bol ve uzun pantolonlar giymek gibi kültürel öğeler Selefililerin dinî kimliğine işaret etmiş ve böylelikle onların birbirlerini diğer mahkûmlar arasında ayırmasına aracı olmuştur.⁵⁴³ Sosyal yaşama ilişkin bu hususların dinî hüviyete bürünmesi, aksi bir davranışın bid'at olarak yorumlanmasına neden olmuş ve kişinin bu bid'atlere yönelmesinden dolayı Allah'tan uzaklaşıp sapkınlığa düştüğü söylemleri gündeme gelmiştir.⁵⁴⁴ Netice olarak ABD Selefileri arasında cemaatle namaz kılınırken güzel kokular sürünmek, namazda ayakkabıları çıkarmak kadar zorunluluk arzetmeye yahut alçakgönüllülüğün simgesi olarak ayak bileği üstünde pantolon veya uzun gömlek giymek neredeyse namaz öncesi abdest almak kadar kutsal kabul edilmeye başlamıştır. Bu sebeple, mescitlerde cilbap ve şalvar bulundurulmuş, ancak 11 Eylül saldırıları sonrasında hükümet tarafından bu uygulamaya müsaade edilmemiştir.

Philips'e göre İslâm kültürü, farklı arka planlardan insanların İslâm'ı kabul etmesiyle yoğrulmuş, çok farklı içeriklere sahip olmasına karşın büyük ölçüde temel İslâmî prensiplerin tüm Müslüman toplumlarda uygulanması neticesinde ortaya çıkmış bir olgudur. Dünya genelinde Müslüman kadınlar farklı renk ve farklı dokuda kumaşlar giyse de, tüm vücudun setri ortak bir algıdır. Yine Müslüman erkeklerin göbeği ve diz kapağı arasını, geniş pantolon yahut bilekten aşağı olmayacak şekilde kandura ile örtmesi, ipek giymemesi ortak bir uygulamadır. Ancak inşa edilmiş bu İslâm kültürünün aksine, günümüzde Müslüman ülkelerde Batı kesimi, azaları belli eden, dar ve bilekten aşağı uzanan pantolonlar giyildiğini ifade eden Philips, erkekler için kundura giymenin ve takke takmanın bir gereklilik olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴⁵

⁵⁴³ S. V. Baalen, 2011, s. 142-144.

⁵⁴⁴ B. Philips, 2007, s. 60.

⁵⁴⁵ B. Philips, *a.g.e.*, s. 63.

Jeff Diamant tarafından Selefi erkeklerin uzun entariler giydiği belirtilirken, kadınların ise peçe taktığı iddia edilmektedir.⁵⁴⁶ Ancak Shadee Elmasry'nin ifadelerine göre, ABD'deki Selefilere arasında ilginç bir şekilde, hakkında pek çok hadis bulunduğu halde türban kapatmak yaygın değildir. Elmasry'ye göre onlar bunun yerine poşu bağlamaktadırlar.⁵⁴⁷ Bu durum aslında Amerikan Selefiligi bünyesindeki Arap kültürünün etkisi olarak yorumlanabilir. Din eğitimlerinin neredeyse tamamını Suudi Arabistan'da alan ABD öncü Selefi isimleri, muhtemelen Arap kültürünün bu noktada da taşıyıcısı konumunda olmuşlardır. Bunlara ek olarak her bir Selefi, Hz. Peygamber'in sünneti olduğu gerekçesiyle yanında misvak taşımaktadır.

Amerikalı Müslümanların genelinde izlenen tutumlardan bir tanesi, İslâm'ı kabul etmelerinin ardından İslâmî olarak kabul ettikleri isimlerle yeniden ad benimsemeleridir. Aynı durum her ne kadar ABD Selefilere arasında da rağbet görüyor olsa dahî Philips, bu durumun neden olabileceği sorunlara işaret ederek isim değişikliğine gidilirken belirli kısıtlamalara özen gösterilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. O, yeni Müslümanların isim değiştirirken baştan bir değişikliğe gitmelerinin, gayri müslim aile bireylerini gücendirdiği gerekçesiyle, isimde soyadına tekabül eden kısmın muhafaza edilmesini önermektedir. İsmi mahfuz kısmının İslâm'a aykırı olmadığı ve utanç vermediği müddetçe Hz. Peygamber ve sahabe tarafından değiştirilmediği, aksi durumda ise kişinin ilk isminin değiştirilmesi suretiyle sunduğu önerinin sünnetine uygun olduğunu beyan etmektedir.⁵⁴⁸

ABD Selefilere, yalnızca Arap kültürünü Amerikan toplumuna taşımakla kalmamış, içerisinde bulundukları toplumun kültürel öğelerini de kendilerine göre yeniden inşa etmişlerdir. ABD Selefilerinin bir diğer özelliği, alternatif bir

⁵⁴⁶ J. Diamant, 2016, s. 207.

⁵⁴⁷ S. Elmasry, 2010, s. 228.

⁵⁴⁸ Bilal Philips, *Tafseer of Soorah al-Hujuraat*, IIPH, Riyad, 1988, s. 120-122.

transliterasyon biçimini benimsemiş olmalarıdır. Arapça'daki “ı” sesini “ee”, “û” sesini “oo” olarak kullanan ABD Selefleri, örneğin *hadith* terimini *hadeeth*, *rasulü* ise *rasool* şeklinde transliterasyon yapmaktadırlar.⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ B. P. Newlon, 2017, s. 12.

SONUÇ

İslâm dünyasında, XVIII. yüzyılda büyük oranda siyâsî etkenlerle ortaya çıkmış dinin ihyasına yönelik hareketlerin çağrılarının temelinde, Selefi düşünce tarzının temel ilkeleri olan Kur'ân ve sünnete dönmek, selefî tabi olmak yatmaktadır. XX. yüzyıldan itibaren bu vurgular üzerinden İbn Teymiyye ile sıkı bir bağlantı kuran Vehhâbilik hareketinin, Selefilik kavramını modern dönemde sahiplendiği görülmektedir. Bunun altında yatan en büyük etken dinî temayüllerinin İbn Teymiyye'ye dayanmasından ziyade, kavramın Suudî Arabistan'ın, kutsal topraklara sahip olmanın yanı sıra ikinci en büyük yumuşak güç kaynağını teşkil ediyor olmasıdır. Diğer taraftan Selefilik kavramı, halifeliğin kaldırılmasıyla beraber İslâm dünyasındaki otorite boşluğunu doldurma arzusu güden Suudî Arabistan için, Vehhâbilik üzerinden o zamana kadar kendisine karşı yürütülen karalama politikası karşısında bir kalkan olarak kullanılmıştır. Buna ek olarak, Selefilik dünya Müslümanları nezdinde Suudî Arabistan'ın resmî mezhebi olan Vehhâbilîliği aklama işlevi görmüştür. Böylelikle Suudî Arabistan'ın teolojik yapısının küresel düzeyde Selefilik vurgusu üzerinden itibar kazandığı gözlemlenmektedir.

XX. yüzyılda devam eden ıslahatçı hareketlerin pek çoğunda Selefi izlerin varlığına rastlamak mümkün olduğu gibi, ABD'de Selefilik, Afro-Amerikan Müslümanlar arasında Malcolm X üzerinden popülerlik kazanan sahih İslâm söylemini takip eden süreçte yayılmaya başlamıştır. Malcolm X'in ırkçı kimliğinden koparak ateşli bir İslâm savunucusu halini aldığı bu süreçte Suud destekli dinî yapılanmaların etkisi gözlemlenmektedir. Nitekim onun NOI'dan ayrılmasını takip eden zaman diliminde hac ziyaretini gerçekleştirmesi ve dönüşünden sonra MWL temsilciliğine atanması, gelişi güzel bir akış gibi nitelendirilmemeli, ülkeye henüz konuşlanmış MWL'nin varlığı göz önünde bulundurulmalıdır. Her ne kadar Malcolm X ve Suudî

Arabistan'ın dinî teşkilatları arasında bir bağlantı bulunsa da, Malcolm X'i Selefi olarak adlandıracak kadar veri bulunmamaktadır.

Malcolm X öncesinde ancak göçmenler arasında bireysel Selefilerin varlığı iddia edilirken, onun vefatının ardından ABD'de kurumsal düzeyde Selefilik varlığını göstermeye başlamıştır. Selefilik ABD toplumunda, sosyal, psikolojik ve siyâsî zeminin elverişliliğinden ötürü Afro-Amerikalı Müslümanlar arasında oldukça rağbet görmüştür. Toplumda ırkçılığa maruz kalan dezavantajlı bu kesim için, Suudî Arabistan tarafından desteklenen burslar oldukça çekici gelmiş ve ABD'deki ilk Selefilerin tamamı Medine İslâm Üniversitesi'nden eğitim alarak ülkelerine geri dönmüşlerdir. 70'lerden itibaren ABD'ye ayak basmaya başlayan Afro-Amerikalı ilk mezunların hedef kitlesi, ilk aşamada Afro-Amerikalılar olmuştur. Selefiliğin ABD topraklarında yayılma sürecinde çağın teknolojik fırsatlarından ciddi anlamda faydalandığı, görüşlerini yazılı eserlerin yanı sıra ses kayıtları ve internet üzerinden dile getirdikleri tespit edilmiştir. Bilhassa Amerikan hapishanelerinde bulunan Afro-Amerikalılar, kaset, dergi, vs. materyaller üzerinden Selefilikle tanışmış ve Selefiliği geçmişlerinden bir kaçış, işledikleri suçlardan bir arınma vesilesi görerek kabul ettikleri gözlemlenmiştir.

ABD'de Selefiliğin ilk on, on beş senesi yalnızca dinî meseleler üzerinden ele alınırken İran İslâm Devrimi'ne yönelen rağbetin etkisiyle, 80'li yıllardan itibaren siyâsî unsurlar ABD Selefileri arasında gündeme gelmeye başlamıştır. Cihat söylemleri, doruk noktasına Bosna Savaşı esnasında ulaşmış ve artık Amerikan vatandaşı olan Ali Temimî başta olmak üzere yerli ve cihatçı Selefiler ortaya çıkmıştır. Aynı yıllarda, dikkatlerin İran'a kaymasını engellemek gayesiyle ABD'de Selefi çevreler arasında şiddetli biçimde Suudî Arabistan yandaşlığı gündeme gelmeye başlamıştır. Bu tutumun aşırı bir hal alması, Selefilerin diğer Müslümanlar arasındaki fevri tavırları, Selefiliğin cazibesini kaybetmesine ve Selefi ilerleyişin duraklamasına neden olduğu tespit edilmiştir. Böylelikle 11 Eylül sonrasında Selefilikten hatırı sayılır kopmalar

gerçekleşmiş ve İslâmcı söylemin ABD’de artan etkisiyle, Selefi bünyede farklılaşmalar meydana gelmiştir.

ABD Selefilere, doğru bir din anlayışını Kur’ân’ın lafzî yorumuna, sünnete ve sünnetin koruyucusu olarak gördükleri selefin yoluna dayandırdıkları görülmektedir. ABD Selefilere arasında Arap diline yüklenen özel anlam ve önem ise bu dilin Kur’ân dili olmasından kaynaklanmaktadır. Bu minvalde her bir Selefi mescitte bünyesinde farklı düzeylerde Arapça dersleri verilmektedir. Kur’ân’ın en mükemmel tek bir yorumu olduğunu kabul eden ABD Selefilere, bu yoruma sahip oldukları gerekçesiyle aksi görüşleri eleştirme ve hatta kimi zaman şirkle itham etme eğilimi göstermektedirler. ABD Selefilere Kur’ân’ın yanı sıra dinin açıklayıcısı olarak gördükleri Hz. Peygamber’in sözlerini vahiyle eşdeğer tutmaktadırlar. Bu doğrultuda onlar, sahih olarak kabul ettikleri rivayetleri sıhhatine bakmaksızın kabul etmektedirler. İtikâdî açıdan Hz. Peygamber’in onayını almış olmaları, sünnetini hıfz edip aktarmaları hususunda ABD Selefilere, sahabe neslini yeryüzüne gelmiş en yüce nesil olarak kabul etmektedirler. Dini en doğru anlayan nesil olarak onların döneminde var olmayan her olguyu, ABD Selefilere bid’at olarak değerlendirdikleri tespit edilmiştir.

Öte yandan ABD Selefilere arasında tevhîd vurgusunun yoğun biçimde işlendiği görülmektedir. İslâm’ın özünü teşkil ettiğini vurguladıkları bu tevhîd algısı, te’vîl, temsîl, teşbih ve ta’tîle başvurmaksızın inşa edilmek durumundadır. Bu bağlamda onlar, İbn Teymiyye’den aldıkları, rubûbiyet, esma ve sıfatlar ve ulûhiyette olmak üzere üç unsura ayrılmış bir tevhîd algısı inşa etmektedirler. Bu ayrımın sahabe döneminde mevcut olmadığını dile getiren ABD Selefilerinin İbn Teymiyye’den referansla bu biçimde bir tevhîd algısına sahip olmaları, İbn Teymiyye’yi kimi zaman sahabenin önüne koyabildiklerine örnek teşkil etmektedir.

Dünya genelinde Selefilerin eylem odağı olan Batı, Allah’ın hükmü dışında siyâsî bir rejimi savunması ve hatta bunu dünyanın geri kalanını dayatması bakımından

ABD Seleflerinin de hedef noktasıdır. Bu mesele hakkında aynı tutumu benimseyen ABD Seleflerinde bulundukları topluma karşı duyulan sempatinin de izlerine rastlamak mümkündür. Onlar, çarpıcı biçimde vatan sevgisini gündeme getirmekte, aile bireylerini ve akranlarını gücendirmemek adına ılımlı bir tavır takınmaktadırlar. Genel itibari ile bir İslâm Devleti arzusunda olan ABD Selefleri siyâsî görüş belirtiyor olsalar dahî, fiziken siyâsî bir aktiviteye nadiren katılmaktadırlar. Bu noktada onların siyâsî eylemlere katılmasını engelleyen en büyük faktörün, çoğunluğunu Afro-Amerikalıların oluşturduğu Selefi nüfusun ciddi anlamda az olması olduğunu da iddia etmek mümkündür.

ABD'deki Selefi âlimlerin yazılarından ve derslerinden anlaşıldığı üzere, Selefi menhec Vehhâbî ulemânın tekelinde yürütülmektedir. ABD'nin önde gelen Selefi âlimleri, Vehhâbîliğe benzer şekilde eserlerinde sıklıkla İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi Selefi teolojinin kurucu isimlerine atıfta bulunmaktadırlar. Bu bağlamda, Afro-Amerikan kimliğin ön belleğindeki sorunsalların bir tezahürü olarak ABD Seleflerinin dinî anlama noktasında kendilerine bir güvensizlik sergilediğini dile getirmek mümkündür. Nitekim ABD Seleflerinin, istisnalar olmakla birlikte, bağımsız fikirler ileri sürmedikleri tespit edilmektedir.

ABD Seleflerinin diğer mezheplere karşı eleştirel yaklaşımları, tevhîd algısı ve Kur'ân'a yaklaşımları ekseninde şekillenmektedir. Bu doğrultuda onlar, siyâsî söylemlere yoğunlaşarak tevhîd algısını önemsememeleri bakımından modernistleri tenkit etmektedirler. Ayrıca, Allah'tan başkasına herhangi bir yücelik atfetmeyi, sevgi beslemeyi, saygı göstermeyi reddetmekte, bu gibi tutumlar sergileyen Sûfilîğe ve Şiîliğe karşı, tevhîde zarar verdikleri gerekçesiyle şiddetli eleştiriler yöneltmektedirler. Kur'ân ayetlerini bağlamından kopararak te'vîle gitmeleri bakımından Mu'tezile'yi ve kendi görüşlerini desteklemek için ayetlere farklı anlamlar yükleyen Kâdiyânîlik'i yermektedirler.

ABD toplumuna Suudî Arabistan'ın gayretiyle yerleştirilen Selefilik, membaı gereği Arap kültürüne ait dokuları da dinin bir parçası olarak kabul edip, bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle Selefiler arasında sakal, bıyık bırakmak, entari giymek, misvak taşımak, isimlerinin başına ve sonuna Arapça künyeler almak, vb. uygulamaların yaygın olduğu saptanmıştır. Söz konusu uygulamalar, Selefliğin dinî bir hareket olarak algılanmaktan ziyade bir Suudîleşme temayülü ile gündeme gelmesine neden olmuştur.



KAYNAKÇA

A.B.D. Dışişleri Bakanlığı Uluslararası Bilgi Programları Dairesi, *Nihayet Özgürüz:*

A.B.D. 'de Sivil Haklar Hareketi, yrz., trz.

Abdo, Geneive, *Mecca and Main Street Muslim Life in America After 9/11*, Oxford

Üniversitesi Yayınları, New York, 2006.

Abdullah Hakim Quick Resmi İnternet Sitesi, *Hakkında*,

<http://hakimquick.com/about-2/>, (26 Haziran 2018).

Abdulvahid, Ebu Hatice, “1996: Ali Tamimi and JIMAS attempts to Hijack the Salafi

Da’wah”, 18.12.2013.

Ahmed, Akbar, *Journey into America The Challenge of Islam*, Brookings Institution

Yayınevi, Washington D.C., 2010.

Ahmed Musa Cibrîl Resmî İnternet Sayfası, “Before He was Taken to Prison”,

<http://ahmadjibril.com/page-96/page-6/>, (15 Mart 2019).

Ahmed, Tahera, Kişisel Konuşma, 27.11.2018.

Ahmed-Ullah, Noreen S., Roe, Sam, Cohen, Laurie, “A Rare Look at Secretive

Brotherhood in America”, *Chicago Tribune*, 19.11.2004.

Ahsan, M. Manazir, “Cemaât-i İslâmî”, *DİA*, C. 7, 1993, s. 291-293.

Alexiev, Alex, "The Missing Link in the War on Terror: Confronting Saudi

Subversion", *Center for Security Policy*, 16.11.2002.

Algar, Hamid, *Wahhabism: A Critical Essay*, Islamic Publications International, New

York, 2002.

Apuzzo, Matt, "Killings Push U.S. into New Territory", *The Saturday Post*, 01.11.2011.

Aqeel.walker, 16.10.2002, “Who is Abu Khaliyl Jadd Sylvester”,

<http://www.salafitalk.net/st/printthread.cfm?Forum=6&Topic=340>, (22 Şubat

2019).

- Atalay, Hakan, *Islahat Hareketleri Ve Selefilik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (İslâm Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2016.
- Ayık, Hasan, “Düşüncenin Karanlık Noktaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.6, S.4, 2006, s. 175-193.
- Baalen, Susan Van, *From “Black Muslim” to Global Islam: A Study of the Evolution of the Practice of Islam By Incarcerated Black Americans, 1957-2007*, Basılmamış Doktora Tezi, Georgetown Üniversitesi, Washington D.C., 2011.
- Bakalian, Anny, Bozorgmehr, Mehdi, *Backlash 9/11: Middle Eastern and Muslim Americans Respond*, Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, Berkeley/Los Angeles, 2009.
- Bayram, Aydın, “The Rise of Wahhābī Sectarianism and Its Impact in Saudi Arabia”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 42, Erzurum, 2014, s. 248-254.
- Berger, J. M., *Jihad Joe: Americans Who Go to War in the Name of Islam*, Potomacs Kitabevi, Washington, D.C., 2011.
- Beverley, Edwards Milton, *Islamic Fundamentalism Since 1945*, Routledge Yayıncılık, New York, 2005.
- Beverly McCloud, Aminah, *African American Islam*, Routledge Yayıncılık, New York, 1995.
- Bagby, Ihsan, “The American Mosque 2011: Basic Characteristics of the American Mosque, Attitudes of Mosque Leaders”, Washington, DC: Council on American Islamic Relations, 2012.
- Biçer, Ramazan, “Fundamentalism (Fundamentalizm)”, *Güvenlik Terimleri Sözlüğü*, TC. İçişleri Bakanlığı Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları, s. 239, 240.

Bilal Philips Resmî İnternet Sitesi, *Hakkında*, <http://bilalphilips.com/about/>, (23 Haziran 2018).

Black, Ian, “End of an Era as Prince Bandar Departs Saudi Intelligence Post”, *The Guardian*, 16.05.2014.

Bob, Orr, “Al Awlaki May Be Al Qaeda Recruiter”, *CBS News*, 30.11.2009.

Breitman, George, *Malcolm X Speaks*, Grove Yayınevi, New York, 1990.

Brown, Nathan J., “Islam and Politics in the New Egypt”, *Middle East*, Nisan 2013.

Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudî Arabistan ve Vehhâbîlik*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018.

“Vehhâbîlik”, *DİA*, C. 42, 2012, s. 611-615.

“Yaşayan İtikâdî İslam Mezhepleri Araştırmalarında Bir Kaynak Olarak İnternet”, *EKEV Akademi Dergisi*, C. 1, S. 3, Kasım 1998, s. 245-259.

“11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, *Dinî Araştırmalar*, C. 7, S.20, ss. 205-234.

By the discoverer, *The Voyages of Christopher Columbus*, Press of the Society, New York, 1892.

Byman, Daniel, *Al-Qaeda, the Islamic State, and the Global Jihadist Movement*, Oxford University Yayınevi, New York, 2015.

Cardona, Felisa, “U.S. Attorney Defends Dropping Radical Cleric’s Case in 2002”, *The Denver Post*, 02.11.2009.

Cemal Zarabozo Resmî İnternet Sayfası, *Hakkında*, <http://www.jamaalzarabozo.com/>, (20 Ekim 2018).

Cibrîl, Ahmed Musa, *TAWHEED 17 - Obedience Consequence Explanation Of The Thee Fundamental Principles*, yrz., trz., s. 5-7, <http://sunniconnect.com/m3/download/pdf-explanation-of-the-threefundamental-principles-by-shaykh-ahmad-jibril/>, (10 Ocak 2019).

Cibrîl, Ahmed Musa, “The Call to Jihad in the Quran”,

<https://web.archive.org/web/20011108093442/http://alsalafyoon.com:80/EnglishPosts/jihad2.html>, (17 Mart 2019).

Cibrîl, Ahmed Musa, *TAWHEED 18 - Shirk al-Uluhiyyah 1 Explanation Of The Three Fundamental Principles*, trz., yrz., s. 3, <http://sunniconnect.com/m3/download/pdf-explanation-of-the-three-fundamental-principles-by-shaykh-ahmad-jibril/>, (28 Ocak 2019).

Cone, James H., *Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare*, OrbisBooks, New York, 1992.

Curtis IV, Edward E., *Islam in Black America: Identity, Liberation and Difference in African-American Thought*, State University of New York Yayinevi, New York, 2002.

Curtis IV, Edward E., *Muslims in America: A Short History*, Oxford University Yayinevi, New York, 2009.

Dâru'l-Hadîs ve'l-Âsâr, *Uncovering the Hidden Hizbee, Aboo Muslimah 'Abdullah Tawfeeq Imam of Masjid Ahlus-Sunnah*, East Orange, N.J., U.S.A. Part 1, Newark, New Jersey, 14.06.2007.

Delong-Bas, Natana J., *Wahhabi Islam From Revival to Reform to Global Jihad*, Oxford University Yayinevi, New York, 2004.

Demant, Peter R., *Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World*, Praeger Matbaacılık, Londra 2006.

Diamant, Jeff, *Engagement and Resistance: African Americans, Saudi Arabia and Islamic Transnationalisms, 1975 to 2000*, Basılmamış Doktora Tezi, The City University of New York, New York, 2016.

Dowd-Gailey, Jonathan, “Islamism’s Campus Club: The Muslim Student’s Association”, *Middle East Quarterly*, C. 11, S. 2, Sonbahar 2004.

Ebu Abdurrahman İfthikar Seyfuddin, *Salafi Masaajid in California*,
<http://salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=6&Topic=3980>.

Ebu Hatice Abdurrahman Ibn Tony Curtis Lawson, *Networking*,
<http://www.salafitalk.net/st/printthread.cfm?Forum=6&Topic=4094>.

Ebu Müslime, *Abu Muslimah Lectures*, 23,
<https://archive.org/details/AbuMuslimah/AM++Calling+to+the+Salafi+Da'wah.mp3> (07 Aralık 2018).

Ebu Müslime, *Saudi TV Ch 2 Islam in America, Imam Abu Muslimah East Orange*,
<https://www.youtube.com/watch?v=WXQymIpGcXc>, (27 Haziran 2018).

Edip, Davud, *NJ Salafi Conference—A Brief History of Salafi Da'wah in America by Dawood Adeeb Part 1*,
<https://www.youtube.com/watch?v=Rhs92m0IFjA>,
(21 Mayıs 2018).

Ehli'l-Hadîs ve'l-Âsâr Mescidi Resmî İnternet Sayfası,
<https://masjidahlilhadeeth.wordpress.com/about/>.

Elmasry, Shadee, “The Salafis in America: The Rise, Decline and Prospects for a Sunni Muslim Movement among African-Americans”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, C. 30, S. 2, Haziran 2010, s. 217-236.

Elliott, Andrea, “The Jihadist Next Door”, *The New York Times*, 27.01.2010.

Emanet, Celal, *Amerikalı Mühtedi: Muhammed Alexander Russel Webb (1846-1916)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, İstanbul, 2011.

Emerson, Steven, *American Jihad: The Terrorists Living Among Us*, The Free Yayınevi, New York, 2002.

Farajae, İbrahim Abdurrahman, Çev. Emanet, Celal, “Amerika Birleşik Devletleri’nde İslâm’ın Tarihi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, Yıl: 2013, s. 267-281.

- Flügel, Peter, “The Invention of Jainizm: A Short History of Jaina Studies”, *International Journal of Jaina Studies*, C. 1, S. 1, 2005, s. 1-14.
- Gabriel, Brigitte, *Because They Hate: A Survivor of Islamic Terror Warns America*, St. Martin’s Yayınevi, New York, 2008.
- Gânim, İbrâhim Beyyûmî, “İhvân-ı Müslimîn”, *DİA*, C. 21, s. 580-583.
- Gerges, Fawaz A., *America and Political Islam Clash of Cultures or Clash of Interests*, Cambridge University Yayınevi, New York, 1999.
- Ghanea Bassiri, Kambiz, *A History of Islam in America*, Cambridge University Yayınevi, New York, 2010.
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicago Üniversitesi Yayınları, Chicago, 1945.
- Gold, Dore, *Hatred’s Kingdom: How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism*, Regnery Yayıncılık, Washington D. C., 2003.
- Görgün, Tahsin, “Tecdîd”, *DİA*, C. 40, 2011, s. 234-239.
- Haley, Alex, *Roots: The Saga of an American Family*, Doubleday, New York, 1976.
- Haykel, Bernard, “On the Nature of Salafî Thought and Action,” Meijer, Roel, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* içinde, Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 2009.
- Hart, William David, *Black Religion: Malcolm X, Julius Lester, and Jan Willis*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
- Hatipoğlu, İbrahim, Nâsirüddîn el-Elbânî, *DİA*, C. 32, 2006, s. 403-405.
- Heffelfinger, Chris, *Radical Islam in America: Salafism’s Journey from Arabia to the West*, Potomac Kitabevi, Washington D.C., 2011.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Yayınevi, New York, 2013.

- Huffman, Alexia O., “Homegrown Terrorism in the United States: Comparing Radicalization Trajectories in Britain and America”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Georgetown Üniversitesi, Washington, D.C., 2015.
- İmaam Muhammad S. Adly, <http://www.adlyonline.com/?q=content/imaam-muhammad-s-adly>, (15 Haziran 2018).
- Izutsu, Toshihiko, Çev. Ayaz, Selahaddin, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul, 1984.
- Kur’ân’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 2. Baskı, Yıldızlar Matbaacılık, İstanbul, 1991.
- Institute of Islamic and Arabic Sciences in America (IIASA), <https://www.discoverthenetworks.org/organizations/institute-of-İslâmic-and-arabic-sciences-in-america-iiasa/>, (23 Aralık 2018).
- Interview with Masjid As-Sunna An- Nabawiyah, Germantown, 12.12.2010, <https://www.youtube.com/watch?v=hnMPrrdjQ0>, (16 Ocak 2019).
- Islamic American University Resmi İnternet Sayfası, <http://www.islamicau.org/>.
- Islamic Center of America Madrasatu Ahlis Sunnah Resmi İnternet Sitesi, <http://blog.thesunnah.org/the-masjid/>.
- Jalal, Ayesha, *A Struggle for Pakistan: A Muslim Homeland and Global Politics*, The Belknap Press of Harvard University Yayinevi, Londra, 2014.
- Jamal, Hakim A., *From the Dead Level: Malcolm X and Me*, Warner Paperback Library, New York, 1973.
- Kaya, Eyyüp Said, Okuyucu, Nail, “Şevkânî”, *DİA*, C. 39, Yıl: 2010, s. 22-28.
- Khan, Arshad, *Islam, Muslims, and America: Understanding the Basis of Their Conflict*, Algora Yayıncılık, New York, 2003.

Khan, Muqtedar, *In Islam, Bilal's Story Mirrors the African-American Experience*, <http://www.mananet.org/pages.php?ID=education&NUM=1212>, (22 Eylül 2018).

Kramer, Martin, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”, *The Middle East Quarterly*, Sonbahar, 2003.

Kumar, Deepa, Çev. Alatlı, Işıl, *İslâmofobi: İmparatorluğun Siyaseti*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

Kusha, Hamid Reza, *Islam in American Prisons*, Ashgate Yayıncılık, Vermont, 2009.

Kutlu, Sönmez, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Kalkan Matbaacılık, Ankara, 2011.

Güncel Dinî-Siyasî Meseleler Üzerine Yazılar, Fecr Yayınları, Ankara, 2017.

“İslâm Düşüncesinde Mezhepler ve Mezhepçilik Olgusu”, *İslâm Dünyasında Temel Sorunlar Şiddet, Mezhepçilik ve Darbeler*, Tire Kitap, İstanbul, 2017.

“İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes’esi*, İstanbul, 27-28 Eylül 2003, s. 391-440.

“Vehhabilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Laqueur, Walter, “The Origins of Facism: Islamic Facism, Islamophobia, Antisemitism”, *Oxford University Press Blog*, 25.11.2006.

Lauzière, Henri, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Kolombiya Üniversitesi Yayınları, New York, 2016.

“What We Mean Versus What They Meant by “Salafi”: A Reply to Frank Griffel”, *Die Welt des Islams*, S. 56, 2016, s. 89-96.

Lee, Ömer, *The Rise and Fall of ‘the Salafi Dawah’ in the US*, www.UmarLee.com, Kasım, 2009.

- Lenz-Raymann, Kathrin, *Securitization of Islam: A Vicious Circle*, Transcript Verlag
Yayınevi, Bielefeld, 2014.
- Levitt, Matthew, “Combating Terrorist Financing, Despite the Saudis”, *The Washington
Institute*, Kasım 2002.
- Lewis, Bernard, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Library of Congress, *IIASA Hakkında*, 29 Aralık 2018 tarihinde
<http://webarchive.loc.gov/legacy/20011102201206/http://www.iiasa.org/>
adresinden alındı.
- Lincoln, C. Eric, *The Black Muslims in America*, Beacon Yayıncılık, Boston, 1961.
- MacEoin, Denis, “Anwar Awlaki: ‘I Pray That Allah Destroys America’, Radical
Islam”, *Middle East Quarterly*, C. 17, S. 2, 2010.
- Masjid Aboo Bakr as-Siddeeq Resmî İnternet Sayfası, <http://www.assalafi.com/>.
- Masjid ad-Da’wah İlat-Tawheed Resmî İnternet Sayfası,
<http://www.masjidaddawah.com/>.
- Masjid ad-Da’wah İlat-Tawheed Resmî İnternet Sayfası,
<http://www.masjidaddawah.com/dawah/>.
- Masjidul Ghurabaa Resmî İnternet Sayfası, <http://mgmd.org>.
- Masjid Muhammad Al-Uthaymeen Resmî İnternet Sayfası,
<http://masjidaluthaymeen.blogspot.com/>.
- Masjid Nur Allah Resmî İnternet Sayfası, <https://masjidnurallah.com/>.
- Masjid Rahmah Resmî İnternet Sayfası, <http://www.masjidrahmah.org/>.
- Masjid As-Sunnah An-Nabawiyya the Germantown Masjid Resmî İnternet Sayfası,
<https://germantownmasjid.com/>.
- Masjid As-Sunnah of Rochester, NY Resmî İnternet Sayfası, <http://www.msny.org/>.
- Masjid Tawheed Resmî İnternet Sayfası, <https://masjidtawheed.net/>.

- McNeil, William F., *Visitors to Ancient America: the Evidence for European and Asian Presence in America Prior to Columbus*, McFarland&Company, Jefferson, Kuzey Karolina, Londra, 2005.
- Meleagrou-Hitchens, Alexander, *Salafism in America: History, Evolution and Radicalization*, Program on Extremism, the George Washington University, 2018.
- Mızrak, Baransel, “Amerika’da Ayrımcı Politikalar ve Siyahi Mücadele Tarihi”, *İNSAMER*, Araştırma 33, 2017.
- El-Michiganî, İbrahim Buharî Ibn Şerife AbdulKaviyy, 07.04.2005, *Networking*, <http://www.salafitalk.net/st/printthread.cfm?Forum=6&Topic=4094>.
- Moallem, Minoo, *Between Warrior Brother and Veiled Sister Islamic Fundamentalism and the Politic Patriarchy in Iran*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles / Kaliforniya, 2005.
- Mouline, Nabil, Çev. Rundell, Ethan S., *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*, Yale Üniversitesi Yayınları, New Haven, 2014.
- Muhammad, Elijah, *Message to the Blackman in America*, yrz., 1965.
- The Muslim Students Association University of Illinois At Urbana – Champaign Est. 1963, <http://www.msaiuc.org/about>, (02 Ocak 2019).
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *The Faith of Shi’a*, yrz., trz.
- Nâfi’, Beşir Mûsâ, Çev. Çakmaktaş, Nurullah, “Selefilğin Kavramsal Sorunları, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri”, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, Yarın Yayınları, İstanbul, 2016.
- Newlon, Brendan Peter, *American Muslim Networks and Neotraditionalism*, University of California, Basılmamış Doktora Tezi, Santa Barbara, 2017.
- Nimer, Mohamed, *The North American Muslim Resource Guide: Muslim Community Life in the United States and Canada*, Routledge Yayınları, New York, 2002.

Nyang, Sulayman S., *Islam in the United States of America*, ABC International Group, Chicago 1999.

Onat, Hasan, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur’an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 13-68.

“İslâm’ın Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîî-Selefi Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi - Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gaziantep, 2015, s. 107-129.

Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, “İslâm Mezhepleri Tarihi’ne Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Pipes, Daniel *Militant Islam Reaches America*, W. W. Norton & Company, New York, 2002.

Quick, Abdullah Hakim, 22.07.2013, *The Conspiracy Against Muslim History in Ancient America* - Abdullah Hakim Quick, <https://www.youtube.com/watch?v=0CuaXsOytP8>, (24 Eylül 2018).

Deeper Roots: Muslims in the Americas and the Caribbean from Before Columbus to the Present, Ta-ha Yayıncılık, Londra, 1996.

History: Islam in North Carolina, 00:35-01:05, <https://www.youtube.com/watch?v=-0-PMvTy8ZU> , (26 Haziran 2018).

Philips, Bilal, *The Clash of Civilizations: An Islamic View*, al-Hidaayah Yayın ve Dağıtım, yz., 2007.

The Exorcist Tradition in Islam, al-Hidaayah Yayın ve Dağıtım, yz., 2008.

The Fundamentals of Tawheed: Islamic Monotheism, IIPH, Riyad, 2005.

Ibn Taymiyah’s Essay on the Jinn (Demons), 2. Baskı, IIPH, yz., 2007.

Tafseer of Soorah al-Hujuraat, IIPH, Riyad, 1988.

The True Religion of God, yrz., 1994.

Usool Al-Hadeeth, IIPH, yrz., 2007.

Usool At-Tafseer, Dar Al Fatah Yayınevi, 1997.

Why Were We Created, yrz., trz..

Preston, Julia, 18.02.2017, “Omar Abdel Rahman, Blind Cleric Found Guilty of Plot to Wage ‘War of Urban Terrorism,’ Dies at 78”, *The New York Times*, https://www.nytimes.com/2017/02/18/world/middleeast/omar_abdel-rahman-dead.html, (26 Mart 2019).

Rashid, Ahmed, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, 2.

Baskı, Yale University Yayınevi, New Haven, 2010.

Er-Reis, Şeyh Abdülaziz, *Beautiful Advice to the Noble Salafis of the West*, Londra, 2010.

Remond, Sarah P., “The Negroes in the United States of America”, *The Journal of Negro History*, C. 27, S. 2, Nisan 1942.

Riesebrodt, Martin, Çev. Reneau, Don, *Pious Passion The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, Los Angeles/Kaliforniya, 1998.

Robinson, Tom, *Malcolm X: Rights Activist and Nation of Islam Leader*, ABDO Yayınevi, Minnesota, 2014.

Ross, Brian, Ferran, Lee, “How Anwar Al-Awlaki Inspired Terror From Across the Globe”, *ABC News*, 30 Eylül 2011.

Roy, Olivier, Çev. Volk, Carol, *The Failure of Political Islam*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1994.

Safire, William, “Islamofascism”, *The New York Times Magazine*, 01.11.2006.

Salafi Links, <https://salafilinks.wordpress.com/mosques/>.

Salafi Links, Mosques, <https://salafilinks.wordpress.com/mosques/>.

The Salafî Masjid of Massachusetts Resmî İnternet Sayfası, <http://masjidsalafima.org/>.

Schett, Benjamin, 07.08.2012, “US Sponsored Islamic Fundamentalism: The Roots of the US-Wahhabi Alliance”, *Global Research Centre for Research on Globalization*, <https://www.globalresearch.ca/us-sponsoredIslamicfundamentalism-the-roots-of-the-us-wahhabialliance/5303558>, (02 Ağustos 2018).

Schwartz, Stephen, “The Muslim Student Association: A Wahhabi Front”, <http://www.dafka.org/news/index.php?pid=4&id=1381>.

“Saudi Extremism in High Places”, *New York Post*, 11.02.2004.

Two Faces of Islam: The House of Sa’ud from Tradition to Terror, Doubleday Yayıncılık, New York, 2002.

“Wahhabism and Islam in the U. S.”, *U.S. Senate Subcommittee on Terrorism, Technology and Homeland Security*, 26.06.2003.

Sertima, Ivan Van, *They Came Before Columbus*, Random House, New York, 1976.

Seyrek, Ahmet, *Malcolm X*, Mavi Çatı Yayınları, İstanbul, 2017.

Shabazz, Attallah, *The Autobiography of Malcolm X*, yz., trz..

Sheikh Muhammad Adly, Biography, http://www.İslâmevents.com/speakers/speaker_detail.php?spid=16, (15 Haziran 2018).

Shinar, P., Ende, W., 2007, “Salafism”, *Encyclopedia of Islam*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-Islam-2/salafiyya-COM_0982?s.num=0&s.q=salafiyya, (06 Temmuz 2018).

Smith, Jane I., *Islam in America*, Colombia University Yayınevi, New York, 1999.

Swift, Ebu Muaviye Malik, 14.01.2005, *Networking Part 2*, <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=19&Topic=4107>.

Şentürk, Recep, *Malcolm X: İnsan Hakları Mücadelesi*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2012.

- Şeyh İdris, Cafer, *Guarding the Heritage of the Prophets* [Mp3], 27:40-28:40, 2012, <https://archive.org/details/Sh.JaafarSheikhIdris/GuardingTheHeritageOfTheProhets.mp3>.
- The Islamic Fundamentalism of the Wahhabi Movement*, 15.11.1995.
- The Process of Islamization*, ISNA, Plainfield, Indiana, 08.08.1976.
- A Reply to the Pope*, 12.09.2006.
- Çev. Jumuah Magazine, “Seperation of Church and State”, 15.05.2001.
- “Shoora and Democracy: A Conceptual Analysis”, 15.05.1998.
- “Who is the Creator?”, *Manar As-Sabeel*, S.7, Yıl: 1993, s. 6.
- Telci, İsmail Numan, Rakipoğlu, Mehmet, “Suudi Arabistan’ın Müslüman Kardeşler Politikası: 1932-2016”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, C.13, S. 1, Nisan 2018, s. 137-168.
- Thomas, Jeffrey L., *“Scapegoating Islam Intolerance, Security and the American Muslim”*, Praeger, Kaliforniya, 2015.
- Toku, Neşet, *Felsefe Yazıları-I*, Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2012.
- United States: Arab Lobby in the United States Handbook*, International Business Yayınevi, Washington D. C., 2015.
- U.S. Department of Justice Federal Bureau of Investigation, *Nation of Islam: Antiwhite, All-Negro Cult in United States*, 1960.
- Uyanık, Mevlüt, “Günümüz İslâm Düşüncesinde Islahat Kavramı”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 1, 1990, s. 49-56.
- Ümmü Leyla Hatice bint Elworth, 26.11.2004, *Free Set of Tafsir from Markaz ibn Abdul Wahhab*, <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=6&Topic=4166>.
- Veitch, James, “Muslim Activitism, Islamization or Fundamentalism: Exploring the Issues”, *Islamic Studies*, 1993, C. 32, S. 3, s. 261-277.

- Viorst, Milton, “The Education of Ali Al-Timimi”, *The Atlantic Monthly*, Haziran, 2006.
- Wagley, W.C., “The Situation of the Negros in the United States of America”, *International Social Science Bulletin*, C. 9, S. 4, Paris, 1957.
- Wang, Yuting, *Between Islam and The American Dream*, Routledge Yayıncılık, New York, 2014.
- Wiener, Leo, *Africa and the Discovery of America*, C. I, Innes&Sons, Philadelphia, 1920.
- Wiener, Leo, *Africa and the Discovery of America*, C. II, Innes&Sons, Philadelphia, 1922.
- Wiktorowicz, Quintan, “Anatomy of the Salafi Movement”, *Studies in Conflict & Terrorism*, C. 29, S. 3, Washington, 2006.
- X, Malcolm, Haley, Alex, *The Authobiography of Malcolm X: As Told to Alex Haley*, Grove Yayınevi, New York, 1966.
- Zarabozo, Cemal, *The Authority and Importance of the Sunnah*, Al-Basheer Yayınları, Boulder/CO, 2000.
- “Apostasy and Islam: The Current Hype”, yrz., 2006.
- “The Conditions of Laa Ilaaha ill-Allah”, *Al-Basheer Magazine*, Yıl: 1994, s. 1-26.
- Introduction by Cafer Şeyh İdris, *Commentary on the Fourth Hadith of al Nawawi*, C. 1, Al-Basheer Yayınları, Virginia, 1997.
- A Guide for the New Muslim*, yrz., 2009.
- How to Approach and Understand the Quran*, Al-Basheer Yayınları, Boulder, CO, 1999.

The Life, Teachings and Influence of Muhammad ibn Abdul Wahhaab,
Ministry of Islamic Affairs&Endowments, Dawah and Guidance The
Kingdom of Saudi Arabia, Riyadh, 2003.

What is Islam, Ministry of Islamic Affairs&Endowments, Riyadh, 2007.

“Reflections on Hatred and the Defamation of the Prophet Muhammad”, yrz.,
2006, s. 1-9.



ÖZET

Aygın, Münire Gözde, XX. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefilik, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 202 s.

XX. yüzyıl, İslâm bünyesinde birçok dinî-siyâsî hareketlerin yaşandığı bir dönemdir. İslâm bünyesinde gerçekleşen ve Selefî düşünce tarzından büyük ölçüde etkilenen hareketler, gelişen teknoloji sayesinde dünyanın her köşesinde etkisini göstermiştir. Bu yayılma sürecinin etkisiyle Selefilik, Batı'da başta İslâmî kökencilik olmak üzere İslamcılık, Vehhâbîlik gibi pek çok diğer kavramla siyâsî menfaatler gözetilerek özdeşleştirilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri Selefîlerinin ise kendilerini Selefiliğin yanı sıra, İslâmî kökenci, Ehl-i Âsâr, Ehl-i Hadîs ve Vehhâbî olarak anmaktadırlar.

Suudî Arabistan tarafından XX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren yumuşak güç olarak kullanılan Selefilik, hem Suudî Arabistan desteğiyle hem de gelişen teknoloji vasıtasıyla Amerika Birleşik Devletleri'nde ilk aşamada Afro-Amerikanlar arasında yer edinmiştir. Afro-Amerikan nüfusla birlikte Amerika Birleşik Devletleri'nde varlık sahasına giren Selefilik ilk etapta Amerikan hapisanelerinde bulunan Afro-Amerikan nüfus tarafından rağbet görmüş, ardından bünyesine eğitim düzeyi daha yüksek farklı ırklardan bireyleri de almıştır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefî söylem, geneli itibarıyla Vehhâbî ulemanın tekelinde şekillenmektedir. Bu nedenle, Selefî çevrelerde İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb'a karşı aşırı bir saygı ve hürmet söz konusudur. Selefîlerin kendilerini kurtuluşa eren fırka olarak kabul etmeleri, Selefilik dışında kalan diğer mezheplere ve topluluklara tekfirci, savunmacı ve eleştirel bir söylem geliştirmelerine neden olmuştur.

ABSTRACT

Aygın, Münire Gözde, Salafism in the United States in the 20th Century, Master Degree Thesis, Advisor: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 202 p.

20th century is a period in which many religious-political movements in Islam are experienced. The movements, which were realized within the body of Islam and which were greatly affected by the Salafist way of thinking, took effect in every corner of the world by virtue of the developing technology. As a result of this spreading process Salafism, by taking into consideration the political interests, has been identified with many other concepts such as Islamic fundamentalism, Islamism and Wahhabism in the West. Salafis of the United States are also referred to themselves as Islamic fundamentalist, Ahl al-Âsâr, Ahl- al-Hadith and Wahhabîs in addition to Salafî.

Salafism has been used as soft power by Saudi Arabia as of the second quarter of the 20th century, placed in the United States among African-Americans at first stage through both support of Saudi Arabia and developing technology. Salafism, which come into the existence in the United States along with African-American population, firstly found approval from the African-American population in the American prisons, then it recieved individuals from different races and with higher education.

In the United States, the Salafist discourse is shaped in the monopoly of the Wahhabî ‘ulamâ. For this reason, there exists an extreme respect and reverence towards Ibn Taymiyyah and Muhammad b. ‘Abdulwahhâb. The fact that the Salafis accepted themselves as the salvated party, led them to develop a discretionary, defensive and critical discourse against other sects and communities other than Salafism.