

Mâlikîler -savaşanların maddî çıkar düşün cesine odaklanabileceği endişesiyle- bu iznin ancak çarpışmanın bitmesinden sonra verilebileceği görüşündedir. Selebin genellikle ganimet mahiyetinde olması, Resûlullah'ın konuyu hep gazvelerde dile getirmesi (Serahsî, *el-Mebsût*, X, 49), gerek kendisinin gerek Hulefâ-yi Râşidîn'in ve ordu kumandanı diğer sahâbîlerin bazan selebi alma izni vermemeleri (Sahnûn, II, 31) ve tıpkı ganimette olduğu gibi selebin de humusunun genel bütçeye gelir olarak ayrılması yönündeki uygulamalar (Ebû Ubeyd, s. 425-426; krş. s. 431 vd.) konunun takdire açık olduğu görüşünü teyit etmektedir.

Düşman askerinin üzerindeki her türlü elbisenin ve silâhların selebe dahil olduğu konusunda hemfikir olan fakihler bunun dışındaki eşya ve mallar hakkında ihtilâf etmiştir. Mâlikîler, savaş araç gereci sayılmayacağından altın ve gümüş gibi değerli madenlerle taç, bilezik ve yüzük gibi takıları seleb kapsamına almamış, Hanbelîler ise selebi sadece insanın üzerindeki eşya ile sınırlandırarak bineği buna dahil etmemiştir. İlgili hadisın genel bir ifade taşıdığını dikkate alan cumhur, kişinin yedeğinde ya da karargâhında değil üzerinde bulunan her türlü eşyanın seleb sayılacağını söylemiştir. Bu kapsamda ele geçirilen eşyanın çok değerli veya miktar itibarıyla fazla olması bunlara seleb hükümlerinin uygulanmasına engel teşkil etmez; bu husus bütün fakihlerce ilke olarak benimsenmiştir (Hz. Peygamber'in konuyla ilgili bir uygulaması için bk. Müslim, "Cihâd", 43). Fakat İshak b. Râhûye gibi bazı müctehidlere göre selebin değerinin yüksek olması durumunda kamu otoritesi humus kesintisine gidebilir. Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler, selebden humus alınmadığını ifade eden rivayetlere dayanarak ona vergi muafiyeti tanırken Hanefîler'e ve Mâlikî mezhebinde bir görüşe göre kamu otoritesi humus kesintisi yapmama konusunda serbesttir. Mâlikî mezhebindeki diğer görüşe göre ise seleb uygulamasında humus kesintisi yapılması zorunludur.

Selebe kimlerin hangi şartlarda hak kazanacağı da tartışılmıştır. Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Zeydîler'in benimsediği ilkeye göre kendilerine ganimet verilen kişiler seleb de alabilir. Buna göre fiilen savaşan müslüman askerler yanında kadın, çocuk, köle ve tâcir de hak sahibi olabilir. Gayri müslimler konusunda Hanefî ve Hanbelîler olumlu, Şâfiîler olumsuz kana-

ate sahiptir. Mâlikîler ise asker olmayanların seleb alamayacağı görüşündedir.

Câhiliye toplumunda da bilinen (Cevâd Ali, V, 466) ve Hz. Peygamber tarafından belirli bir düzene sokularak devam ettirilen seleb uygulamasının, savaş teçizatının daha çok ferdi imkânlarla karşılandığı bir dönemde muhariplerin maddî fedakârlıklarını bir ölçüde telâfi etmek üzere meşrû kılındığı anlaşılmakta, fakihlerce genel ilkeler çerçevesinde konuya ilişkin kurallar geliştirilirken hükmün amacı dışına taşırılmamasına ve bu uygulamanın sırf maddî çıkar amacına dönük hale gelmemesine önem verildiği, bu bağlamda fıkıh eserlerinde, muharip sayılmayan veya savaşta öldürülmesi câiz olmayan kişilerin ya da savaşamayacak ölçüde yaralı olan düşman askerlerinin öldürülmesi halinde seleblerinin alınmayacağı gibi meseleler üzerinde de durulduğu görülmektedir (İbn Abdülber, IV, 61; Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, II, 716-718).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânül-'Arab, "slb" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 629; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, IV, 184-186; Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. M. Halil Herrâs), Kahire 1388/1968, s. 424-438; Sahnûn, *el-Müdevvene*, II, 29, 31; *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye rivâyetü İshâk b. Mansûr el-Kevsec* (nşr. Ebû'l-Hüseyn Hâlid b. Mahmûd er-Ribât v.dğr.), Riyad 2004, II, 341-342; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, III, 226-229; İbn Hazm, *el-Muhallâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, V, 399-406; İbn Abdüber en-Nemerî, *el-İstizkâr* (nşr. Sâlim M. Atâ - M. Ali Muavvaz), Beyrut 2000, IV, 43-64; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 47-49; a.mlf., *Şerhu's-Siyerî'l-kebir* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, II, 594-721; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1405, IX, 188-195; *Nevevî, Ravzatü't-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, V, 331-334; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-İhkâm* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gude), Beyrut 1995, s. 116-119; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, San'a 1409/1988, V, 444-446; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 510-515; *Derdir, eş-Şerhu's-sagir* (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire 1392, II, 296-298; Buhârî, *Keşşâfû'l-kunâf* (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, II, 395-397; Şevkânî, *Neylû'l-evlâr*, Kahire, ts. (Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye), VII, 261-270; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 466; F. Løkkegaard, "Ghani-ma", *EJ* (Ing.), II, 1005-1006; M. Cevâd Hüccetî-yi Kirmânî, "Enfâl", *DMBİ*, X, 395-397; "Seleb", *Mu.F*, XXV, 176-184; Mehmet Erkal, "Ganimet", *DiA*, XIII, 352-353.



AHMET YAMAN

SELEF

(bk. SELEM).

SELEFİYYE

(السلفية)

İtikadî konularda

Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol.

Sözlükte "önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak" anlamındaki selef (sülûf) kelimesinden gelen selefîyye "geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler" demektir. Selef, terim olarak ilim ve fazilet açısından müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiîn için kullanılır. Selefin üstünlüğü ümmetin en hayırlısının Hz. Peygamber döneminde yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler (sonra da onları takip edenler) olduğu yolunda rivayet edilen hadise dayanır (*Müsned* [nşr. Arnaût], IV, 76-77; Buhârî, "Şehâdât", 9, "Aşhâbü'n-nebî", 1; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 210-214). "Sahâbe ve tâbiîn mezhebinde bulunan fakih ve muhadislerin yolu" şeklinde de tanımlanan Selefîyye ayrıca "Ehl-i sünnet-i hâssa" olarak da anılır (Gazzâlî, s. 53; İzmirli, I, 98). Bu ekolün mensupları kendilerini "ehlü's-sünne, eh-lü'l-hadis ve's-sünne, eh-lü'l-hak" gibi terkiplerle anarken muhalifleri onları Eseriyye, Haşviyye, bazan da Müşebbihe diye nitelendirmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arabin yarımadasının dışına çıkan İslâm orduları bir asır içinde çok sayıda ülkeyi fethederek İslâm devletine bağlamış, bu ülkelerde yaşayan, farklı din, mezhep ve düşüncelere sahip insanlar benimsemek veya eleştirmek amacıyla İslâmiyet'le yakından ilgilenmiştir. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Cehmiyye-Mu'tezile mensupları İslâm'ı eleştiren gruplarla fikrî mücadelede bulunurken zaman zaman onların anlayabileceği üslûp ve ifadeler kullanmış, görüşlerine temas edip yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Bu dönemde kendilerine "ashâbü'l-hadis" diyen bazı âlimler, ashap ve tâbiînin meşgul olmadığı bu konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken uygulanan yöntemleri bid'at saymış, bu alanda reddiyeler yazmıştır. Bir kısmını Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî'nin derleyip yayımladığı reddiyelerin ('*Akâzî-dü's-selef*, İskenderiye 1971) muhtevası bu hususa işaret etmektedir. Sonraki âlimler "ashâbü'l-hadis" veya "selef-i sâlihîn" adıyla bu ilk dönem âlimlerine sıkça atıflarda bulunmuştur. Ancak Selef yolunu izleyenlerin eserlerini daha çok reddiyeler halinde kaleme almaları ve sıfatların te'vili gibi belli konular dışında Ehl-i sünnet kelâmcı-

larından ayrıldıkları görüşlerin fazla olması onların ayrı bir itikadî mezhep şeklinde değerlendirilmesini gereksiz kılmaktadır. Selefliliğin sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye zamanında gerçekleşmiştir.

Her ne kadar Ebû Hanîfe, Şâfiî ve diğer müctehid imamlar itikadî konularla ilgilenmiş ve Ebû Hanîfe'nin dışındakiler Selef akaidini temsil etmişse de re'ycilikle bağlantıları ve bazı takipçilerinin kelâmcı olması onların doğrudan ehl-i hadîs içinde mütalaa edilmesini engellemiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in Mu'tezile kelâmcılarıyla olan mücadelesi ve mihne olayındaki duruşu onu ehl-i hadîs / Selef ekolünün sembol ismi haline getirmiştir. Her devirde değişik mezheplere bağlı bazı âlimler itikadî konularda ehl-i hadîs metodunu kendi eğilimlerine uygun biçimde temsil etmişlerse de bu çizgiyi hararetle benimseyen ve onunla özdeşleşmiş gibi görünenler daha çok Hanbelî âlimleri olmuştur (Ahmed b. Hanbel sonrası farklı mezheplere mensup âlimlerin ve eserlerinin bir listesi için bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünne*, II, 363-367). Ahmed b. Hanbel'intakipçileri, imamlarını Selef'in itikadî prensiplerini titizlikle koruyan ve onları Ehl-i bid'at'a karşı savunan kişi konumuna çıkarmıştır. İbn Hanbel, kendisinden sonraki ehl-i hadîs literatürü için model olacak şekilde Selef düşüncesinin temellerini ortaya koymuştur (*er-Red 'ale'zenâdika*, s. 53-64). Onun yaşadığı III. (IX.) yüzyılda Buhârî *Halku ef'âli'l-ibâd*, İbn Kuteybe *Te'vilü muhtelifi'l-hadîş* ve Ebû Saîd ed-Dârimî *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* gibi eserleriyle bid'at mezhepleri ve akaid konularıyla ilgilenip reddiyeler telif etmiştir.

Ehl-i hadîs çizgisinin III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda Bağdat'taki önemli temsilcileri Hanbelî imamlarından Ebû Bekir el-Halâl, Hasan b. Ali el-Berberhârî ve İbn Batta el-Ukberî'dir. Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*'sinde itikadî konularda Selef metodunun yerleşmesi yönünde önemli çabalar sarfetmiş, Berberhârî, *Şerhu Kitâbi's-Sünne*'de kelâm yöntemini benimseyen hiçbir eğilimi tasvip etmemiş, İbn Batta ise *el-İbâne*'sinde kelâmcıların felsefî konularla meşgul olup bunları dinî esaslar haline getirdiklerini, ihtilâf ve çelişkiye düştüklerini, bu yüzden dinde problem çıkardıklarını iddia etmiştir (İbn Batta, I, 221-227, 420-421; II, 531-536, 554-555; İbn Ebû Ya'lâ, II, 12, 18-45). Aynı dönemde İran ve Horasan bölgesinde de ehl-i hadîs hareketi güçlen-

miş ve kelâm metoduna muhalif âlimler yetişmiştir. Bunlar arasında Ebû Süleyman el-Hattâbî, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâce Abdullah-ı Herevî sayılabilir. Hattâbî, *el-Gunye 'ani'l-kelâm ve ehli ve Şifârü'd-dîn fi usûli'd-dîn* adlı eserlerinde teşbih ve teccîme yol açmamak için haberî sıfatların te'vili konusunda yumuşak bir tavır sergilemişse de kelâm tartışmalarını hedef almış; İbn Mende *Kitâbü'l-İmân, Kitâbü't-Tevhîd ve er-Red 'ale'l-Cehmiyye* başlıklı eserlerinde insanların Allah'ın varlığını kelâmî-felsefî delillerle değil fitrî kabiliyet ve istidlâleriyle kabul etmekle mükellef olduklarını söylemiştir. En sert muhalefeti yapan Hanbelî mutasavvıfı Herrevî ise meşhur *Zemmü'l-kelâm*'ında Mu'tezile'nin yanında Eş'arîler'i de şiddetle eleştirerek müteşâbih âyetlerin ve haberî sıfatların te'vil edilmesine karşı çıkmış, itikadî konular üzerinde tartışma yapılamayacağını savunmuştur (Süyûtî, s. 33-83, 91-101). Bu dönemde Hanbelî olmayan farklı mezheplerden birçok âlim de itikadî Selefî çizgide kitaplar telif etmiştir. Ebû Ca'fer et-Tahâvî *el-Akide*, Âcurrî *et-Taşdik bi'n-nazar ilallâhi te'âlâ fi'l-âhire*, İbn Hazm *el-Uşûl ve'l-fürû'*, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî *Şu'abü'l-îmân* ve *el-Esmâ' ve's-şifât* adlı eserleriyle bunlara örnek olarak gösterilebilir.

V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda ehl-i hadîsin, dolayısıyla Selef geleneğinin başlıca temsilcileri arasında kelâm metodunu kısmen benimseyip te'vili bazı konularda uygulayan ilımlı bir akım gelişmiştir. Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ile başlayan bu hareket Ebû'l-Vefâ İbn Akil ve İbnü'l-Cevzî ile belirgin hale gelmiştir. Nitekim bu âlimler, kendi mezhep mensupları tarafından Selef'in yolundan ayrıldıkları ve yanlış görüşlere sahip oldukları iddiasıyla eleştirilmiştir. Ahlâkî meziyetleriyle tanınan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Selef metodunu nazar ve istidlâle dayalı kelâm yöntemiyle uzlaştıran ve bazı kelâm terimlerini kullanmaya başlayan âlimlerin ilki sayılır. Cedel ilmiyle de meşgul olan ve bunu Hanbelî fıkıh usulüne uygulamaya çalışan Ebû Ya'lâ, ayrıca Mu'tezile kelâmının ana planını oluşturan "usûl-i hamse"nin muhtemasi Selef görüşüne göre yeniden yorumlamasıyla dikkat çekmiştir (*el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, s. 209-221). Ebû Ya'lâ'nın akfî istidlâle yer veren, öğrencisi İbn Akil *Kitâbü'l-Cedel*'inde bu çizgiyi daha da olgunlaştırmış, eserlerinde akfî yaklaşımlar çerçevesinde te'vile başvurmak suretiyle bir Selefî-kelâmî model ortaya koymuştur. Onun takipçisi İbnü'l-Cevzî özellikle *Def'u şubhetit-teşbih* adlı eseriy-

bu eğilimi devam ettirmiş, ancak daha sonra sert muhalifler tarafından etkinliği azaltılmıştır.

Temelleri daha eskilere dayanmakla birlikte VI. (XII.) yüzyılda belirgin hale gelen Dımaşk ehl-i hadîs çevresi Bağdat âlimlerinin aksine daha sert bir eğilimi temsil etmiştir. Bağdat ve Mekke'de Hanbelî ulemasının yanında tahsil gören Muvaffakuddin İbn Kudâme öğreniminin ardından Dımaşk'a yerleşmiş, *Tahrîmü'n-nazar fi kü-tübi Ehli'l-kelâm* gibi reddiyelerinin yanı sıra münazaracı kişiliğiyle ehl-i hadîs hareketinin bölgede kök salmasına ve güçlü âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Bunların başında VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında yetişip çok sayıda eser telif eden Takıyyüddin İbn Teymiyye ve onun en önemli öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye gelir. Bu ikisinin çalışmalarıyla ehl-i hadîs ekolü sistematik Selefliliğe dönüşmüştür. Bu âlimlerin en önemli özelliği, yaptıkları tahlil ve farklı ilmi çıkışlarla görüş ve düşüncelerini etkin bir konuma getirip kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi geleneklere alternatif bir seviyeye çıkarma gayretidir. Önceki temsilciler, ilk dönemden itibaren gelen bazı görüşleri savunmakla birlikte bunları temellendirme ve yeniden inşa etme yolunda kapsamlı bir çaba içine giremedikleri için görüşleri çoğunlukla reddiye türü ifadelerden ve birbirini tekrar etmekten öteye geçmemiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye hareketi bütün ehl-i hadîs geleneği içinde ayrı bir konuma sahiptir. Haçlı seferleri ve Moğol istilâsı etkilerinin görüldüğü bir dönemde İbn Teymiyye, müslümanların inancını ve birliğini güçlendirmek amacıyla öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile birlikte katı lafızcı bir yaklaşımdan Kur'an ve Sünnet çerçevesi içinde dinî bir akılcılığa yer veren anlayışa geçiş yapmıştır. Bu sırada Selef'in görüşlerine vurgu yapıp onlara bağlılıklarını ifade ettikleri için sonraları ehl-i hadîs yerine daha ziyade Selefî adıyla anılmışlardır. Müteahhirin döneminde İbn Teymiyye'nin yolundan gidenlerin Seleflilik'e özdeşleşmesine yol açan hususlar, hem kendisinin hem öğrenci ve takipçilerinin İslâm ilimlerini felsefî düşüncelerden arındırma, ayrıca tasavvuf adı altında müslüman toplumu şahıs veya nesnelere kutsiyet atfeden uygulamalardan ve yaygınlaşma temayülü gösteren hurafelerden uzaklaştırma çabaları olmuştur. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den sonra Yemenli âlim İbnü'l-Vezîr ve Hint ıslahatçılarından Şah Veliyyullah, Kur'an ve Sünnet akılcılığı üzerine kurulu ilim anlayışını temsil etmişler-

dir. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî de Selefî yaklaşımı savunan ve modern döneme intikal etmesine katkıda bulunan önemli şahsiyetlerinden biridir.

Temel İtikadî Görüşleri. Yüzyıllara ve bölgelere göre farklılıklar gösteren ve daha çok Hanbelîler tarafından sahiplenilen Ehl-i hadîs ve Selef ekolünün temel eserleri incelendiğinde bunların öncelikle Mu'tezile ile Cehmîyye'ye ve onlardan dolayı kelâmcılara karşı olumsuz bir tavır sergiledikleri görülür. Bununla birlikte Selef yön temini benimseyenlerin temel görüşleri bakımından Ehl-i sünnet'in diğer kollarıyla önemli bir anlaşmazlık içinde buldukları söylenemez. Her ne kadar sert bir muhalefet üslûbu kullansalar da Selef yolunu izleyenler genel olarak nasların ve özellikle haberî sıfatların te'vilî, felsefî delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, Kitap ve Sünnet'te bulunmayan terimlere usûlü'd-dîn'de yer verilmesi gibi konulardaki itirazları dışında itikadî ilkelere aynı görüşleri paylaşmışlardır. Nitekim bazı çağdaş araştırmacılar, Selefîliğin mezhep olmaktan ziyade ilk dönemde akaid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir akım niteliği taşıdığı vurgulamıştır (M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 23). Selefîler, nasların tesbit ettiği saha ve sınırı ölçü kabul ettiklerinden Kur'an ve Sünnet'te yer almayan bir meselenin din ve itikad alanına taşınmasına genelde cevaz vermemişlerdir. Onlar, Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'den -mütevâtir olmasa da- sahih olarak nakledilen akideye dair bütün rivayetlere iman etmeyi gerekli görürler (Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 13). Naslarda Allah'a nisbet edilen yed (el), vech (yüz), arş (taht, mekân) gibi özelliklerin beşerî vasıflara benzemediğini söylemekle birlikte -ki aslında bu icmâlî bir te'vildir- bunların keyfiyetlerinin tartışılmasına karşı çıkarlar. Yine Selefîyye, din ve temel akide konularında nasların beyan ve işaretleri dışında akıl yürütmeyi uygun görmez.

Selefîyye'ye göre dinin bütün inanç ve ibadet meselelerinin naslara dayanması gerekir. Çünkü Allah, inanılması gereken hükümleri vahiyle bildirdiği gibi onları ispat ve takviye edecek akîl istidlâllere de yine naslarda işaret etmiştir. Dolayısıyla bunları anlama çabası dışında başka deliller aramaya ihtiyaç yoktur (Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'at fetâvâ*, XVI, 471). Bu sebeple onlar, deliller arasında akîl-nakîl ayrımına gitmeyi ve dinî bir çerçeveye sahip bulunmayan akîl bir istidlâl alanı oluşturmayı kabul etmezler. Akıl ve nakil arasında çatışma ihtimaline karşı çıkarak apaçık

akîl delillerle sağlam nakil arasında uyumsuzluğun söz konusu edilemeyeceğini söylerler (a.mlf., *Der'ü te'ârûzi'l-âkl ve'n-naql*, I, 155-156, 185). Selef'in yolundan gidenler ayrıca bid'at ve hurafelere karşı sert eleştirileri ve cedel metodu aleyhindeki tavırlarıyla öne çıkarlar (Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, s. 407-441).

Eb'ül-Hasan el-Eş'arî, "ehlül-hadîs ve's-sünne" diye adlandırdığı Selef takipçilerinin başlıca ortak görüşleri arasında Allah'ın arş üzerine istivâ ettiği, kulun fiilden önce istitâatinin bulunmadığı, Kur'an'ın gay-i mahlûk bir ilâhî kelâm olduğu, imanın kalbin tasdikıyla birlikte söz ve amelnden ibaret bulunduğu ve artıp eksileceği yönündeki fikirleri yanında Mu'tezile'ye karşı diğer Ehl-i sünnet mensuplarıyla paylaştıkları görüşleri zikreder (*Ma'kâlât*, s. 290-297). Cüveynî de Selef âlimlerinin te'vilden titizlikle sakındıklarını, nasların mânihîr mânalarını kabul edip gerçek muhtevalarını Allah'a havale ettiklerini kaydeder (*el-'Açîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 23). Gazzâlî *İlcâmü'l-'avâm*'ında (s. 53-54) sahâbe ve tâbiîn mezhebi olarak nitelendirdiği Selef mezhebinin yöntem açısından bazı temel özelliklerini sayar. Buna göre naslarda yer alan müteşâbih konularda takınılacak tavır, Allah'ı cisim gibi gösterecek tasvirlerden uzak durmak, Hz. Peygamber'in bildirdiği her şeyi tam bir teslimiyetle tasdik etmek, kavranması zor olan meselelerde acziyet ve eksikliği kabullenmek, künhüne vâkıf olunamayacak konularda gereksiz sorular sormamak, mânaları anlaşılmanın lafızlar üzerinde akîl tasarruf ve yorumlar yapmamak, bu tür meselelerle ilgili araştırmalara girişmemek ve daha çok ilimde derinleşmiş (râsihîn) kimselerin rehberliğine güvenmektir. Genellikle halkın inancını tehlikelerden korumayı ve onları seviyelerini aşacak tartışmalardan uzak tutarak zihinlerinin karışmasını önlemeyi amaçlayan bu yöntemin istidlâl metodunu kullanabilen ilim sahiplerini tatmin etmesi zordur. Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'de tefekkür ve akletmeye sıkça vurgu yapılmış, insanlar Allah'a inanmaya yöneltilirken tabiattaki nesne ve olaylar üzerinde düşünceleri öğütlenmiştir (meselâ bk. en-Nahl 16/3-18; er-Rûm 30/20-27; el-Vâkıa 56/57-74). Gazzâlî'nin sıraladığı bu tedbirler, özellikle tartışmalı lafızlarda halkın gereksiz polemik ve münazaralara girmesini önleyici niteliktedir. Bu sebeple Şehristânî nasların anlaşılmasında Selef metodunun en doğru yöntem olduğunu, bu metodu benimseyenlerin Allah'ın mahlûkâta benzemediği ilkesini kabul etmekle birlikte teş-

bih ve tecsimî çağrıştılabilecek âyet ve hadisleri yorumlamaktan kaçındıklarını belirtir. Ona göre Selef'in te'vile karşı çıkmamasının başlıca sebebi, yorumlamanın zana dayalı olması ve ilâhî sıfatların anlamı gibi bir konuda zan ve şahsî kanaatle hareket etmenin uygun görülmemesidir. Bununla birlikte Haşviyye'den bazıları Allah'a beden ve organlar nisbet etmeye varacak şekilde teşbihe düşmüşlerdir (*el-Milel*, I, 104-105).

Modern Selefîlik. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslah ve tecdit faaliyetlerini yoğunlaştıran İslâm âlimlerinin Kur'an ve Sünnet'e dönmeyi savunarak taklitten uzaklaşmayı öne çıkarmaları Selefîliğin bu dönemde daha çok tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle İslâm dünyasının büyük bir kısmı Batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilince bu durum sebepleri ve çıkış yolları hakkında sorgulamalar ve fikir arayışları başlamıştır. Bu bağlamda birçok ilim adamı ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafe ve yanlış anlayışların girdiğini, ulemâ arasında taklidin yaygınlaştığını, nasların ve diğer ilk kaynakların yerine fukahânın, kelâmcıların ve müfessirlerin şahsî görüşlerinin önem kazandığını, tasavvuf ve tarikatların halkı miskinleştirdiğini, dolayısıyla yeniden İslâm'ın özüne dönülmesi gerektiğini ısrarla belirtmişlerdir. Bu düşünceler kısmen İbn Teymiyye tarafından savunulan görüşlerle örtüştüğü için ıslahatçı âlimler Selefîlik'le de ilişkilendirilmiştir. Sıddîk Hasan Han, Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ, Cemâled-din el-Kâsımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî bunlardan bazılarıdır. Muhammed Abduh'un, otobiyografisinde amaç ve hedeflerini belirtirken düşünceyi taklit zincirinden kurtarma ve Selef'in anladığı yolla, yani farklı anlayışlar zuhur etmeden başlangıçtaki şekliyle dini anlama, dinî bilgiyi ilk kaynaklarından elde etmeye dönüş yapma ve evrensel insanlık düzenini koruma hikmeti çerçevesinde dinde hataya düşmemek için Allah'ın bahşettiği akıl ölçülerinde içinde o bilgilere önem verme gibi kriterler sıralaması dikkat çekicidir (M. Reşîd Rızâ, I, 11). Aynı şahıslar, dinî inanç ve ilkelerin geleneksel yorum ve ilâvelerden temizlenmesi gerektiği görüşünü savunmakla birlikte Batı'nın bilimsel ve teknik ilerleyişinin etkisinde kalarak eğitim, yönetim ve siyasette modernleşme taraftarı olmuşlardır.

I. Dünya Savaşı sonrasında İslâm âleminde ekonomik ve sosyal şartların gideerek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın daha da artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğü

üzerinde baskıların görülmesiyle Selefilik hareketi sertleşme eğilimine girmiş ve çeşitli siyasal örgütler halinde kendini göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın önderliğinde İhvan-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî ve onun öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefilik bir dinî ideoloji haline getirmiş, böylece Batı ve Sovyet blokları arasındaki soğuk savaş şartlarının etkisiyle 1970'lerden itibaren politik yönü ağır basan aksiyonel gruplar ortaya çıkmıştır. Geleneksel İslâm yorumlarına olduğu kadar Batı'dan gelen her şeye karşı çıkan söz konusu hareket birçok yönüyle dışı kapalı bir tavır geliştirmiş, bu yönündeki din anlayışının yerleşmesi ve güçlenmesi için farklı yöntemleri kullanmakta sakınca görmemiştir. Filistin sorununun kronikleşmesi ve Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgal edilmesi bu anlayışın Arap dünyası ve Hint alt kıtasında yayılmasını hızlandırmıştır. Bu süreç, İhvan-ı Müslimîn gibi nisbeten ılımlı politik hareketlerden başlayıp İslâmî Cihad gibi şiddet yanlı grupların ortaya çıkmasına kadar varmıştır (Büyükkara, sy. 20 [2004], s. 218-224). Artık Selefilik hareketini bile temsil edemeyecek kadar radikalleşen gruplar dinin ruhundan ve hedeflerinden ziyade lafzına ve şekline vurgu yapan, ahlâk boyutunu göz önünde bulundurmayan, tarihî tecrübe ve birikimleri, kültürel ve folklorik zenginlikleri reddeden bir söylem geliştirmiştir. Ayrıca politik arenada daha çok göze çarptıkları için çağdaş dünyada İslâm toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan bir müslüman imajının oluşmasına yol açmışlardır. Bu arada Suudi Arabistan'da ortaya çıkan ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yolundan gitmeyi amaç edindiği daha çok Selefi olarak tanıtan hareket de Hanbelîliğin literal yorumuna dayalı ve yeniliğe kapalı bir çizgiye girmiştir. Modernlikle ilgi kurmayan, siyasî yönü bulunmayan, tamamen geleneksel anlamda Selef'in yolundan giden veya tasavvufun bünyesinde varlığını sürdüren Selefî cemaatler de mevcuttur. Bu sebeple çağdaş Selefî hareketi sadece radikalizme veya siyasî anlayışa indirgemek suretiyle tek bir yöneleştiren söz etmek mümkün değildir. Öte yandan Selçuklu ve Osmanlı'dan gelen hoşgörür kültürü ve çoğulcu anlayış Anadolu ve Balkanlar'da radikal Selefilik yayılmasına izin vermemiştir. Osmanlı tarihinde Kadızâdeliler hareketi gibi bazı istisnai hareketler ortaya çıkmışsa da bunlar taraftar bulamamış ve kısa sürede etkilerini kaybetmiştir.

Literatür. Selefiyye'nin klasik ve modern dönemi üzerinde yapılan birçok çalışma vardır. Bunlar arasında şu eserler zikredilebilir: Muhammed Fethî Osman, *es-Selefiyye fi'l-mücteme'ati'l-mu'âşıra* (Riyad 1401/1981); İbrâhim Hilâl, *el-Vicheetü's-Selefiyye 'inde'l-Emîr eş-Şan'ânî* (Kahire 1404/1984); Muhammed Saîd Ramazan el-Bütî, *es-Selefiyye: Merhale-tün zemeniyye mübâreke lâ-mezhebün İslâmî* (Dimaşk 1408/1988); Mustafa Hilmi, *es-Selefiyye beyne'l-'akîdeti'l-İslâmiyye ve'l-felsefeti'l-ğarbiyye* (İskenderiye 1411/1991); Seyyid Abdülazîz es-Sîlî, *el-'Akîdetü's-selefiyye beyne'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel ve'l-İmâm İbn Teymiyye* (Kahire 1413/1993); Muhammed Füreycce, *el-Uşûlü'l-menhecîyye li'l-'akîdeti's-Selefiyye* (Beirut 1415/1995); Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', *el-'Akîdetü's-Selefiyye fi kelâmi rabbi'l-berîyye ve keşfü ebâtili'l-mübtedi'ati'r-rediyye* (Riyad 1416/1995); Tayyib b. Ömer b. Hüseyin, *es-Selefiyye ve a'lâmühâ fi Moritâniya* (Beirut 1416/1995), *et-Taşavvuf ve'l-itticâhü's-selefi fi'l-'aşri'l-ḥadîs* (İskenderiye, ts. [Dârü'd-dâve]); Muhammed es-Seyyid el-Celyend, *Menhecü's-selef beyne'l-'akl ve't-taklîd: Der'ü şübühât ve reddü müftereyât* (Kahire 1999); Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmâm Muhammed b. 'Abdülvehhâb ev intişârü'l-menhecî's-selefi* (Kahire, ts. [Dârü'l-maârif]); Abdurrahman Abdülhâlik, *el-Uşûlü'l-'ilmîyye li'd-da'veti's-Selefiyye* (Küveyt, ts. [ed-Dârü's-Selefiyye]); Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraf-tarlığının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara 2000); Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menhecü's-selefi* (Riyad 1422/2002); Mehmet Zeki Özcan, *Selefilik: İslâmî Kökenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul 2006). Modern Selefilik, Batı'daki araştırmalar arasında fikrî çerçeveden ziyade siyasî ve teşkilât boyutuyla ele alınmaktadır. Özellikle "politik İslâm, fundamentalizm" gibi başlıklar altında yapılan çalışmalar siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarında yürütülmektedir. Bu konudaki literatür arasında şu eserler kaydedilebilir: Ira M. Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective* (Berkeley 1983); Hamid Enayet, *Modern Islamic Political Thought* (London 1991); Laura Guazzone (ed.), *The Islamist dilemma: The Political Role of Islamist Movements* (Berkshire 1995); Quintan Victorovicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington 2004).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "slf" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 676-677; *Müsned* (Arnaût), IV, 76-77; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye ('Akâ'idü's-selef içinde)*, s. 53-64; Eş'arî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 290-297; İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'ati'l-firâkı'n-nâciye* (nşr. Rızâ b. Na'sân Mu'fî), Riyad 1409/1988, I, 221-227, 420-421; II, 531-536, 554-555; İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, *'Akîdetü's-selef ve aşâbi'l-ḥadîs* (nşr. Nâsır b. Abdurrahman), Riyad 1415, tür.yer.; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-firâk*, Beirut 1405/1985, s. 240; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi uşûli'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beirut 1974, s. 209-221; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1398/1978, s. 23; Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelem* (nşr. Muhammed el-Mutasim-Billâh el-Bağdâdî), Beirut 1406/1985, s. 53-95; İbn Ebû Ya'lâ, *Ṭabaḳâtü'l-Ḥanâbile*, II, 12, 18-45; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 103-108; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-'itikâd* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993, s. 13-16; Takyyüddin İbn Teymiyye, *Minḥacü's-sünne* (nşr. M. Reşad Sâlim), Kahire 1409/1989, II, 363-367; a.m.f., *Mecmû'ü fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1412/1991, XVI, 471; a.m.f., *Der'ü te'ârüzi'l-'akl ve'n-naḳl* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 155-156, 185; Süyûtî, *Şavunü'l-mantîk ve'l-kelem 'an fenni'l-mantîk ve'l-kelem* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beirut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 33-83, 91-101; İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 98; M. Reşid Rızâ, *Târîhu'l-üstâzi'l-İmâm eş-Şeyḫ Muhammed 'Abduh*, Kahire 1350/1931, I, 11; M. Saîd Ramazan el-Bütî, *es-Selefiyye: Merhale-tün zemeniyye mübâreke lâ mezhebün İslâmî*, Dimaşk 1408/1988, s. 23; Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menhecü's-selefi*, Riyad 1422/2002, s. 26-45, 407-458; Mehmet Zeki Özcan, *Selefilik: İslâmî Kökenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2006, s. 26-49; Khalid Abou el-Fadl, "Islam and the Theology of Power", *Middle East Report*, CCXXI (2001), s. 28-33; Butrus Abu-Manneh, "Salafiyah and the Rise of the Khalidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century", *WI*, XLIII/3 (2003), s. 349-372; Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Aynılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, sy. 20, Ankara 2004, s. 205-234; Emad Eldin Shahin, "Salafiyah", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 463-469; John O. Voll, "Salafiyah", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (ed. R. C. Martin), New York 2004, II, 608-610; W. Ende, "Salafiyah", *IE* (İng.), VIII, 900-909.



M. SAİT ÖZERVERALİ

SELEM

(السلام)

Peşin bedelle veresiye mal değişimini konu edinen satım türü.

Sözlükte "teslim etmek, teslim olmak, peşin bedelle vadeli mahsul almak" gibi anlamlara gelen **selem** kelimesi fıkıh terimi olarak nitelikleri belirlenen vadeli malın peşin bedelle satımını ifade eder. Ço-