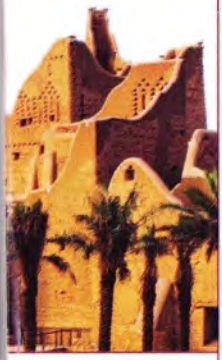
VAHHÂBÎLER

Teori, Doktrin ve Tarih

I

Editör ve Çeviren:
Onur Özatağ





Vahhâbîliğin Kökenleri
Michael Cook

İslâmi Reformun Kökenleri ve İlk Gelişimi
Ahmad S. Dallal

Muhammed Hayyâ el-Sindî ve
Muhammed ibn Abdülvahhâb
John Voll

İbn Teymiyye ve Vahhâbî Teokrasisi
Henri Laoust

Vahhâbîler, Kâfirler ve Dışlayıcılığın Sorunları
Elisabeth Sirriyeh

18. ve 19. Yüzyıl İslâmı'nda İçtihat ve Taklit
Rudolf Peters

Saray Uleması: Büyük Ulema Komitesi Üyelerinin Yolu
Nabil Mouline

Suudi Arabistan'da Din, Siyaset ve Edebiyat
Werner Ende

Vahhâbîler
Richard Hartmann

Vahhâbî Liderleri ve Şam Paşası Arasında Yazışma
Heinrich Leberecht Fleischer

İç Savaş, Dış Müdahale ve Siyasi Meşruiyet Sorunu:
Bir 19. Yüzyıl Suudi Kadısının İkilemi
M. J. Crawford

İslâm İçi Bir Düşman Olarak Vahhâbîlik
Esther Peskes

Baas ve Suudî-Vahhâbî Düşüncesinde Aşiretçilik
Olivier Carré

ISBN: 978-625-8123-03-6
9 786258 123036
T A R İ H

Vahhâbîler - I

Teori, Doktrin ve Tarih

Editör ve Çeviren:
Onur Özatağ

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Editör ve Çeviren
Onur Özatağ

Yayına Hazırlayan
Taşkın Takış

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı
Tarcan Matbaacılık
Mayıs 2022

Doğu Batı Yayınları
Kültür Mah. Becerikli Sok.
No: 20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-625-8123-03-6 / Sertifika No: 48847

Doğu Batı Yayınları-348 Tarih-46

Kapak Resmi: Elva Sarayı, Tarihî Diriyye, Fotoğraf: Meshari Almuhanna.

Onur Özatağ

1980'de Ankara'da doğdu. İlkokulu İstanbul'da, orta ve liseyi İzmir'de okudu. 2006 yılında Ankara Üniversitesi DTCF Arap Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu, aynı yıl yine aynı fakültenin Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimine başladı. Selçuklu ve Abbâsîler tarihi üzerine çalıştı, 2008'de mezun oldu. Hâlen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Beşerî Bilimler Fakültesi Tarih Anabilim Dalı'nda doktora yapmaktadır. İslâm tarihi, düşüncesi ve siyaseti üzerine çalışmalarının yanı sıra karşılaştırmalı edebiyat, dinler tarihi, felsefe tarihi ve hukuk tarihi üzerine çalışmakta, bu konularda oturumlar düzenlemektedir. Arapça, Almanca, Fransızca ve İngilizceden çeviriler yapmakta, Yunanca ve İbranice çalışmaktadır. Bugüne kadar çevirdiği ve editörlüğünü yaptığı çalışmalar şöyledir: Celâleddîn Suyûtî, *Halifeler Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), İbn Kalânisî, *Şam Tarihine Zeyl: Birinci ve İkinci Haçlı Seferleri Dönemi* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), H.A.R. Gibb, *Arap Edebiyatı* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzân* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), Onur Özatağ, ed., *Vahhâbîler I: Teori, Doktrin ve Tarih* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022).

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

Giriş 11
Onur Özatağ

Teori

Vahhâbîliğin Kökenleri 119
Michael Cook

İslâmi Reformun Kökenleri ve İlk Gelişimi 144
Ahmad S. Dallal

Muhammed Hayyâ el-Sindî ve Muhammed ibn Abdülvahhâb:
18. Yüzyıl Medinesi'nde Entelektüel Bir Grubun İncelemesi 189
John Voll

Doktrin

İbn Teymiyye ve Vahhâbî Teokrasisi 205
Henri Laoust

Vahhâbîler, Kâfirler ve Dışlayıcılığın Sorunları 242
Elisabeth Sirriyeh

18. ve 19. Yüzyıl İslâmı'nda İçtihat ve Taklit 258
Rudolf Peters

Saray Uleması: Büyük Ulema Komitesi Üyelerinin Yolu 277
Nabil Mouline

Suudi Arabistan'da Din, Siyaset ve Edebiyat: Güncel Dinî ve
Kültür-Politik Durumun Entelektüel Tarihsel Geçmişi 309
Werner Ende

Tarih

Vahhâbîler 337
Richard Hartmann

Vahhâbî Liderleri ve Şam Paşası Arasında Yazışma 372
Heinrich Leberecht Fleischer

İç Savaş, Dış Müdahale ve Siyasi Meşruiyet Sorunu:
Bir 19. Yüzyıl Suudi Kadısının İkilemi 391
M. J. Crawford

İslâm İçi Bir Düşman Olarak Vahhâbîlik: Çağdaş Türkiye'de
Vahhâbî Karşıtı Yayınların Arka Planı Üzerine 426
Esther Peskes

Baas ve Suudî-Vahhâbî Düşüncesinde Aşiretçilik 460
Olivier Carré

Ekler

Arap Yarımadasının Kronolojisi 479

Mısır ve Arabistan'ın Mevcut Durumuna Dair Genel Bir Taslak.... 487

Britanya Bağdat Başkonsolosluğu Tarafından
Konstantinopolis'teki Majestelerinin Büyükelçiliğine
Gönderilen Resmî Rapor 503

Bağdat Valisi Midhat Paşa'nın 1871 Yılı Ahsâ Seferinin
Gidişatına ve Doğu Arabistan'ın Siyasi Durumuna
Dair İstanbul'a Detaylı Raporu 505

Haritalar 517

Suud ve Muhammed ibn Abdülvahhâb Ailelerinin Soyağacı 520

ÖNSÖZ

Dünya 11 Eylül'den beri tekfirci Selefîliği inceliyor, konuşuyor. Oysa meselenin özü bu kavramsal çerçevenin çok ötesinde ve derinlerde. İnceleme, ancak akademik düzeyde, arşiv evrakı ve arşivlere dayalı ciddi ikincil literatür seviyesinde yapıldığında önemsenmeye değer tahliller ortaya koyabiliyor. Niteliği bozmaksızın seviyeyi koruyabilmek ve meselenin tarihsel kökenlerine inebilmek Türkiye'de istisnai birkaç çalışma ve bireysel emek dışında henüz mümkün olmuş değil. Dolayısıyla tartışma halen tıfıl komplo teorileri etrafında dönüyor. İki cilt olarak planladığım eldeki çalışma Türkiye'deki akademik çevreye dünya literatürünü ve onun kavramsal derinliğini yansıtma çabasıdır. Makalelerin Almanca, Fransızca ve İngilizceden dilimize çevrilmelerinde katkılarını esirgemeyen isimler oldu, aynı sırayla Atilla Arıcan'a, Albina Ulutaşlı'ya, Y. Berker Yetişti'ye ve sevgili Gökçe Özkaymak'a önerileri ve sabırlarından dolayı teşekkür ederim. Nihayet hata ve eksikler yalnızca bana aittir.

Onur Özatağ
Ankara, Mart 2022

GİRİŞ

Onur Özatağ

Körfez ve Ortadoğu

Gazeteci ve belgesel yapımcısı Martin Smith 2002 yılında Riyad'da, Yemâme Sarayı'ndaki büyük meclise davetliydi. Oturumun ilerleyen dakikalarında, güçlükle yanına yaklaşabildiği Suudi Arabistan veliaht prensi Abdullah bin Abdülaziz'e (ikt. 2005-15) ancak iki kısa soru yöneltme fırsatı bulabildi: Suudi krallığının meşruiyeti nereden gelmekteydi? Ülke temsilî demokrasiye geçecek miydi? 2005'te kral olacak olan veliahdın göz teması kurmaksızın verdiği cevaplar, hâkim zihniyetin kendine bakışı hakkında açıklayıcıdır: Suudi krallığının, dolayısıyla hanedanın meşruiyeti, şeriat ve İslâm akidesinden, İslâm ve Kuran-ı Kerim'den gelmekteydi; ülke ise elan zaten bir demokrasiydi.[1] Birinci cevap, geçmişi neredeyse üç asra yaklaşan Vahhâbî ulemâsının

[1] "Crown Prince Abdullah" Röp., Martin Smith, Frontline PBS, 11 Aralık 2004. Ayr. bkz. *Frontline PBS*, "House of Saud", YouTube (8 Ocak 2020), 5:49-6:00; *Frontline PBS*, "Bitter Rivals: Iran and Saudi Arabia, Part One", YouTube (8 Ocak 2020), 27:34-27:46. Cevapların Arapça orijinalleri şöyledir: "الشرعية هي العقيدة الإسلامية والإسلام والقرآن الكريم" ve "أنا أعتقد هي الآن ديمقراطية".

siyasi kanat üzerindeki yalın tezahürünü yansıtmaktadır. İkinci soru ise, modern Suudi Arabistan'ın efsanevi kurucusu Abdülaziz bin Suud'un (ikt.1902-53), 1945 yılının Sevgililer Günü'nde, USS Quincy'nin güvertesinde, Başkan Franklin D. Roosevelt ile buluşmasının akabinde, dış dünyaya yansıtılmak istenen uzlaşmacı imajın nice cılız yansımalarından ilkidir. Aynı zamanda bu iki soru, Suudi Arabistan'ın varoluşunu sağlayan çift sarmal yapının bağları arasında zaman zaman gözlemlenen zımnî gerilimi de barındırmaktadır. Kurtuluş ve ebedi saadetin (necat, felâh, halâs) yegâne anahtarının, Kuran, Sünnet ve Selef-i Sâlihîn'in yolundan gitmek olduğuna inanan Vahhâbî ulemâsı, doğası gereği yenilik ve değişime karşıdır, onlara göre dünyevi-siyasi düzen salt kurtuluşa hizmet etmeli, dışarıdan bünyeye girmesi muhtemel her tür yabancı ve yeni unsursa (bidat) kayıtsız şartsız yok edilmelidir; kısacası hakikat geçmiştedir ve iktidarın çıkarına olmadığı sürece yeni olan her şey tehlikelidir. Vahhâbî ulemâsı böyle kaygılara sahipken, ortakları ve dünyevi iktidarın temsilcisi Âl-i Suud, dini korumak ve onun adına düzeni tesis etmek için dünya siyasetinin dayattığı tüm ikilem ve çelişkilerle mücadele etmek durumundadır. Dünyevi çıkar ilişkilerinin dayattığı reel siyaset, özellikle insan hakları, özgürlükler, dışa açılma, terör sorunu ve teknoloji ihracı gibi konularda ulemânın zihnindeki öte dünya yorumuyla zaman zaman çelişmektedir. Ancak, çift sarmal yapı içindeki bu arızi gerilim, son tahlilde ülkenin siyasi ve ideolojik yapısının altını oymaktan ziyade onu en azından günümüze kadar güçlendirmekte, karşı karşıya kaldığı krizleri, yaralı da olsa atlatmasını sağlamaktadır. İki kanat arasındaki yaklaşık üç asırlık dayanışma, Yemâme Sarayı'ndaki meclis protokolünde sergilenmektedir. Kralın bir yanında ulemâ, diğer yanındaysa Suudi hanedanının önde gelen üyeleri oturmaktadır. Aslında bu mizansen, 1744'te, Dir'iyye'de, Muhammed ibn Suud (ikt. 1746-1765) ile Muhammed ibn Abdülvahhâb (1703-1792) arasında yapılan ittifakın yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir.

Ortadoğu ülkelerinin tarihlerinde halifenin, sultanın, şah ya da melikin gücünü sınırlayacak ve dengeleyecek bir anayasa, halk

meclisi veya birey haklarını devlete karşı koruyacak bir haklar beyannamesi (bill of rights) olmadığı gibi Ortadoğu halklarının da böyle bir talebi olmamıştır. Bir mutlak monarşi ve patronaj devleti olan Suudi Arabistan bu bakımdan istisna değildir. Bernard Lewis'in, Ortadoğu'daki benzer siyasi örgütlenmeler üzerine Amerikan tarihinden yola çıkarak yaptığı kıyaslama çarpıcıdır; "No taxation without representation," yani "Temsil yoksa vergi de yok" düşüncesi, Amerikan tarihinde, Britanya İmparatorluğu'na karşı bağımsızlık mücadelesini (1775-1783) ateşleyen kıvılcımdı. Sonuç olarak, devlete vergi ödediği için siyaseten temsil edilme, yani seçme ve seçilme hakkı olan halk içinden zamanla modern vatandaş figürü doğdu. Cumhuriyet düşüncesinin altında yatan ana fikir kısaca budur: Halkın rızası –en azından teoride– iktidarın belirleyicisidir. Öte yandan, Ortadoğu'da, özellikle İran (Mescid-i Süleymân, 1908) ve Suudi Arabistan'da (Dammam, 1935-8) petrol rezervlerinin ilk kez keşfedilmesiyle durum yukarıdakinin aksi yönünde seyir izlemiştir. Petrol gelirleri, ülkenin ve devletin sahibi olan hanedana benzeri görülmemiş derecede zenginlik sağladığından, devletin, yani hanedanın giderleri için halktan vergi toplamaya ihtiyacı yoktur; "No taxation, no representation!" – "Vergilendirme yoksa, temsil de yok" şeklindeki bu durum, Ortadoğu'da gerçek anlamda siyasi temsil hakkına sahip bir vatandaş tipinin veya halk meclislerinin doğmasına elverişli bir ortam hazırlamamıştır. Başka deyişle iktidarın halkın rızasını almasına gerek yoktur. Bernard Lewis, analizini şöyle tamamlamaktadır: "Bu hükümetler mebzul meblağda petrol gelirine sahip olduklarından halktan vergi toplamak zorunda değiller. Dolayısıyla halkın refahını umursamak zorunda da değiller. Onlara istedikleri kadar kötü muamele edebilir, ezebilir, gaddarca davranabilirler; çünkü halk desteğine ihtiyaçları yoktur. Bu nedenle halk meclislerine de ihtiyaçları yoktur. Haliyle, şunu ifade edebilirim ki, petrolün keşfi ve ticari olarak kullanılması, hükümdarın veya her ne türden bir yönetici olursa olsun gücünün muazzam derecede artması

bakımından bir bütün olarak bölge için felaket olmuştur."[2] Lord Acton'ın "Güç yozlaştırır, mutlak güç mutlak yozlaştırır" sözü 20. yüzyıl Ortadoğusu için söylenmiş olsa yeridir. Bugün Arapça konuşan dünya, yeryüzü nüfusunun yüzde beşine karşılık gelirken dünya mültecilerinin yüzde elli sekizini ve savaşa bağlı ölümlerin yüzde altmış sekizini oluşturmaktadır;[3] petrolün olmadığı bir Arap dünyasını ise tahayyül zordur.

Jeopolitik konumu ve 40'lı yıllardan itibaren bütçeye katılan devasa petrol gelirleriyle küresel düzeyde elde ettiği ekonomik güçle Suudi Arabistan, Arap ve İslâm dünyasında artık büyük bir nüfuz sahibidir. 1925'ten itibaren Hicaz'a ve mukaddes şehirlere sahip olması aileyi İslâm coğrafyasında zaten büsbütün ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Suudi hanedanı artık haccın ev sahibi ve hamisi, geleneksel ifadeyle *Hâdimu'l-Haremeyn*'dir. Bu durum, ülke seçkinlerinin resmî İslâm yorumu olan Vahhâbîliği dünya çapında yayma faaliyetlerine imkân sağlar. İslâm düşünce ve yorum tarihinin bu en genç üyesinin, Arap yarımadası dışında, günümüzde Mısır, Pakistan, Afganistan, Balkanlar, Çeçenistan, Bangladeş, Endonezya ve kısmen Hindistan'da faal olduğu bilinmektedir. Tabiatı gereği Şia karşıtı olan Vahhâbî ideolojisinin yayılma süreci, gene coğrafya gereği İran, Irak, Suriye, Bahreyn, Yemen ve kısmen Afganistan ve SuudiArabistan'ın doğu sahilinde (*el-Mıntıka eş-Şarkiyya*, Ahsa) meskûn Şiî nüfusla, kökü tarihin derinliklerinde yatan bir çatışmaya gebedir. Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın dinî mesajı, mezar ziyaretleri, evliyadan şefaat beklemek (istigâse), Ali b. Ebû Tâlib'e, oğulları Hasan ve Hüseyin'e haddinden fazla tazim ve onları (Şia bağlamında) ilk üç halifenin üzerinde görmekten ve müzikli dinî ayinlerden dolayı tasavvuf ve Şia karşıtıydı. Abdülvahhâb'a göre İslâm'ın bu iki yorumu dini yozlaştıran bidatlerdi, dolayısıyla cihadın hedefiy-

---

[2] *The Dossier*, "Fight for Oil: 100 Years in the Middle East (I. Bölüm)", YouTube (23 Kasım 2011), 50:15-51:36.

[3] Tim Mackintosh-Smith, Arabs: A 3,000-Year History of Peoples, Tribes and Empires (New Haven; Londra: Yale University Press, 2019), s. xiii.

diler. Öte yandan, ayak sesleri, İran petrollerini millileştiren Dr. Muhammed Musaddık'ın 1953'te devrilmesinden beri işitilen ve 1979'ta gerçekleşen İran İslâm devrimiyle birlikte Humeyni'nin İran Şahı Rıza Pehlevi ve monarşi karşıtı mesajları Suudi hanedanı ve diğer körfez krallıkları üzerinde büyük bir tedirginliğe neden olur. İran'daki ihtilâlin doğuracağı sonuçlar henüz netlik kazanmamışken, bu kez sadece Suudi Arabistan'ı değil, tüm İslâm dünyasını derinden sarsacak başka bir olay gerçekleşir. Necid asıllı bir aileden gelen, Şeyh İbn Bâz'ın (1912-1999) eski öğrencisi, Ehlu'l-hadis hareketinin bir dalı olan el-Cemâ'a's-Selefiye'l-Muhtesibe[4] örgütünün lideri[5] ve İhvan kökenli Cuheymân el-Uteybî,[6] 20 Kasım 1979'da, ülkede halihazırda sürmekte olan modernleşme hareketlerine (İslâm'ı ihlal etmek ve altını oymak, başı açık kadınların televizyonda haber sunması, ülkedeki Amerikan askeri varlığı) ve müesses ulemânın sessizliğine tepki olarak,[7] silahlı adamlarla birlikte Kâbe'yi basar, kayınbiraderi Muhammed Abdullah el-Kâhtânî'yi Mehdi ilân eder ve esir aldığı hacıları kayınbiraderine biat etmeye zorlar. İki hafta kadar süren işgal, özel kuvvetlerin tartışmalı ve kanlı müdahalesiyle, aralık ayı başında, ardında dört yüze yakın ölü ve bin civarında yaralı bırakarak son bulur. Failler, Suudi Arabistan'ın dört bir yanında, kamuya açık şekilde, önce kol ve bacakları, ardından başları kesilerek idam edilirler. Hanedan için daha çarpıcı olanıysa, Şiî asıllı çıkmalarını bekledikleri saldırganların Suudi Arabistanlı çıkmalarıdır.[8] Üst üste gelen bu iki şok ülkeyi dinî bakımdan tekrar katılaşmaya, bunun sonucu olarak da ulemâya, eğitim ve Mutavva adı verilen

---

[4] İyiyi emreden ve kötülüğü yasaklayan Selefi Cemaati.

[5] Raihan Ismail, *Saudi Clerics and Shi'a Islam*, (New York: Oxford University Press, 2016), s. 19.

[6] İhvan'ın, kurucusu İbn Suud tarafından yok edildiği unutulmamalıdır.

[7] Raihan Ismail, *age.*, s. 19.

[8] Benzer bir şok, 11 Eylül saldırıları sonrasında uçakları kaçıran teröristlerin on dokuzundan on beşinin Suudi Arabistanlı çıktığında yaşanmıştı. Kral Abdullah bin Abdülaziz'le yapılan kısa röportaj için *Frontline PBS*. "In Search of al-Qaeda" YouTube (25 Ağustos 2021), 33:00-34:45.

kamu ahlâkından sorumlu polis kuvvetlerinin müdahale alanlarının genişletilmesi başta olmak üzere hemen her sahada daha fazla yetki tanınmasıyla sonuçlanır. İran'a ve Suudi Arabistan'ın doğu yakasında yaşayan Şiî nüfusa duyulan güvensizlik ve korku daha da şiddetlenmiştir. Katif ve Dammam'da 2014-2015'te gerçekleşen Şiîlere yönelik silahlı saldırılar bu korkunun somutlaşmış örnekleridir. Saldırıları kınamasına ve saldırganları terörist ilân etmesine rağmen ulemâ, özellikle 1979'dan beri verdiği Şiî karşıtı fetva ve vaazlarla ülkedeki mezhepçi ayrışmaya zemin hazırlamakla suçlanmaktadır.[9]

Benzer hisler, körfezin karşı kıyısında da yayılmaktadır. Ahameniş saltanatı rüyaları gören Şahın devrilmesiyle İran'da, Ayetullah Humeynî liderliğinde iktidara gelen yeni rejim, kadim Şiî diskurunu, sert bir Amerikan karşıtlığıyla harmanlayarak ülkedeki varlığının kilit taşı yapar. Tahran'daki Amerikan elçiliğinin basılması ve elçilik çalışanlarının dört yüz günü aşkın bir süre boyunca rehin tutulmaları, İran'daki Amerikan karşıtlığının somut kanıtı olmuştur. Ancak bölgede Amerika'nın iki yakın müttefiki ve müşterisi vardır: Irak ve Suudi Arabistan. Henüz yeni doğmuş olan İran devrimini beşiğinde boğmayı planlayan Saddam Hüseyin, Eylül 1980'de İran'a saldırır. Modern Ortadoğu tarihinin yüz binlerce cana mâl olan bu en kanlı savaşı 1988'de *status quo ante-bellum* (savaştan önceki statüko) ile sona erdi. Irak'ta çoğunluğu oluşturan yerel Şiî nüfusu, İran etkisi altında sürekli potansiyel bir iç düşman olarak gören Saddam Hüseyin, savaş boyunca Suudi Arabistan'dan açıkça destek görmüştür. Öte yandan, İran-Irak savaşından eli boş dönen Saddam Hüseyin'in 1990 Ağustosu'nda Kuveyt'i işgali, Suudi hükümetini Irak'a yabancılaştırmaya ancak yeterli olacaktır. Art arda gelen iki Amerikan müdahalesiyle devrilen Saddam Hüseyin ve Irak hükümetinin yarattığı boşluk bölgede tüm siyasi iştahı üzerine çeken bir vakum etkisi yaratır. Fransız Savunma Bakanı (1988-1991) Jean-Pierre Chevènement'un, Dick Cheney ile yaptığı bir toplanıtda kendisine yöneltilen "Siz Fransızlar Ortadoğu'yu ve Arapları biz-

[9] *Age.*, s. 1.

den daha iyi tanıyorsunuz. Düşünceniz nedir?" sorusuna verdiği cevap adeta kehanet niteliğindedir: "Eğer Irak'ın omurgasını kırıp onu tamamen yıkacak olursanız başarısız olacaksınız. Yerine bulacağınız tek şey köktenci İslam'ın yangını olacaktır. Böylece İran'ı da başat konuma getirmiş olacaksınız." Cheney'in cevabı ise "Teşekkürler Jean-Pierre, çok ilginç" diyerek aldığı birkaç kısa nottan ibarettir.[10] Bu, yani İran'ın başat konuma gelmesi durumu, Suudi Arabistan'ın arzu etmediği bir durumdur, zira İran etkisindeki Şiî güçlerin bu boşluğu doldurabileceğinden, hattâ İran'ın bizzat kendisinin Irak'a müdahalesinden çekinmektedir. Öyle de olur. Son Amerikan askerinin Aralık 2011'de Irak'tan ayrılmasıyla İran, bölgedeki tarihsel ve kültürel nüfuzunu kendi siyasi çıkarına kullanmayı bilmiştir. Bugün Tahran'dan başlayarak Bağdat-Şam-Beyrut hattı üzerinden doğu Akdeniz'e açılan bir Şiî koridorunun varlığından söz edilebilir ve Suudi Arabistan kuzeyden kendisini kuşatmış olan bu müstahkem hattı kırmak niyetindedir. Öte yandan İran, ezeli rakibinin güney sınırını yoklamaktan da geri durmamıştır. 2014'te patlak veren Yemen'deki iç savaş, kısa zamanda bir Suudi Arabistan-İran vekâlet savaşına dönüşmüş ve İran'dan açıkça destek gören Husi milislerinin Taizz ve Aden gibi büyük şehirlerdeki ilerleyişi ancak Suudi Arabistan liderliğindeki koalisyon güçlerinin, zaman zaman "yanlışlıkla" sivilleri hedef alan hava bombardımanlarıyla durdurulabilmiştir. İki ülke arasındaki soğuk savaş halen sürmekte, karşılıklı suçlamalar durumu özetlemektedir: İran'ı "Düşman, kavgacı ve maceracı" bir millet olmakla ve "bölgeye devrim ihraç etmekle" suçlayan Suudi Arabistan Dışişleri Bakanı Adel el-Cubeyr'in sözleri, İran Dışişleri Bakanı Cevad Zarif'e aktarıldığında, cevabı, "Boş sözler. Sudiler el-Kaide'ye yardım ettiler ve teröristleri destekliyorlar. Bu mezhepçi dili onlar başlattı, biz değil"[11] şeklinde olmuştur. Diğer yandan, Zarif'in Suudi Arabistan'ı aşırılık ve köktencilikle suç-

[10] *Deutsche Welle*, "Iraq – Destruction of a nation (II. Bölüm)", YouTube (5 Mart 2022), 5:14-5:55.

[11] *Frontline PBS*. "Bitter Rivals: Iran and Saudi Arabia, Part One." YouTube (8 Ocak 2020), 00:18-00:38.

layan sözleri el-Cubeyr'e nakledildiğinde, Suudi bakanın cevabı benzer tondadır: "Saçmalık. Terörizm ihraç eden birileri varsa onlar ancak İranlılardır. Mezhepçilik ateşini körükleyen onlardır. 1979'dan beri saldırgan tutum izleyenler onlar olmuştur."[12]

Suudi Arabistan ile İran arasındaki bu karşılıklı suçlamalar, Körfez krallıkları da dâhil olmak üzere Ortadoğu'da son yıllarda yaşanan mezhep çatışmalarının en somut ifadeleridir, dolayısıyla İslâm'ın tek bir inanç ve yoruma sahip olmaktan uzak olduğunun göstergesidir. İki kültür ve siyasi yapı arasındaki bu çatışmanın geçmişi mezhepler tarihinin başlangıç yıllarına kadar uzanmaktadır. Üzerine ciddi mânâda söz söyleyebilmek için öncelikle Vahhâbîliğin İslâm kültür ve düşünce dünyası içindeki köklerinin ve esin kaynaklarının tespit edilmesi gerekir.

İslâm'da Devlet Oluşumu ve İlk Mezheplere Kısa Bir Bakış

İslâm tarihinde siyasi çekişmeler ilâhiyatın yorumlama, anlamlandırma ve açıklama serüveni üzerinde doğrudan etki sahibi olmuş, peygamberin 632'deki ölümünü takip eden ilk üç asır boyunca sırasıyla Hâricî, Şiî ve Sünnî olmak üzere siyaset ve riyaset çerçevesinde birbirleriyle taban tabana zıt üç temel fırkaya zemin hazırlamıştır. Yukarıdan da anlaşıldığı üzere, bu üç siyasi örgütlenme ve teolojik yorumun takipçileri modern dünyada halen varlıklarını korumakta ve mensubu oldukları akaid onlar için hayat, var oluş ve ölüm düşüncesi bakımından en temel noktaları ifade etmektedir. Durumu farklı ancak daha açık bir retorikle ifade edecek olursak, kadim Ortadoğu'da (ya da kadim Yakın Doğu'da) din (ancak Hıristiyanlığın ve onun Ortaçağ Avrupası'ndaki seküler devletten bağımsız Kilise örgütlenmesinin bir istisna olduğu unutulmamalıdır) aslında siyaset yapmanın en kadim, dolayısıyla da en geleneksel yolu olagelmiştir. Bu nedenle din ve inancın sınırlarının nerede bittiği ve dünyevi siyasetin sınırlarının nerede başladığının tespiti mümkün değildir. Benzer şekilde Batı'daki

[12] *Age.*, 00:39-00:56.

din ve devlet ayrışmasıyla birlikte dinin siyasete üstün ve ondan aşkın bir olgu olduğu kanısı da İslâm siyasi tarihinde gözlemlenebilir bir olgu değildir.[13] İslâm, kadim devlet örgütlenmesinin henüz ortaya çıkmadığı ya da oldukça cılız bir şekilde tezahür ettiği topraklarda doğmuş, devlet örgütlenmesini dini doğuşuyla birlikte, önce Bizans'ı ve ardından da Sasânîleri taklit ederek inşa etmişken, Hıristiyanlık Roma devleti sınırlarında ortaya çıkmış ve bu nedenle, özellikle ilk üç asrı boyunca devlet dışında ve onun çeperlerinde kurulan aile kiliseleri aracılığıyla, kovuşturma altında büyüyüp gelişmek zorunda kalmıştır. İsa'nın "Sezar'ın hakkı Sezar'a, tanrının hakkı tanrıya" sözü unutulmamalıdır. Dolayısıyla Hıristiyanlığın kendine has tarihsel gelişimi nedeniyle din ve devlet birbirlerinden bağımsız örgütlenmelerken, kadim İslâmi paradigmada din ve devleti birbirinden ayırmak imkânsızdır. Devletin yeryüzündeki somut taşıyıcısı olan hanedanlar da bu bağlamda inanç ve onun düzen sağlama mekanizması olan hukukun daimi hamileri olagelmişlerdir.

Akaid, itikadî bakımdan neye inanılacağını ve neyin yapılabilir olduğunu belirleyen en genel çerçeve olduğu kadar, neye inanılmayacağını ve neyin yapılamayacağını da belirleyen esas unsur ve çerçevedir. İslâm tarihi boyunca kimin gerçek "mümin" ve "Müslüman", kimin "gulât-bâtınî-rafızi" ya da basitçe "sapkın" olduğunun akide temelinde meşruiyeti farklı mezheplerce farklı şekillerde anlaşılmıştır. Uygulamada karşımıza koyduğu somut örneklerse, İslâm tarihi öğrencisinin yakından tanıdığı fikhî, amelî ve itikadî tezahürlerdir; Allah'ın gerçek dininin yeryüzünde nasıl ve kimin elinden tesis edileceği, korunacağı, nakledileceği ve sürdürüleceği soruları tüm alanlarda belirleyicidir. Ayrıca, üç

[13] Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (Columbia University Press: New York, 2004), s. 3-17. Burada şer'î-örfî tartışması için ayr. bkz. Halil İnalcık, "Türk-İslâm Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği" ve "Şerî'at ve Kanun, Din ve Devlet", *Osmanlı'da Devlet Hukuk, Adâlet* (Eren Yayıncılık: İstanbul, 2005) s. 27-46. İnalcık ve Crone'un kadim Yakın Doğu'nun siyasi geleneği ve mutlak hükümdar kavramsal çerçevesi içindeki hilafet çözümlemeleri örtüşmektedir.

temel akaidin etrafında toplandığı ve şekillenmelerini sağlayan esas sorunun, peygamberin ölümünün ardından ümmetin liderliğinin (imamet) kime ve nasıl geçeceği tartışması (seçim/ihtiyâr, babadan oğula/mevrûse) olduğu unutulmamalıdır. İlk bakışta teolojik, haliyle kurtuluşa ilişkin kaygılar içeren bir durum gibi görünmesine rağmen, aslen siyaset ve iktidara meşruiyet zemini sağlayacak bir yorum temelinde siyasi bölünmelere yol açacaktır. Dolayısıyla her birinin kendine ait siyasi-teolojik bir nazariyesi ve bununla paralel siyasi-dinî örgütlenmesi olacaktır. Öte yandan, P. Crone'un da belirttiği gibi İslâm tarihinde siyasi örgütlenme kurumlar aracılığıyla değil şahıslar üzerinden işlemekte ve varlığını sürdürmektedir.[14] İktidar ya da hanedan değişimlerinde sık sık görülen kriz ve iç savaşlar P. Crone'un kurumların noksanlığına işaretini doğrular niteliktedir. Modern anlamda devlet kimi zaman belirli bir bölgedeki egemen siyasi gücü oluşturan idari kurumlar mânâsında, kimi zamansa, ulus devlet örneğinde olduğu gibi böyle kurumlara sahip toplum anlamına gelmektedir, dolayısıyla devletin kökeni sorusu yöneltilirken vurgulanan asıl nokta kurumsal yapılardır ve her iki anlamda birbiriyle yakından ilintilidir.[15] Ancak Ortaçağ Müslümanları bu iki anlamdan herhangi birine karşılık gelen bir devlet tanımına sahip değillerdi; halife ya da sultan onlar için kabaca birinci tanıma, ümmet ve milletse kabaca ikinci tanıma karşılık gelmektedir.[16] Öte yandan, gayrişahsi bir kurum olarak devlet nosyonu 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da doğmuş, zamanla İslâm coğrafyasına sirayet ederek 19. yüzyılda Arapça kökenli bir kelime olan devlet adını almıştır ve bugün Müslüman dünyada standart hale gelmiş bir kavramdır.[17]

Hâricî ve Şiî İslâm'ın doğuş süreci özetle şöyledir: Üçüncü Halife Osman b. Affân'ın (ikt. 644-656) akrabalarını kayırdığı iddialarının gölgesinde siyasi bir suikasta kurban gitmesinin ardından, akrabası ve gene onun tarafından Şam'a vali tayin edilmiş

[14] Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam*, s. 3.
[15] *Age.*
[16] *Age.*
[17] *Age.*, s. 4.

olan Muâviye b. Ebû Sufyân (ikt. 661-680), suikastte parmağı olduğu iddiasıyla Ali b. Ebû Tâlib'e (ikt. 656-660) savaş açar (Sıffîn, 657). Kaynaklara göre Ali b. Ebû Tâlib'in emrindeki kuvvetler üstünlüğü ele geçirdikleri sırada Muâviye'nin kuvvetleri mızrakların ucuna Kuran'dan sahifeler asarak aralarında Allah'ın kitabının hakem olmasını talep ettiler. Buna öfkelenen bir grup, ki bundan böyle Hâricîler adını alacaklardır, Ali b. Ebû Tâlib'in ordusundan ayrılarak (*berâ'a*) çatışma halindeki iki isme suikast düzenleme kararı alır. Muâviye suikast girişiminden kurtulurken, Ali b. Ebû Tâlib kurtulamaz. Böylelikle hilafet, başka bir deyişle iktidar, Muâviye'ye, yani Emevîler olarak anılacak olan Benî Ümeyye ailesine geçer. Ardından iktidara gelen oğlu I. Yezîd (ikt. 680-683), Ali b. Ebû Tâlib'in soyunu yok etmeye karar verir. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib 680'de Kerbela'da, I. Yezid'in kuvvetlerinin elinde can verir. O zamana kadar Kûfe ve Basra civarında, yani eski Sasani devleti hudutlarında örgütlenmiş olan Ali destekçilerinin ortak hafızasına derin izlerle kazınan bu olay "Ali taraftarlarının", yani "Şîatu Ali"nin siyasi bir güç olarak ana gövdeden ayrılmaları ve örgütlenmeleriyle sonuçlanacaktır. Şiîler için peygamberin ardından başa geçecek tek meşru isim, onun soyunu sürdüren kızı Fâtıma ile Ali b. Ebû Tâlib'in evliliğinden olan torunlarıdır; gerçek Müslüman ümmetinin yegâne imamları, yani liderleri yalnızca bu isimlerdir. Şiî itikadına göre hilafet, peygamber soyuna dayalı bu imamet nazariyesine göre tesis edilecektir; imam her şeyden önce, peygamberin ölümünün ardından gerçek mânâsıyla tefsir ilmini bünyesinde barındıran yegâne merciidir. İmâmiyye (On İki İmamcı Şiîler; *İsnâaşeriyye*) olarak bilinen bu hareketin akidesinde tevellâ ve teberrâ inancı vardır (kabul etme ve kabul etmeme, bağlanmak ve reddetmek), Ehl-i Beyt vurgusu ise her şeyden önce gelmektedir.

Diğer yandan gelenekçi kanat tarafından itibar gören ve 9. asır sonu itibarıyla telif edilmiş olan temel hadis kaynaklarında (Buhârî, ö. 870 ve Müslim, ö. 875) muhafaza edildiği şekliyle peygamberin sözleri, uygulamaları, davranış ve düşünceleri, açıklama ve hükümleri, kısacası Sünnet-i Seniyye belirleyici kaynak

olarak benimsenmiştir. Bununla birlikte, İmam Şafii'nin (ö. 820), Kuran'ın yanısıra sünnetin (Sünnet-i Nebî), yani doğrudan peygambere dayanan merfû hadislerin, şeriatın ikinci kaynağı olarak kabul edilmesine teşviki, gelenekçi süreci hızlandıran hayati hamlelerden biri olmuştur; çünkü İmam Şâfiî toplumsal geleneğin dinî metinlerle birlikte kutsallaştırıldığını ve bunun yaratacağı keyfilik ve tehlikeyi görmüştü.[18] Dolayısıyla Şâfiî katı bir sistematik düşünce üzerinde ısrar ederek şahsi keyfiliği büsbütün reddetmiştir.[19] Geleneği şekillendirecek olan bu yaklaşım, peygamber mirasının ne mânâya geldiği yönünde yorum yaparak hükme varmak ve bu doğrultuda siyasi makamlara nasihat etmek durumunda kalan ulemânın rolünü gitgide öne çıkaracaktır. Yöneticiye nasihat aracılığıyla dinî öğretinin birikimini siyasi kolla birleştirerek, onunla dayanışma içinde varlığını idame ettiren bu gelenekçi yorumun çift sarmal yapısı (ki Osmanlı literatüründeki terminolojik yansıması "Dîn ü devle" şeklindedir), kökenini ilk bakışta Sünnî İslâm'dan alan Vahhâbîliğin doğasının tutarlı tahlili için önemlidir. Zira Vahhâbî öğretinin imama kayıtsız şartsız itaat vurgusu, Sünnî siyaset nazariyesinde ûlü'l-emr[20] âyetine dayanmaktadır. Ebû Hanîfe'nin (ö. 767) öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 798), *Kitâbu'l-Harâc* adlı eserinde mevcut iktidara mutlak itaati dinî bir yükümlülük olarak görmüş, "Allah'tan korkun ve ona itaat edin; basık burunlu Habeşli bir köle dahi üzerinize emir tayin edilse, onu dinleyin ve ona itaat edin" hadisine dayanarak bu görüşüne delil getirmiştir.[21] İmam Gazzâlî de Ebû Yûsuf'tan üç asır sonra, dönemin siyasetine meşruiyet zemini teşkil etmek

---

[18] Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 5.

[19] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clerendon Press, 1950), 98.

[20] Nisâ sûresi 59. âyet: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ; "Ey inananlar, Allah'a boyun eğin, peygambere ve aranızdan yetki sahibi olanlara boyun eğin."

[21] Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1981) s. 57.

için gene aynı hadise başvurmuştur.[22] Ayrıca Ebû Yûsuf, "Allah'a itaat eden bana itaat etmiş olur, imama itaat eden bana itaat etmiş olur. Bana isyan eden Allah'a isyan etmiştir, imama isyan eden bana isyan etmiş olur" ve "Eğer imam adilse, ecri onundur, size düşense minnettir. Eğer zalimse o vakit günahı kendi boynunadır, size düşense sabırdır" hadislerini imama itaatin yalnızca adil ve iyi bir imamla sınırlı olmadığına dayanak noktası olarak delil göstermektedir.[23] Aslında, Ebû Yûsuf'un siyasi sahada fitneye engel olmak üzere iktidara mutlak itaati hadislere dayanarak meşrulaştırma çabasının altında yatan gaye, Emevîlerin son dönemlerinde etkisi görülmeye başlayan ve Abbâsîler zamanında, İbn Mukaffa (ö. 759) tarafından çeviri yoluyla siyasi literatüre kazandırılan Sasani İmparatorluğu'nun kurucusu Şehinşah Erdeşir'in (ikt. 212-224) vasiyetnamesindeki din-devlet dayanışmasıdır: "Din ve devlet", der Şehinşah Erdeşir, "iki kardeştir, birbirlerine muhtaçtırlar. Devletin temeli dindir, dini koruyacak olansa devlettir. Temeli olmayan şey çökmeye mahkûmdur, koruyucusu olmayansa yok olup gider"; Lambton'ın da söylediği gibi, bu anlayış İslâm siyaset teorisinin temel düsturu olacaktır.[24] Son tahlilde meselenin özü iktidarın bölünmemesi, İslâmi terminolojiyle tefrika ve fitne çıkmasının önlenmesi kaygısında yatmaktadır, Kuran'daki dayanağı ise Enbiyâ suresi 22. âyettir: "Yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı fesat çıkardı, arşın rabbi Allah onların sıfatlarının üzerindedir."[25] Benzer şekilde, yeryüzünde İslâm'ın hâkim olduğu coğrafyada aynı anda birden fazla gücün bulunmasının da fesada yol açacağı düşünülmüştür. "İki halife varsa birini öldürünüz" hadisi bu kaygıyı yansıtmaktadır.[26] Peygamberin ölümünün ardından Ensâr ve Muhâcir'den iki liderin yönetimde olması teklifi de bu kaygıyla reddedilmiştir. İslâm tarihine "İkinci Fitne" olarak

---

[22] *Age.*, s. 57.
[23] *Age.*, s. 57.
[24] *Age.*, s. 45.
[25] Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam*, s. 273. Meal çevirene aittir.
[26] *Age.*, s. 243.

geçen, 680-692 yılları arasında Medine'de çıkan Emevî karşıtı isyan sırasında iki emirin başa geçtiğini işiten İbn Abbas'ın, "İki emir mi! Ümmet helak oldu" sözü açıklayıcıdır.[27]

Kûfe ve Basra'da örgütlenen Hâricîlerin[28] siyasi anlayışıysa yukarıdaki uygulamadan büyük farklılık göstermektedir. Onlara göre halife hiçbir şekilde ilâhi emrin dışına çıkamaz, onu tartışmaya açamaz. Başka bir deyişle, tıpkı Sıffîn'de olduğu gibi, beşerî hakemlik ilâhi emrin önüne geçemez (*lâ hükme illâ lillâh*)[29]; öte yandan halife olmak için en az günah sahibi Müslüman (efdaliyet) olmak yeterlidir, soy ve kavim bağlam dışıdır. Hâricîler, ikinci fitnenin çıkmasıyla Ezârika ve Necdiyye kollarına ayrılmış, bu kollar kâfirlere, yani kendilerine katılmayı reddeden Müslümanlara karşı cihad için Basra'dan ayrılmıştır. İran'a giren Ezârika kolu, 699'da bastırılmasını takiben ortadan kalkmış, Necdiyye koluysa Arabistan'da faaliyetini sürdürmüş, 693'te bastırılmasına rağmen birkaç asır boyunca varlığını korumuştur.[30] Üçüncü fitneyle ortaya çıkan Sufriyye kolu Cezîre ve Kuzey Afrika'da faalken, günümüze ulaşan ve tek ılımlı Hâriciyye kolu olan İbâzıyye ise Umman ve Kuzey Afrika'da faaldir.[31] İbâzıyye'ye göre Kuran'da vazedilmiş tüm hükümler kayıtsız şartsız yerine getirilmelidir, bu bakımdan Allah'ın hükmettiği meselelerde beşerin karara varması mümkün değildir;[32] Hâricî olmayan tüm Müslümanlar kâfirdir, ancak öldürülmeleri veya mallarının yağma edilmesi ancak savaş durumunda caizdir, adil olmayan bir imama ise mümkün olan her yolla direnmek meşrudur.[33] Bununla birlikte genel mânâda Hâricîler içi efdal şahsiyet olduğu müddetçe imametin tek şartı liyakattir. Ancak efdaliyet tanımları içinde Arap kültürünün başat

---

[27] *Age.*, s. 243.

[28] Harûriyye ve Muhakkime adlarıyla da anılmaktadırlar.

[29] Ali b. Ebû Tâlib'e karşı çıkan ilk grup, Muhakkime-i Ûlâ adıyla da bilinirler.

[30] Patricia Crone, *age.*, s. 55.

[31] *Age.*

[32] *Age.*, s. 54.

[33] Ann K. S. Lambton, *age.*, s. 25.

karakteristiği olan nesep/soy ve kabile geçmişine verilen önem ilginç bir şekilde değerlendirme dışı bırakılmıştır; bedensel noksanı bulunmayan, erkek ve yetişkin herhangi bir Müslüman halife olmak için yeterli koşullara sahiptir.[34]

Fakat yukarıda da belirtildiği üzere, bu üç ana kolun yekvücut bir yorum çatısı altında sabit kaldığı düşünülmemelidir. İslâm dünyasında tek ve sabit bir dogma dayatacak kilise benzeri bir kurum veya dinî tartışmalara müdahale edecek (Caesaropapism) Roma kayzerleri gibi baskın siyasi-askerî figürlerin mevcut olmaması (el-Me'mûn gibi bazı Abbâsî halifeleri istisnadır) bu çeşitliliğin altında yatan neden olarak gösterilebilir. Ayrıca, Müslümanların, Roma ve Sâsânî imparatorluklarına nispetle devlet düzenlerini ancak 7. yüzyıl gibi geç bir zamanda ortaya koyabilmiş olmaları bunun başka bir nedeni olabilir. Öyle ya da böyle, Şiî İslâm, meşru imamların sayısı, evrensel açıdan sahip oldukları önem, gaybubet ve mehdilik başlıkları altında İsnâaşeriyye, İsmâiliyye, Nusayrîyye, Gâliyye veya siyaseten faal olan imamın tüm tarih boyunca hüküm sürebileceği düşüncesiyle Zeydî alt dallarına ayrılmıştır.[35] Hâricîler de diğer Müslümanlarla kurulacak ilişkiler çerçevesinde katı bir reddedişle, ılımlı bir yol izleme arasında bölünmelere maruz kalmıştır. Hâricîlerin, adlarını kurucuları Nâfi b. Ezrak'tan (ö. 685) alan Ezârika kolunun, diğer Müslümanların itikat ve amentüsünü sorgulamak amacıyla kurdukları isti'râz[36] mahkemeleri, hareketin, dindaş Müslümanlara karşı erken dönemde sergilemiş olduğu katı ve tavizsiz tutumunun somut kanıtıdır. Onlara göre düşmanları kadın ve çocuklarıyla birlikte topyekûn yok edilmeli, tüm ılımlılar ve takiyye yapanlar tekfir edilmelidirler.[37] Bununla birlikte, askere almada sıkı bir

[34] Patricia Crone, *age.*, s. 57.

[35] Şia'nın çok sayıda alt kolu ve tarikatı vardır, burada sadece başlıcaları aktarılmaktadır, bu çerçevede en önemli birincil kaynaklardan Hasan b. Mûsâ el-Nevbahtî'nin (ö. 922) *Fıraku'ş-Şia*'sı ve Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî'nin *el-Makâlât ve'l-Fırak*'ı önemlidir.

[36] Amentünün zorla izhar edilmesi talebi.

[37] Ann K. S. Lambton, *age.*, s. 24.

sorguya tâbi tutulmaktaydılar. Bu tutumları daha sonraları Vahhâbîlerin, bilhassa Osmanlı literatüründe Hâricîlerle (ve bazen de Karmatîlerle) kıyaslanmalarına neden olacaktır.[38] I. Goldziher'e göre bu kıyas özü itibarıyla Vahhâbîlerin İbn Teymiyye'den tevarüs ettikleri icmâ-sünnet ayırımından kaynaklanmaktadır.[39] Buna göre kadim sünnet sınırları içinde, yani İslâm'ın birinci asrında delili bulunmayan, ancak daha sonra icmâ dâhilinde onay gören yeni uygulamalar İbn Teymiyye tarafından bidat oldukları düşünülerek reddedilmişlerdir; "Bu hareketin klasik İslâm'la ilişkisi incelendiğinde, bilhassa takip eden unsur gerçek din tarihçisinin dikkatini çekmektedir. İslâm'a tarafsız bakan bir gözlemci Vahhâbîleri, Muhammed ve Sahâbesi tarafından tesis edilen şekliyle din için savaşan savaşçılar olarak görmek durumundadır. Amaç ve misyonları kadim İslâm'ı yeniden tesis etmektir. Teorik tartışmalarda ulemâ da bu kadarını sıklıkla kabul etmektedir. Öte yandan Sünnî Müslümanın muhakemesine göre Vahhâbîler mezhepçi olmalarından dolayı reddedilmelidirler. İcmâyı terk etmek, yani müminlerin –tarihsel süreç içinde evrildikçe– doğru ve gerçek olarak kabul ettiği fikir birliğini bir kenara atmak Sünnî/gelenekçi inancı terk etmek demektir. Kişi kadim sünnetin ruhsat ve iznini aramak durumunda değildir. Sünneti inşa eden icmâdır, ötesineyse gerek yoktur. Yalnızca Müslümanların kabul görmüş ortak inanç ve uygulamalarına uyan Sünnî'dir. Bu icmâya karşı çıkan her ne varsa dini esaslara aykırıdır. Mevzu bahis ön kabullerden yola çıkan Sünnî Müslümanın varacağı tek bir sonuç vardır: Sünnete olan bağlılıkları şüphe taşımamasına rağmen, dört Sünnî mezhebin izin verdiği ve hattâ kısmen gerekli gördüğü şeylere karşı çıkmaları ve lanetlemelerinden dolayı Vahhâbîler Sünnî İslâm'ın sınırını, en az kadim Hâricîler kadar aşmışlardır."[40] Burada Goldziher'in Sünnî İslâm vurgusu makalenin ilerleyen safhalarında önem kazanacaktır.

---

[38] Eyüp Sabri Paşa'nın *Tarih-i Vehhâbiyân*'ı örnektir.

[39] Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (Princeton: Princeton University Press, 1981) s. 243.

[40] *Age.*, s. 244-45.

11. yüzyıl itibarıyla Sünnî yorum İslâm dünyasında demografik bakımdan en yaygın benimsenen yorum haline gelmiştir. Bu süreçte iki tarihsel unsur katalizör görevi görmüştür: İlkin, usçuluğun ilk temsilcisi (akıl ve irade bağlamında hareket eden) Cehmiyye ve Mutezilî düşünceye karşı gelenekçi cephenin yaklaşık üç asır sürdürdüğü mücadelenin kazanılması; ikincisiyse Şiîlere karşı mücadelenin kısmen kazanılması ve 10. yüzyılda Bağdat'ta Büveyhîler (932-1055) ve Mısır'da Fâtimîler (909-1171) olmak üzere Sünnî dünyayı kuşatmış olan Şiî devletlerin yenilmeleridir. Bu bakımdan ikincisinin siyasi, ilkininse siyaseti etkileyecek derecede entelektüel derinliği olan bir çatışma olduğunu söylemekte beis yoktur. Büveyhîler Sünnî İslâm'ın temsilcisi Selçuklu hanedanı tarafından, Fâtimîler ise Selçukluların kurduğu askerî-siyasi düzeni miras alan Selâhaddîn Eyyûbî tarafından yıkılmış, böylece, siyasi seçkinlerin desteğini alan Sünnî düşünce, 11. asırdan itibaren, İslâm dünyasının entelektüel sahasında gitgide artan bir hâkimiyet kazanmıştır. Mu'tezile ise Me'mûn'un ölümünden sonra etkisini gitgide yitirecek ve nihayet gelenekçilerin baskıları sonucunda sadece entelektüel ve oldukça dar bir sahada, hattâ ancak kişisel düzeyde varlığını sürdürebilecektir. Son olarak, Allah'ın bilgisine ve kurtuluşa ilişkin yaklaşımları çerçevesinde ana akımdan farklılık gösteren ve özünde (Yeni Platonculuk vasıtasıyla) Platoncu ruh-beden ikiliğine, ruhun ölümsüzlüğü ve tenâsüh inancına, ancak hepsinden önemlisi ezoterik (bâtınî) yoruma dayanan düşünceyle birlikte, Gnostik/İrfanî ve apokrif Hıristiyanlık etkisinin izlerini taşıyan tasavvuf hareketleri İslâm düşüncesinin diğer bir yaygın kanadını temsil etmektedir.

Bilgi ve Yorum: Te'vîl-Tefsir Ayrışması

Konuyu derinleştirmeden önce İslâm yorum tarihinin iki temel kavramı te'vîl ve tefsir kavramlarını incelemek, tartışmanın gidişatı ve kavramsal çerçevenin sınırlarının belirlenmesi açısından önemlidir.

Te'vîl "evl" kökünden (dönmek, geri gitmek mânâsındaki "evl" ya da doğru hale koymak, düzgün bir şekilde idare etmek mânâ-

sındaki "iyâle"den gelmektedir; "evvele" şerh etmek, yorumlamak, açıklamak, te'vîl etmek); bir şeyin aslına veya kaynağına dönerek onu açıklamak, izah etmek ve yorumlamak anlamında kullanılmaktadır.[41] Kuran'da on yedi defa, rüya veya bir olayı tabir etme mânâsında (Yûsuf 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; Kehf 78, 82; Âl-i İmrân 7, iki kez; A'râf 53, iki kez), Yunus sûresi 39. âyette ise uyarı olarak kullanılmıştır.[42] İki yerde de (Nisâ 59 ve İsrâ 35) bir işin sonuna işaret etmesi bakımından akıbet mânâsındadır.[43] Öte yandan tefsir Kuran'da sadece bir defa geçmektedir (Furkân 33), açıklama ve yorum mânâsında kullanılmıştır.[44] Tefsir, aynı zamanda Kuran'ı yorumlamak mânâsında da kullanıldığından, te'vîl ile arasındaki fark ve her iki kavram arasındaki mânâ ilişkisi Arapça kaynaklarda uzun uzadıya incelenmiştir.[45] Taberî (ö. 923) ve Mâtürîdî (ö. 944) Kuran yorumu çalışmalarında te'vîl terimini kullanmışlardır; *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*.[46] *Et-Tefsirü'l-Kebîr*'inde Kuran'ı baştan sona ilk kez tefsir eden Mukātil b. Süleymân (ö. 767) tefsir ile te'vîl arasında açık bir ayırım yapmaktadır: Tefsir beşer mertebesinde bilinmesi mümkün olan şeylerken, te'vîl gelecekte olan şeylere işaret eder ve yalnızca Allah tarafından bilinir.[47] Benzer şekilde İbn Kuteybe de (ö. 889), Kuran'ın hitabet dilini incelediği eseri *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*'da ve Kuran'da nadir bulunan kelimeler üzerine incelemesi *Tefsirü Garîbi'l-Kur'ân*'da, başlıklardan da anlaşıldığı üzere iki kavramı birbirinden ayırmaktadır.[48] Ünlü İsmâilî dâisi Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 933-34) Kuran'daki kimi isim ve kelimeleri eski Arap şiirine dayanarak izah ettiği

---

[41] I. Poonawala, "Ta'wîl", *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman vd., 10: 390-92, Leiden: Brill, 2000.
[42] Agm., s. 390.
[43] Agm.
[44] Agm.
[45] Agm.
[46] Agm.
[47] Agm., s. 391.
[48] Agm.

çalışması *Kitâbü'z-Zîne*'de lisâniyatçıların te'vîlin mânâsı üzerine ihtilaf içinde olduklarını ifade etmektedir.[49] Er-Râzî, lûgat ve nahiv âlimi Sa'leb'e (ö. 904) te'vîlin mânâsını sorduğunda, İbn Arabî'den (lisâniyatçı ve râvî, ö. 845-46) hareketle te'vîl, tefsir ve ma'nâ terimlerinin hepsinin hemen hemen aynı anlamda olduklarını aktarmakta, ancak te'vîlin meselenin iç yüzünün gerçek bilgisi (ma'rifetü'l-hakâik) anlamına geldiğini eklemektedir.[50] Er-Râzî'nin ifadesine göre te'vîl ve tefsirin farklı şeyler olduğunu öne sürenler tefsirin avamın müfessirlerden naklettikleri şeyler olduğunu teslim ederken, te'vîl yalnızca bilgisi sağlam âlimlerce (el-ulemâ el-mutkinûn) bilinebilecek olan ince ve gizli mânâya işaret etmektedir.[51] Buna göre te'vîl ile tefsir arasındaki fark şöyledir: Falanca kişi bir rüya görür ve muabbire gider. Muabbirin anadili Arapçadır, ancak rüyayı gören Arapça bilmemektedir. Böylece ilkin bir mütercimin rüyayı muabbire tercüme etmesi gerekmiştir. Mütercimin sözü tefsirdir, muabbirin yorumu ise te'vîldir.[52] Çeşitli kaynaklarda geçen iki terimin pek çok tanımının yakından incelenmesi, tartışmada söz konusu olanın, aslında geleneksel malzemenin yorum amacıyla nasıl kullanılabileceğine ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır.[53] Ulemânın çoğunun anladığına göre te'vîl akla ve kişisel görüşe (re'y) dayanırken, tefsir peygamberin bizzat kendisinden veya Sahâbe'den ya da Tâbiîn'den hadis (eser) şeklinde aktarılan birikime dayanmaktadır; bu nedenle ilki genellikle es-tefsir bi'l-rey (görüşe dayalı yorum) olarak tanımlanırken, ikincisi et-tefsir bi'l-me'sûr (hadis aktarımına dayalı yorum) olarak tanımlanmaktadır.[54] Buradan yola çıkarak tefsirin rivâyete (nakil), te'vîlinse dirâyete[55] (mânâyı akılla çıkarma) dayandığını

[49] Agm.
[50] Agm.
[51] Agm.
[52] Agm.
[53] Agm.
[54] Agm.
[55] Rivâyet ve dirâyet: Rivâyetlerin güvenilirlik derecesini tespit etmeyi konu alan hadis ilim dalı. Bkz. İsmail Lütfü Çakan, "Dirâyetü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9: 366-67.

söylemek yerinde bir tespittir.[56] Gelenekçi ve et-tefsir bi'l-me'sûr yaklaşımına örnek teşkil eden Taberî tefsirinin yorum yöntemi incelendiğinde Kuran yorumunun gelişiminde Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinin belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır; "O ki sana Kitab'ı indirendir; bir kısmı Kitab'ın temeli olan muhkem âyetlerdir, diğerleri ise müteşabihâttandır. Kalpleri sapkın olanlar fitne ve te'vîl arzusuyla ondan müteşâbih olanlara tâbi olurlar; lakin te'vîlini Allah'tan başkası bilmez, ilimde derin bilgi sahibi olanlarsa "Biz ona iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır" derler. [Bunu] ülülelbâbdan başkası anımsayıp zikretmez."[57] Buradan ve Poonawala'nın tahlilinden yola çıkarak yukarıdaki meal ve yorumun Taberî ve gelenek dâhilindeki ulemâca makul görüleceği söylenebilir. Ancak Arapça gramerin kendine has incelikleri ve özellikle ilk dönemde sözlü Kuran'ın yazıya aktarılmasında henüz diakritiklerin, kısa seslilerin ve durakların[58] kullanımda olmamasından dolayı mevzubahis âyete şöyle bir meal vermek de mümkündür: "O ki sana Kitab'ı indirendir; bir kısmı Kitab'ın temeli olan muhkem âyetlerdir, diğerleri ise müteşâbihâttır. Kalpleri sapkın olanlar fitne ve te'vîl arzusuyla ondan müteşâbih olanlara tâbi olurlar; lakin te'vîlini Allah'tan ve ilimde derin bilgi sahibi olanlardan başkası bilmez. Onlar 'Biz ona iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır' derler. [Bunu] ülülelbâbdan başkası anımsayıp zikretmez."[59] Bu ikinci durumda, metinde geçen "ve" bağlacından dolayı Allah'ın yanısıra derin ilim sahibi ulemâ da

---

[56] I. Poonawala, agm., s. 391.

[57] Meal yazara aittir.

[58] Mücâhid b. Cebr (ö. 721) tefsiri ve vakf-ı lazıme tartışmaları için sırasıyla bkz. Fred Lemhuis, "Origins of the tafsīr tradition", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, ed. Andrew Rippin, (Oxford: Clarendon Press, 1988) s. 19; J. D. McAuliffe, "Quranic Hermeneutics", *age.*, s. 54; ayr. bkz. I. Poonawala, *Agm.*, s. 391.

[59] Meal yazara aittir. J. D. McAuliffe, sadece bu gramatik anomalinin dahi bahsi geçen âyetin, kimi tahlillerce müteşabih sayılması için yeterli olduğunu ifade etmektedir. Bkz. J. D. McAuliffe, "Quranic Hermeneutics", s. 54.

te'vîlde hak sahibi olarak görünmektedir.[60] Taberî âyetin bu şekilde yorumlanmasına ve anlaşılmasına karşı çıkmaktadır,[61] çünkü te'vîl imkânının önü bir kez bu denli açıldığında yorum faaliyetinin varabileceği vahaları kestirmiş olmalıdır. Dolayısıyla el-Taberî için bizzat kendi yöntemiyle tanımını tespit ettiği muhkem-müteşâbih ayırımı hayati derecede önemlidir: Muhkem âyetler mânâ ve yorum bakımından ulemânın erişimine açıkken, müteşâbih âyetlerin mânâ ve yorumlarını ancak Allah bilmektedir; retorik gereği bu aynı zamanda Allah'tan başka bilen yoktur demektir.[62] Örneğin çeşitli âyetlerin başlangıçlarında yer alan hurûf-ı mukattaa bu ikinci kategoriye dâhildir.[63] Müslüman olsun ya da olmasın hisâbü'l-cümmel ile kehanette bulunmak üzere bunları yorumlama faaliyeti takbih edilmiştir.[64] Taberî'nin nazarında, istisnası bulunmadığı sürece Kuran'da bulunan her şey zaruri olduğundan kutsal kitap özü itibarıyla muhkemdir: "Onda insanların ihtiyacı olmayan veya olup da idrak etmeleri için mânâsının açıklanmadığı hiçbir şey yoktur."[65] Bununla birlikte muhkem âyetlerin sadece tek bir yorumu olduğunu da reddetmektedir. Ona göre bazıları açık ve tek bir mânâ belirtirken, bazıları "pek çok mânâlara sahiptir" (tasarruf fî ma'ân kesîran).[66] Birden fazla mânâya sahip muhkem âyetler arasında izahını yalnızca Allah'ın sundukları olduğu gibi mânâsını peygamberin ümmetine izah ettiği âyetler de bulunmaktadır.[67] Bu bağlamda Taberî, müteşâbih âyetler üzerinden yürüyerek zihinleri karıştıran şahıs ya da grupları tek tek zikretmektense bu çerçeve içinde kalan şârihin tanımını tespit etmekle daha yakından ilgilidir.[68] Bu şekilde yorum faaliyetinde bulunan

[60] Agm.
[61] Agm.
[62] Agm., s. 52.
[63] Agm.
[64] Agm.
[65] Agm., s. 53.
[66] Agm.
[67] Agm., s. 54.
[68] Agm.

kişinin düştüğü tuzak bidat tuzağından başkası değildir.[69] Zira böylece kutsal metnin içeriğine ilişkin kafa karışıklığı doğmakta ve çatışmalara yol açmaktadır, ünlü yetmiş üç fırka hadisi bu sınırlar içinde anlam ifade etmektedir.[70]

İslâm tarihinin somut verilerinin ortaya koyduğu gibi konu sadece âyetlerin doğru anlaşılması amacıyla ele alınmamıştır. Herhangi bir âyetin okuyucusuna ifade ettiği anlam aynı zamanda siyasi kutuplaşmalara da dinî zemin ve meşruiyet alanı sağlamaktadır. Tefsir ve te'vîl (ya da Şiî tabiriyle tenzil ve te'vîl)[71] arasındaki fark üzerine tartışma İslâm tarihinin ilk mezhep çatışmalarına, özellikle de Sünnî-Şiî mücadelesine kadar derine inmektedir.[72] Anlaşmazlık gene aynı âyetten, yani Âl-i İmrân sûresi yedinci âyetin ifade ettiği düşünülen mânâdan kaynaklanmaktadır.[73] Yukarıda işaret edildiği gibi mevzubahis âyetin ikinci şekilde okunup anlaşılması tasavvufî ve bâtınî yorum imkânlarına yol vermektedir.[74] Bununla birlikte, tefsirden bağımsız olarak gelişen te'vil çerçevesindeki yorumlama faaliyetinin, Kuran ve hadislerin lafzi mânâlarıyla açık bir şekilde çelişmediği sürece Sünnî çevreler tarafından varlığı inkâr edilmemiştir.[75] Öte yandan aksi amaçla, yani geleneksel kaynakların dışına çıktığı ve çeşitli grupların Kuran âyetlerini yoruma tâbi tutarak kendi öğretilerine zemin arama çabalarıyla karşı karşıya kalındığında durum değişmekte ve artık te'vil, özellikle Şiî, İsmâilî ve tasavvufî düşünceyle Kuran'ın mecazî ve bâtınî yorumlanmasında kullanılan teknik bir terim halini almaktadır. Bu bakımdan Poonawala'nın haklı olarak eklediği gibi, artık müstakil bir dal halini almış olan ve nispeten

[69] Agm.

[70] Agm.

[71] İlki Kur'an'ın nüzulü, ikincisi beşer tarafından yorumlanması. Mahmoud Ayoub, "The Imāms and the Qur'ān", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin, (Oxford: Clerendon Press, 1988), s. 178.

[72] I. Poonawala, agm., s. 391.

[73] Agm.

[74] Agm.

[75] Agm.

daha zahirî bir filolojik tefsir geleneğinin yanında tamamlayıcı nitelikte bir unsur teşkil edegelmiştir.[76]

Öte yandan F. Leemhuis'in H. Birkeland'dan yola çıkarak işaret ettiği üzere henüz İslâm'ın birinci asrı itibarıyla tefsir bi'r-rey ve tefsir bi'l-me'sur yaklaşımları arasında yukarıda aktarıldığı derecede katı bir çatışma ve ayrışma söz konusu değildir; Birkeland'a göre "... birinci yüzyılın büyük bir kısmı boyunca böyle bir aleyhtarlık yoktu; hadis ya da sünnet, kadim şiirlerin yanısıra rey tartışmasız yorum araçları olarak addedilmekteydiler. Ancak birinci asrın sonlarında aşırı mütedeyyin çevrelerce Kuran'ın tamamının yorumlanmasına karşı muhalefet başladı ve bu durum 815 yılı civarında tefsir, katı nakil yöntemlerinc tâbi kılınana kadar sürdü".[77]

Ancak son tahlilde, en azından bu satırların yazarı nazariyesinde, te'vîl-tefsir ayırımı altında Platoncu bilgi-görüş dikotomisinin yattığı çağrışımı uyanmaktadır. Bilindiği gibi Platon felsefesinin özü bilgi ve onu bilmenin imkânıyla kişiden kişiye değişen görüşler, kanılar (hattâ sanılar) ve bunların yol açtığı yanılsamalar arasındaki sınırların açık bir şekilde tespitinden ibarettir. Platonik metafizik ve epistemolojiye göre varlığa ilişkin doğru ve gerçek bilgi Tek ve İyi olduğundan yanılma, dolayısıyla da hata yapma ihtimali mümkün değildir. Kelimenin tam mânâsıyla var olmaları nedeniyle Tek ve İyi kaçınılmaz olandır, şayet görülemiyorlarsa bu ya kişinin sezgisel, aklî, teorik melekelerinin hakkıyla işlememelerinden ya da ruhunun yeterli tekâmül derecesine erişmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, eldeki kavramsal çerçeve, her şeyden önce belki de çeviriyle uğraşanlar için, İslâm düşünce dünyasının kadim çatışma alanı ilim-rey ayrışmasını hatırlatmamaktadır. Zira, Allah'ın sübuti sıfatlarından biri olması yanısıra, İslâm kültüründe de ilim (ki basitçe bilmek demektir) itikat bağlamında Allah'ın peygamberi aracılığıyla bildirdiği kesin inanç, yani doğru bilgidir, bu yönüyle ihlâs ve necatın tek anahtarıdır. Rey ise Platonik felsefe çerçevesinde görüş-kanıya

[76] Agm.

[77] Fred Leemhuis, "Origins of the tafsīr tradition", s. 16.

karşılık gelir ki; İslâm kültüründe, her şeyden önce de yorum ve akıl yürüterek çıkarım yapmak anlamında, ilâhi, yani şaşmaz bilginin önüne geçerek yanılsamaya, dolayısıyla hataya, dolayısıyla da ahiret hayatının ıskalanmasına yol açabilecek olmasıyla hoş karşılanan bir yaklaşım değildir. Haliyle eğer te'vîl aslını sadece Allah'ın bildiği bir bilgi (ilim) ve yorum sahasına işaret ediyorsa, tefsir ancak beşerî aklın Allah'ın çizdiği sınırlar içinde gücü yettiğince, rey, yani şahsi görüşe (kanaat) mümkün olduğunca yer vermeksizin, filoloji ve nahiv kurallarına dayanarak, sünnet ışığında Kuran'ı yorumlama çabasıdır. Şayet öne sürdüğümüz bu benzetme tutarlıysa Platonik geleneğin İslâm'la bu kısmi fakat bir o kadar temel bir benzerliği ortaya konabilir. Tektanrıcı düşüncenin metafizik tahlil çerçevesi içinde teslis dogmasıyla rasyonel hale getirilmesinde Platon felsefesinin Hıristiyan kültür dünyası üzerindeki zımnî ve kavramsal etkisi Avrupa Rönesansı'ndan itibaren gayet iyi bilinmektedir. Bu bakımdan, benzer bir etkileşimin İslâm kültür ve düşünce dünyası üzerindeki yansımasının delilleriyle tespiti şaşırtıcı olmayacaktır.

Nihayet, te'vîl-tefsir tartışmasının ve İslâm geleneğinin yorum üzerine bin yılı aşkın birikiminin, Vahhâbî hareketini ve onun doğurmuş olduğu siyasi sonuçları (bu cümleyi tam tersi yönde okumak da mümkündür) açıklamakta ve anlamakta tek başına yeterli bir çözümleme ve tahlil mekanizması olmadığı, böyle bir okumanın baştan aşağı naif ve eksik olacağı ciddiyet sahibi okur ve araştırmacı tarafından unutulmamalıdır. Vahhâbî düşüncesi her ne kadar köklerini gelenek içinden alıyor olsa da ortaya çıkış ve yayılma süreci disiplinler arası bir analizi, tarihsel sosyolojiden teolojiye uzanan geniş çaplı bir kavramsal çerçevenin meselenin dokusuna işlenmesini gerektirmektedir.

Sünnî Mutabakat: Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey Çatışması

İslâm'ın ilk üç asrı içinde varılan Sünnî mutabakatın genel hatlarını, "Kimseyi günahından dolayı kınama" düşüncesi belirledi. Bununla birlikte, Antik Yunan'ın Sokratik sorgulama mirasıyla, aynı geleneğin kısmi etkisi altındaki tasavvufa karşı sergilenen

mesafeli duruş bir yana, yeni fikirler ve davranış biçimleri İslâm düşüncesinin fikrî halkaları tarafından daima yoğun tartışmalara konu oldu. Özellikle Yeni Platonculuk başta olmak üzere felsefe geleneğiyse 12. asır itibarıyla gelenekçi kanat tarafından din dışı görülerek büsbütün reddedildi. Bununla birlikte, daha hicri 2., miladi 8. asrın sonlarından itibaren Sünnî dünya içindeki teolojik/kelâmî ihtilaf kendisini Ehl-i Rey (Hicaz) ile Ehl-i Hadis (Irak) çatışmasında dışa vurmuş[78] ve her bir kanat kendisi için önem arz eden tarihî bir figürü kendi ekolünün kurucusu olarak benimsemiştir. I. Goldziher'in tespiti bu bağlamda önemlidir, "... *Ehlu'l-Hadis* ve *Ehlu'r-Rey* şeklindeki bu iki tesmiyenin, gerçekten de İslâm hukukuyla meşgul fakihlerin görüşleriyle alâkalı olduğundan şüphe edilemez: Yani birinciler rivayete dayanan kaynakların tetkikiyle meşguldür, ötekiler ise hukukun amelî icraatlarıyla. Müteakiben bu iki tabir hukuki istidlal usulleri arasındaki zıddiyeti belirtti; öyle bir zıddiyet ki, biz onu daha II. asırda pek sık şekilde tezahür ediyor görebiliyoruz."[79] Bu durumda reyin geçerliliğinin nereden kaynaklandığı sorusu yerindedir: Şehristâni'ye (ö. 1153) göre reyin meşruiyeti nasların sınırlı, günlük hayatta karşılaşılan olayların ise sınırsız olmasından kaynaklıdır; dolayısıyla, "Sınırsız olan, sınırlı olanla ihata edilemez" düsturundan dolayı "Hukukî istidlâle nazarî unsurların girmesi" kaçınılmaz olmuştur.[80] Bununla birlikte, geleneğin, yani hadisin temsilciliğini üstlenen ve temellerini hadis rivayetlerinde bulan Hanbelî öğreti, Sünnî dünya içinde (hadislerde dayanağı bulunmayan) değişim ve yeniliklere karşı en katı yaklaşımı sergileyecektir. Hilafeti ha-

---

[78] Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries* CE (Leiden: Brill, 1997), s. 1.

[79] Ignaz Goldziher, *Die Ẓâhiriten, Ihr Lehrsystem Und Ihre Geschichte* (Leipzig: Otto Schulze, 1884), s. 3; ayr. bkz. Ignaz Goldziher, *Zâhiriler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1982), s. 3, yukarıda aktardığımız çeviri bu son referanstan nakildir.

[80] Ignaz Goldziher, *Zâhiriler*, s. 6. Şehristânî: النصوص اذا كانت متناهية و الوقاءو غير متناهية و ما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي

nedan saltanatı haline getirmek (mülk) ve Araplaştırmakla suçladıkları Emevîleri (661-750), doğudaki Şiî gücünü de arkalarına alarak 750'de deviren Abbâsîler (750-1258), devlet örgütlenmelerini oluşturdukları ilk asırda eski Sasani geleneğinden etkilenmişler ve bürokraside, elde başka imkân olmadığı için bu geleneğin temsilcilerini istihdam etmek zorunda kalmışlardır.

Yunanca felsefe literatürüyle ilk ciddi temas böylece gerçekleşir. Özellikle Harun Reşîd (ikt. 786-809) döneminden itibaren Helen kökenli felsefe eserlerinin bir kısmı Arapçaya tercüme edilir ve böylece İslâm dünyasına usçu-rasyonalist geleneğin ışığı, zayıf da olsa yansımaya başlar. Harun Reşîd'in ölümünü takiben oğulları el-Emîn (ikt. 809-813) ile el-Me'mûn arasında çıkan iç savaşın ardından, ki İslâm tarihine dördüncü fitne olarak geçmiştir, iktidarı ele geçiren el-Me'mûn (ikt. 813-833) döneminde usçu hareket, yani Mu'tezile –Melchert'in deyimiyle "ılımlı-akılcılar"[81] henüz şekillenmekte olan gelenekçilere karşı, el-Me'mûn'un da desteğiyle ağırlık kazanır ve devletin resmî ideolojisi haline gelir. Bu noktada Wolfson, kelâm ilminin ortaya çıkışı üzerine tahlilinde, Mu'tezile'nin kurucusu olduğu düşünülen Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 748) ölümünden bir asır sonra, kabaca el-Me'mûn'un iktidarında, hareketin Helen felsefesinin etkisi altına girdiğinin altını çizmekte, bu çerçevede Mu'tezile'yi gayrifelsefi ve felsefî olmak üzere iki temel döneme ayırmakta ve felsefi dönem itibarıyla ekolün yeni bir şahsiyet kazandığını ifade etmektedir.[82] Şehristânî'nin aktardığına göre süreç şöyle işlemiştir:

> Sonra, kimi Mu'tezilî ulemâ, el-Me'mûn zamanında tercüme edilen filozofların kitaplarını çalışmaya koyuldu. Filozofların yöntemini (menâhic) Kelâm yöntemiyle harmanlayarak özel bir ilim dalı oluşturdular. Adına kelâm dediler. Bunun nedeni tartıştıkları ve uğruna mücadele ettikleri meselenin Allah'ın kelâmı olmasıydı, bu yüzden tartıştıkları bütün meseleler bu

---

[81] Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, (Klasik: İstanbul, 2018) s. 76.

[82] H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, (Cambridge, Londra: Harvard University Press, 1976) s. 19.

> sorunla anılır oldu, veyahut bunun nedeni Mu'tezile'nin filozofların yolunu takip etmesindendi; zira onlar ilim dallarından birine mantık adını vermişlerdir, mantık ve kelâm Arapça eşanlamlı kelimelerdir [her ikisi de Yunanca λόγος gibi söz anlamına gelmektedir.][83]

Öte yandan W. M. Patton'ın işaret ettiğine göre Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 1201) el-Me'mûn'u Mihne sürecine götüren dönüşümü şöyle nakletmektedir:

> İnsanlar, Kuran'ın yaratıldığını söyleyen Mu'tezile ortaya çıkıncaya kadar, hiçbir vakit Selef-i Sâlihîn'in iyi idaresini ve onların, 'Kuran Allah'ın yaratılmamış kelâmıdır' sözlerini takip etmeyi bırakmamışlardı. Mu'tezile bunu, el-Reşîd vaktine kadar gizlice sürdürdü. Sonra görüşlerini açıktan açığa öğretmeye giriştiler, lâkin günün birinde el-Reşîd şöyle söyledi, 'İşittim ki, Bişr el-Merîsî[84] (ö. 833) Kuran mahlûktur diyormuş; ant olsun, Allah onu benim elime verirse, onu, şimdiye kadar kimseyi öldürmediğim gibi öldüreceğim.' Bunu duyması üzerine Bişr, el-Reşîd devri süresince, yaklaşık yirmi sene kadar saklandı. El-Reşîd öldüğü vakit, durum, oğlu el-Emîn zamanında da aynı hal üzere devam etti; lâkin el-Me'mûn başa geçtiğinde bazı Mutezilîler onu yoldan çıkardılar ve halku'l-Kur'an'ı ona makul gösterdiler.[85]

Mu'tezile, Mihne ve Ahmed bin Hanbel: Rey-Nakil Mücadelesi

Ancak, tam da bu noktada, C. Melchert'in uyarısını dinlemekte fayda var. Onun tahliline göre Mihne'nin başlıca uygulayıcıları, az önce usçu akım olarak nitelenen Mu'tezile'den ziyade Ehl-i Rey kanadı içinden "ılımlı-akılcılar" grubudur ve Ahmed b. Hanbel'in taraftarı olduğu gelenekçi hadis kanadından ayrıldıkları

---

[83] *Age.*, s. 19-20.

[84] Cehmiyye ve Mürcie görüşünde kelâmcı ve Hanefi fakihi.

[85] Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna* (Leiden: E. J. Brill, 1897), s. 48.

temel nokta, şer'î bir hüküm koymak üzere, belirli bir duruma işaret eden belirli bir hadisi aramak yerine, farazî sorular sorarak hükmün altında yatan temel mantığı belirlemek ve böylece kıyas yoluyla yeni vakalar için yeni şer'î hükümler ortaya koymaktır.[86] Burada, C. Brockelmann, şeriat çerçevesinde yasa yapmak üzere Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in arasındaki yöntem farkını açıkça ifade etmektedir: "... Fıkhın ikinci görevi, yani İslâm'a uyarlanan hukuki ilkelerin sistematize edilmesi de erken bir aşamada ele alınmıştır; kıyas yoluyla istidlâlin tutarlı bir şekilde uygulanması o sırada esasen el-Şâfiî tarafından icra edilmekteydi. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in savunduğu en katı geleneksel ilkelerin taraftarlarının eksik olmamasına rağmen, Şâfiî'nin yöntemi daha sonra büyük nüfuz kazanmıştır."[87] Kısacası Ahmed b. Hanbel, hadisi açıklayıcılık ve yol göstericilik bakımından, Kuran hariç her şeyin önüne koyarken,[88] Ehl-i Rey hukuki istidlâlde aklî muhakemeye dayalı (Goldziher'in deyimiyle "nazariyatçı fakih"[89]) teorik yaklaşımı yeğlemektedir; Hanbel'e göre, Ashâbu'r-Rey'in lideri saydığı Ebû Hanîfe, kendi görüşünü peygamber ve Sahâbe'nin hadis rivayetlerine tercih etmiştir ki,[90] bu noktada Hanbel Mürcie, Kaderiyye, Râfizîlik, Hâricîlik ve Cehmiyye[91] gibi fırkaların yanısıra

---

[86] Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, (Oxford: One World, 2006), s. 62.

[87] Carl Brockelmann, *GAL*, Erster Supplemantband (Leiden, E.J. Brill, 1937), s. 283.

[88] Christopher Melchert, *age.*, s. 22, ayr. s. 61.

[89] Ignaz Goldziher, *Zahiriler*, s. 6

[90] *Age.*, s. 92.

[91] Cehmiyye'nin günahkâr görülmesinin nedeni akıl yürütmek aracılığıyla Allah'a şirk koşmasıdır. Gelenek, yani hadis savunucularının bakış açısına göre akıl yürütme olmasa dahi, Kuran'ın Allah'ın Musa ile konuştuğunu söylemesine rağmen onların konuşmadığını iddia etmelerinden dolayı Allah'a iftira etmeleri nedeniyle suçludurlar, bkz. Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, s. 38; ayrıca Cehmiyye'ye göre cehennem ebedî değildir, bkz. Joseph Schacht, "Abū Ḥanīfa", *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, ed. P. Bearman vd., c. 1, s. 124.

Ashâbu'r-Rey'i de lanetlemekten geri durmaz.[92] Bu bağlamda, J. Schacht'ın da Ebû Hanîfe'nin yöntemi hakkındaki tespiti benzer niteliktedir: "Yüksek mertebede, sıklıkla soğukkanlı, mesafeli ve nispeten muvazenesiz, tatbiki pek az göz önünde bulunduran bir akıl yürütme Ebû Hanîfe'nin fıkhî nazariyesinin kendine has bir özelliğidir; şahsi muhakemesini (rey) ve kıyas yoluyla vardığı hükümleri kendi devrinin fıkıh ekollerinde mutat olduğu derecede kullanmıştır." Gelenekçi kanıya göre bu yeni aklî çıkarım yöntemi, tüm kötülüklerin kaynağı olduğuna inanılan Irak'tan gelmektedir. Medine'de geçen bir vaka, meselenin orada nasıl anlaşıldığına ilişkin gayet net bir izlenim vermektedir. Medine'nin normatif geleneği, Iraklı kazuistik akıl yürütme ile büsbütün çatışma içindedir, Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'sından El Shamsy şöyle aktarmaktadır:

> Rebîa b. Ebû Abdurrahmân şöyle söyledi: 'Saîd b. Müseyyeb'e, 'Bir kadının parmağı için ne kadar kan parası ödenir?' diye sordum. 'On deve' dedi. 'İki parmağı için?' diye sordum. 'Yirmi deve' dedi. 'Üç parmak için ne kadar?' diye sordum. 'Otuz deve' dedi. 'Dört parmak için ne kadar?' diye sordum. 'Yirmi deve' dedi. Bunun üzerine, 'Hem yarası hem de çektiği ızdırap daha fenadır, nasıl oluyor da kan parası daha az oluyor?' diye sordum. 'Sen Iraklı mısın?' diye sordu. Ben de 'hayır, ben sağlam deliller arayan bir âlim veyahut ilim arayan cahil bir adamım' dedim. Bunun üzerine Saîd 'sünnet böyledir yeğenim' dedi.[93]

Öte yandan, örneğin Medineliler gibi diğer ekol temsilcileri kadar Peygamberden nakledilen "ferd" hadisler adına geleneksel yöntemi terk etmek eğiliminde de değildir... Bu durum Ebû Hanîfe'nin yaşamı sırasında, hicri 2. asrın ilk yarısından itibaren,

---

[92] Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, s. 76-79; ayr. bkz. Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, s. 121.

[93] Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 28-29.

dinî ilimlerde [hâkim] cereyan olmaya başlamıştır."[94] I. Goldziher de benzer şekilde Ebû Hanîfe'nin reye çok geniş salahiyet tanıdığı tespitinde bulunmakta ve reye verdikleri değer bakımından sırasıyla Mâlik b. Enes, Şâfiî ve son olarak da Ahmed b. Hanbel isimlerini zikretmektedir.[95] Tartışmanın özü şöyledir: Mu'tezile'ye göre Kuran'da Allah'ın sıfatlarına ilişkin ifadeler, yalnızca Allah'ın zatının kadim ve ezelî olacağı ve sıfatları da dâhil olmak üzere ondan başka hiçbir şeyin kadim ve ezelî olmayacağı için salt isimlerdir, Mu'tezile'nin sıfatların gerçekliğine dair gelenekçi yaklaşımın dışına çıkarak bu sıfatları sadece isim (ya da ahvâl) nev'inden addetmesinin nedeni budur.[96] Ekolün kurucusu Vâsıl b. Atâ'ya atfedilen "Her kim bir mânâ ve sıfatı ezelî sayar, iki ilâhı vardır" ifadesi Mu'tezile'nin yukarıdaki tutumuna ışık tutmaktadır. Wolfson argümanın nispeten daha geniş bir versiyonunu İbn Hazm'ın (ö. 1064) *el-Fasl fi'l-Milel*'inden şu şekilde aktarmaktadır:

> Allah kadimdir ve kadim olmak Allah'ın zâtının en zâtî vasfıdır, Mu'tezile ise kadim olan sıfatları topyekûn reddeder... Şayet sıfatlar Allah'la kadimliği paylaşacak olurlarsa, ki bu Allah'ın en zati sıfatıdır, o vakit bu sıfatların da uluhiyyette ortaklıkları olur.[97]

Dolayısıyla Mu'tezile nazariyesinde Kuran metni "Mahlûk"ya da yaratılmış bir metindir. Bu katı tevhidçi yorum kelâm tarihine *halku'l-Kuran* tartışması olarak geçmiştir ve yaratılmış bir metin olmasından dolayı Kuran'ın yorumu sabit değildir.[98] Emevî Halifesi II. Mervan'ın hocası ve Mu'tezile yorumunun ilk temsilcilerinden Ca'd b. Dirhem'in (ö. 742) ifadesiyle de Kuran, "Kadîm değil hâdis"tir; bu görüşünden dolayı Ca'd b. Dirhem Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in (ikt. 724-743) emriyle Irak valisi

---

[94] Joseph Schacht, "Abū Ḥanīfa", s. 123.

[95] Ignaz Goldziher, *Zâhiriler*, s. 4.

[96] H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 19.

[97] *Age.*, s. 133.

[98] El-Me'mûn'un dayanağı özellikle Zuhruf Sûresi, 3. âyettir: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ; "Anlayasınız diye onu Arapça bir okuma yaptık."

Hâlid ibn Abdullah tarafından öldürülmüştür.[99] Aşağı yukarı bir yüz yıl sonra aynı yorum, Bağdat, Kûfe, Basra, Şam, Mısır, Mekke ve Medine gibi şehirlerde yürütülen Mihne sorgulamalarıyla, el-Me'mûn'un son zamanlarında, ölümünden dört ay kadar önce verdiği bir emirle, gelenekçi kadı ve ulemâya devlet elinden dayatılmaya başlanır. El-Me'mûn'un Rakka'dan Bağdat'taki temsilcisi İshâk b. İbrâhim'e gönderdiği emir Taberî'de şöyle nakledilmektedir:

> Allah, dinini doğru şekilde tatbik ettirmek hakkına sahiptir. Lâkin, avamın kahir ekseriyeti, ilim ışığından yoksun olduğu için cahildir ve Kuran'ın *kādim-u evvel* olduğunu söylerken hataya düşmüştür; zira, Allah Kuran'da şöyle buyurmuştur, 'Biz onu Arapça bir okuma yaptık' (Zuhruf, 3) ve Allah 'yaptık' (*ca'alnâhu*) buyurduğu her şeyi yaratmıştır (*halaka*). Dahası, bunlar kendileriyle sünnet arasında temelsiz bir alâka kurmuşlar, kendilerini 'hak, din ve tevhid ehli' ilân etmiş, aynı düşüncede olmayanlarıysa 'batıl, imansız ve fırkacı' saymışlardır. Lâkin aslında onlar 'ümmetin en sefilleri' ve 'Şeytan'ın dili' olanlardır, onlara hiçbir şekilde itimat olmaz. Emirü'l-Mü'minîn böyle olanlara güvenmeyecek, kadılar da onların şahitliğini kabul etmeyecektir.[100]

---

[99] Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, s. 47.

[100] M. Hinds, "Miḥna", *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, ed. P. Bearman vd., c. 7, s. 2-6; Patton da el-Me'mûn'un mektupları için Taberî'yi kaynak olarak kullanmış ve bizim burada aktardığımız alıntının dışında dört mektubunun çevirisini eserinde detaylı bir şekilde sunmuştur, bkz. Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, s. 56-80. Burada el-Me'mûn, *halku'l-Kur'ân* doktrinini kabul etmeyen gelenekçi kadıları, "Allah'la indirdiği Kur'an'ı birbirine eşit tuttukları için..." Hristiyanların teslisine meyletmekle suçlamaktadır, bkz. Walter M. Patton, *age.*, s. 58, 67, 78; "Böylece onlar, Allah'ın kelâmı olduğu için İsâ b. Meryem yaratılmamıştır iddiasındaki Hıristiyanlar gibidirler." Burada el-Me'mûn Yuhanna 8:58'e gönderme yapıyor olmalı, öte yandan Patton İhlas suresiyle bağlantıya işaret etmektedir, bkz. Walter M. Patton, *age.*, s. 67. H. A. Wolfson da muhtemel Hıristiyan etkisini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır, bkz. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 58-66.

853'e kadar sürecek olan Mihne sorgulamalarının başlayış tarihi verilere göre böyledir.[101] Kuran'ın mahlûk olduğunu kabul eden kadılar kovuşturmadan kurtulurken,[102] aksi yönde, yani Kuran'ın ebedi ve ezelî[103] olduğu yönünde ifade verenlerse, hapis ve falaka da dâhil olmak üzere oldukça sert muamelelere maruz kalırlar. Ancak, dönem itibarıyla gelenekçi İslâm'ın en önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh direnir[104] ve *halku'l-Kur'an* dayatmasını, ihtisas alanları olan hadislerde delili bulunmadığı gerekçesiyle kabul etmezler.[105] Ahmed b. Hanbel'e göre Kuran'ın lafzının (*Lafzu'l-Kur'an*) ve yazılmış[106] halinin mahlûk olup olmadığını tartışmak dahi, bu kanıya varmakta akıl yürütme süreci işletildiğinden küfre girmektedir.[107] Mahkemede, "...çünkü Allah işitir, görür"den ne kastedildiği sorusuna cevabı, "Allah kendisini tasvir ettiği gibidir" demiş ve sözlerini açığa kavuşturması istendiğinde cevabı, "Bilmiyorum; Allah kendisini tasvir ettiği gibidir" demiştir.[108] Bu yüzden hapse atılır, falaka işkencesi dahi görmüştür. Ancak, haberi alan Bağdat halkının ayaklanmasından duyulan korkuyla serbest bırakılır. Sonraki menkıbevî anlatılarda hayatı ve direnişi idealize edilen ve kahramanlaştırılan Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile kelâmının, ki aslında Hanbel tarafından Cehmiyye olarak tanımlandığı unutulmamalıdır,[109] takıyyeye yenik düşmeyen baş düşmanı olarak düşünce ve mezhepler tarihinde abidevî bir

---

[101] Walter M. Patton, *age.*, s. 1.

[102] Ahmed b. Hanbel, *Mihne*'nin *halku'l-Kur'an* dayatmasını kabul ederek kurtulan kadıları Nahl sûresi, 106. âyetteki, "...kalbi imanla doluyken baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere..." takıyye tavsiyesine uydukları için mazur görmüştür, bkz. *Age.*, s. 81.

[103] *Kadîm-u evvel*; Kuran Allah'ın sözüdür, yaratılmamıştır, en eski ve önce olandır.

[104] *Age.*, s. 2.

[105] Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, s. 19.

[106] Özellikle Kur'an metninin mahluk olduğunu düşünen Buharî çerçevesinde, bkz. Walter M. Patton, *age.*, s. 34.

[107] *Age.*, s. 32-33.

[108] *Age.*, s. 72.

[109] Christopher Melchert, *age.*, s. 90-91.

konum kazanmıştır. Nihayet, sorgulama süreci, Halife el-Mütevekkil Alellah (ikt. 847-861) döneminde, Mihne'nin en büyük savunucusu Kadılar Kadısı Ahmed ibn Ebû Du'âd'ın[110] (ö. 854, el-Me'mûn, el-Mu'tasım ve el-Vâsık'ın halifeliğinde görev yapmıştır) 853'te görevden alınmasıyla sona erer. Mihne sürecinin bu şekilde sona ermesinin yol açtığı sonuç, dinî-teolojik hakem konumundaki Abbâsî kayzeropapizminin (caesaropapism) itibarının kesin olarak ortadan kalkması ve yerini, gelenekçi İslâm'ın ve ümmetin temsilcileri ve sözcüleri konumuna gelen ulemâya bırakmasıdır.[111] Kısacası, dinde ve kelâmî ihtilaflarda uzmanlığı artık iktidar tarafından da tasdik edilmiş uzman bir din âlimleri sınıfı doğmuştu.[112] Ashâbu'r-Rey ise bundan sonra ancak hadisçi geleneğin yöntemini taklit ettiği sürece kendisi için kabul göreceği bir alan açabilecektir.[113] Ahmed b. Hanbel'in diğer fıkıh mezhebi imamları nezdinde alâmeti farikası, usçu neden-sonuç ilişkilerine dayanan çıkarımlar yoluyla görüş bildirmek yerine, hadislere dayanmasıdır. Onun için İslâmi iman ve sadakatin en önemli dışavurumu hadistir ve şeriat hadis üzerine temellenmelidir.[114] Öyle ki, Hanbel'in büyük eseri *Müsned*'e[115] duyduğu güven

---

[110] Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 748) öğrencisi Heyyâc b. Alâ el-Sülemî'den kelâm dersleri aldığı aktarılmaktadır, bkz. Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, s. 55.

[111] Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, s. 77; ayr. bkz. aynı yazar, *Ahmad ibn Hanbal*, s. 17.

[112] C. Brockelmann bundan önce fıkıh kitaplarının yakıldığından bahsetmekte ve fıkıh çalışmalarının ne kadar geriye uzandığını tahmin etmenin zorluğuna işaret etmektedir. Bkz. C. Brockelmann, *GAL*, Erster Supplemantband, s. 282.

[113] Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, s. 1.

[114] Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, s. 22.

[115] Patton Müsned'in farklı edisyonları hakkında detaylı bilgi sunmaktadır, bkz. Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, s. 19-27. Patton, el-Subkî'den, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'e duyduğu güveni nakletmektedir: "و الف مُسنده و هو اصل من أصول هذه الامة... قال لنا الامام ان هذا الكتاب قد جمعته و انتقيته من اكثر من سبعماءة و خمسين الفا فيما اختلف فيه المسلمون من حديث رسول الله صلعم فارجعوا اليه فان كان فيه و لا ليس بحاجة..." bkz. *Age.*, s. 19-20.

Hanbel ibn İshâk (ö. 886) tarafından şöyle nakledilmektedir: "Bu kitabı 750.000 hadisi seçerek telif ettim. Müslümanlar, Resûlullah'ın hadisleri üzerinde ihtilafa düşerlerse... *Müsned*'e danışsınlar. Şayet kitapta varsa... eğer yoksa, o vakit delili de yoktur."[116]

Bu tutum, hareketin ilerleyen safhalarında Hanbelî ulemânın gitgide artan derecede muhafazakârlaşmasına ve gelenek temelinde katılaşmasına dayanak noktası teşkil edecek somut bir tarihsel örnek olmuştur. Önemli olan çoğulculuk ve teorik esneklik değil, halihazırda var olan geleneği tüm yeni unsurlara karşı muhafaza ve nakletmektir. Ahmed b. Hanbel, reyinin, geleneğin önüne geçeceği kaygısıyla rivayetlerinin kayıt düşülmesine dahi mesafeliyken, ardından gelen Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 923, Bağdat), el-Hırâkî el-Bağdâdî (ö. 945, Bağdat), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 1066, Bağdat) gibi isimler onun birikimini sistematikleştirerek bir fıkıh mezhebi haline getirmişlerdir. W. M. Patton'a göre Ahmed b. Hanbel artık takipçilerinin gözünde neredeyse kutsiyet mertebesi kazanmış bir isimdir, ölümünün ardından öğrencilerinin onun düşüncelerine düzenli bir şekil verme çabalarının ve kendilerini müstakil bir fıkıh mezhebi olarak tanımlamalarının altında yatan neden budur.[117] Ancak hadis ve fıkıh sahasındaki bu fikrî çabanın dışa yansıması, âdeta geleceğin habercisi olacak kimi popüler ve avam taassup patlamalarına da zemin hazırlayacaktır. Hanbelîler daha 10. asırda pek çok defa müzik enstrümanlarını kırmış, şarkı söyleyen kadınları dövmüş, camilerde, el-Şafii'nin Ahmed b. Hanbel'le ilişkisinin oldukça iyi olmasına karşın,[118] Şafiilerin taşlanmasına ve kabir ziyaretinde bulunan Şiîlerin saldırıya uğramalarına önayak olmuşlar, hattâ, kendi fikirleriyle uyuşmadığı için ünlü âlim el-Taberî'nin evini dahi kuşatmışlardır.[119] Diğer fıkıh mezheplerinin, özellikle de Hanefî fıkhının Hanbelîleri zamanla geçmesi ve özellikle imparatorluk hukuki örgütlenmele-

[116] Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, s. 56; ayr. bkz. Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, s. 19.
[117] Walter M. Patton, *age.*, s. 4-5.
[118] *Age.*, s. 27-29.
[119] Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, s. 80.

rinde, gösterdikleri esneklik ve ılımlılık yüzünden tercih edilmelerinin altında bu teorik esnekliğin cazibesi yatmaktadır. Ancak, Bağdat'ı merkez tutmuş olan Hanbelî mezhebinin, 1258 Moğol istilâsı ve 1401'de Timur'un Bağdat'ı neredeyse haritadan silmesiyle büsbütün güç kaybettiği ve varlığını, geleneği Bağdat'tan getirmiş olan Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 1223) vasıtasıyla Şam'da muhafaza ettiği de unutulmamalıdır.[120] Vahhâbîliğin doğduğu 18. yüzyıl itibarıyla Hanbelîliğin neredeyse yok olmaya yüz tuttuğu ve Arabistan dışında artık pek bir takipçisinin kalmamış olması yukarıdaki tespiti ayrıca doğrulamaktadır. N. Mouline'e göre Hanbelî mezhebi klasik dönem Sünnî anlayışı içinde hiçbir zaman marjinal bir konumda görülmemiş olmasına rağmen sayıca azlığı oldukça basit bir nedene bağlıdır: Diğer mezheplerin aksine siyasi iktidar tarafından desteklenmemiştir.[121] Burada Hanbelî mezhebinin tek destekçisi ve hamisi olan Abbâsîlerin 10. asır itibarıyla siyasi güçlerini yitirdikleri unutulmamalıdır.[122] Mâlikîliğin Mağrip ve Endülüs'te Emevîlerce, Şâfiîliğin Eyyûbilerce Mısır'da, Hanefîliğin Osmanlılarca özellikle Anadolu'da desteklenmiş olduğu göz önüne alındığında siyasi patronajın bir mezhebin tarihsel idamesinde oynadığı rolün hayatiyeti de anlaşılmaktadır.

Ancak tartışmanın 19. asır itibarıyla Arabistan'da halen sürmekte olduğu ortadadır. İdrisiyye'nin kurucusu Sûfî Ahmed b. İdris el-Mağribî'nin[123] (1749-1837) Muhammed b. Abdülvahhâb'ın tasfiyeci öğretisini (özellikle kabir ziyaretini yasaklama-

---

[120] *Age.*, s. 80; Hanbelî mezhebinin Şam'a ilk gelişi 10. yüzyıl başlarında Ebû Sâlih Müflih (ö. 941) tarafından burada eğitim amacıyla kurulan bir cami vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bkz. Nabil Mouline, *The Clerics of Islam*, (New Haven, Londra: Yale University Press, 2014) s. 33-34.

[121] *Age.*, s. 28.

[122] *Age.*

[123] TDA "Ahmed b. İdrîs" maddesinde bu nisbeyi el-Fâsî şeklinde aktarmaktadır. Ancak aşağıdaki kaynakta aktarılan Arapça metinde isim el-Mağribî şeklinde geçmektedir. Bkz. Bernd Radtke vd., *The Exoteric Ahmad Ibn Idrīs: A Sufi's Critique on the Madhāhib and the Wahhābis*, (Leiden: Brill, 2021), s. 145.

sından dolayı) kısmen takdir etmesine ve hattâ rey temelinde addettiği mezheplere karşıtlığında Vahhâbîlerle aynı noktada buluşmasına rağmen, tekfir uygulaması nedeniyle hareketi kesin bir dille reddettiği, takipçilerini ise aşırılıkları yüzünden eleştirdiği bilinmektedir.[124] Ona göre mezar ziyareti gibi bir uygulamadan dolayı tüm ümmetin İslâm'ı terk ettiğini söylemek ancak bir hatadır.[125] Diğer yandan, İbnü'l-Arabî (ö. 1240) takipçisi olmakla suçlanan Ahmed b. İdris gibi Vahhâbîlerle münazaraya girişmiş ve onlar tarafından sorgulanmış bir Sûfî dahi reyi gelenek ve nakil karşısında alenen lânetlemekte, hattâ onu hükmü'l-Tâgut görerek şeytanlaştırmaktadır.[126] Ona göre ilim rey kitaplarında veya filozofların öğretilerinde değil yalnızca ve yalnızca Kuran ve sünnettedir; dolayısıyla tüm ahkâm Kuran ve sünnette bulunabileceğinden mezhepler ve mezhep taassubu da terk edilmelidir.[127] Başlığının amacını açıkça ortaya koyduğu *Risâletü'r-Redd alâ ehli'r-Rey* adlı çalışmasında İdris rey hakkında şöyle söylemektedir:

> Bilmediklerimiz Allah ve Resûlullah'tan –sav– bize gelemeyenlerdir. Resûlullah –sav– şöyle söylemiştir: 'İlim üçtür: Muhkem âyetler, eski bir gelenek ve 'bilmiyorum' [demektir].' Böylece 'bilmiyorum' demeyi bir ilim saymıştır, çünkü rey ile konuşmak haramdır. Bu yüzden sizinle konuşan ya da bir başkasının reyinden sakının. İnsanların gözünde ister büyük ister küçük olsun ister diri ister ölü olsun hiç kimseyi bundan hariç tutmadık. Şüphesiz ulu ve yüce Allah kendi indirdiği hükümden başkasını Tâgut hükmü saymıştır; Tâgut ki Şeytan'dır. Allah –azze ve celle– şöyle buyurarak onu açıklamıştır: 'Onlar ki onu küfürde görmekle emredilmişken Tâgut'tan hüküm çıkarmak peşindeler, oysaki Şeytan da onları dalâlete düşürmek peşinde.'[128] Böylece Allah Tâgut'un Şeytan olduğu-

[124] *Age.*, s. 40-41.

[125] *Age.*, s. 41.

[126] *Age.*, s. 7-8; ayr. bkz. J. O. Voll, "Two Biographies of Ahmad Ibn Idris al-Fasi (1760-1837)", *IJAHS*, VI (1973), s. 633-645.

[127] Bernd Radtke vd., *age.*, s. 42.

[128] Kur'an 4:60. Meal çevirene aittir.

> nu açıklamıştır. Şayet âlime kendi nefsi indinde bir şeyden vesvese verir ya da onu onaylar da âlim de bunu yaparsa, o vakit şüphesiz Şeytan olan Tâgut'un hükmüyle hüküm vermiş olur; Şeytan'ın hükmü ona Allah üzerine bilmediği bir söz söylemesini emretmektir.[129]

Mezhep taassubu ve mezhep imamlarının yapabilecekleri muhtemel hatalara karşı uyarısıysa gene aynı sertliktedir:

> Şeytan olan Tâgut'un bir âlimin ya da bir cahilin dilinden hüküm vermesi arasında fark yoktur. Çünkü âlim masum olanın[130] kavliyle söz söylemedikçe masum değildir. Bundan çıktığı vakitse hatada ve dalâlettedir. Böyle bir durumda cahil olanın durumu ondan daha iyidir. Resûlullah –sav– şöyle söylemiştir: 'Âlimin zilletinden sakınınız, zira sizi cehennem ateşine yuvarlayıverir.' Yani ona tâbi olanlar zillete düşerler. Öyle ki artık dalâletin imamı olur, Yüce Allah onlar için şöyle buyurmuştur: 'Biz onları ateşe davet eden imamlar yaptık.'[131] Cahil olana gelince, hiç kimse ona tâbi olmaz, zira bilirler ki o nereye gittiğini idrak etmeyen başıboş bir gezgindir. Ancak âlim böyle değildir, onun yaptıklarının ancak sahih ilim, Kitap ve sünnetten olduğunu düşünürler.[132]

Yukarıdan da anlaşıldığı üzere rey ve nakil arasındaki kadim gerilim, en azından 19. yüzyıl Arabistanı'nda ortadan kalkmamıştır. Bununla birlikte, aralarında çıkan küçük bir anlaşmazlık dışında Ahmed b. İdris'in hatırı sayılır bir müddet Asîr'de Vahhâbîlerle yaşadığı da unutulmamalıdır. Ahmed b. İdris'in ve Asîr'de mukim Vahhâbî kadı ve şeyhlerinin, İslâm tarihinin kendine has gelişim sürecinde doğmuş olan fıkıh ve itikadî mezhepleri rey çerçevesi içinde görmeleri ve bundan dolayı Selef-i Sâlihîn'in sahih nakline rakip olarak reyin dinde bozulmaya yol açacağı kanısına varmış olmaları tarihsel bir gerçekliktir. Bu noktada önemli olan husus

---

[129] Bernd Radtke vd., *age.*, s. 82-83.
[130] Peygamberi kastediyor.
[131] Kur'an 28:41. Meal yazara aittir.
[132] Bernd Radtke vd., *age.*, s. 84.

her iki düşüncenin de geleneksel fıkıh ve itikat mezheplerini rey bağlamında şeytanlaştırarak kendilerini bunların dışında, dolayısıyla bunlardan bağımsız, hattâ mezhepler üstü olan "gerçek" tarihsel İslâm'ın temsilcileri saymalarıdır. "Gerçek" sıfatı bir kez ele geçirildiğinde, her kim olursa olsun dışında kalanların "gerçek dışı" görülmeleri, dolayısıyla saldırıya açık hale gelmelerinin önü artık açılmıştır. Bu duruma saldırının imkân tanıdığı yağma aracılığıyla elde edilen gelirler de eklendiğinde inanç artık somut dünyevi karşılığa sahip bir fırsatlar aracına dönüşmektedir. Yaşadığı derin travmalara rağmen Vahhâbî düşünce ve siyasetinin küllerinden doğarak Arabistan'da varlığını daima korumuş olmasının altında yatan neden bu olmalıdır.

Son olarak Hanbelî mezhebinin dönemlendirilmesi,[133] istihraç kaynakları[134] ve fıkıh literatürünün oluşumuna katkıda bulunan isimlere de[135] kısaca değinmeliyiz.

Hanbelî mezhebi dört temel dönem başlığı altında incelenebilir:

1) 845-1012: Erken dönem Hanbelî ulemâsı nesli. Hanbelî mezhebinin aktarımı ve gelişimi bu dönemde gerçekleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in görüşleri bu dönemde toplanarak kayıt altına alınmış, ayrıca muhtasar fıkıh risâleleri gene bu dönemde kaleme alınmıştır.
2) 1012-1479: Hanbelî mezhebinin orta dönemidir. Mezhep Şam'dan Mısır'a yayılmıştır.
3) 1479: Kabaca 18. yüzyıla kadar sürecek olan geç dönemdir. Dönem boyunca yaklaşık yüz Hanbelî âlimi fürû üzerine beş yüz kadar eser kaleme almıştır.
4) 1740: Hanbelî mezhebi Muhammed b. Abdülvahhâb'ın davet hareketiyle Arabistan'da yayılmaya başlamıştır.

---

[133] Yûsuf b. Abdü'l-Hâdî el-Hanbelî, *An Epitome of Hanbali Substantive Law*, terc. Jewel Jalil (Birmingham: Dar al-Arqam Publishing, 2018), s. xxiii-xxiv.

[134] *Age.*, s. xxv-xxvi.

[135] *Age.*, s. xxviii-xix.

Hanbelî ulemâsı Ahmed b. Hanbel'in fetvalarını istihraç etmek üzere kullandığı kaynaklar üzerine uzun uzadıya eserler yazmışlardır. Ahmed b. Hanbel usul-i fıkıh üzerine herhangi yazılı bir eser bırakmamıştır. İbn Hâmid el-Verrâk el-Bağdâdî (ö. 1012) bu konuda eser veren ilk fukaha arasında yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in mesâil evrakını inceleyen ulemâ, onun fetva hükümlerine varmak için beş temel kaynak kullandığı üzerinde fikir birliğindedirler. İbn Kayyım (ö. 1350) ve İbn Bedrân (ö. 1927) onun temel kaynaklarını listelemektedir:

1) Kuran ve Sünnet: Yazılı delil bulunduğu sürece Ahmed b. Hanbel hükümlerini Kuran ve Sünnet'e dayandırmış, başka bir kaynağa ihtiyaç duymamıştır.
2) Sahâbe'nin icmâ halinde olduğu ahkâm: Birinci kaynakta bulamadığı şeyler için Ahmed b. Hanbel, Sahâbe'nin hükümlerine başvurmuştur. Sahâbe ahkâmı olduğu sürece amel ve kıyasa ihtiyaç duymamıştır.
3) Sahâbe'nin icmâ halinde olmadığı ahkâm: Bu durumda Ahmed b. Hanbel Kuran ve Sünnet'e en yakın olduğunu düşündüğü hükmü tercih etmiştir. Kararsız kaldığı durumlardaysa Sahâbe'nin çeşitli görüşlerini aktarmaktadır.
4) Zayıf ve mürsel kategorisindeki hadisler.
5) Kıyas: İbn Kayyım, Ahmed b. Hanbel'in zorunluluktan kıyasa başvurduğunu yazmaktadır.

Muhtasar fıkıh risâleler genellikle fakih ve kadı olmak isteyenler için zaten yazılmaktaydı. Bu eserler fıkhî istihraçların dayanağını teşkil eden Kuran ve Sünnet'ten alıntılar içermemektedirler, ancak bu istihraçlar son tahlilde kaçınılmaz olarak Kuran ve Sünnet'e dayandıkları ve bu iki temel kaynaktan delilleriyle istihraç olundukları unutulmamalıdır. İlk klasik Hanbelî fıkıh risâlesi, yaşamının sonuna doğru el-Hırâkî (ö. 944) tarafından yazılan *el-Muhtasar*'dır. İbn Kudâme (ö. 1223) Hanbelî fukahası yetiştirmek üzere, giriş düzeyinden ileri düzeye müfredat olarak bir grup muhtasar fıkıh risâlesi kaleme almıştır. Sonraki Hanbelî fukahası İbn Kudâme'yi izlemiş ve muhtasar risâleler

üretmişlerdir. Bunların bazıları diğerlerine nazaran daha başarılı olmuştur: İbn Kudâme'nin *Umdetu'l-Fıkh*'ı, el-Haccâvî'nin (ö. 1560) *Zâdu'l-Mustaknî*'si, Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin (ö. 1624) *Delilu'l-Tâlib*'i, İbn Balabân'ın (ö. 1672) *Ahsaru'l-Muhtasarât*'ı bunlar arasındadır. Bununla birlikte İbn Hâmid, İbn Ebî Ya'lâ (ö. 1131), İbn Kudâme ve el-Merdâvî (ö. 1480) gibi Hanbelî fukahası Ahmed b. Hanbel'in kazaî içtihattaki "doğru" konumunu tespit etmeye çalışmışlardır. Öte yandan bunun yapılabilmesi eldeki metinlerde Ahmed b. Hanbel'in herhangi bir mesele üzerine nihai hükmünün bilinmesini gerektirmektedir. Ancak *Mesâil* ve *Câmi* koleksiyonları kronolojik olarak telif edilmediklerinden bu sorun yaratan bir durumdur. Bu yüzden el-Tûfî'nin (ö. 1316) "Vefatından evvelki nihai hükmünü bilmeksizin bir imamın hükmü hakkında kesin karara varmak caiz değildir... Ahmed içinse bunu bilmek imkânsızdır" dediği bilinmektedir. Ancak boşluğu doldurmak adına "terâcîh" (tercîh) adı verilen bir tashih ve tetkik yöntemi geliştirilmiştir. Buna göre, fıkhî bir meselede Ahmed b. Hanbel'den gelen birkaç görüş mevcutsa, Hanbelî ulemâsı bu tercîh yöntemine göre bu görüşlerden birini tercih etmiştir. Üç farklı yöntem vardır: Ahmed b. Hanbel'in mesâil habercilerinin tahlili; Hanbelî şeyhlerinin tercih etmiş oldukları görüşleri seçmek ve güvenilir Hanbelî risâlelerini incelemek. Tercîh bi'l-Kutub adı verilen bu son yöntem ikinciye benzemektedir; dönemlere göre ayrılan bir tür tabaka sistemi izleyen bu yöntem ortak görüşü belirlemektedir. Ulemâ, orta dönemden gelen muhtasar risâleleri takip ederek resmî görüşü tesis etmektedir:

1) *El-Muharrer fi'l-fıkh* ve *el-Mugnî* arasında ittifak. Şayet bunlar arasında ihtilaf varsa, İbn Kudâme'nin *el-Kâfî*'sine göre konum tercih edilecektir.
2) Ebû'l-Hattâb'ın (ö. 1116) *Ru'ûsu'l-Mesâil*'inde tercih ettiği görüşlere göre.
3) İbn Kudâme'nin *el-Mugnî*'sinde tercih ettiği görüşlere göre.
4) Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 1254) *Şerhi'l-Hidâye*'sinde tercih ettiği görüşlere göre.

Ahmed b. Hanbel ve Vahhâbî Düşüncesi Arasındaki Temel Ayrışmalar

Tüm bunlar bir yana, Ahmed b. Hanbel'i ve mirasını şekillendiren geleneği, yaygın kanının aksine Vahhâbî praksisinden ayıran başlıca üç nokta vardır: Köktencilik, iktidarla ilişki, tasavvuf ve inzivaya bakış. Geçmiş nesillerin, yani Selef-i Sâlihîn'in sahip olduğu yetkinlik üzerine savunmacı ve hoşgörü kabul etmeyen ısrarının Ahmed b. Hanbel'i köktenci durumuna getirdiğini söylemek pek de yanlış olmaz. Ona göre, "Kulaklara ne denli itici gelirse gelsin, dinleyici nazarında ne kadar gayrı aklî olursa olsun, kişi imana mecburdur." Başka deyişle, küçük gördüğü Sünnî kelâmcıların aksine, Ahmed b. Hanbel için vahiyle aklı uzlaştırmanın hiçbir gereği ve yararı yoktur.[136] Din ve iman, "bilâ keyf"tir.[137] Bu bağlamda, onun geleneğe bağlılığı, zamanla değişime uğramaları muhtemel olan görüşlerin (rey) önüne sağlam bir set çekme kaygısından doğmaktadır. Mâlik b. Enes'in (ö. 795) uyarısı onun kulaklarında durmaksızın yankılanıyor olmalıdır: "Ne vakit başkasından daha iyi münazara eden bir adamla karşılaşacak olsak, Cebrail'in Peygamber'e getirdiği vahyi ret mi edeceğiz?"[138] Mâlik b. Enes'ten de gene benzer bir söz rivayet edilmiştir: "Keyfiyet bilinmez, iman ise farzdır, nasılını sormak bidattir."[139] Bununla birlikte, incelememizi rahatlatması bakımından, Melchert'in tahlilinden yola çıkarak, neyin tam mânâsıyla köktencilik

[136] Christopher Melchert, *age.*, s. 99.

[137] Bu her şeyden önce büyük çoğunluğu haber-i vâhid olarak tasnif edilen ve Allah'ın sıfatlarına ilişkin teolojik bakımdan ciddi boyutlarda sorun teşkil eden antropomorfik betimlemeler içeren sıfat hadislerinin (ehâdîsu's-sıfât) başta Mu'tezile ve ardından gelenekçe bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemelerine rağmen Hanbelî ulemâ tarafından bilâ keyf çerçevesinde bir bütün halinde bilgi kaynağı kabul edilmiştir. Bkz. Miriam Ovadia, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes*, (Leiden; Boston: Brill, 2018) s. 268.

[138] Christopher Melchert, *age.*, s. 61

[139] Nabil Mouline, *The Clerics of Islam*, s. 73.

olduğu söylenebilir: Basitleştirme.[140] Köktenci basitleştirmenin izlediği yol, din ve inanç sahasında çoğulcu yaklaşımın önünü keserek kesin ve tartışmasız cevaplar sunmaktır. Buna göre bir şey ya aktır ya da kara, gri alan mümkün değildir ve cevabı olmayan soru yoktur. Sünnî geleneğin birden fazla Kuran okuması, tefsir ve te'vîli vardır. Sahâbe'nin ihtilaflı görüşleri olmuştur, mezhepler arasında ihtilaflar olagelmiştir. Bu çerçeve içinde ele alındığında, hattâ kimi fikhî konularda görüş belirtmekten kaçınması ve "bilmiyorum" diyebilecek dereceye varan tevazusu ile Ahmed b. Hanbel, henüz inşa aşamasındaki Sünnî birikimle uyum içindedir. Amacı basitleştirmek ya da hadis ve fıkıh bağlamında sunulan cevapları tek bir noktaya indirgemek ve odaklamak değil, aksine tüm karmaşıklığı ve girift mirasıyla engin geleneği kucaklamaktır. Uzun soluklu bir teolojik geleneği reddetmenin aksine, çağdaşlarıyla giriştiği münazaralarda teolojik-kelâmî karmaşalara ve bidatlere karşı direnmektir.[141] Öte yandan, Ahmed b. Hanbel'in amentüsünde günah ve amel bağlamında tekfirin tatbikinin çok zor olduğunu da belirtmeliyiz.[142] Çağdaş tepkici/Selefî Müslümanlar arasında Ahmed b. Hanbel'in pek tatmin edici bulunmaması ve yerine İbn Teymiyye'nin gözde isim olarak tercih edilmesi bu bakımdan tesadüf değildir.[143] Belirleyici olan, harekete isim veren kişiden ziyade, onun düşüncelerini ekolleştirenlerin ilkeleri ve tarihsel ajandalarıdır.

İktidarla kurduğu mesafeli ilişki Ahmed b. Hanbel'in diğer bir ayrıt edici özelliğidir. Genel çerçevede siyasetle ilişkisi meşru imamı tanımak üzere kurulmuştur ki, bu bağlamda siyaseten, henüz Hanbel'in yaşadığı dönemde klasik Sünnî görüşün standart hale gelmemiş olmasına karşın,[144] Sünnî çizgi dâhilinde olduğunu söylemekte beis yoktur. Bununla birlikte, siyasi bir beklentisinin olmadığı ve amentüsünde imamın önemli bir yer tutmadığı da

[140] Christopher Melchert, *age.*, s. 101.
[141] *Age.*, s. 100-101.
[142] *Age.*, s. 86.
[143] *Age.*, s. 101, 81.
[144] *Age.*, 94.

söylenebilir. Sünnîlik büyük oranda yöneticiden bağımsızdır, ümmet ise tek bir şeriat ve amentü etrafında toplanacaktır.[145] Onun için liderlik makamının örnek isimleri Hulefâ-yi Râşidîn'dir. Melchert'e göre buradaki başlıca hedef, Hanbel'in, yaşadığı devirdeki yöneticileri yeterli ve tatmin edici bulmamasından dolayı, Sünnî siyasi bağlılığı belirli bir liderden ziyade temsilcisi olduğu geleneğe yönlendirme çabasıdır.[146] Ahmed b. Hanbel *Mihne*'nin ilgasından sonra dahi, el-Mütevekkil'in (ikt. 847-861), Sünnî geleneği büsbütün kucakladığını göstermek amacıyla ve geleceğin halifesi olan oğlu el-Mu'tezz'e (ikt. 866-869) hadis ilmini öğretmesi için başkent Samarra'ya davetini kerhen kabul etmiştir. Zira o zaman itibarıyla Hanbel, yöncticilerle bağlantılı olmamak ve artık kimseye hadis nakletmemek üzere karar vereli oldukça uzun bir zaman geçmiştir.[147] Halifenin huzuruna çıkarken, üzerindeki eski püskü kıyafetleri, Abbâsîleri temsil eden siyah renkte bir kıyafetle değiştirmesi istenmiştir. Sarayda işi bitip konakladığı eve döndüğünde, kıyafeti fırlatıp atarken nakledilen sözleri Hanbel'in devrin iktidarı hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır, "(Siyah kıyafeti kastederek) Bunlardan altmış sene uzak durdum, lâkin asıl imtihanım hayatımın sonunda olacakmış."[148] Kısacası, Ahmed b. Hanbel'in kendi görüşlerini yaymak adına kanatları altına sığınmak ihtiyacı hissettiği hiçbir hami arayışı olmamış, aksine devrin siyasi makamlarıyla, onları şahsi çıkarı için suiistimal edebileceği bir zaman diliminde dahi mesafesini korumayı bilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'i Vahhâbî düşünce ve praksisinden ayıran son nokta tasavvuf ve inzivaya bakışıdır. Fani olan bu dünyadan, onun cazibe ve nimetlerinden el etek çekerek cismani ve geçici olan bedeni (kimi zaman eziyete varan derecede) terbiye etmek ve böylece beden yerine ruhu besleyerek ebedi yaşamda necat bulmasını sağlamak kadim dünyada bilinen bir gelenekti ki, bu aslen Platonik felsefenin de kısa bir özetidir ve özü itibarıyla

[145] *Age.*, s. 91.
[146] *Age.*, s. 91.
[147] *Age.*, s. 15.
[148] *Age.*, s. 15.

Sokrates'in ruhçu "kendini bil" ve ἀναμνησις (anımsama) öğretisine dayanmaktadır. Erken Hıristiyanlık döneminde, Roma kovuşturmasının sürdüğü zamanlar olan (313, Milano Fermanı'na kadar da sürecektir) 3. yüzyıldan itibaren, Çöl Babaları'nın şehir yaşamından ve onun baştan çıkarıcı unsurlarından uzak kalmak üzere Mısır ve Suriye'nin ücra köşelerinde inzivaya çekilmeleri de gene benzer nitelikte dinî bir uygulamadır. Bu inziva hareketi, Ortaçağ'da, ücra yerlerdeki manastırlarda, oldukça disiplinli bir çalışma programı[149] dâhilinde inziva yaşamı sürecek olan keşiş örgütlenmelerine (Suriye ve Filistin'de sütun üzerinde yaşayan ilk Hıristiyan ermişleri, Stilitesler de bu hareket içine dâhil edilebilir) yol açacak; nihayet kovuşturmanın ortadan kalkması ve I. Theodosius'un (ö. 395) Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğu'nun resmî dini yapması ve pagan kutsal günlerinin kutlanmasını yasaklamasının ardından bu çileci inziva hareketi büyük oranda ortadan kalkacaktır. Bizim, Anadolu'da 13. yüzyıldan itibaren görmeye başladığımız tasavvuf tekkelerindeki "Kendini bil" öğretisine dayalı çileci örgütlenmeler de aslen bu ilk inziva hareketlerinin mistik-İslâmi bir adaptasyonudur. Çöl Babaları'nın imandan kasıtları onun ancak ödenecek ciddi bir bedel olduğunda samimi olduğu ve ancak bu samimi imanla İsa'da yeniden dirilecekleri inancıydı. Aziz Pavlus'un da söylediği gibi (Rom. Mekt. 4:3, Galat. 3:2) Tanrı nezdinde aklanma ancak imanla mümkündü ve Roma kovuşturması aslında samimi ve hakiki iman için bir sınamaydı. Fakat Roma kovuşturması bir yana, bu inziva yaşamı kendi başına zaten oldukça zorlu ve çileli bir yaşam şekliydi. Haliyle tüm müminlerin böyle bir çilecilikle başa çıkmaları beklenemezdi. Evet, ermişler belki imanlarıyla "Cennet kapılarına koşuyorlardı" ama bu kitlesel bir din yaratamayacak kadar cılız bir hareketti. Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf ve inzivaya karşı duyduğu çekincenin sebebi de işte bu çileciliğin kitleleri dinden soğutarak uzaklaştırması korkusunda saklıydı. Melchert'in de ifade ettiği gibi, endişesi, zamanının münzevilerinin en yüksek ahlâki kıstaslara ulaşamaması değil, ümmetin kahir ekseriyeti adına ah-

[149] *Labour with dignity*: Onurlu emek.

lâkî çıtanın haddinden fazla yükseltilerek birliğin ve eşitliğin bozulmasından kaynaklanmaktaydı.[150] Aslen Ahmed b. Hanbel'in kendi yaşamı da sadelik ve dünya nimetlerinden uzak durmak bakımından selefi ve çağdaşı isimlerden çok farklı değildi. Hattâ Melchert'e göre sahip olduğu otoriteyi kısmen bu hayat tarzına borçluydu. Onun tarafından *Kitâbü'z-Zühd*'de tasvir edilen ilk münzevî gelenek, bu dünyadan diğer dünyaya yönelme ve takva üzerine odaklanmış bir harekettir ve Ahmed b. Hanbel'in, Muâze el-Adeviyye (ö. 702), Mutarrif b. eş-Şıhhîr (ö. 713), Mâlik b. Dinar (ö. 748) gibi ilk isimlere karşı herhangi bir eleştirisi mevcut değildir.[151] Öte yandan, kelâmî konularda akıl yürütme yöntemini hukuki istidlâlde kullandığı için Hanbel'in el-Hâris ibn Esad el-Muhâsibî'ye (ö. 857) karşı düşmanca bir tavır takındığını da aktarmalıyız.[152] Bununla birlikte, Ahmed b. Hanbel'in savunduğu inziva ilk kuşaklarda gördüğü gibi aşırı bir çilecilik veya dünyadan el etek çekmek yerine, "ılımlı münzevilik" düşüncesidir. Aslen bu yaklaşım, inzivaya Sünnî tarzda bir bakışın sonucudur. Ailenin geçimini sağlamak ve ticaret yapmak onun düşüncesine yabancı değildir, bir Müslüman bir başka Müslümana yük olmamalı, kendi geçimini mutlak surette temin etmelidir.[153] Burada, Hanbel'in inzivayla yaşadığı çağın şeriata dayalı İslâm praksisi arasında gözettiği yegâne endişe, inziva uygulamasının, herkesin erişebileceği ahlâkçı ve hadis üzerine temellenmiş bir İslâm anlayışına ağır basmasından kaynaklanmaktadır.[154] Bu bakımdan, Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf ve inzivaya karşı düşman bir tutum içinde olduğunu söylemek doğru olmayacaktır, diğer taraftan Vahhâbîlerin bu geleneğe karşı düşmanca yaklaşımlarıysa onların şirk ve istigase yorumlarıyla birlikte Şia ve bâtınî yoruma husumetleri çerçevesinde değerlendirilmelidir.

---

[150] Christopher Melchert, *age.*, s. 104.
[151] *Age.*, s. 103-106.
[152] Walter M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, s. 41.
[153] Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, s. 113-114.
[154] *Age.*, s. 119.

İbn Kudâme ve Te'vîl Karşıtlığı: Vahhâbîliğin Arkeolojisine Uzanan Bir Köprü

Burada Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği düşünce ve geleneğin Vahhâbî teolojisine aktarımında köprü bir isimden bahsetmemiz gerekiyor: Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 1223),[155] 1146'da Kudüs yakınlarındaki Cemmâîl'de doğdu. Kaynaklarda aktarıldığına göre bölgedeki Frenklerin Müslümanlara kötü muamelesinden dolayı 1156'da ailesiyle birlikte Şam'a göçmek zorunda kaldı. Babası Ahmed b. Kudâme tarafından 1161'de kurulan Sâlihiyye Medresesi'nde öğrenimine başladı, Kuran ve hadis öğrendi. Öğrenimini tamamlamak üzere, Hanbelî mezhebinin büyük merkezi Bağdat'a gitti. Bu seyahati 1164-65 yıllarına tekabül eder. Orada ünlü bir Hanbelî mutasavvıfı olan Abdülkâdir-i Geylânî'nin öğrencisi oldu, ancak hocasının takip eden sene başındaki vefatıyla öğrenciliği kısa sürdü. Kısa sürmüş olmasına rağmen bu tecrübenin genç İbn Kudâme üzerindeki etkisinin tasavvufa karşı olumlu bir bakış açısı kazanmasına yol açtığı aktarılmaktadır. Bağdat'taki diğer hocalarıysa gene Hanbelî mezhebine mensup İbnü'l-Cevzî (ö. 1201) ve İbnü'l-Mennî'dir (ö. 1187). İbn Kudâme'nin Bağdat seyahati dört yıl sürmüştür, ancak 1171 ve 1178 yılları arasında iki kez daha Bağdat'ta gittiği bilinmektedir. 1179'da ders vermek üzere Şam'a yerleşmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Haçlılara karşı düzenlediği sefere, özellikle de 1187'de Kudüs'ün alınışına katılmak için bir kez daha Şam'dan ayrılmıştır. Muvaffakuddîn İbn Kudâme 1223'te, seksen yaşında Şam'da ölmüştür. C. Brockelmann *GAL*'da İbn Kudâme'nin biyografisini kısaca aktarmakta ve eserlerinin ayrıntılı bir listesini sunmaktadır.[156] Bunun dışında H. Laoust tarafından yayımlanan İbn Re-

[155] Bu bölümün hazırlanmasında Georg Makdisi'nin *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology* adlı çalışması ve gene aynı yazarın "Ibn Ḳudāma al-Maḳdisi" adlı makalesi kaynak olarak kullanılmıştır.

[156] C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur Suppl.*, I, s. 688-89.

ceb'in (ö. 1393) *Tabakâti'l-Hanâbile*'si de çalışmalarına dair diğer bir liste içermektedir. Nihayet bizim için İbn Kudâme ve mirasını Vahhâbîliğin geçmişini anlamak için vazgeçilmez kılan şey Vahhâbîliğin 18. yüzyılda Necid'de yayılmasıyla, ilkin Muhammed b. Abdülvahhâb'ın bizzat kendisi olmak üzere Vahhâbî kadıların görev yaptıkları mahkemelerde İbn Kudâme'nin fıkıh eserlerine dayanarak 1936 gibi geç bir zamana kadar şer'î hükümler vermiş olmalarıdır; kısacası İbn Kudâme Vahhâbîlere hukuki temel teşkil eden isim olmuştur.[157] N. Mouline'in de işaret ettiği gibi, Eyyûbîlerce (1174-1250) resmî mezhep ilân edilen Şâfiî ekolü sosyo-dinî sahayı büsbütün tahakkümü altına almış ve diğer tüm ekolleri baskılamaktaydı; İbn Kudâme'nin Hanbelî fıkıh geleneğinin çerçevesini belirleyerek sistematize etme çabaları bu baskının göstergesidir.[158] *El-Mukni* adlı hacimli fıkıh çalışması Hanbelî fıkhının en önemli eseri kabul edilir ve Suudi Arabistan hukuk sisteminde halen önemli bir başvuru kaynağıdır.[159]

İbn Kudâme'nin *Mes'ele fî tahrîm en-nazar fî kutubi ehli'l-kelâm*[160] (Kelâmcıların Kitaplarına Bakmanın Yasaklanmasıyla İlgili Hususlar) adlı kitabı Vahhâbîliğin katı Hanbelî birikiminden tevarüs ettiği bakış açısını anlamakta okuyucuya fikir vermektedir. Bu nedenle eseri kısaca incelemek önemlidir. G. Makdisi'nin tespitine göre İbn Kudâme mevzu bahis kitabı 1206-1223 yılları arasında, büyük ihtimalle de bu zaman aralığının başlarında, Şam'da kaleme almış olmalıdır. İsminden de açık bir şekilde anlaşılacağı üzere kitap, her şeyden önce Hallâc-ı Mansur hakkında beyan ettiği olumlu görüşleri ve Mu'tezile yöntemini andıran aklî istidlâllere önem vermesi nedeniyle Ebû'l-Vefâ İbn Akîl'in

---

[157] Michael Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, (Londra: Oneworld Academic, 2020) s. 54, 104.

[158] Nabil Mouline, *The Clerics of Islam*, s. 34.

[159] *Age.*

[160] Eser *Kitâb fihi er-red alâ İbn Akil* ve *el-Men mine'n-nazar fî kutubi'l-mubtedi'a* ve *er-Red alâ İbn Akil* adlarıyla da bilinmektedir.

(ö. 1119) görüş ve düşüncelerine karşı yazılmış bir reddiyedir.[161] Eserin girişinde amacını açık bir dille ifade etmektedir: Vaktiyle İbn Akîl gibilerin ortaya koydukları düşüncelerin tehlikelerine karşı masum müminleri uyarmak. İbn Kudâme'ye göre İbn Akîl'in yaşamında iki dönem vardır: Sapkınlık ve sünnet dönemi. İkisi arasındaki sınırsa 1072 yılında cemaat huzurunda Hallâc-ı Mansûr ve i'tizâlî görüşlerinden ettiği tövbedir.[162] Bununla birlikte İbn Kudâme, İbn Akîl'in tövbesini tutmadığı ve hâlâ sapkın görüşler çerçevesinde açıklama ve izahlarda bulunduğu şüphesiyle yazılarından herhangi birinde bulanabilecek sapkın görüşleri onun sapkınlık dönemine atfetme kararı almıştır. Bu durum bir yandan İbn Akîl'i 1072'den sonraki sapkınlıklardan temize çıkarır gibi görünmekteyken, diğer yandan İbn Akîl'in sapkın addedilen düşüncelerinin, bu geç tarih itibarıyla dahi henüz topyekûn bilinmediğini de vurgulamaktadır. Fakat tövbesinden sonraki döneme ait bir sapkınlık durumu tespit edildiği takdirde ne olacaktır? Burada cevap açıktır: İbn Akîl bir münafıktır ve bu, onun tüm çalışmalarından uzak durmak için yeterli bir nedendir.

Öte yandan İbn Kudâme Müslüman, hattâ kendisiyle aynı mezhebe mensup ve tövbe etmiş bir isme neden saldırdığını da izah etmek durumundadır. *Tahrîm en-nazar*'a İbn Akîl'i dâhil etmesinin nedeni kısaca şudur: "Kimi insanlar onun görüşlerine kanmışlardır. Bizim arkadaşlarımızın da bir kısmı onun sapkın bidatlerinin takipçisi olmuştur." İbn Akîl'i insanlar üzerinde bu denli etkili kılansa, "Onun hakkında müspet intiba sahibi olmaları ve onun sünnete itaate davet edenlerin safında olduğuna kanaat getirmiş olmaları"dır. Dolayısıyla İbn Kudâme'nin hedefi kaçınılmaz olarak İbn Akîl ve ortaya koymuş olduğu sapkın görüşlerin sünnet hilafında olduğunun gösterilmesidir. Başka bir deyişle İbn Kudâme İbn Akîl'i ait olduğu yere koyacaktır. Çünkü sünnet yolunda mücadele bir yana, "İbn Akîl aslında bir kelâm yandaşıdır ve onların düşünce nizamını takip etmektedir. Ona

[161] Y. Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

[162] Christopher Melchert, *age.*, s. 119.

karşı konuşuyor olmamızın ve hatalarından bahsetmemizin sebebi budur. İbn Akîl kelâmcılara intisap etmiş ve diğerlerini de onların yolunu takip etmeye teşvik etmiştir." İbn Akîl mü'minlerin yaşamına sapkın bidatler getiren bir kişidir ve bu bidatler, onun onayını taşıdıkları için müminlerin arasını açmaktadır. Dolayısıyla İbn Akîl'in onayını geçersiz kılmak için öncelikle adının itibarsızlaşması zorunludur. Öte yandan İbn Kudâme, kirlenmenin kaynağının ötesine ulaşmak, yani İbn Akîl'in araştırma merakını besleyen kaynağı kurutmak zorundaydı. Bu kaynak, İbn Akîl'in de tövbesinde bizzat işaret ettiği üzere Mu'tezile düşünce sistemiydi. Bu noktada Mu'tezile'nin ayırt edici özelliğinin Kuran yorumunda, bilhassa ilâhi sıfatlar konusunda te'vîle başvurmasıydı. Kelâm ilmi onlarla doğmuş, daha sonra da Eş'arîlere sirayet etmişti. Şimdi de İbn Akîl bu ilmin aktarılmasında kendisini temsilci olarak görüyordu. İbn Kudâme'nin kınadığı insanlar kelâm ilmiyle meşgul olanlardı ve İbn Kudâme'nin kelâm taraftarlarına yönelttiği ifadeye göre İbn Akîl onlarla yakın bağlantı içindeydi, "Kitap ve sünnetin tesis ettiği şeyi İbn Akîl'in temsil ettiği zırvaların yerine koyacak değiliz." Böylece risâle bir Hanbelî'nin başka bir Hanbelî'ye reddiyesi olmanın ötesine geçmektedir. Zira İbn Kudâme'nin saldırısı iman konusunda her türden aklî yoruma yönelmektedir. Böyle yorumlar İbn Kudâme'ye göre gelenek dışıdır ve sapkın bidatlerdir, uğraşanlarının tümü, mezhebine bakılmaksızın sapkın ilân edilmelidir. Sünnet kisvesi altında yayılan bu zararlı görüşler müminleri korumak adına ortadan kaldırılmalıdır. Bu, eskiden saygın bir Hanbelî fakihi olan İbn Akîl'in bu sapkın bidatlerin sözcülüğünü yapmış olması nedeniyle ifşa edilmesi anlamına gelmektedir. Arkasında ise sadece (sünnetten sapmış olduğu herkesçe malum olan) Mu'tezile ile birlikte onların ilmî varisleri olan Eş'arîler vardır.

Ancak İbn Kudâme'nin gözüyle kelâmı kendi içinde bu denli sapkın bir bidat yapan şey nedir? Cevap gayet kısadır: Çünkü yolu sünnetin yolu olan, necat ve felâha çıkaran yegâne yolun takipçileri Selef-i Sâlihîn hiçbir zaman kelâmla meşgul olmamıştır. Kuran, hadis ve icmâ Selef'in sünnetine işaret etmektedir, necat

ve felâh bulmak için onların yolunu takip mecburidir. Böylece İbn Kudâme yoldan sapanların sapkınlıklarını, İbn Akîl'i örnek göstererek açıkça gözler önüne serdiğini iddia etmektedir: "Kaynağı itibarıyla kelâm ilminin şerri, imamlarımızca yasaklanmış olması ve kelâm müdafilerinin sapkın bidatlerin ve dalaletin taraftarı oldukları, âlimlerinin ehl-i sünnet ulemâdan olmadığı, kelâmla meşgul olanların zındık oldukları ve refaha ermeyecekleri icmâyla sabittir." İbn Müflih (ö. 1362) *el-Âdâbu'ş-şer'iyye* İbn Kudâme'nin nazariyesini kısaca şöyle özetlemektedir: "Şeyh Muvaffakuddîn (ra) *el-Men mine'n-nazar fî kutubi'l-mübtedi'a*'da (Bidat Ehlinin Kitaplarına Bakmanın Yasaklanması) şöyle söyledi: 'Selef bidat ehli ile oturmayı, kitaplarına bakmayı, sözlerini dinlemeyi yasaklamıştır.' Ardından şöyle söyledi: 'Çünkü peygamberin Sahâbesi –Allah'ın salât ve selâmı üzerlerine olsun– ve tüm emsar ve devirlerde onların yolunu takip edenler ittifak etmişlerdir ki; Kitap ve sünnete ittibâ etmek, ilm-i kelâmı ise terk ederek ehlinin bidatlerini ifşa etmek, onları terk etmek ve zındıklıklarını duyurmak zorunludur, sözleri batıldır, kimsenin onları dikkate almaması ve kimsenin onlara kanmaması gerekir."

Kelâmcıların alametifarikası, bir yorum aracı olarak te'vîli fiilî mânânın (zâhir) altında yatan asıl ancak örtük olan mânâyı (bâtın) ortaya çıkaran temel yöntem olarak kullanmalarıdır ve bu özellikle ilâhi sıfatlar konusunda geçerlidir, İbn Kudâme'nin risâlesinde tahrîm ettiği yöntem de budur. Karşı çıkmasının nedeniyse sadece Selef-i Sâlihîn tarafından böyle bir yöntemin kullanılmamış olması değildir, Kuran'da da bu yönteme karşı deliller bulunmaktadır. Te'vîl yönteminin zararlı görülmesindeki en önemli etken Allah'ı Kuran'da kendisi için kullandığı sıfatlardan soyutlaması ve Kuran'da olmayan başka sıfatların Allah'a atfedilmesidir. Ta'tîl[163] de böyledir ve uzak durulmalıdır. Risâlenin diğer bölümlerindeyse dinî meselelerde içtihat, taklit, haber-i vâhid, Hanbelîlerin teşbih, temsil ve tecsim suçlamalarına karşı

[163] Muhtemel Yunanca ıstılah bağlantısı "κένωσις", her iki sözcük de "boşa çıkartmak" anlamındadır, bkz. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 62.

savunulması, savt ve hurûf konuları ele alınmaktadır. Öte yandan te'vîl karşıtı olan gelenekçi kanadın temsilcileriyse, ki İbn Kudâme kendisini başka bir yerde görmemektedir, bahsedilen "sapma" ve "yanlış"lara düşmemek için farklı bir yöntem kullanmaktadırlar: Kuran'da ve hadislerde geçen ilâhi sıfatlara ilişkin ifadeleri oldukları gibi kayıtsız şartsız kabul etmek ve yoruma, dolayısıyla değişime uğramaksızın, Peygamber'den aktarıldıkları halleriyle nakletmek. Kastedilen anlamlarınıysa yalnızca Allah bilmektedir. Allah'ın bildiğini bizim bilmemiz mümkün değildir, dolayısıyla kurtuluşa ermek için bu mânâların sırrına ermenin de gereği yoktur. Tek yapılması gereken oldukları halleriyle bu sıfat ve ifadelere iman etmektir. İşte ancak böyle bir iman takvaya karşılık gelmektedir ve bilâ keyf, yani "nasıl olduğunu sorma"[164] ifadesiyle Hanbelî geleneğinde kavramsallaşmıştır. İbn Kudâme'den birkaç alıntı konunun özüne ve tarihsel bağlantıya dair fikir verecektir:

> Beşinci veçhe: Te'vîl dine sonradan girmiştir. Sahâbe'nin (ra) üzerine sessiz kalarak öldüğü dinde söylenmiş tüm sözler yeniliktir. Dinde yenilik ise bidattir ki Peygamberimiz bizi ona karşı uyarmış ve şüphesiz onun işlerin en şerri olduğunu bize bildirmiştir. Peygamber (as) şöyle söylemiştir: 'İşlerin en şer olanı muhdes olanlarıdır. Benim sünnetimi, benden sonra da Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetini takip edin, ona sımsıkı tutunun. Tüm muhdes işlerden uzak durun, muhdes olan şüphesiz bidattir ve her bidat dalâlettir.' Te'vîl yapan Resûlullah'ın (sav) ve Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetini terk etmiştir, bidat uydurmaktadır, mezkûr hadisin hikmetinden sapmıştır...[165]
>
> Altıncı veçhe: Te'vîl işgüzarlık ve ahmaklıktır, müşkülpesentliktir, sözde cehalettir, hiçbir gereği yokken kişinin kendisini tehlikeye atmasıdır. Çünkü Yüce Allah'ın sıfatlarında irade ettiği mânâyı bizim bilmemize şüphesiz hacet yoktur; bir amel irade etmezler, imandan başka onlara ilişkin bir mükellefiyet

[164] Ya da Frank Herbert'ın tanımıyla, "Nothing further need be explained." Bkz. Frank Herbert, *Dune*, (Hodder Paperback: Londra, 2015), s. 557.

[165] H. A. Wolfson, *age.*, s. 51.

de yoktur ve mânâlarını bilmeksizin onlara iman mümkündür. Cehlile iman şüphesiz sahihtir. Yüce Allah meleklerine, kitaplarına, resulüne ve onlara indirdiklerine iman emretmiştir, bizse tesmiyeden başka bunlardan hiçbir şey bilmeyiz. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: 'Biz Allah'a, bize indirilene ve İbrâhim'e indirilene inandık...' Bidat çıkarmak, işgüzarlık ve müşkülpesentlik bize yasaklanmıştır. Yüce Allah Peygamberine şöyle buyurmuştur: 'De ki; sizlerden karşılık bekliyor değilim, ben işgüzarlardan değilim.[166-167]

Yedinci veçhe: Şayet te'vîl vacip olsaydı, o vakit ya âyan ya da kendinde delili sabit olan üzerine vacip olurdu. Eğer âyan ve halkın tümü üzerine delilini bilmeksizin vacip olsaydı, o vakit cehlile konuşmak icap ederdi ki Allah Sübhânehu ve Teâlâ'nın sıfatları, kitabı ve âyetleri üzerine yalan ve faraziyeye cürete kalkışmaktır. Lakin bu ittifakla haramdır. Bu mânâsını bilmeyenin üzerine vacip değilken, nasıl olur da halka ve mânâlarını bilmeyenlere te'vîli emrederler, onu terk etmeleri gerektiğini inkâr ederler? Eğer takvâları olsaydı halkı te'vîlden affederlerdi ve onlara bilmedikleri şeyde inadı terk etmeyi emrederlerdi.[168]

Sekizinci veçhe: Te'vîl, Allah Azze ve Celle'nin kitabı ve resûlünün sünnetinde rey ile söz söylemektir. Allah'ın kitabı üzerine reyi ile konuşan, isabetli olsa dahi yanılmaktadır.[169] Ebû Bekir es-Sıddîk'e 'el-ebb'den[170] sorulduğu vakit şöyle söy-

---

[166] Meal yazara aittir.

[167] *Age.*, s. 51-52.

[168] *Age.*, s. 52.

[169] Bu Ebû Abdillah Muslim b. Cundeb'in (ö. 724) rivayet ettiği bir hadistir, Tirmizî tefsirinde 2953 kaydıyla aktarılmaktadır, Ebû Dâvûd 3652 kaydıyla ve Suheyl b. Hazm senediyle bu hadisi nakletmektedir. Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim zayıf hadis olarak aktarmaktadır. İbn Kudâme, *Tahrîm en-nazar*, s. 52, 4. dipnot.

[170] Kur'an 80:31.

lemiştir: 'Allah'ın kitabı üzerine bilmediğim bir şey söylersem hangi semâ beni korur, hangi toprak beni taşır?'[171-172]

Dokuzuncu veçhe: Te'vîl yapan kişi Yüce Allah'ın kendisini tavsif etmediği ve kendisine izâfe etmediği bir sıfatla O'nu tavsif etmeyi ve Yüce Allah'ın kendisine izafe ettiği bir sıfatı da boşa çıkarmayı birleştirmektedir. Te'vîlci 'istivâ'nın mânâsı 'istevlâ'dır[173] dediği vakit Yüce Allah'ı 'istîlâ'[174] ile vasıflandırmış olur, lakin Yüce Allah kendisini böyle tavsif etmemiştir. Öte yandan Yüce Allah'ın Kuran'da yedi yerde zikrettiği 'istivâ'nın mânâsını da boşa çıkarmaktadır. İşgüzar te'vîlci gelip de Yüce Allah ve resulü üzerinde aşırıya giderek hükme varıncaya kadar Yüce Allah Sübhânehu 'istevlâ' demeye kadir değil miydi? Yüce Allah zalimlerin söylediklerinin çok üzerindedir.[175]

Bunların tümü vasıtasıyla, ki biri dahi aslında yeterlidir, te'vîl kapısı kapandığına göre geriye yalnız vâzıh olan yol, doğru söz, Yüce Allah'ın yolunun, ki istikameti işaretlerle delil sahibidir, Sahâbe ve büyük imamların takip ettiği yoldur, takip edilerek sürdürülmesi kalmıştır. Sâlih olanlar o yol üzerinden yürürler, müttakîler onu takip ederler, ona bağlılık, yol gösteren ve sadık imamların vasiyetidir; o ki Yüce Allah'ın irade ettiği mânâya lafızlarla, âyetlerle ve hadislerle iman etmek, mânâsını bilmediğimiz şeylerde ise susmak ve Allah'ın bizi te'vîlini araştırmakla mükellef tutmadığı ve ilmini bahşetmediği şeyi araştırmayı terk etmek; 'Biz Kitab'a inandık, hepsi Rabbimiz katındandır'[176] dediklerinde Allah'ın Ki-

---

[171] İmam İbn Kesîr tefsirinde iki yoldan nakletmektedir: Birincisi Şu'be b. Haccâc'ın (ö. 776) Suleymân b. Abdillah b. Murre b. Ebû Muammer'den (ö. 734) nakli; diğeri Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm'ın (ö. 838) Muhammed b. Yezîd'den, onun da el-Avvâm b. Hûşeb'den ve onun da İbrâhim et-Teymî'den (ö. 710-11) nakliyledir. İbn Kudâme, *age.*, s. 53.

[172] İbn Kudâme, *age.*, s. 52-53.

[173] Mu'tezile'nin yorumudur. İbn Kudâme, *age.*, s. 53., 2. dipnot.

[174] Hükmü altına alma.

[175] İbn Kudâme, *age.*, s. 53.

[176] Kur'an 3:7.

tab-ı Mübîn'inde övdüğü iyi bilenlerin yoluna tutunmaktır. O yol, takip edeni için üzerinde tehlike olmayan salim yoldur, o yolun dostu olan için yalnızlık yoktur, takipçisi için korku yoktur, üzerinde yürüyen için hiçbir zarar yoktur. Onu takip eden emniyettedir, ayrılansa zararda ve pişmanlıktadır. O müminlerin sünnette delili olan yoludur, salih ümmetin yoludur: '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!'[177]"[178]

Görüldüğü üzere İbn Kudâme, gelenekten tevârüs ettiği "bilâ keyf" düşüncesini, Hanbelî düşünürlerden beklenecegi gibi başta Mu'tezile, Eş'arîyye ve Şia olmak üzere tüm yorum faaliyetlerinin önüne set çekecek şekilde, Kuran'dan amacına uygun alıntılarla da destekleyerek, dinî mânâda muhtemel bozulmalara karşı tekfire varacak derecede sert bir direniş olarak örgütlemekte ve öğrencilerine aktarmaktadır. Tabii burada İbn Kudâme ve Hanbelî mezhebinin "bilâ keyf"ten muradı aslında mânânın eğilip bükülmesinden ziyade, dinî inancın temeli necat ve felâha giden yolun yanlış ve sapkın addedilen yorumlarla inkisara uğramasıdır. Dolayısıyla yorumda risk alarak hataya düşüp ahireti tehlikeye atmaktansa eldeki bilgiyi en arı ve eski haliyle, yani Selef-i Sâlihîn'den gelen şekliyle koruyarak gelecek nesillere nakletmek en sağlam ve güvenilir yoldur. Dinî ilimlerde akılcı tartışma bakımından Hanbelî düşüncenin, kabaca onuncu yüzyıldan itibaren ikiye ayrıldığı söylenebilir: Bir tarafta teolojik meselelerin tartışılmasına tamamıyla karşı olan el-Berbehârî (ö. 941) ve İbn Kudâme gibi isimler sadece ve sadece Allah'ın vahiyde indirdiklerinin nakledilmesine izin verirken, diğer taraftan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 1066) ve öğrencisi İbn Akîl gibi isimler, içerik ve yapı bakımından Mu'tezile ve Eş'arîlerin kelâm çalışmalarından pek de farklı olmayan kelâm eserleri kaleme almaktaydılar.[179] Bununla birlikle el-Berbehârî

[177] Kur'an 4:115.

[178] İbn Kudâme, *age.*, s. 53-54.

[179] Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, (Leiden; Boston: Brill, 2007) s. 19.

aklı büsbütün reddetmemekte, onu daha çok ilâhi sıfatları değerlendirebilmek adına Kuran ve sünnet rehberliğinde bir araç olarak görmektedir; ona göre bidatlere karşı savaşmanın yolu emr-i bi'l-ma'rûf, davet ve nasihattir.[180] Bu kavramların ileride Vahhâbî praksisinin temel kavramları olacağı unutulmamalıdır.

Bilâ Keyf, Fideizm ve Sola Fide: İslâm ve Hıristiyan İlâhiyatında Sorgusuz İman

Bununla birlikte G. Makdisi İbn Kudâme'nin "bilâ keyf"i ile Latince Hıristiyan ilâhiyatının Eirenaios'la (ö. 202) birlikte kurucusu Tertullianus'un (ö. yak. 225-40) tartışmalı[181] da olsa "fideism" olarak adlandırılan ve felsefe ve ussal sorgulama karşıtı yaklaşımı arasında ilginç bir benzerlik olduğunu öne sürmektedir.[182] Makdisi'ye göre her ikisi de sapkınları din dışı ilân edebilmek adına fıkhî ilkelere dayanan deliller (hüccet) kullanan fıkıhçılardı.[183] Tertullianus için bu sapkınlar Gnostikler ve filozoflardı. Onları din dışı sayabilmek için Roma hukukundan ödünç aldığı "præscriptio"[184] nazariyesine başvurmuştur.[185] Buna göre kutsal metinler, onları meşru nakil zinciriyle Havarilerden miras almış olan Kiliseye aittir ve sapkınların bu metinler üzerinde hiçbir hak iddiası olamaz, dolayısıyla üzerlerine tartışamaz, onları arzu ettikleri gibi yorumlayamaz ve yıpratıp zarar veremezlerdi.[186] Öte yandan Ter-

---

[180] Nabil Mouline, *The Clerics of Islam*, s. 29.

[181] Richard Amesbury, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

[182] George Makdisi, *Ibn Qudâma's Censure of Speculative Theology*, (Londra: Luzac&Company Ltd., 1962), s. xix.

[183] *Age.*, s. xix.

[184] Zilyetlikten edinme: Bir kişinin bir şeyi belirli birtakım şartlar altında uzun bir süre zilyetliğinde tutması (*possessio longi temporis*) dolayısıyla o şeyin sahibi sayılması. Bu elde etme şekli kamu yararına dayanmaktadır ve mülk istihkakının belirsiz kalmaması adına tesis edilmiştir. William C. Morey, *Outlines of Roman Law*, (New York; Londra, The Knickerbocker Press, 1912) s. 309.

[185] George Makdisi, *age.*, s. xix.

[186] *Age.*

tullianus'un benimsediği Hıristiyanlık da dinin oldukça sert ve müsamahasız bir tasfiyeci (puritanist) yorumu olan sapkın Montanist koluydu; dolayısıyla yazılarında pagan ve pagan birikimine karşı düşmanca bir tavır sergilemektedir; filozoflarla Hıristiyanlar arasında bir ortak nokta olması mümkün değildi; Platon Tanrıyı çok zor bulmuşken, en basit ve sıradan bir Hıristiyan dahi daha başından Tanrıyı bulmuştu.[187] Tertullianus'a göre Tanrının varlığı eserleri vasıtasıyla kesin olarak bilinebilirdi ve yaratılmamış olmasıyla Tanrı mükemmeldi; bununla birlikte Tanrı da dâhil olmak üzere her şeyin cismani bir yanı vardı, "Var olan her şey nevi şahsına münhasır bir cismani varlıktır. Var olan her şey cisim sahibidir. Kim ruh olmasına rağmen Tanrının cisim sahibi olduğunu inkâr edebilir? Çünkü ruh kendi nev ve şekline has cismani bir cevherdir."[188] Benzer şekilde insan ruhu da acı çekebildiği için cisim sahibi bir cevherden ibarettir.[189] Étienne Gilson bir aile olarak gördüğü ve ayırt ettiği bu birikimi haklı olarak "the Tertullianus family" şeklinde terimleştirecektir: Aziz Pavlus'un üç-dört metnine yapılan sürekli vurgu ve Tanrının diğer doğal yollarla bilinebileceğini söylediği diğer metinleri göz ardı etme, Yunan felsefesini kategorik lanetleme, dinî sapkınlıkları felsefeye bağlama, Tanrı kelâmına duyulan imanla vahiy ve imana ilişkin meselelerde aklın kullanılmasına kesin dille bir karşı çıkış.[190] Tertullianus'un Tanrı'yı cisim sahibi bir varlık olarak tanımlaması Hıristiyan ilâhiyatından tartışmalı bir konudur. Ancak bizim için önemli olan nokta onun öyle veya böyle Tanrıyı cismani olarak algılamasıdır ki bu durum İslâm düşüncesindeki mücessime (tecsim) ve müşebbihe (teşbih, antropomorfizm) tartışmalarını çağrıştırmaktadır. Aynı tartışmaların Hanbelî geleneğine mensup

[187] Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Medieval Philosophy* (Londra, Oxford: Bloomsbury, 2019) s. 23.
[188] *Age.*, s. 24.
[189] *Age.*
[190] Étienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's Sons, 1939), s. 10-11.

İbn Kudâme ve İbn Teymiyye gibi isimlerce (istivâ meselesinde olduğu gibi) diri tutulduğu unutulmamalıdır.

Benzer şekilde İbn Kudâme de sapkın gördüğü kelâmcıların Kuran ve Sünnet metinleri üzerindeki müdahalelerinden rahatsızdı ve onların keyfî yorumlarına karşı mücadele vermekteydi. İbn Kudâme'ye göre Sahâbe ve onların yolundan gidenler Kuran ve Sünnetin emir ve yasaklarını takip etmenin zorunluluğu ve kelâmın haram olduğu, kelâmcılarınsa sapkın olduğu üzerinde icmâya varmışlardı.[191] Dolayısıyla İbn Kudâme için Selef'in icmâsı usul-i fikhın temel dayanaklarından biriydi; usul-i fikhın sınırlarının belirleyicisi ise kaçınılmaz olarak İslâm'ın ilk üç nesli, yani Sahâbe, Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn'in çizdiği hudutlardı, bu aynı zamanda sünnetle bidati birbirinden ayıran sınırdı.[192] Burada dikkat çekici husus Tertullianus ve İbn Kudâme'nin, kutsal metinler dışında dinî uygulamanın kaynağı olarak referans aldıkları temelin Havariler ve Sahâbe olmasıdır; felsefe, spekülatif düşünce ve gnostik/irfanî/tasavvufî/bâtınî yorumları sapkın ve gelenekçi öğretiden kopma olarak görmeleri bu çerçeve içinde anlam kazanmaktadır. Tertullianus'un *de Praescriptione Haereticorum*'da (On prescription against heretics) pagan felsefesini tüm sapkınlıkların başı olarak görmesi ve Pavlus'un Koloseliler metninden delil getirmesi şaşırtıcı değildir: "Dikkatli olun! Mesih'e değil de, insanların geleneğine, dünyanın temel ilkelerine dayanan felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin."[193] Nihayet, yorumu vardırdığı yer, meselenin seyri dikkate alındığında okuyucuyu hiç de şaşırtmayacak derecede lafzi bir noktaya ulaşmaktadır: Tanrının cismaniyeti cisimlerin cismaniliği nev'inden olamayacağı için Tertullianus'a göre Tanrı cismani bir şekilde tasavvur edilebilir.[194] Tertullianus'un gelenekçi Hıristiyan düşüncesinde kurucu isimlerden sayıldığını eklemeden geçemeyeceğiz. Hıristiyan ilâhiyatında Tanrıya cismaniyet atfetmenin uygun olup

---

[191] George Makdisi, *age.*, s. xix-xx.

[192] *Age.*, s. xx.

[193] *Kutsal Kitap*, Pavlus'tan Koloselilere Mektup 2:8.

[194] H. A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, s. 75.

olmadığı tartışması gelenekçi İslâm düşüncesi içinde de benzer tartışmalara zemin hazırlamış, Allah'ı cismani hattâ beden sahibi olarak tasavvur etmenin uygun olup olmadığı üzerine görüş ayrılıkları doğmuştur.[195] Gelenekçiler arasında, özellikle Şûrâ suresi 9. âyet ve İhlâs suresi 4. âyetlerde Allah'ın hiçbir yaratılmış canlıya benzetilmemesine ilişkin uyarılar bulunmasına rağmen, Allah'ı cismaniyet ve hattâ beden sahibi olarak tasavvur etmenin caiz olduğunu söyleyenler vardır; çünkü onlara göre Allah'ın cismaniyeti ve beden sahibi olması insanların bildiği mânâda bir cismaniyet ve bedene sahip olma durumu değildir ve başka hiçbir şeye benzemez.[196] Bu bağlamda, Wolfson'un aktardığına göre İbn Rüşd *el-Keşf*'te Allah'ın başka hiçbir bedene benzemeyen bir beden sahibi olduğuna inanan pek çok Hanbelî ve onların takipçilerinden bahsetmektedir.[197] Benzer şekilde İbn Haldun mücessimeye inanıp Allah'ın cismani olduğunu ancak bunun bilinen bir cismaniyet olmadığını söyleyen Müslümanlardan bahsetmektedir; İbn Hazm da, ki kendisi Allah'ın gayricismani olduğuna inanmaktadır, "Şayet Allah'ın cismani olduğuna dair bir Kuran âyeti bize gösterilirse, buna iman etmek bize farzdır, lâkin Allah'ın cismaniyetinin diğer hiçbir cisim nev'inden olmadığını da şart koşmak gerekir" demiştir.[198] Tertullianus'un mezkur eserinde felsefeyi ve filozofları, ki İslâm kültüründe rey ehlinden bilinirler, ahmak sayarak söyledikleri bölümü nihayete erdirirken toparlayıcı niteliktedir: "... çünkü malzemesi dünya bilgisi olan felsefe, tabiatın ve Tanrının düzenin alelacele yorumcusudur. Sapkınlıkları alevlendiren bizzat felsefedir. Sapkınlar ve filozoflar dönüp dolaşıp aynı meseleler üzerine tartışırlar, havanda su döverler. Kötülük nereden gelir? Neden kötülüğe izin verilmiştir? İnsanın aslı nedir? Nasıl ortaya çıkmıştır? Ya Valentius'un son sorusuna ne demeli: Tanrı nereden gelir? Ya cevabı: Enthymesis ve ectroma. Bedbaht Aristoteles bunlar için diyalektiği icat etti; yapıp

[195] *Age.*, s. 75-76.
[196] *Age.*, s. 76.
[197] *Age.*, s. 77.
[198] *Age.*, s. 77.

yıkma sanatı! Hiçbir şeye faydası dokunmayan zoraki faraziyeleri, iddialarıyla, çıkardığı münakaşalarla kendini dahi utandıran diyalektik! Aziz Pavlus Koloseliler mektubunda bunların iddialarının tehlikelerine karşı bizi uyarmamış mıydı?.. Atina'nın Kudüs'le ne münasebeti olabilir? Akademi ile Kilise arasında nasıl bir ahenk olabilir? Bizim emrimiz Süleymân'ın Güzel Kapısı'ndan[199] (Elçilerin İşleri 3:5) gelir ki Rab ancak temiz kalple aranmalıdır (Sül. Hik. 1:1).[200] Stoa, Platon ve diyalektikle bezenmiş alacalı bulacalı bir Hıristiyanlık yaratma hayali uzak olsun! İsa Efendimizi bulduktan sonra tartışmanın anlamı yoktur, İncil'den sonra soruşturmak beyhudedir! İmanımızdan ötesine inanacağımız yoktur. Bu öyle yüce bir imandır ki, kendisinden başka hiçbir itikat kabul etmez."[201]

Son olarak Vahhâbî düşüncesiyle müesses nizam, ruhban karşıtlığı ve gelenekten kopma çerçevesinde ilginç bir örtüşme sergilediğini düşündüğümüz Sola Fide ve Sola Scriptura düsturundan da bahsetmeliyiz. 16. asırda Martin Luther'in temsil ettiği bu iki düşünce "Salt iman" ve "Salt kutsal metin" aracılığıyla insan ruhunun İsa'da kurtuluş bulacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla Roma merkezli Latin Katolik Kilisesi, mebzul miktarda para harcayan, dünyevi çıkarlarını süslü kıyafetlerle ve adına kutsal emanet dedikleri putperest simgelerle insanların dini duygularını sömürerek karşılayan ikiyüzlü ve ayrıcalıklı bir ruhban sınıfı olarak görülmüş, böylece Roma İmparatorluğu'nun 5. yüzyıldaki yıkılışının ardından Latin Avrupa'nın en köklü örgütlenmesi olan kiliseye karşı protest bir hareket başlamıştır. Artık ruhban ya da onların simgeleri yerine sadece kişinin gönülden ve samimi bir şekilde Tanrı ile Yeni Ahit aracılığıyla kurduğu bağlantı vardır, Papa ve Kilise ise tüm aracılık ayrıcalıklarından soyutlanmıştır. Meselenin aslı daha karmaşık bir çözümlemeye ve literatüre sahiptir. Biz konuyu dağıtmamak için burada sadece Vahhâbîlik

---

[199] Süleymân'ın Sundurması. Kendisince hoş görülmeyen Stoa'ya (portico: revak, sundurma demektir) gönderme yapıyor.

[200] Wisdom of Solomon 1:1.

[201] Étienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, s. 8-10.

gibi tasfiyeci ve ihyacı hareketlerle (özellikle Kalvinist) Protestan teolojisi ve yorum geleneği arasındaki en azından (ruhban ve hiyerarşi karşıtlığı bağlamında) yüzeysel bir örtüşmeye dikkat çekmekteyiz. Nihayet, konu başlı başına bir makaleye muhtaçtır.[202]

İbn Teymiyye: Mantık, Felsefe ve Bidatlere Karşı Tepki

Ahmed b. Hanbel ortaya koyduğu birikimin hiçbir zaman müstakil bir mezhebe dönüşeceğini tahayyül etmemişti, hattâ buna büsbütün karşıydı.[203] Bununla birlikte, 9. yüzyılın kendine has siyasi ve teolojik çatışmaları nasıl Ahmed b. Hanbel'i ortaya çıkarmışsa, on üçüncü asrın siyasi ve teolojik çatışmaları da yeni bir isme gebeydi. Süreci hızlandıransa Asya bozkırlarından dörtnala gelerek 1258'de Bağdat'ı yağmalayan ve hanedanın son temsilcisini öldürerek Abbâsî saltanatının sonunu getiren Moğollar oldu. Harranlı Hanbelî bir aileden gelen Takıyyüddin, İbn Teymiyye (ö. 1328) Ahmed b. Hanbel'den dört asır sonra, 1263'te doğdu.

---

[202] Böyle bir makale gerçekten vardır. Bkz. Abdullah F. Alrebh, "A Wahhabi Ethic in Saudi Arabia: Power; Authority, and Religion in a Muslim Society", *Sociology of Islam* 5 (2017), s. 278-302.

[203] Christopher Melchert, *age.*, s. 79. Öyle ki, aynı nedenden dolayı Melchert, Ahmed b. Hanbel'in, kitap yazılmasına hoş bakmadığını aktarmaktadır. Hanbel'e göre Sahâbe kitap yazmadığı için bu bir bidattir; naklettiği bilgileri not etmek üzere kendisinden izin istendiğinde cevabı, "Hiçbir şey yazmayasın, zira reyimin yazılmasından hoşlanmam" şeklinde olmuştur, bkz. *age.*, s. 65. Öte yandan bu Ahmed b. Hanbel'in not defterleri tutmasına da engel teşkil etmemiştir, bkz. *age.*, s. 31-33. Ancak aslolan şifahi nakildir zira hem hocanın saygınlık ve itibarına doğrudan ve yüz yüze irtibat sağlamaktadır hem de müphem ve muğlâk noktalar hoca tarafından (yaşadığı sürece) doğrudan açıklanabilir ve yorumlanabilir. Öte yandan Platon, öğrencinin metni anlamakta tıkandığı noktada, metnin de çaresiz olduğundan ve bir aptal gibi sürekli aynı şeyi tekrarladığından şikâyet etmektedir, bkz. *age.*, s. 25; ayr. bkz. W. M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, s. 5; "orality-literacy" çerçevesinde benzer bir tespit için bkz. Konrad Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), s. 11 vd.

Fahreddin, İbn Teymiyye (ö. 1225) ve Mecdüddîn Abdüsselâm (ö. 1255) gibi iki isimle Hanbelî mezhebine mensup önemli alimeler yetiştirmiş bir ailenin mensubudur.[204] 1269'da yaklaşan Moğol tehlikesi yüzünden, babası Abdülhalim (ö 1284) ve üç kardeşiyle birlikte doğduğu şehirden ayrılarak Şam'a sığınmak zorunda kaldı.[205] Böylece babasının da müderrislerinden olduğu Sükkeriye Medresesi'ne başladı. Hocaları arasında, Baybars'ın hukuk ıslahatını takiben Suriye'ye ilk Hanbelî kâdılkudâtı tayin edilen Şemseddin Abdurrahmân el-Makdisî (ö. 1283) ismi geçmektedir.[206] Zamanla babasının mevkiini devralmış ve 1284'te ilk dersini vermiş, takip eden yıl Ümeyye Camii'nde Kuran tefsiri öğretmeye başlamıştır.[207] Haziran 1296'da hocalarından Zeynüddîn el-Münecca'nın ölümü üzerine Şam'daki en eski Hanbelî medresesi olan Hanbelîyye'de ders vermeye başlamıştır.[208]

Hem yaşadığı dönem hem de günümüz itibarıyla tartışmalı bir isim olan bu Hanbelî fakihi, ki kendisine hayranlık duyan Vahhâbîlerce Şeyhü'l-İslâm olarak anılmaktadır,[209] çağının, özellikle evliya kültleri, mezarlar üzerinde bina edilen kubbeler, haşhaş kullanımı, şeriattan muafiyet, kabir ziyareti gibi bidat[210] olarak gördüğü popüler dinî inanç ve uygulamalarına karşı tekfire varan sert tutumuyla tanınmış ve hilafetin çökmesinin ardından devlet idaresine meşruiyet kaynağı olarak ortaya attığı es-Siyâsetu'ş-Şer'iyye düşüncesiyle iktidarın şeriat temeli üzerine bina edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte, İbn Seb'în (ö.1270), Sadreddin Konevî (ö. 1274), Afîfüddin Tilimsânî (ö.

---

[204] H. Laoust, "Ibn Taymiyya", Encyclopaedia of Islam, s. 951.

[205] *Age.*

[206] *Age.*

[207] *Age.*

[208] *Age.*

[209] C. Brockelmann, Muhammed b. Abdülvahhâb ve M. Abduh üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. C. Brockelmann, *GAL*, 2. c., s. 119. Eserlerinin listesi aynı eserin 119-126. sayfalarında sunulmuştur.

[210] Özellikle *Menâsiki'l-Hac*, Kasım 1292/Şubat 1293 arasında, hac ziyareti sırasında gözlemlediği ve bidat olarak gördüğü uygulamaları bu kitapta toplamıştır.

1291) ve İbnü'l-Arabî (ö. 1240)[211] gibi isimlerin temsilcisi olduğu tasavvufî vahdet-i vücûd[212] öğretisine, evliya şefaati inancına[213] (tevessül, istigâse) ve kabir ziyareti[214] geleneğine karşı açtığı savaşın yanısıra,[215] özellikle 1309'dan itibaren, ilkin Yunan filozofları, onların yorumcuları ve nihayet Yunan felsefesine tâbi Müslüman düşünürlerinin savundukları ve kendisinin, hatalı metafizik öğretilerin (dünyanın kıdemi ve heyula, Allah'ın tabiatı ve sıfatları, akıl hiyerarşisi ve üstlendiği aracı rol, nübüvvet, halku'l-Kuran)[216] altında yatan yegâne sebep olarak gördüğü mantık ilmine karşı açmış olduğu savaşla İslâm düşünce tarihinde ün kazancaktır. Hattâ tam da bu nedenden dolayı mantığı doktriner bir araç olarak kullanan filozofları mutasavvıfları yoldan çıkarmakla suçlamaktadır.[217] *Er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*'i telif etmesinin altında yatan asıl saik filozofların elinden bu aracı almak arzusudur.[218] Gene de, H. Laoust'a göre İbn Teymiyye'nin tasavvuf ve sûfilere büsbütün karşı olduğu söylenemez; onun karşı olduğu, vahdet-i vücud, ibâha ve gulüv gibi bâtınî yorumda sünnet sınırlarının aşılması halleridir.[219] Yorumun, her şeyden önce bâtınî yorumun varabileceği noktaları yaşadığı dönem itibarıyla gayet iyi bilen İbn Teymiyye için Kuran ancak Selef ve sünnetin belirlediği sınırlar içinde yorumlanabilirdi, zira Selef-i Sâlihîn'den sonra gelen nesiller, ilâhi sıfatları, onları hiçbir zaman felsefî kavramlarla açıklamaya girişmemiş olan peygamber ve onun Sahâbesinden daha

---

[211] Gençliğinde *el-Fütûhâtu'l-Mekkiye*'den etkilendiği, ancak daha sonra İbn Arabî'nin sapkın olduğunu "anlamasıyla" bundan vazgeçtiği belirtilmektedir. H. Laoust, *age.*, s. 953.

[212] İttihâdiyye, İbn Arabî destekçileri.

[213] Özellikle *er-Red ale'l-İhnâiyye*.

[214] Özellikle *Ziyâretu'l-kubûr*.

[215] Burada Eş'arîlik ve kelâm karşıtı görüşlerinin de içinde yer aldığı *Hameviyyetü'l-kübrâ* ayrıca zikredilmelidir.

[216] Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, (Oxford: Clerendon Press, 1993) s. 2.

[217] *Age.*, s. xxiv.

[218] *Age.*, s. 1.

[219] H. Laoust, *age.*, s. 953.

iyi bilip kavramış olamazlardı. Bu yorum kaygısı onun sık sık teşbihle (anthropomorphism) itham edilmesine neden olmuştur.[220] Ünlü seyyah İbn Battûta'nın (ö. 1369) Şam'ı ziyareti bahsinde anlattığı üzere, İbn Teymiyye halka verdiği bir hutbe sırasında istivâ âyetinden[221] söz ederken, "İşte Allah, benim inişim gibi (kenuzûlî hâzâ) dünya semasına inmektedir" demiş ve minberden bir basamak inmiştir.[222] Öte yandan S. Haque, İbn Battûta'nın Şam'a 23 Ağustos 1326'da (19 Ramazan 726) girdiğine, ancak İbn Teymiyye'nin bundan bir ay önce, aynı yılın Şaban ayında hapse atıldığına ve ölümüne kadar da hapiste kaldığına dikkat çekerek onu bu suçlamadan temize çıkarmaktadır.[223] İbn Teymiyye'nin faaliyeti Kuran ve Sünnet hükümleri çerçevesinde üç temel ekolü, kelâmcıların aklını, hadisçilerin naklini ve sûfîlerin iradesini aynı sırayla katı bir hiyerarşik bütün dâhilinde uzlaştırmak, aralarında bir "vasat" bulmaktır. Böylece, H. Laoust'a göre, "muhafazakâr reformizm" olarak tanımlanabilecek bir öğretiyle amentüden, içtihattâ ıslahata veya devletin yeniden yapılanmasına varan formülasyonlarda üç unsur dengeli bir imtizaçta kullanılabilecektir.[224]

İbn Teymiyye'nin akaide yaklaşımı da "Allah'ı yalnızca Onun kendisini Kuran'da ve peygamberinin sünnetinde tasvir ettiği gibi tasvir etmek" adına kaynağını kaçınılmaz olarak Kuran ve hadisten almakta, dolayısıyla ta'tîl, teşbih, te'vîl gibi yorum ve semantik ucu açık olması muhtemel mekanizmaları reddederek tefviz ve teslim gibi Hanbelî fıtratına daha uygun nosyonlar kullanmaktadır.[225] "Allah, insan fiiline hiçbir benzerlik göstermeksizin, kendisine uygun olan şekilde tahtında oturur" derken İbn Teymiyye

---

[220] Burada, özellikle istivâ ve arş ayetinin yorumunda Mu'tezile'nin te'vîl anlayışına duyduğu tepki gözden kaçmamalıdır. Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, s. 55.

[221] Kuran, 20:5.

[222] Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology*, s. 93; Serajul Haque, "Ibn Taimīyya", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966) s. 802.

[223] Serajul Haque, agm., s. 802.

[224] H. Laoust, *age.*, s. 953.

[225] *Age.*

ta'tîl ile temsil arasında konum alan ilk Müslümanların görüşünü yansıtmaktadır.[226] "Her kim ki Allah'ı insan bedenine ya da yaratılmış başka bir cisme benzetir" der İbn Teymiyye, "Allah hakkında doğruyu söylemiyordur. Buradaki cisim sözcüğü bidat olsa da hiçbir yaratılmışın O'na benzemediğini kastederek Allah cismani değildir diyense doğru konuşmuştur."[227] Bu bağlamda ilk Müslümanların Allah'a sıfat atfederken bunu "bilâ keyf" yaptıklarını ve asla temsil, tahrif ve ta'tîle yeltenmediklerini de eklemektedir.[228] Bu noktada I. Goldziher'in yorum çerçevesinde işin aslını Mu'tezile'ye bağlayan tespiti açıklayıcıdır: İbn Teymiyye'ye işaret ederek, "Bunlar, eski müşebbihe akımının kollarıydılar. Mu'tezile'nin, İslâmi 'l'anrı mefhumunun saflık ve saygınlığını temin etmek adına Kuran'daki antropomorfik ifadeleri mecazi yorumlama ve derin mânâlar vermek suretiyle başlatmış olduğu dinî mücadele işte bunlara karşıydı. Te'vîl adıyla anılan bu yeni tefsir yöntemi mezkûr mücadeleyle doğmuş ve İslâm tarihinin tüm dönemleri boyunca Hanbelîler tarafından reddedilmiştir."[229] Benzer bir yorumu M. Crawford da yapmakta ve Vahhâbî praksisi ile Hanbelî birikimi arasındaki köprüye işaret etmektedir: "Hanbelî mezhebinin tarihi çatışmalarla doludur. Önde gelen kimi isimleri sessizlik politikası izlerken, diğerleri onaylamadıkları öğreti ve uygulamalarla uzlaşmayı reddetmişler ve icmâya kapı aralamamak için bunlara karşı çıkmışlardır. İbn Abdülvahhâb'ın ait olduğu gelenek bu sonuncusudur. Karşıtları, statükoyu meşru göstermek adına "Ümmetim hatada icmâ etmez" hadisine güvenmektedir. İlk Vahhâbîler bunu hareketlerini meşruiyet kaynağı olarak algılamışlardır. Onlar, ümmetin hataya düşmesine engel olmak için Allah'ın iradesini icra etmektedirler."[230]

İbn Teymiyye'ye göre Allah'a ve peygamberine itaat ümmetin iyiliği ve refahı için vazgeçilmezdir, aracıysa emr-i bi'l-ma'rûf

---

[226] Serajul Haque, *age.*, s. 803.
[227] *Age.*, s. 802.
[228] *Age.*
[229] Ignaz Goldziher, *age.*, s. 93.
[230] Michael Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhâb*, s. 20.

ve nehy-i ani'l-münker, yani iyiyi emretmek ve kötüyü yasaklamaktır. Bu da ancak hukuki müeyyidelerin infazını garanti altına alacak bir siyasi otoritenin varlığıyla mümkündür, aksi takdirde adalete inanç zedelenecek ve güçlünün zayıfı sömürmesinin önü açılacaktır.[231] "Zalim bir imamla geçen atmış sene, sultansız bir geceden evlâdır."[232] Ona göre yetki ve hüküm sahibi olanlar (ûlü'l-emr) ulemâ ve umera olarak anlaşılmıştır.[233] Görüldüğü üzere bu çözümleme, yukarıda bahsi geçen Sünnî İslâm'ın siyaset teorisiyle de uyumludur. Nihayet İbn Teymiyye için dinî mânâda en temel ayırım bidat ile Sünnet arasındadır. Ona göre Sünnet bidatlerden ayıklanmalı, tasfiye edilmelidir; ancak icmâyı kullanarak bidatlerin meşruiyet kazanmasını sağlayan ulemâ İslâm'ın bozulmasına ve özünden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Oysaki İslâm'ın ruhunda bir yenilenme olacaksa, İbn Teymiyye'ye göre bu salt Sünnet vasıtasıyla olacaktır.[234]

Öte yandan İbn Teymiyye İslâm tarihinin ve halklarının somut dünyevi ve hukuki gereksinimler doğrultusunda asırlar boyunca ortaya koyduğu inanç ve tatbik birikimini, en başa dönmek adına reddetmektedir, ancak gözden kaçırdığı nokta, sünneti oluşturanın artık bu birikimin bizzat kendisi olduğudur.[235] Onu sık sık siyasi iktidarla çatışmaya sokan, özellikle tasavvuf karşıtı tutumu, İbn Teymiyye'yi hayatı boyunca mahkemeden mahkemeye çıkmak zorunda bırakmış, yaşamının altı yıldan fazlasını Memlûk hapishanelerinde geçirmiş, 1328 yılında gene hapiste ölmüştür. Mirasını geleceğe aktaracak isim öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) olacaktır. Artlarında bıraktıkları miras, ölümlerinden dört asır sonra başka bir siyasi-teolojik hareketin doğuşuna ilham kaynağı teşkil edecektir. Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın Hanbelî mezhebinin hâkim olduğu topraklardan çıkması ve İbn Teymiyye'yi kısmen de olsa okumuş olması tesadüfi değildir.

---

[231] Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, s. 145.
[232] *Age.*, s. 145.
[233] *Age.*, s. 144.
[234] Ignaz Goldziher, *age.*, s. 240.
[235] *Age.*, s. 240.

İbn Kayyım el-Cevziyye

Şam'da doğup gene aynı şehirde yaşayıp ölen İbn Kayyım el-Cevziyye mütevazı bir aileden geliyordu. Babası, Şam'daki Hanbelî Kadıkudâtlara mahkeme salonu hizmeti veren Cevziyye Medresesi'nin kayyımıydı. Tefsir, hadis, usul-i fıkıh ve fürû gibi alanlarda gördüğü geniş eğitim ve kazandığı birikimin yanısıra, kendi görüş ve şahsiyetini koruyarak[236] İbn Teymiyye'nin fikirlerinin yaygınlaşmasında büyük pay sahibidir. C. Brockelmann İbn Teymiyye'nin 1310'da Kahire'den dönmesinin ardından ona katıldığını kayıt düşmüştür.[237] Bununla birlikte, tıpkı hocası gibi İbn Arabî'nin ittihâdiyye düşüncesine şiddetle karşı çıksa da hocasına nispetle tasavvuftan daha çok etkilenmiştir. Tartışmalara girmektense daha çok vaiz yönünün ağır bastığı, yazı ve ardında bıraktığı eserlerdeyse hocasının keskin ancak tekdüze tarzını katbekat aştığı aktarılmaktadır.[238] 1326'da İbn Teymiyye'yle aynı zaman diliminde Şam'da hapsedilmiş ve hocasının 1328'deki ölümüne kadar hapis kalmıştır.[239] 1336'da ilk hutbesini vermiş, 1342'de Sadriyye Medresesi'nde ders okutmaya başlamış ve ölümüne kadar bu görevini sürdürmüştür.[240] Çok sayıda eseri vardır ve bunlar C. Brockelmann tarafından ayrıntılı şekilde listelenmiştir.[241] H. Laoust'un belirttiğine göre *Medâricü's-sâlikîn* adlı eseri Hanbelî tasavvuf edebiyatının başyapıtıdır.[242] Ünlü *el-Kasîdetü'n-nûniyye*'si ise İbn Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisine karşı kaleme

---

[236] İbn Kayyım'ın hocasından bağımsız bir âlim olarak modern akademide yeniden mercek altına alınması gereği güncel bir araştırma tarafından da oldukça ikna edici bir dille öne sürülmektedir. Bkz. Miriam Ovadia, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes*, s. 15.

[237] C. Brockelmann, *GAL*, 2. c., s. 126. Takip eden iki sayfada eserlerinin ayrıntılı bir listesi sunulmuştur.

[238] H. Laoust, "Ibn Ḳayyim al-Djawziyya", *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, ed. P. Bearman vd., 3: 821-822, Leiden: Brill, 2000.

[239] Agm., s. 821-22.

[240] Agm., s. 822.

[241] Bkz. dipnot 213.

[242] Agm., 822.

alınmıştır.[243] Hocasının, tasavvuf karşıtı düşüncelerinden dolayı arasının çoğu zaman kötü olduğu Memlûkler döneminin pek çok âlimi onun öğrencileri arasından çıkmıştır; İbnü'l-Kesîr (ö. 1373), Ortaçağ Hanbelî ekolünün son büyük temsilcisi Zeynüddîn İbn Receb (ö. 1393) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 1449) bu isimler arasındadır.[244] Laoust'un altını çizdiği üzere İbn Kayyım bugün sadece Vahhâbîler için değil, aynı zamanda Selefî düşünce ve Kuzey Afrika İslâmı için de en yüksek mertebeden saygı gören önemli bir isimdir.[245]

İbn Kayyım'ın incelememizde yer alması onun İbn Rüşd ve İbn Teymiyye ile birlikte aklî te'vîli büsbütün reddetmesidir. İbn Rüşd'e göre Sûfîler, Mu'tezile ve Eş'arîlerin büyük bir kısını Kuran yorumlarında Kelâm ilmine bağlı kalmaları dolayısıyla, hattâ metni lafzi ve zahirî değerlendiren Haşviyye de dâhil olmak üzere hepsinin Kuran yorum yöntemleri hata ihtiva etmektedir.[246] Aristoteles'in öğretisiyle dinî düşünce arasında tesis ettiği eşsiz bağdaştırma aracılığıyla elde ettiği ilmî bilgi (el-ma'rife el-ilmiyye) sayesinde İbn Rüşd metinlerin zahirî anlamlarına (el-haml ale'z-zâhir) bağlı kalmakta karar kılmıştır.[247] Bu noktada M. Ovadia, İbn Rüşd'le İbn Teymiyye'nin yöntemi arasında Peripatetik felsefeyi kullanmaları bakımından bir benzerliğe değinmekte,[248] bu çerçevede İbn Kayyım'ın hocasından tevarüs ettiği te'vîl tartışmalarının önemine işaret etmektedir. Tartışmayı daha fazla uzatmaktan ziyade bizim için önemli olan nokta İbn Kayyım'ın te'vîle karşı menfi duruşu (ki bu es-*Sevâiku'l-munezzele*'nin temel tartışmasıdır), özellikle hadislerin haber-i vâhid ve mütevâtir başlıkları altında ikiye ayrılmaları ve ilkinin (Fahreddin er-Râzî'nin *Esâsü't-takdis*'inde) geçerliliği tartışmalarında, ki bu büsbütün İbn Teymiyye'nin mirasıdır, Hanbelî gelenek içinde mutat oldu-

[243] Agm.
[244] Agm.
[245] Agm.
[246] Miriam Ovadia, *age.*, s. 255-256.
[247] *Age.*
[248] *Age.*, s. 252-54.

ğu üzere Mu'tezile ve Eş'arîleri ta'tîl ile itham etmesi gibi konularda[249] Vahhâbî düşüncesiyle Hanbelî birikim arasında köprü teşkil etmiş olmasıdır. İbn Kayyım adına burada son söz olarak doğrudan onun *es-Sevâiku'l-Munezzele*'sinden te'vîle yaklaşımına dair bir alıntı okuyucu için aydınlatıcı olacaktır:

> Onuncu Fasıl: Te'vîl ta'tîlden şerdir,
>
> Te'vîl teşbih, ta'tîl, metinlerle oynama ve metne suizan içermektedir, mu'attıla ve te'vîlciler esmâ ve sıfatların gerçekliğini inkârda ortaktırlar. Te'vîlci metinlerle oynamasıyla, onların kutsiyetini ihlâl etmesiyle ve onlara karşı suizanla ayırt edilir. Söyleyenine zahirde haktan sapma ve saptıran söz söyleyen olmayı nispet eder. Bu bakımdan onlar dört mahzuru birarayа getirmektedirler: Allah'ın ve resûlünün sözlerinin zahirde muhal ve bâtıl olduğu itikadındadırlar, ilkin teşbihi anlarlar, sonra buradan ikinci mahzura intikal ederler, bu da ta'tîldir. Böylece, kendilerine uyan, lakin Allah Cellecelâluhu'ya uymayan bu anlayışa dayanarak onun gerçeklerini âtıl kılıp hükümsüz bırakırlar...[250]

Vahhâbîlik için temel teşkil eden bu üç ismin yanısıra Hanbelî ulemâsı tarafından 15. ve 18. asırlarda Ali b. Süleymân el-Merdâvî (ö. 1480), el-Haccâvî (ö. 1560), Mer'î b. Yûsuf el-Kermî (ö. 1624), el-Buhûtî (ö. 1641) gibi isimlerin elinde fıkıh sahasında üretilen çeşitli başvuru eserlerinin varlığından söz etmek mümkünse de Mouline'in tespitine göre ekol artık sorumluluk etiğinden uzaklaşmış ve mezhebin tekrar güç kazanmasına ön ayak olacak karizmatik bir figür yaratmayı başaramamıştır; bu durum, Muhammed b. Abdülvahhâb'la karşılaşacağımız 18. yüzyıla kadar benzer yeknesaklıkta varlığını sürdürecektir.[251] Ancak özellikle 19. yüzyıl itibarıyla kurucusunun dolduramadığı bu teorik boşluğu takviye

---

[249] *Age.*, s. 271.

[250] İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Sevâiku'l-munezzele ale'l-tâifeti'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, Dr. Ahmed Atiyye al-Gâmidî ve Dr. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fakîhî, h. 1406, 1. c., s. 159.

[251] Nabil Mouline, *The Clerics of Islam*, s. 41.

etmek üzere Muhammed b. Abdülvahhâb'ın oğlu Abdullah Vahhâbîliğin tefsir konusunda rehber kitaplarını klasik Sünnî çerçevede tespit etmiştir: Taberî'nin (ö. 923) *Câmiu'l-beyân*'ı, Ferrâ el-Begâvî'nin (ö. 1122) *Meâlimu't-tenzîl*'i, Beyzâvî'nin (ö. 1286) *Envâru't-tenzîl*'i, Hâzin'in (ö. 1341) *Lubâbu't-te'vîl*'i, İbn Kesîr'in (ö. 1373) *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i, Haddâd'ın (ö. 1398) *Keşfu't-tenzîl*'i, Suyûtî'nin (ö. 1505) *Tefsiru'l-Celâleyn*'i.[252]

Muhammed b. Abdülvahhâb: Mezhep Taassubu mu, Gerçek Müslümanlık mı?

Muhammed b. Abdülvahhâb 1703'te, Orta Arabistan'daki Necid bölgesinde, Uyeyne adında küçük bir köyde dünyaya geldi.[253] M. Crawford İbn Abdülvahhâb'ın doğduğu zaman itibarıyla Necid'i coğrafi bakımdan bir *terra nullius*, yani hiçbir devletin idaresinde olmayan yer olarak nitelendirmektedir.[254] Osmanlılar 1670'te Ne-

---

[252] *Age.*, s. 73

[253] Carl Brockelmann İbn Abdülvahhâb'ın hayatını kısaca şöyle özetlemiştir: "İmâm M. b. Abdülvahhâb b. Dâ'ûd, Vahhâbîliğin kurucusu, 1115/1703'te, Necid'de B. Tamîm'in baş şehri el-Havta'da doğdu. Ariz bölgesindeki Uyeyne'de doğduğu belirtilmemiştir. Ahmed b. Hanbel ve takipçisi Ahmed b. Teymiyye'nin öğretileri üzerine Mekke, Medine ve Basra'da yaptığı çalışmalarla tanındı. Memleketine dönüşünün ardından hemşehrilerini dinî uygulamalardaki bidatleri terke ikna etmeye çalıştı. Ancak babasının ölümünün ardından (1139/1726'dan itibaren Hureymile'de kadılık etmektedir ve 1153/1740'ta orada vefat etmiştir) mezar ziyaretlerine ve evliya tazimine açıkça karşı olduğunu duyurdu. Hemşehrileri arasında destek bulamadığı için Uyeyne'ye yerleşti. Uyeyne emiri başlangıçta onu dinlemiş, ancak Ahsa paşalarının emirleri üzerine onu sürgün etmek zorunda kalmıştır. 1157/1744'te Dir'iyye'ye yerleşti. Buranın emiri ve Aneze kabilesinden Muhammed b. Suud, tüm Necid üzerinde hâkimiyet kazanmak ümidiyle onun davetini kabul etti. Muhammed b. Suud'dan daha uzun yaşadı, onun damadı oldu ve öğretisini Orta Arabistan'da silahlı güçlerle yaydı. Başarısının zirvesinde, 1206/1791'de ölmüştür." Bkz. C. Brockelmann, *GAL*, (Leiden: E. J. Brill, 1938), II. c., s. 530.

[254] Michael Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, s. 19.

cid'den çekilmişlerdi ve İç Arabistan üzerinde hiçbir şekilde egemenlik iddiaları yoktu.[255] O sırada Necid, modern mânâda devlet şeklinde tanımlanması mümkün olmayan, el-Ariz bölgesindeki Hanîfe Vadisi gibi vadilerde yoğunlaşan ve ancak yer yer gözlemlenebilen küçük emirliklerden oluşmaktaydı; 18. asır itibarıyla en büyük yerleşim yeriyse yaklaşık 25.000 nüfuslu Uyeyne köyüydü.[256] İbn Abdülvahhâb'ın yerleşik (hadarî) Benî Tamim kabilesine ve Hanbelî mezhebine mensup olan ailesi saygın bir kadılık ve müftülük geçmişine sahipti, babası ve dedesiyse gene Hanbelî kadılarıydı.[257] Amca, dayı ve kuzenleri de dâhil olmak üzere pek çok akrabası civar yerleşim yerlerinden kadılık görevlerini yürütmekteydiler; İbn Abdülvahhâb'ı kendi dinî mirasından kopmakla eleştirecek ve ona karşı sert reddiyeler kaleme alacak isimler bu akrabaları arasından çıkacaktı.[258] Çocukluk döneminin geleneksel bir aile eğitimiyle geçtiği anlaşılıyor. İbn Gannâm on yaşına gelmeden Kuran'ı ezberlediğinden, zekâsının keskinliği ve hafızasının hızından bahseder, diğer "cahil" oğlan çocuklarının çoğu gibi oyun oynamak yerine babasından ilim öğrenmiş, ardından ilim peşinde seyahatlere başlamıştır.[259] İbn Bişr'in aktardığına göre küçük yaşta kaybettiği ve İslâm'ın aslına dair ulemâ kelâmından, tefsir ve hadis kitaplarından bilgi sahibi olan babasından fıkıh öğrenmiştir.[260] Ancak bu alanlarda ne derece derinleştiği bilinmemektedir. Ancak gene Bişr'in ifadesine göre "Allah, tevhidi, onun hakikatinin ve ona aykırı davranarak yolundan sapanların bilgisini İbn Abdülvahhâb'ın göğsüne yerleştirdi."[261] Buradan anlaşıldığı üzere İbn Bişr Muhammed b. Abdülvahhâb'a doğrudan vahiy

---

[255] *Age.*, s. 112.
[256] *Age.*, s. 20.
[257] İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd fî Târih-i Necd*, (Riyad: Matbaat Dar al-Malik Abdulaziz, 1982) s. 33.
[258] Michael Crawford, *age.*, s 20.
[259] İbn Gannâm, *Ravzatu'l-efkâr*, yay. haz. Süleymân b. Sâlih el-Hirâşî, (Riyad: Daru's-Sülusiyye li'n-neşr ve't-tevzia, 2010), s. 208.
[260] İbn Bişr, *age.*, s. 33
[261] *Age.*

göndermesinde bulunamayacağı için onu âdeta vahiy almış bir peygamber gibi dinin aslını Allah'ın kalbine indirdiği ayrıcalıklı bir kişi olarak tanıtmaktadır; zaten temel Vahhâbî kroniklerinin asli hedefi İbn Abdülvahhâb'ı İslâm'ın peygamberinin ardından dini ihya eden âdeta ikinci bir peygamber olarak yansıtmaktır. "O sırada şirk" diye söze devam eder İbn Bişr, "Necid'de ve diğer yerlerde yayılmıştı. Ağaçlara, taşlara, kabirlere ve üzerlerindeki yapılara itikat artmıştı."[262] Burada İbn Bişr'in ileride İbn Abdülvahhâb'ı bir kurtarıcı olarak sunmak adına tüm Necid ve civar ahalisini şirke batmış halde göstermesinin tarihsel bir dayanağının olup olmadığı, İbn Abdülvahhâb'ın muhtemelen nelerden etkilenmiş olduğunu anlamak adına önemli bir sorudur ve M. Crawford akla yatkın bir teori sunmaktadır, bu noktaya birazdan değineceğiz. Muhammed b. Abdülvahhâb'ın ortaya çıkışından önce Necid'in durumunu nakle geçerken sözlerini şöyle bitirir, "[Mezarlardan] medet umuyorlar, üzerlerine yemin ediyorlardı. Cinlere sığınıp onlara yemin ediyorlardı. Hastaların şifa bulması için evlerin köşelerine cinler için yiyecek koyuyorlardı. Allah'tan başkasıyla yemin ediyorlardı ve bundan başka pek çok büyük ve küçük şirkler."[263]

Burada, İbn Abdülvahhâb'ın ilim seyahatlerine geçmeden önce İbn Bişr'in Necid'in ondan önceki durumuna dair bir nakli incelememiz için önemlidir:

> Bunların Necid'de olmasının sebebini en iyi Allah bilir. Çöl Arapları meyve vakti şehirlere indiğinde doktorluk ve şifacılık taslayan erkek ve kadınlar da onlarla gelir. Şehir halkından biri hastalandığında ya da azalarından biri [rahatsızlandığında] ailesi bu çölden gelip yerleşen şifacılara gidip onlardan deva isterler. Şifacılar onlara, 'Şöyle bir yerde sağır bir keçi ya da kara bir koyun kesin' derler. Bu o cahillerin gözünde marifetlerini ispat etmek içindir. Sonra onlara, 'Kurban için Allah'ın adını anmayın; hastaya şu kadar verin, şu kadarını siz yiyin ve şu kadarını da bırakın' derler. Kimi zaman Allah bir sınama

[262] *Age.*
[263] *Age.*

> ya da onları kandırmak için hastalarına şifa verir. Bazen vakit şifa vaktine tevafuk eder, öyle ki bu insanlar arasında artar ve onların sürelerini uzatır. Bu sebepten dolayı [şifacıların] kibirleri artar ve insanlar içinde de onları bundan geri durduracak kimse yoktur. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker kesintiye uğramıştır. Şehirlerin reisleriyse zulüm ve birbirleriyle savaşmaktan başkasını bilmez. Allah ondan razı olsun Şeyh tevhid ve ondan sapanların marifetine ve nice insanın içine düştüğü bu sapkın bidatlerin bilgisine eriştiği vakit bunların tümünü inkâr etmiş ve insanlar da onun söylediklerini onaylamışlardır. Lâkin ne cahillerin yaptıklarını yasaklamış ne de bidatçilerin yeniliklerini ortadan kaldırmışlardır.[264]

İbn Bişr'den alınan bu paragraf, eserin yazıldığı dönemden geriye bakışa dair bize dört temel noktaya ilişkin ipuçları vermektedir: 1) Yerleşik-göçebe çatışması, 2) Şirk ve müşriklik vurgusu, 3) Birinci ve ikinci Suud devletlerindeki ideolojik anakronizm, 4) İbn Abdülvahhâb'ın anladığı şekliyle din adına düzeni tesis edecek bir siyasi gücün ortada olmaması.

Vahhâbîlik üzerine özellikle Türkiye'de yaygın "çöl bedevisi" inanışının tarihsel hiçbir dayanağı yoktur. Bu inanç, 19. yüzyıl başında Vahhâbîlerin Mekke ve Medine'yi ele geçirirken yanlarına aldıkları göçebe unsurların yerel ahaliye uyguladıkları şiddetin Türkçe kaynaklara yansımasıdır. Yukarıdaki paragraftan da anlaşıldığı gibi Vahhâbîlik aslen Necid bölgesindeki yerleşik unsurlarda somut karşılık bulmuş, küçük fakat yerleşik ve şehirli bir yapılanmadır. Onların gözünde göçebe kabileler yerel sapkın geleneklerin asli taşıyıcısıdırlar ve dolayısıyla sihir ve büyü uygulamaları gibi kültürel birikimleri Vahhâbîlerce bidat olarak görülmüştür. Bu İslâm öncesi Cahiliye dönemine ve çöl Araplarına da bir göndermedir aslında; Kuran (Tevbe, 90-99; Hucûrat, 14-18) nasıl çöl Araplarını inkârcı ve ikiyüzlü görmekteyse, İbn Bişr de çağının çöl Araplarını aynı şekilde inkârcı ve ikiyüzlü sapkınlar olarak görmektedir. Dolayısıyla Vahhâbîler için Muhammed b. Abdülvahhâb peygamberin ardından İslâm'ın ikinci ismi merte-

[264] *Age.*, s. 34.

besindedir. Buradaki hayati vurguysa Necid yerleşik ahalisinin göçebe kabilelere karşı duyduğu korku ve çekincedir.

"Kurban için Allah'ın adını anmayın" ifadesinin sadece Vahhâbîlerce değil, tüm İslâm halkları için de açık bir şirk olduğu ortadadır. Meselenin aslıysa evliya kültleri ya da daha içeriden bir terimle istigase, yani evliya ve ermişlerden yardım isteme inancıdır. Klasik dört mezhepte bir Müslümanı şirkten suçlu bulup ölüme mahkûm etmek teorik olarak neredeyse imkânsızken, Vahhâbî fikhını sertlik bakımından dört mezhepten ayıran temel nokta burasıdır; şirk hiçbir şekilde geri dönüşü olmayan ve tekfire varan büyük günahtır, cezasıysa ölümdür. Göçebe çöl Araplarıysa bu şirk unsurunu halen hayatta tutuyor olmaları nedeniyle terbiye edilmeliler, aksi takdirde İslâm akidesi için açık bir tehdit oluşturmaktadırlar; gerçekten de İbn Abdülvahhâb'ın gözünde gerçek İslâm yerleşik nüfusa aittir ve Bedevîler (badu ya da bedu) için de böyledir; öyle ki, bir Bedevî diğerine karşı Kuran ve şeriatın aracılığını talep etse dahi asıl olan Bedevîler arasındaki örfî uygulamadır ve bu İbn Abdülvahhâb tarafından *hükmü'l-tâgut* olarak tanımlanmıştır.[265] Kısacası İbn Abdülvahhâb'ın ortaya koyduğu bu sert tevhid anlayışı Necid'e ve ardından da Arabistan'a ancak yerleşik yaşama geçişle gelecektir. Bu yerleşik-göçebe çatışması yirminci yüzyılda, üçüncü Suud devletinin inşasında dahi İbn Suud'un İhvan adıyla (öz. Mutayr ve Uteybe kabileleri) yüz yüze kalacağı bir sorundur ve tıpkı Osmanlı'nın 1826'da yaptığı gibi İbn Suud da bu geleneksel askerî gücü 1929 Martı'nda Sibile'de (Sabala/Sibilah) silah kullanarak ortadan kaldırmak zorunda kalmıştır. Ayaklanan İhvan liderlerinin Suudları yeni cihada engel olarak İngilizlere hizmet etmekle, telgraf, ağır silahlar ve otomobil getirerek bidate düşmekle ve dolayısıyla dinden çıkmakla suçladıkları ilginç bir tarihsel gerçektir.

Alıntı ilk iki Suud devleti arasındaki ideolojik fark ve anakronizme de işaret etmektedir. Birinci Suud devletinin (1744-1818) kaynağı olan ve eş-Şeyh Hüseyin b. Gannâm'ın (ö. 1810) kaleme aldığı *Târîhu Necd*'in ideolojik ajandası büsbütün şirk-tek-

[265] Michael Crawford, *age.*, s. 78.

fir-cihad üçlüsü üzerine bina edilmiştir, çünkü birinci devletin varlığı Arabistan'da cihad ve fetih üzerine bina edilmiştir. Ayrıca eserin İbn Abdülvahhâb'ın ölümünden sonra, yani 1793 yılından sonra yazıldığı da açıktır.[266] Kısacası, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker birinci devlet boyunca öne çıkan bir kavram değildir. Ancak İbn Bişr'in (1795-1873) *Unvânu'l-mecd*'in hemen başında birinci Suud devletinden ve İbn Abdülvahhâb'dan bahsederken emr-i bi'l-ma'rûf öğretisini öne çıkarmasının nedeni ikinci Suud devletinin cihad yapmaktan ziyade artık kendi toprakları içinde kapanmış ve büyümek yerine varlığını, dinî anlayışını ve hâkimiyet kurduğu nüfusu Vahhâbî olarak korumaya çalışan bir devlet olmasıdır. Dolayısıyla birinci devleti tıpkı kendisi gibi dinin ve inancın yayıcısı olmaktan ziyade koruyucusu olarak göstermek kaygısındadır. M. Cook'un ifadesiyle, birinciye nazaran "ikinci Suud devletinin bölgesel genişleme imkânı sınırlıdır."[267] Hicaz bölgesi artık elde değildir, haliyle küffara karşı cihad artık eski çekiciliğine sahip olmadığından Vahhâbîliğin varoluş nedeni kendi dinî kimliğini gene kendi toprakları içinde muhafaza ederek idame ettirmektir.[268] Son tahlilde, Vahhâbî topluluğu içinde emr-i bi'l-ma'rûf sınırlarda yürütülen cihad mücadelesinin yerini almıştır.[269]

1744'te Muhammed b. Suud'la yaptığı Dir'iyye mutabakatına kadar Muhammed b. Abdülvahhâb'ın 1720'lerin sonlarından itibaren 1744'e kadar Arabistan'da gerçekleştirdiği üç seyahat, sırasıyla Basra, Hureymile ve Uyeyne yıllarında başına gelenler ve buralardan suikast riskiyle birlikte kovulmuş olması gerçeği ona düşüncelerini uygulayabilmesi için siyasi otoriteye duyduğu ihtiyacı unutturmamıştı. Bidatleri dinden tasfiye etmek ve tevhidi yeniden tesis etmek adına ortaya koyduğu sert anlayış ancak kud-

---

[266] A. M. Abu-Hikma, "Ibn Ghannām", *Encyclopaedia of Islam*, 2. basım, ed. P. Bearman vd., 3: 772-773, Leiden: Brill, 2000.

[267] Michael Cook, "The Hanbalites of Najd", *Wahhabism: Doctrine and Development*, ed. Esther Peskes, (Berlin: Gerlach Press, 2016), s. 69.

[268] *Age.*

[269] *Age.*

ret sahibi ve eli kılıç tutan bir otoritenin sağladığı düzen aracılığıyla tesis edilebilirdi. Bu çözümleme aslında elimizdeki iki vakayinamenin, İbn Gannâm ve İbn Bişr'in yazılarının okuyucuya yansıtmak arzusunda olduğu Muhammed b. Abdülvahhâb öncesi Arabistan'ın Vahhâbîler için gerekli olan durumunu aktarmaktadır. Başka deyişle 1744 öncesi Arabistanı'yla Cahiliye arasında ciddi derecede örtüşen bir benzerliğin vakayinameler aracılığıyla yeniden kurulması kaygısı vardır.[270] Şayet otorite işinin ehli bir âlimden nasihat almazsa yoldan çıkar ki, Vahhâbî kroniklerine göre Necid'de olan budur; "Şehirlerin reisleriyse zulüm ve birbirleriyle savaşmaktan başkasını bilmez" ifadesi Vahhâbî diskurunun yarattığı bir anti-modeldir ve ancak bu anti-modelin yıkılmasıyla adil ve gerçek mânâda dine ve tevhide uygun bir devlet kurulmuş olacaktır.[271] Kısacası Arabistan'ın içine düştüğü anarşi halinden çıkmasının tek yolu Muhammed b. Abdülvahhâb'ın gösterdiği yolu izleyecek bir siyasi gücün alacağı biate bağlıdır.

Muhammed b. Abdülvahhâb'ın hikâyesine geri dönelim. Babasından aldığı derslerden sonra Basra, Hicaz ve Ahsa bölgelerine seyahatlerinden bahsedilir; Şam'a gitmek istese de başına gelen bir talihsizlik nedeniyle bu mümkün olmamıştır. Öte yandan, çeşitli kaynaklarda İbn Abdülvahhâb'ın Bağdat, Hemedan, İsfahan, Rey, Kum, Anadolu, Halep, Şam, Kudüs, Mısır'a seyahatlerinden, hattâ İsfahan'da Meşşâiyye felsefesi ve Mısır'da usturlap ilmi üzerine çalıştığından ve Süveyş, Yenbu, Medine ve Mekke üzerinden Uyeyne'ye geri döndüğünden bahsedilse de iddiaların tarihsel gerçekliği yansıtmadığı açıktır.[272] Crawford'ın yeniden inşası ve önerisine göre birkaç ay kadar kaldığı Medine'de başını Muhammed Hayyâ es-Sindî'nin (ö. 1751) çektiği bir dizi âlimin halkasına katılma fırsatı yakalamıştır; Hanefî olan es-Sindî hadis ilminde oldukça katı yaklaşımıyla tanınmakta, İslâm'ın ilk kaynaklarına geri dönüşü savunmakta, mezhep taassubunu ve kimi

---

[270] Nabil Mouline, *The Clerics of Islam*, s. 46.

[271] *Age.*

[272] Abd Allah Sâlih al-Uthaymin, *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab*, (I.B. Tauris: Londra, 2009), s. 37; ayr. bkz. Michael Crawford, *age.*, s. 22-25.

popüler dinî uygulamaları reddetmektedir.[273] Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın bu seyahatleri sırasında formel bir medrese eğitiminden geçmediği anlaşılmaktadır, ayrıca okuduğu kitapların adları ya da müfredat benzeri bir listeye (fehrese) hiçbir anlatıda rastlanmaz. Dolayısıyla, İbn Abdülvahhâb'ın ilmî birikiminin niteliği ve derinliği yaşadığı zamanlar boyunca ve ölümünden sonra dahi tartışmalı bir konu olmuştur. Kaleme aldığı çalışmaların yeknesak, tutuk, tekrarlar içeren ve oldukça dar bir çerçevede, yer yer boğucu ve kısır bir kavramsal çerçeve içinde yazıldıkları söylenebilir; İslâm kültürünün yazınsal birikimi dikkate alındığında, İbn Abdülvahhâb'ın ortaya koyduğu literatürün, felsefe sahası bir yana, temel konularda dahi yazarının ilmî birikiminin kısıtlı sınırlarını yansıttığını söylemek yerinde olacaktır. Nabil Mouline'in de işaret ettiği şekilde, "Çağdaşları gibi [İbn Abdülvahhâb] az sayıda kitabın adamıdır."[274]

İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın kısmi eserleri dışında herhangi bir elyazması toplama ya da icazet edinmek gibi bir kaygısı kaynaklara yansımamakta, ayrıca klasik Hanbelî öğretisiyle doğrudan bir zincir kurma çabası görülmemektedir.[275] Öte yandan, kaleme aldığı metinlerde en büyük kaygı ve savaşının tevhid, şirk ve bidat kavramları etrafında şekillendiği görülmektedir. Dolayısıyla, Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın fakirlik, hukuksuzluk, yöneticilerin zorbalığı ve yozlaşması gibi dünyevi ve toplumsal konulara dair herhangi bir kaygı veya endişesi metinlere yansımamaktadır. Dünyaya dair çözümlemesi necat üstüne bina edilmiştir ve kurtuluşa ulaşmanın tek yolu kendi gösterdiği yoldur. Böylece İbn Abdülvahhâb'ın ortaya koyduğu düşüncenin aslında kendince bir içtihat olduğu söylenebilir. Zaten kendisi de 18. yüzyıl dinî çevrelerinin temel tartışması olan içtihat-taklit çekişmesinde içtihat kutbuna yakın durmakta, taklidiyse reddetmektedir. Bu yolla kutsal metni maruz kaldığı yorum katmanlarından arındırabilecek ve oluşumu asırlarca sürmüş olan halihazırdaki

[273] *Age.*, s. 23.
[274] Nabil Mouline, *The Clerics of Islam*, s. 42.
[275] *Age.*

Sünnî mutabakatın (tasavvufî-bâtınî birikim de dâhil olmak üzere) çizdiği fıkhî ve itikadî çerçeveye hapsolmaktan kendisini kurtarabilecektir. Aslında gelenek karşısında sergilediği sert tutum bu amaçla, 18. yüzyıl itibarıyla Arabistan'da gerçekleştirdiği sınırlı seyahatlerinde karşılaştığı (ve aslında toplumun bütününe teşmil edilemeyecek) popüler dinî uygulamalara, özellikle de Basra'da karşılaştığı Şia'ya karşı savaş açmış ve âdeta gezgin bir apokaliptik peygamber retoriğiyle insanları "gerçek" İslâm'ı yozlaştıran bu bidatlerden uzak durmaya ve "saf" İslâm'a davet etmiştir.

İbn Abdülvahhâb'ın Şia (Arap ve İranlı) ve Sûfî (Kadiri ve Nakşi)[276] tarikatlarına karşı olumsuz bakışının, Basra'da şahit olduğu kozmopolit ortam ve iki büyük imparatorluk, Osmanlılar ile çökmekte olan Safeviler arasındaki siyasi çekişmenin ürünü olması muhtemeldir.[277] Dönem itibarıyla Basra'da karşılaştığı Arap veya İranlı Şiî nüfus sayısı aşağı yukarı 40.000-50.000 civarındadır.[278] Ayrıca Yahudi ve Hıristiyanlarla hayatında ilk kez Basra'da karşılaşmıştır; Ermeni ve Hintli tüccarlar, İngiliz (1763'te Bender Abbas'tan Basra'ya taşınmıştır)[279] ve Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin temsilcileri de Basra da bulunmaktadır.[280] 17. yüzyılda Basra artık eski şaşaalı günlerinden çok uzakta, Osmanlı İmparatorluğu'nun uçlarında, sınır çekişmesi yüzünden istikrarsızlaşmış topraklarda bir uç şehridir; Arap kabile ittifaklarının yarattığı güvensiz ortamın yanısıra doğrudan İran tehdidine de açıktır.[281] Safeviler 1697'de Basra'yı Osmanlılardan dört yıllığına almayı başarmışlardı.[282] Takip eden yıllarda Basra ve Bağdat nispeten sakin bir döneme girmişse de 1736'da Safevileri devirerek kendisini İran Şahı ilân eden Nadir'in Bağdat'ı kuşatması ve Osmanlı güç-

---

[276] Michael Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, s. 28.
[277] *Age.*, s. 24.
[278] *Age.*
[279] M. E. Yapp, "The Establishment of the East India Company Residency at Baghdād, 1798-1806", s. 323.
[280] Michael Crawford, *age.*, s. 24
[281] *Age.*
[282] *Age.*

lerini yenilgiye uğratması, diğer bir birliğininse 1736'da Bahreyn'i ele geçirmesiyle bölge ciddi derecede Şiî tesiri altında kalmıştır.[283] Nadir Şah'ın askerî gücünün zirvesinde ve Basra üzerinde etkin olduğu bu dönemin İbn Abdülvahhâb'ın Basra'da geçirdiği müddetle aynı zamana denk gelmiş olması muhtemeldir.[284]

Öte yandan İbn Abdülvahhâb'ın yazıları veya Vahhâbî kroniklerinde kendisinin Basra yıllarına ya da Nadir Şah'a işaret eden herhangi bir referans yoktur.[285] Şiî olan Nadir Şah'ın 1734'ten itibaren bölgede üzerinde kurduğu üstün askeri hâkimiyet ve Sünnî İslâm'a Şiî itikadını kaynaştırma çabası İbn Abdülvahhâb için ciddi derecede bir tehdit teşkil etmiş olmalıdır.[286] Olmalıdır; çünkü kendisinin Osmanlıları, Mekke'deki Mescid-i Haram'da, diğer dört büyük mezhebin yanısıra (Safevilerin Sünnî karşıtı uygulamalarından nispeten arındırılmış bir) Şiîliğin beşinci bir Caferî mezhebi olarak tanınmasına ikna çabası vardır ve tıpkı diğer dört geleneksel Sünnî mezhebinin olduğu gibi Şiîlerin de Mescid-i Haram'da kendilerine ait bir bölümü olmasını talep etmiştir.[287] Ancak Sünnîliğe karşı eski Safevi taassubunu yıkmaya kararlı olan Nadir Şah, 1736'da kendini şah ilân etmesine karşı muhtemel iç tepkilerin önünü almak için ileri gelen Şiî mollalarını boğdurmuş, bu da maddi zorluk içinde olsalar dahi diğer din adamlarının boyun eğmesini sağlamıştır; ancak bunun beklenmedik bir sonucu da karşı koyan pek çok Şiî mollanın Osmanlı kontrolündeki Irak'ın mukaddes Şiî şehirlerine kaçması olmuştur.[288] Böylece Irak'taki Şiî nüfuzu artmış, güneyde Basra ve civarının mezhep dengesi doğrudan etkilenmiş, hattâ Osmanlı idaresindeki Irak Şiî âlimlerinin öğrenim merkezi olarak İran'ın yerini almıştır.[289]

---

[283] *Age.*, s. 25.
[284] *Age.*
[285] *Age.*
[286] *Age.*
[287] *Age.*
[288] *Age.*, s. 26.
[289] *Age.*

Ancak Osmanlılar, büyük ihtimalle Şiî takıyye geleneğinin Sünnî dünyaya sızmasından duydukları korkuyla Nadir Şah'ın Caferiliğin beşinci mezhep olarak tanınması talebini 1744'te reddetmişlerdir.[290] İbn Abdülvahhâb, Nadir Şah'ın bu teklifini kendi mutlak tevhid anlayışı için açık bir tehdit ve müşrik gördüğü bir inancın Sünnî itikadına sızması şeklinde algılamış olmalıdır.[291] M. Crawford'ın "ecumenical threat" olarak adlandırdığı bu tehdit, Şiî mollaların Irak'a akınının Sünnîler üzerinde yarattığı tedirginliğin yanısıra, özellikle 1730'lu yılların ortalarından itibaren Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın "müşrikler"e karşı ilk savaş ilânının kısmi de olsa altında yatan neden olabilir.[292] İbn Bişr kısa da olsa hac seyahatine, orada Muhammed Hayyâ el-Sindî'yle tanışmasına, ardından Basra'dan kovulmasına ve Ahsa yolu üzerinde çölde yaşadığı zorluğa, Hureymile'deki faaliyetine ve nihayet oradan da kovulmasına yer vermiştir.[293] Tebliğ faaliyetinde bulunduğu yerlerin hatırı sayılır miktarda Şiî nüfusa sahip olduğu, ayrıca tasavvuf ve yerel dinî popüler uygulamalara karşı sert tutumunun buralardan kovulmuş olmasında etkendir.

İbn Abdülvahhâb, Ahsa'ya geçer. Oraya vardığında Şeyh Abdullah b. Abdüllatîf onu karşılar, ardından Ahsa'dan ayrılır ve Hureymile'ye devam eder.[294] Babası Abdülvahhâb hicri 1139'da (1726-27) Uyeyne'den Hureymile'ye taşınmıştır.[295] Bundan evvel Uyeyne'yi ünlü bir veba salgını vurmuş ve şehrin lideri Abdullah b. Muammer bu salgından ölmüş, yerine torunu Muhammed b. Hamd geçmiştir.[296] O ve baba Abdülvahhâb arasında bir anlaşmazlık çıkmış, Abdülvahhâb kadılıktan azledilmiştir.[297] Bundan

---

[290] *Age.*
[291] *Age.*
[292] *Age.*
[293] İbn Bişr, *age.*, s. 35-37.
[294] *Age.*, s. 37.
[295] *Age.*
[296] *Age.*
[297] *Age.*

sonra baba Abdülvahhâb Hureymile'ye yerleşmiştir.[298] Bundan sonra İbn Bişr İbn Abdülvahhâb'la babası arasındaki ilişkiyi şöyle aktarmaktadır:

> Şeyh Muhammed Hureymile şehrine vardığında babasına da aklındakileri anlatmaya başladı. Cahillerin fiilleri ve sözleriyle yaptıkları bidat ve şirkleri inkâr etti. Böyle şeyleri inkârı gitgide arttı, pek çok yasaklar koydu. Öyle ki o ve babası arasında anlaşmazlık doğdu. Hattâ o ve şehir ahalisi arasında da anlaşmazlık çıktı. Durum babasının 1153'teki (1741) vefatına kadar bu şekilde birkaç sene sürdü. Ardından İbn Abdülvahhâb davete, [şirk ve bidatleri] inkâra ve nehy-i ani'l-münker ve'l-emr-i bi'l-ma'rûfa başladı. Şehir halkından bir kısım insan ona tâbi oldu ve ondan yana taraf tuttular. Böylece şöhreti arttı.[299]

M. Crawford'a göre babasıyla yaşadığı anlaşmazlık babasının Kadiri tarikatıyla muhtemel bir irtibatına bağlıdır.[300] Tarikatın kurucusu bir Hanbelî olan ve türbesi Bağdat'ta bulunan Abdülkadir-i Geylânî'dir (ö. 1166). İbn Abdülvahhâb popüler dinî uygulamalarla Kadiri veya Nakşi benzeri tasavvuf tarikatları arasında ayırım yapmayı reddetmektedir.[301] Ona göre bu yorumların tamamı istigase aracılığıyla Allah'a şirk koşmaktadırlar, dolayısıyla İbn Abdülvahhâb nezdinde tekfirleri kaçınılmazıdır. Buradan anlaşıldığına göre babası oğlunun tebliğ faaliyetlerini fazlasıyla sert bulmuş olacağından bir müddet de olsa ona engel olmayı başarmıştır. Ancak babasının ölümünün ardından İbn Abdülvahhâb'ın davet faaliyetinin yarattığı kargaşa ve ihtilaf yüzünden birden fazla lidere sahip olan Hureymile'de suikast riskiyle karşı karşıya gelmiş, fakat taraftarlarının haber vermesiyle kaçarak Uyeyne'ye sığınmıştır.[302]

---

[298] *Age.*
[299] *Age.*
[300] Michael Crawford, *age.*, s. 28.
[301] *Age.*, s. 29.
[302] İbn Bişr, *age.*, s. 38.

İbn Bişr'in nakline göre Uyeyne lideri Osman b. Muammer onu hoş karşılar.[303] Onu halası el-Cevhere ile evlendirir.[304] Böylece İbn Abdülvahhâb Osman b. Muammer'e davette bulunur ve ona tevhidi öğretir.[305] Ona, "Sadece Allah'tan başarı istersen O da sana tüm Necid'in ve onun Araplarının melikliğini verir" der, böylece Osman bunda ona yardımcı olmaya karar verir.[306] İbn Abdülvahhâb Allah'a daveti ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri tesis eder, Uyeyne ahalisinden ona katılanlar olur.[307] Yerel halkın tazimde bulunduğu ve üzerine çul çaput astıkları ağaçlar köklerinden devrilir, mezarların üzerindeki kubbeler yıktırılır.[308] Tüm bunlardan dolayı "en güzel bir hal olur."[309] Kaynağa göre İbn Abdülvahhâb, Kuran'daki nasları uygulamaya kararlıdır; zina günahı işlediğini anlatan bir kadının, akıl sağlığından emin olduktan ve cinlerin tasallutuna uğramadığını tespit ettikten sonra, yerel ulemânın bu had cezasının infazına itirazlarına rağmen[310] recmedilmesine hükmeder.[311] Ayrıca artık sadece taşlar yahut ağaçlara tapınmanın değil, Sûfî şeyhleri de dâhil olmak üzere tüm istigase uygulamalarını tekfir eden bir fetva çıkarır ve bu rakipleri tarafından İbn Abdülvahhâb'a karşı dağıtıma sokulur; buna göre şeriata bağlı Müslüman dervişler dahi tekfir edilmektedirler.[312]

---

[303] *Age.*

[304] *Age.*

[305] *Age.*; ayr. İbn Gannâm ünlü kitabı *Kitabu't-Tevhid*'i burada, Hureymile'de yazdığını aktarmaktadır, *Ravzatu'l-efkâr*, s. 215.

[306] *Age.*

[307] *Age.*

[308] *Age.*, s. 39; İbn Gannâm, *age.*, s. 215-16; ayr. İbn Gannâm peygamber kabirlerini ziyaret ve tazim âdeti için İbn Kayyım'dan şu hadisleri nakletmektedir: "Kabirleri mescit edinmeyin" ve "Ya Rabbi! Kabrimi tapınılacak bir put eyleme! Peygamberlerinin mezarlarını mescit tutan kavimlerin üzerine Allah'ın gazabı ne de şiddetlidir", bkz. İbn Gannâm, *age.*, s. 311.

[309] *Age.*

[310] Michael Crawford, *age.*, s. 93.

[311] İbn Gannâm, *age.*, s. 311.

[312] Michael Crawford, *age.*, 31.

Böylece 1743'te Şâfiî mezhebinin müftüsü oldukça sert bir karşı fetva çıkarır; diğer mezheplerin müftüleri de ona katılırlar, hattâ İbn Abdülvahhâb'ın aklî melekelerinin yerinde olmadığı ve katlinin vacip olduğu dahi dile getirilmiştir.[313] Öte yandan, Medine ulemâsından hiçbiri bu fetvayı onaylamamıştır. Crawford'a göre bu büyük ihtimalle Mekke şerifliğinin aldığı bir inisiyatiftir ve henüz Osmanlı merkezî hükümetinin bir dahli yoktur.[314] İbn Gannâm tevhid ve emr-i bi'l-ma'rûf iyice yayıldığını aktarmaktadır.[315] İbn Abdülvahhâb'a katılanlar arasında Dir'iyye emiri Muhammed b. Suud'un iki kardeşi Süneyyân ve Mişârî de vardır; hattâ emirin karısı İbn Abdülvahhâb'ın Allah'ın gönderdiği bir hazine olduğunu bildirmektedir.[316] Öte yandan diğer yerleşim yerlerindeki takipçileri yerel emirlerce eziyet görmekteydiler. İlkin Mekke'den, ardından Basra'dan ve Ahsa'yı elinde tutan Benî Hâlid ailesinin başkenti el-Müberrez'deki bir Hanbelî âlimi olan İbn Afâlik'ten[317] (ö. 1750) gelen kınama ve şikâyetler gelmektedir.[318] İbn Gannâm[319] bundan sonra İbn Abdülvahhâb ve takipçilerinin başından geçenleri nakletmektedir. M. Crawford'ın da işaret ettiği gibi[320] aktarılan hikâye İslâm peygamberi ve İbn Hanbel'in tecrübeleriyle büyük ölçüde benzerlik gösterecek şekilde tasarlanmış ve Kuran'dan pek çok âyetle ve tıpkı İslâm'ın ilk yıllarında olduğu gibi peygamberin civar ülkelere gönderdiği mektupların benzerleriyle desteklenmiştir. Nihayet İbn Bişr İbn Abdülvahhâb'ın Uyeyne'den çıkarılmasını şöyle anlatmaktadır:

> Ahsa'nın rüesası Benî Hâlid'e haber gitti: 'Uyeyne'de şöyle şöyle yapan bir âlim varmış. Süleymân Osman b. Muammer'e öfke dolu bir mektup gönderdi ve ondan Şeyh'i öldürmesini

---

[313] *Age.*
[314] *Age.*
[315] İbn Gannâm, *age.*, s. 311.
[316] *Age.*, s. 41-42.
[317] İbn Gannâm, *age.*, s. 218.
[318] Michael Crawford, *age.*, s. 32.
[319] İbn Gannâm, *age.*, s. 218-19.
[320] Michael Crawford, *age.*, s. 32.

> ya da onu şehirden çıkarmasını istedi. Şayet bunu yapmazsa Muammer'in Ahsa'dan topladığı geliri kesecekti.[321] Bu gerçekten çok büyük bir miktardı... Mektubu Osman'a ulaştığı vakit iş büyüdü ve Osman ondan korktu. Şeyh'e haber göndererek ona vaziyeti anlattı. Bunun üzerine Şeyh ona bunun Allah'ın ve resulünün dini olduğunu söyledi, bunu ikame eden kişi için imtihan kaçınılmazdı. Lakin ardından onun için kudret, saltanat, hâkimiyet ve Allah'ın evliyası zuhur edecekti. Kuran'da indirilen de budur. Ancak Osman ondan utandı ve ona yüz çevirdi. Sonra Ahsa'nın sahibi Muammer'i korkutmak ve onu tehdit etmeleri için kötü kişiler gönderdi. Bunun üzerine Muammer ikinci defa Şeyh'e haber göndererek, 'Süleymân bana sizi öldürme emri verdi' dedi. 'Onun gazabına uğramak ve emrine muhalefet etmek kudretimiz yoktur, zira onunla savaşmaya takatimiz yoktur. İlminiz, akrabalığımız, kıymetinizle size şehrimizde eziyet edip zarar vermemiz iyi bir iş değildir; şehrimizi bize bırakınız.' Böylece atlı adamlarına ..., 'Bu adamı istediği yere kadar götürün' diye emri verdi. Şeyh, 'Dir'iyye'ye gitmek istiyorum dedi.' Atlılarla birlikte Dir'iyye'ye varıncaya kadar at sürdüler. Bana anlatıldığına göre yolda ağzından 'Subhanallahu ve'l-hamdulillahi ve lâ ilâhe illâllahu ve'llahu ekber' sözleri eksik olmamıştır.[322]

Alıntı, dönemin Necid ve sahili Ahsa arasındaki hegemonik ilişkiye işaret etmektedir. Şiî ve Sûfî nüfus yoğunluğuna sahip bölgedeki müesses nizam ve onun temsilcisi olan Benî Hâlid yeni ortaya çıkan bu hareketin yaratacağı kargaşadan çekinmiş olmalıdır. Ayrıca anlaşıldığı üzere Necid'in doğu tarafı kıyı bölgesi olan Ahsa'nın sağladığı maddi imkânlardan (özellikle inci avcılığı, korsanlık ve silah kaçakçılığı) yoksun kalmayı göz ardı edemeyecek durumdadır. Coğrafi yakınlık etkeni de göz önünde alındığında tüm Suud devletlerinin neden Hicaz'ı ikincil konumda görerek ilkin Ahsa'yı ele geçirme mücadelesine giriştikleri

---

[321] İbn Gannâm'da "el-emkâs ve'l-uşûr", yani oradan topladığı vergileri kesmekle tehdit ediyor. Bkz. İbn Gannâm, *age.*, s. 670.

[322] İbn Bişr, *age.*, s. 40.

bu şekilde açıklanabilir. Öte yandan Osman b. Muammer'in İbn Abdülvahhâb'ı öldürmeyi tercih etmemesi onunla kurduğu yakın ilişki dışında Şeyh'in takipçilerinin ne yapacağını kestirememiş olmasına da bağlı olmalıdır. Bu nedenle İbn Bişr'in isimlerini verdiği ve Muammer'in güvenilir adamları olduğu anlaşılan korumalarla onu Suudların hâkimiyetindeki Dir'iyye'ye güvenli bir şekilde ulaştırmıştır.

Muhammed b. Abdülvahhâb'ın hac ziyareti dışında Arabistan ve Irak'ın güneyinde gerçekleştirdiği bu üç seyahat; sırasıyla Basra, Hureymile ve Uyeyne tecrübeleri ona tek bir şeyin eksikliğini kanıtlamış olmalı: Siyasi otorite. Suud ailesinin 1744'ten sonra Dir'iyye'de kendisine sağladığı hamilikle bu eksikliğin yeri dolacak ve İbn Abdülvahhâb koruması altında yaşayacağı Suud ailesinin lideri Muhammed b. Suud'a düşüncelerini aktaracaktır. İbn Bişr iki isim arasındaki karşılaşma ve biatlaşmeyi şöyle aktarmaktadır:

> Şeyh Dir'iyye şehrine vardığında Abdullah b. Abdurrahmân b. Suveylim ve amcasının oğlu Hamad b. Suveylim'in yanına indi.[323] Şeyh İbn Suveylim'in yanına vardığında Suveylim Muhammed b. Suud'un korkusundan evine sığamadı. Bunun üzerine Şeyh, 'Allah ikimize de bir çıkış yolu açacak' diyerek onu teskin etti. Dir'iyye ahalisinden bir kısmı Şeyh'in haberini öğrendi ve gizlice onu ziyaret ettiler, Şeyh onlara tevhidi anlattı. Sonra Muhammed b. Suud'u haberdar etmek istediler fakat ondan korktular. Karısı ve erkek kardeşi Süneyyân'a gittiler. Karısı akıllı, dindar ve bilgi sahibi bir kadındı. İkisine Şeyh'in yerini ve neleri emredip neleri yasakladığını haber verdiler. İkisinin de kalbi tevhid marifetiyle doldu, Allah da kalplerine Şeyhin sevgisini yerleştirdi. Muhammed b. Suud karısının yanına geldiğinde ona Şeyhin yerini söyleyerek, 'Bu adamı sana Allah gönderdi, o bir ganimettir, Allah'ın sana bahşettiğinin değerini bil' dedi... Sonra kardeşleri Suneyyân ve Mişârî içeri girdiler. Ona Şeyhe yardım etmesini tavsiye ettiler. Allah Muhammed'in kalbine Şeyhin ve davet ettiği

[323] Aynı hikâye için bkz. İbn Gannâm, *age.*, s. 670.

şeyin sevgisini verdi. Böylece Şeyh ona haber göndermek istedi. Ancak ona, 'Eğer bizzat gider de ona tazim ve hürmet gösterirseniz, Şeyh hem insanların zararından salim olur hem de ahali onun sizin indinizde saygın olduğunu görür' dediler. Böylece Muhammed İbn Suud bizzat Şeyhin yanına gitti. İbn Suveylim'in evine girdi, Şeyhi selamladı ve ona, 'Şehrinizden daha hayırlı bir şehirle müjdeliyorum sizi, izzetle ve emniyetle' dedi. Bunun üzerine Şeyh de ona, 'Ben de sizi izzetle, kudretle ve açık bir zaferle müjdeliyorum' diye karşılık verdi. 'Bu tüm peygamberlerin davet ettiği kelime-i tevhiddir. Her kim ki ona sarılır, onunla amel eder, zafer onun olur ve onunla şehirler sahibi olur. Görüyorsun ki tüm Necid ve etrafı şirk ve cehalete, firkaya, anlaşmazlığa ve savaşa batmış.[324] Senden ve ardından gelecek olan zürriyetinden onun üzerindeki Müslümanları birleştiren imam olmanı rica ediyorum.' Ona İslâm'ı, İslâm'ın şeriatını, emir ve yasaklarını, Peygamber ve ashabının davet ettiği tevhidi, onun zaferi için kıyamı ve uğrunda savaşmayı anlattı. Allah Muhammed b. Suud'un kalbini açtı. Şeyh'ten bunun üzerine biat etmesini[325] istedi, böylece Şeyh, bunlar üzerine biat etti, 'Kan kanla, ölüm ölümle.' Allah'ın Muhammed b. Suud'a [zafer ve ganimet] bahşedecekti; tek şartla! Muhammed b. Suud [diğer] şehir rüesasının reayalarından aldıkları gibi Dir'iyye ahalisinden aldığından vazgeçmeliydi. Şeyh Allah'ın ona bundan çok daha fazla ganimet bahşedeceğini söyledi. Böylece Şeyh, Allah'ta olana karşı onda istek yaratmış oldu. Gerçekten de öyle oldu ve Allah derhal onlara verdikçe verdi. Uyeyne'de Şeyh'e biat etmiş olan ashabı 1157 (1744) senesinde onun yanına göçtüler. Aralarında Osman b. Muammer'le zıtlaşan el-Muammara rüesası da vardı.

---

[324] İbn Gannâm'da benzer bir çerçeve vardır, "dini ibadetlerde ... ihlâs ve bunlara ters düşen ehl-i bid'anın sonradan ortaya koyduğu tefrika ve ümmet içindeki ayrışma gibi şeylerin nehyedilmesi...", bkz. İbn Gannâm, *age.*, s. 263.

[325] İbn Gannâm'da "el-ahd ve'l-mîsâk", yalnız bu İbn Bişr'de geçtiği üzere Muhammed b. Suud'un topladığı vergiyle alâkalı değil, aksine İbn Abdülvahhâb'ın Dir'iyye'yi terk etmemesi üzere bir antlaşmadır, bkz. İbn Gannâm, *age.*, s. 670.

> Şeyhin oraya yerleştiğini öğrendikleri vakit tüm şehirlerden göç edenlerin sayısı arttı.[326] Şüphesiz el-Dir'iyye emniyetli bir evdi.[327]

İbn Bişr'in kayıt düştüğü bu hikâye aslında 19. yüzyıl Suudi-Vahhâbî tarih anlayışının 18. yüzyılı belirli bir ajanda dâhilinde yeniden okumasından başka bir şey değildir. İbn Gannâm'da İbn Abdülvahhâb ve Muhammed İbn Suud'un karşılaşması oldukça kısa bir şekilde nakledilmektedir. İlginç olan noktaysa İbn Bişr'de bahsi geçen Muhammed İbn Suud'un vergi toplamaktan vazgeçmesi şartının İbn Gannâm'da yer almamasıdır. Bu durumda sorulması gereken soru şudur: Vakayinamesinde İbn Gannâm'dan faydalandığı bilinen İbn Bişr hicri 1157 yılına ait bu çok önemli antlaşmanın anlatısını kaleme aldığı sayfada neden İbn Gannâm'ın değinmediği bir noktayı özellikle kayıt düşmek zorunda hissetmiştir? Crawford'a göre İbn Abdülvahhâb'la Muhammed İbn Suud arasındaki yakınlaşma İbn Bişr'in naklettiğinden daha uzun sürmüş ve ancak bir süre sonra yankı uyandıracak derecede belirleyici bir hal almıştır. 1873'te ölen İbn Bişr, ikinci Suud devletinin (1822-1891) en çalkantılı dönemlerinde, İmam Faysal'ın 1865'teki ölümünün ardından dört oğlundan ikisi arasında çıkan taht kavgasının zirveye vardığı bir dönemde *Unvân*'ı yazıyordu ve amacı, tek bir Suudi "İmamı"nın (ancak birinci Suud devletinin sonlarına doğru Suudlar tarafından kullanılan bir unvandır) dinin rehberliğindeki yönetimi altında siyasi birliği vurgulamaktı.[328] Kısacası birinci Suud devletinin kaynağının yazarı olan İbn Gannâm'ın sunduğu tarihsel anlatı iki isim arasında daha yavaş ve düzensiz gelişen bir ilişkiyi aktarırken, İbn Bişr'in sunduğu anlatı bunu "sembolik bir çerçeve" içinde, günün siyasi çıkar çatışmaları bakımından daha derin mânâ ifade edecek bir düzen içinde yeniden inşa etmektedir.[329]

---

[326] İbn Gannâm şehre göç eden önemli isimleri de saymaktadır, *age.*, s. 670.
[327] İbn Bişr, *age.*, s. 41-43.
[328] Michael Crawford, *age.*, s. 36-37.
[329] *Age.*, s. 37.

Kılıçla kalemin birleşmesi olarak abartılı bir dille yansıtılan hikâyenin bir doğruluk payı varsa bu ancak 1773/4'ün ardından, yani İbn Abdülvahhâb'ın idari meselelerden çekilmesiyle 1792'deki ölümüne kadar geçen süreçte bilinen şeklini almış olmalıdır.[330] İki kanat arasındaki görev ayırımı coğrafi olarak da gözlemlenebilir; Suud ailesi (Âl-i Suud) Vadi Hanifa'nın batı yakasında Turayf'ta konumlanmışken, İbn Abdülvahhâb ve ailesi (Âl-i Şeyh) vadinin karşı yakasında Buceyrî mahallesinde yaşamaktadır.[331] Öte yandan bu zaman zarfında Âl-i Suud'un hiçbir üyesi müftü yahut kadı olmamışken, Âl-i Şeyh'in hiçbir üyesi siyasetle ilgilenmemiş ve emir olmamıştır.[332] Kimi Âl-i Suud ders halkalarına katılırken, kimi Âl-i Şeyh ise zaman zaman da olsa savaş sahasında görülmüştür.[333]

Vergi meselesi ise diğer önemli bir noktaya işaret etmektedir: Necid'deki emirler idareleri altındaki reayadan şeriata uygun olmayan vergiler toplamaktadır, Muhammed b. Suud ise diğer açgözlü emirler gibi olmamalı ve Dir'iyye ahalisinden dine uygun olmayan vergiler talep etmemelidir; ne de olsa Allah ona bundan çok daha fazlasını bahşedecektir ancak tek şartla: Dinî adaleti hakkıyla tesis edip uygulamak. Nihayet her iki kaynak da İbn Abdülvahhâb'ı âdeta dini Arabistan'da yeniden tesis eden bir figür olarak yansıtmaktayken, İbn Gannâm için birinci Suud devletinin temel ögeleri tevhid ve ihlas yoluyla dinin ihyasıdır; tekfir ve cihad ancak bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Bundan sonra Vahhâbîliğin Necid'de zorlu şartlar altında da olsa adım adım yayılacağı yıllar takip edecektir. Nitekim, Vahhâbîler Dir'iyye'de sığınak bulabilmiş olmalarına karşın geri kalan yerlerde eziyete ve tekfire uğrayacaklardır. Örneğin 1749 yılında Mekke Şerifi Necid'den hac kafilesini hapse atmış, bir kısmı hapiste ölmüştür.[334] Bununla birlikte Uyeyne'nin Benî Muammer

[330] *Age.*, s. 101.
[331] *Age.*
[332] *Age.*, s. 101-102.
[333] *Age.*, s. 102.
[334] *Age.*, s. 39.

kabilesinden kaçarak Dir'iyye'ye sığınan Vahhâbîlerin de dâhil olduğu göç bu küçük şehirdeki toplumsal ve iktisadi gerilimin artmasına neden olmuştur.[335] Öte yandan İbn Abdülvahhâb'dan aldıkları dinî talimatlarla sürekli ideolojik olarak diri tutulan bu grup, Suudların diğer şehirlere karşı başlattıkları taarruzla Necid'deki ideolojik ve fiziksel Vahhâbî yayılmacılığının bel kemiğini oluşturacaklardır.[336] Yerel-popüler dinî uygulamaları ve el-Harc'ta mukim Sûfî el-Tâc gibi popüler dinî şahsiyetleri yerel emirlere gönderdiği mektuplarda tekfir etmesi ve evliya ile Sûfiler arasında ayırım yapmayı reddetmesi İbn Abdülvahhâb'ın ve takipçilerinin yerel emirlerce tekfir edilmesine neden olmuştur.[337] Bu noktada Vahhâbî cihadı, Michael Crawford'a göre "savunmacı" cihad olarak nitelendirilebilir.[338] Bununla birlikte Dir'iyye'nin sunduğu siyasi fırsatla civar şehirleri "dine davet" etmesi ve buna mukabil alaya alınmasıyla İbn Abdülvahhâb artık cihadda "saldırı" durumuna geçmiştir.[339] İbn Abdülvahhâb'ın dinî anlayışı göz önüne alındığında bu kaçınılmazdır; ona göre cihad tevhide içkindir ve tevhid kılıca muhtaçtır:

"Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın"[340] âyeti burada İbn Abdülvahhâb için delil teşkil etmektedir.[341] Hanbelî mezhebi de dâhil olmak üzere geleneksel İslâm hukukuna göre saldırı mânâsında cihad ilânı, ümmet üzerinde müşterek bir görev olması dolayısıyla hükümdara düşen bir görevken, savunma cihadıysa bireysel zorunlulukları gerektirmektedir.[342] Buna göre Vahhâbîlere cihad etmelerini

---

[335] *Age.*

[336] *Age.*

[337] *Age.*, s. 70.

[338] *Age.*

[339] *Age.*

[340] Enfâl suresi 39. âyet, meal yazara aittir.

[341] İbn Gannâm, *age.*, s. 339.

[342] Michael Crawford, *age.*, s. 70-71. Saldırı cihadı müşterek bir zorunlulukken (vacip) düşman saldırdığında yapılan savunma cihadı kişisel bir zorunluluğa dönüşmektedir, bkz. Yûsuf b. Abdü'l-Hâdî el-Hanbelî, *An Epitome of Hanbalî Saubstantive Law*, s. 25. Benzer şekilde Emile

emredenin Suud imamı değil de İbn Abdülvahhâb olması ilginç bir durumdur; gerçekten de cihad birinci Suud devletinin tüm varlığı boyunca sürmüş, devletin bölgesel, finansal ve kurumsal gelişiminin belirleyicisi olmuştur.[343] Kısacası İbn Abdülvahhâb'ın ortaya koyduğu tevhid anlayışı cihadı doğurmuş, cihadsa Suud hâkimiyetinin Arabistan'daki tohumlarını atmıştır.

İbn Abdülvahhâb yaşamı boyunca Necid'in el-Ariz, el-Vaşm ve Sudayr gibi iç bölgelerindeki uzun, yavaş fakat aynı derecede kararlı Vahhâbî yayılmasına da şahit olmuştur. Sadece Vaşm'ın büsbütün ele geçirilmesi yaklaşık yirmi yıl sürmüş (h. 1161-1181/1748-1767),[344] benzer şekilde Riyad'ın hâkimi Dehhâm İbn Devvâs'ın diz çökmesi ve Riyad'ın alınması da gene yirmi yıl kadar sürmüş, nihayet Riyad 1773/4'te Suudlar tarafından ele geçirilmiştir. Ayrıca İbn Abdülvahhâb Osman b. Muammer'in Uyeyne'deki Vahhâbîlerce bir Cuma namazı çıkışında öldürülmesini de görecektir.[345] Suudların 1790'lardan itibaren Ahsa, 1796-98 arasında el-Asir, 1796'da Necran, aynı yıl Katar'ı aldıklarını, 1803'te Umman sultanının Suudlara haraç ödediğini ve Vahhâbî ulemâsını topraklarına kabul etmek zorunda kaldığını ve 19.

Tyan da "Genel bağlam ve tarihî geleneğe göre fıkıhta İslâm'ın yayılması ve ihtiyaç halinde savunulması amacıyla düzenlenen askerî hamle" olarak tanımlamakta, bunun dışında İslâm'ın uçlarında "ayrı gruplar ve yerleşik şahıslar"ın yaptığı İslâm'ı saldırıya karşı savunma faaliyetini (ribat) cihadın savunma yönü olarak tanımlamaktadır, bkz. Emile Tyan, "Djihād", *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman vd., 2: 540-38, (Leiden: Brill, 2000), s. 539. Öte yandan Kenneth A. Goudie uygulama ve ideoloji olarak cihadı ikiye ayırmakta, literatürde cihadın ideoloji yönünden ziyade uygulama yönünün incelendiğine işaret etmektedir. Kronolojik bakımdansa 12. ve 13. yüzyıl cihad anlayışının İslâm'ın ilk asırlarındaki cihad anlayışından farklı olduğuna dikkat çekmektedir, bkz. Kenneth A. Goudie, *Reinventing Jihād* (Leiden: Brill, 2019), s. 1.

[343] *Age.*

[344] Michael Cook, "The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm", *Wahhabism: Doctrine and Development*, s. 1-29, ed. Esther Peskes (Berlin: Gerlach Press, 2016), s. 7-8.

[345] İbn Bişr, *age.*, s. 60.

yüzyılın ilk on yılında Hicaz'a ve mukaddes şehirlere hâkim olacaklarını, dolayısıyla Osmanlı'ya meydan okuyacak bir konuma geldiklerini ise görememiştir.

İbn Abdülvahhâb'ın en sert eleştirmenleri de kendisi gibi gene Necidli ve tamamı Hanbelî olan Riyadlı Süleymân İbn Suheym (ö. 1767) ve babası, Harmalı Abdullah el-Müveyyis (ö. 1761) ve kendi öz kardeşi Süleymân b. Abdülvahhâb'dır (ö. 1794); üçü de Suudi-Vahhâbî karşıtı kampta yer almış, Ahsa'dan Hanbelî Muhammed İbn Afâlik (ö. 1750), Şâfiî Abdullah ibn Abdüllatîf (ö. 1751) ve Mâlikî İsâ ibn Abdurrahman ibn Mutlak (ö. 1784) gibi isimleri Vahhâbi karşıtı kampa yazdırmışlardır.[346] Bunlar dönemin yaşça büyük isimleridir.[347] Diğer isimlerse Hanbelî Muhammed ibn Feyrûz (ö. 1801), Basra'dan Şâfiî Ahmed ibn Ali el-Kabbânî ve her ikisi de Şâfiî olan Medineli Muhammed ibn Süleymân el-Kürdî (ö. 1780) ve Hadramut'tan Alevî el-Haddâd'dır.[348]

Bununla birlikte 1773/4 yılında yönetim ve günlük idari meselelerden elini çekinceye kadar adaletle yakından ilgilenmiş, kadıların atanmasına ya da görevlerinde kalmalarına bizzat kendisi karar vermiş, buna göre hem kadı hem de Vahhâbî dailerinin gelir kaynağı olan hazinenin denetimini özellikle devletin ilk on yılında elinde tutmaya özen göstermiştir.[349] Bu önemlidir çünkü kadılar müftü, camilerde imam ve vaizlik görevlerini üstlenmelerinin yanısıra hoca olarak da görev yapmaktaydılar.[350]

Riyad'ın ele geçirilmesinin ardından İbn Abdülvahhâb devlet işlerinden uzaklaşmış ve hazinenin denetimini gene kendisinin yetiştirdiği, Muhammed b. Suud'un oğlu Abdülaziz'e (ö. 1803) bırakmıştır. Muhammed b. Abdülvahhâb Haziran 1792'de, seksen dokuz yaşında Riyad'da ölmüş ve Dir'iyye'de el-Turayf'ta bilinmeyen bir mezara defnedilmiştir.[351]

---

[346] Michael Crawford, *age.*, s. 75.
[347] *Age.*
[348] *Age.*
[349] *Age.*, s. 103.
[350] *Age.*
[351] *Age.*, s. 44.

Muhammed b. Abdülvahhâb'ın Din Anlayışı

İbn Gannâm'ın aktardığı bir mektup[352] İbn Abdülvahhâb'ın din ve itikat anlayışını kısmen de olsa yansıtmaktadır:

> Sermada mutavvasından Muhammed b. Ubeyd'e gönderilen mektupta şöyle söylemiştir:
>
> Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla
>
> Muhammed bin Abdülvahhâb'dan Muhammed b. Ubeyd'e...
>
> ...
>
> Sözün başında söylediğin İslâm abdest gibi beştir sözüne gelince, şüphesiz Allah'ın, resûlünün ve abdesti nakzeden sekiz nakzı olduğunda icmâya varan ulemânın kelâmını bilirsin:
>
> Kalbin itikadı ki; amel etmeyip konuşmamaktır, yani kendisine beyan edildikten sonra peygamberin ümmetine öğrettiğinin hilâfında itikat etmektir.
>
> Dille söylemek ki; hem amel etmeyip hem de itikat etmemektir.
>
> Uzuvlarla ameldir ki; itikat etmese de [öyle] söyler. Lakin her kim ki İslâm'ı izhar eder, o vakit zannımızca nakzı getirir; ancak onu zanla da tekfir etmeyiz, çünkü kesin olan (el-yakîn) zanla ref olunmaz. Benzer şekilde, bozguncu kişi onun hakkında konuştu diye küfrünü bilmediğimizi de tekfir etmeyiz, lakin onu tahkik de etmeyiz.
>
> Karar kıldığınız şey her Müslümanın itikat edip sarılması gereken doğrudur. Lâkin söz söylemeden evvel bilesin ki ben dört meseleyle tanınırım:
>
> Birincisi: İnsanların çoğunun kulakları işitmese de tevhidi beyân etmek.
>
> İkincisi: İlmi ve ibadetle anılan birinin sözleri olsa dahi şirki beyan etmek, o ki Allah'tan başkasına davet eder yahut ibadetle başka bir şeyi kasteder. Ve şayet Allah katında şefaatçi olmayı istedikleri iddia edilirse, pek çok insanın bunun en iyi yakınlıklardan biri olduğunu sanmasına rağmen, tıpkı

[352] İbn Gannâm, *age.*, s. 337-39. Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın yazdığı mektuplar tarihsizdir.

bahsettiğiniz ulemâ gibi onlar da bunun kendi zamanlarında vaka olduğunu söylerler.

Üçüncüsü: Allah'ın ve resulünün dini olan tevhide engel olanı tekfir etmek, ardından ona buğzetmek, insanları ondan uzaklaştırmak ve peygamberin inandığı kişilerle mücadele vermek. Her kim ki şirki bilir, şüphesiz ki Resulullah (sav) şirkin inkârıyla gönderilmiştir. Gece ve gündüz bunu tasdik etmiş, sonra onu övmüş ve insanlar için güzel kılmıştır, Sevâdü'l-A'zam üzere olan ehlinin asla yanlışa düşmeyeceğini söylemiştir. Benim zan ve muvâlâttan[353] yahut delili kaim olmayan şeylerle cehaletten küfre düştüğümü söyleyen düşmanlarıma gelince; bu, insanları, Allah'ın ve resulünün dininden uzaklaştırmak istedikleri büyük bir bühtandır.

Dördüncüsü: Özellikle, 'Fitne kalmayıncaya ve dinin tümü Allah'ın oluncaya kadar...' onlarla savaşın emri gereğincedir.

İşte bu dördü benden yana meşhur olunca, tüm memleketlerde ulemâdan olduklarını iddia edenler tevhidde ve şirki yasaklamakta bana inandılar, cevaplarıysa beni tekfir etmek ve savaşmak oldu.

Mektubun amacı açıktır: İbn Gannâm'ın aktardığına göre Muhammed ibn Abdülvahhâb kendisini gerçek İslâm'ın temsilcisi ve tebliğcisi olarak görmekte, vaktiyle tıpkı İslâm peygamberinin yaptığı gibi civar ahaliyi mektuplarla İslâm'a davet etmektedir. Dolayısıyla İbn Gannâm kitabının üçüncü bölümünü İbn Abdülvahhâb'ın dine davet mektuplarına ayırmaktadır. Mektuplarda İbn Abdülvahhâb sahih itikat anlayışının yeniden tesis edilmesine odaklanmış, bunun özününse tevhid-şirk ayırımında yatmaktadır. Ancak amelle desteklenmediği sürece itikat tek başına yeterli değildir. Öte yandan zahirî ameli de tekfir etmediğini, ancak itikadına dair onayda da bulunamayacağını söylemektedir.

---

[353] *El-velâ ve'l-berâ*: Müslümanlara sadakat ve bağlılık, kâfirlerden uzak durma. *El-Muvâlât*: Her Müslümanın din kardeşine göstermekle yükümlü olduğu vefa, sadakat, yardım ve tüm zorluklarda ona destek olmak. Müslümanlar arasındaki bağ iman ve akide temelinde olduğundan hiçbir şekilde kopamaz ve çözülemez. Bkz. Nabil Mouline, *The Clerics of Islam*, s. 77.

Ardından kendine özgü dörtlü bir şemada neyin gerçek İslâm olduğunu açıklamaktadır: 1) Tevhidin anlatılması ve tebliği, 2) Kimin ağzından çıkarsa çıksın şirkin ifşa edilmesi, burada özellikle istigase vurgusu yapılmaktadır, 3) Tevhidin tesisine engel olanların tekfiri ve ifşası, davet ettiğininse ancak es-Sevâdü'l-A'zam, yani Peygamber ve Sahâbe'nin mensup olduğu asıl İslâm olduğu ve hilafında davrananlarınsa kendisine ifsira atan bozguncular olduğu, 4) Bunlarla ancak ve ancak cihad yoluyla mücadele edilebileceği, çünkü İbn Abdülvahhâb'a göre Kuran da bunu emretmektedir. Ancak civar ulemâ onun bu tebliğini kabul etseler de nihayet kendisi ve takipçilerine karşı savaş açmışlardır. Dolayısıyla İbn Abdülvahhâb ancak kendisi ve takipçileri tekfir edildiği için düşmanlarını tekfir etmektedir. Bu bakımdan mektuba ve benzeri diğer mektuplara genel mânâda bir Vahhâbî apolojisi koleksiyonu demek yanlış olmayacaktır. Tıpkı ilk Hıristiyanların Roma imparatorlarının nezdinde kendilerini savunmaları ve aklamaları gibi İbn Abdülvahhâb da Necid toprakları üzerindeki tebliğ ve ihya faaliyetini (birinci Suudi devletinin Suudi-Vahhâbî historiosofisi[354] gereği) savunmakta ve aklamaktadır. Dört basamakta tanımladığı bu apoloji şeması *el-Kavâidu'l-Erba* adıyla Vahhâbî literatürüne girecektir. Son haliyle dört adım şöyle tanımlanmaktadır:

> Birinci kaide: Peygamber'in zamanında savaştığı kâfirler Tevhid-i Rubûbiyye'yi tanırlarken, Tevhid-i Ulûhiyye'yi tanımıyorlardı.
>
> İkinci kaide: Peygamber'in zamanında savaştığı kâfirler, fayda ya da zarar gördükleri için değil sadece yakınlık ve şefaat için putlara tapıyorlardı.
>
> Üçüncü kaide: Peygamber ibadetlerin bölünmüş insanların karşısına onları ayırt etmeksizin çıkmıştı.
>
> Dördüncü kaide: Zamanımızın müşriklerinin şirki öncekileri şirkinden daha büyüktür.[355]

---

[354] Bu kavram ileride bir makale ile aydınlatılacaktır.

[355] Abd Allah Sâlih al-Uthaymin, *Muhammad ibn Abd al-Wahhab*, s. 90-91.

El-Kavâidu'l-Erba İbn Abdülvahhâb'ın İslâm ve itikat anlayışının çekirdeğine inmektedir. Buna göre her Müslüman içi tevhid birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki yöne sahiptir: Tevhid-i Rubûbiyye ve Tevhid-i Ulûhiyye. Birincisine göre yalnızca Allah yaratıcıdır, rızık verendir, yaşam ve ölümün kaynağıdır, her şey yalnızca Allah'ın emriyle gerçekleşir; ikincisiyse ibadetlerin, duaların, kurbanların yalnızca Allah'a ve Allah için yapılacağını tayin etmektedir; dolayısıyla Allah'la kul arasında girebilecek diğer şefaat merciileri ya da ilâhlar mevcut değildir.[356] Küfür ve İslâm arasındaki farkı belirleyen de tevhidin birbirinden ayrılmasıdır; müşrikler birincisini kabul ederken, ikincisini inkâr edenlerdir.[357] Ancak sadece bu iki yönlü tevhid ve şirkin ifşası da yeterli değildir; gerçek Müslüman müşriklere açıkça düşman olmalı ve bunu olan düşmanlığını ve nefretini korkusuzca ilân etmelidir.[358] Görüldüğü üzere itikat bu denli sert hatlarla bir kez belirlendiğinde artık sadece siyah ve beyaz ayırt edilebilir, yani tevhid ve şirk, dolayısıyla İbn Abdülvahhâb için ikisi arasında gri bölgelere yer yoktur. İslâm İbn Abdülvahhâb'ın tanımladığı inanç sisteminin adıdır. Bu Vahhâbî terminolojisine de yansımaktadır; İbn Gannâm "Müslümanlar"dan ya da tevhid ehlinden bahseder, onlar müşrikler, bidat ehline ve dalalete düşmüş olanlarla savaş halindedirler.[359] İbn Abdülvahhâb'a biat edenler İslâm'a girmiş, artık Müslüman olmuşlar, Allah'ın dinine bağlanmışlardır. Bunun dışında kalanlarsa mürtettir. Kuran ve Sünnet'in İbn Abdülvahhâb'a göre "mutlak yorumu" budur.[360]

Teori ve Son Söz

Devlet ve devlet inşası başlı başına korkutucu ve yüklü kavramlardır. Burada bizim için önemli olan her devletin kendi özgü,

[356] Michael Crawford, *age.*, s. 29, 55; Abd Allah Sâlih al-Uthaymin, *age.*, s. 119.
[357] İbn Gannâm, *age.*, s. 336-7.
[358] Michael Crawford, *age.*, s. 57.
[359] *Age.*, s. 51.
[360] *Age.*

biricik, uzun tarihsel işleyiş koşulları altında yekdiğerinden farklı örgütlenmelere yol açmış olmasıdır. Açıklayıcı mekanizma ve araçlar herhangi bir olgunun (ör. feodalizm) varlığı ya da yokluğuna göre değişim gösterir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki burjuva toplumu feodal düzenin temelleri üzerinde gelişmemiş, aksine bizzat burjuva toplumunun gereksinimlerinden dolayı ortaya çıkmıştır.[361] Marksist çözümlemeye göre Avrupa devletlerinin kökenindeki feodal geçmiş yadsınamayacak derecede önem sahibiyken, Birleşik Devletler'de devlet kendisini feodal yapılardan kurtarmak zorunda kalmamıştır, dolayısıyla sivil toplumdan bağımsız değildir ve gene aynı nedenden ötürü sivil topluma tâbi ve bağlıdır; tam da bu yüzden günümüz Amerikan devleti halen minimal düzeyde kalmıştır.[362] Öte taraftan Prusya devleti "parlamenter yapılarla bezenmiş olsa da polis muhafazasındaki askerî bir despotizmden başkası değildir."[363] Ancak mizacına işlemiş olan feodaliteden asla yalıtılamaz; böyle yapılar kaçınılmaz olarak bürokratikleşme eğilimindedirler ve sivil topluma egemen olma kapasiteleri vardır.[364] Tam da bu geçmişinden dolayı Prusya devleti 19. yüzyıl boyunca kendi kutsal asaletini korumuş, endüstri, ticaret ve tarım gibi bayağı uğraşlara bulaşmaksızın ve dolayısıyla burjuva toplumunun bir oyuncağı haline gelmeksizin varlığını koruyabilmiştir.[365] İki örnekten de anlaşıldığı gibi her devlet kendi eşsiz tarihsel uzun süreci içinde incelenmeli ve buna uygun kavramlarla çözümlenmelidir. Suudi-Vahhâbî olgusu da bu önkabulün bir istisnası değildir.

Bu bakımdan John A. Hall'un analizine göre Osmanlı devletinin uzun ömrü Osmanlıların İslâm uygulaması içinde temsil et-

---

[361] Bertrand Badie, *The Sociology of the State*, (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s. 4.
[362] *Age.*
[363] *Age.*
[364] *Age.*
[365] *Age.*

tikleri istisnai konumla yakından bağlantılıdır.[366] Bu analize göre İslâm öğretisinde din ile dünyevi siyaseti uzlaştırarak biraraya getirmek oldukça zorken, ki haklı olarak Abbâsîler burada bir başarısızlık örneği olarak sunulmaktadırlar, Osmanlılar ulemâyı güç yapısı içine entegre etmeyi başarmışlardır. Bu bakımdan din-devlet ikiliği Osmanlı istisnai örneğinde kısmen de olsa çözülmüş ve İbn Haldun'un kaçınılmaz son tablosundan altı asır kadar kurtulmayı bilmişlerdir.[367] Benzer bir durum, en azından maliye ve hazine yönünden daha birinci Vahhâbî devletinden itibaren gözlemlenmektedir. İbn Abdülvahhâb için herhangi bir dinî hizmetten alınan ücret hem ulemânın samimiyetine müminler nezdinde zarar vermekte hem de adaletin tarafsız seyrine darbe indirmektedir. Bu bakımdan bu ücretlerin tümü rüşvet olarak görülmüştür. Ancak Suudi hazinesinden ulemâ için ayrılan ödenek sayesinde düzenli olarak yapılan maaş ödemesi bu durumu düzeltmiş ve benzeri bahşiş ya da rüşvet uygulamalarının sonunu getirmiştir.[368]

18. yüzyıl itibarıyla Arabistan'daki dinî ve popüler inanç uygulamaları, Vahhâbî kroniklerinde çizilen tablo kadar dramatik değildir. Arabistan şirk ve bidatlere batmış bir "Cahiliye" dönemi yaşamamaktadır. Riyad'ın kuzeyinden, Uneyze ve Bureyde'den itibaren Güney Irak ve sahil bölgesi Ahsa arasındaki ticari bağ Necid'e kıyasla daha kozmopolit bir nüfus ve dinî anlayış yaratmıştır, dolayısıyla yüzyıllardır Müslüman olan ve Şiî unsurlar dışında Sünnî gelenek içinde yaşayan bir ahalinin tedrisat geçmişi pek bilinmeyen ve hiçbir surette formel eğitim görmemiş olan yeni bir isim tarafından tekfir edilmeyi kabul etmemiş olması makul bir tavırdır. Zaten Vahhâbîliğin yayılmasından önce Necid bölgesi ve İç Arabistan üzerine kaleme alınmış yerel kronikler-de de inanç sahasına dair Vahhâbî kroniklerinin inşa ettiği gibi

[366] John A. Hall, *Powers and Liberties* (Londra: Penguin Books, 1986), s. 107.
[367] *Age.*
[368] Michael Crawford, *age.*, s. 104.

dramatik bir anlatıya rastlanmamaktadır.[369] Zaten bölgede yazılı tarihe duyulan ilgi Suudların Vahhâbîliğin hamileri olmalarıyla izledikleri yayılmacı politikayla doğrudan ilgilidir.[370] Dolayısıyla eldeki kronikler 19. yüzyıl Vahhâbî ajandası gereği geçmişe yönelik bir yeniden inşa faaliyetidir.[371]

Kaynak eleştirisi bir yana, tarihsel bir olgu olarak Vahhâbîliğin doğası ve doğuşu üzerine teorik yaklaşımın Türkçe literatüre katkıda bulunacağı kanısındayım. Bu bağlamda akla gelen ilk sorular neden 18. yüzyılda ve Necid'de? Coğrafi konumu gereği Necid tarihin akışı boyunca pek az siyasi yapılanma ve hanedana arkaik mânâda da olsa devlet kurma imkânı tanımıştır. Bu durum Arabistan'ın tüm bölgeleri için geçerli değil. Örneğin yarımadanın kıyılarında bulunan, kuzeyi de dâhil olmak üzere Hicaz, Yemen ve Umman küçük de olsalar tarihsel devlet oluşumu ve idamesi için yeterli koşulları sunmaktalar; Saba ve Maîn krallıkları, Ma'rib barajı, Himyerîler ya da Hicaz'ın kuzeyinde bulunan ve el-Ula ile Medâin Saleh'e kadar uzanan Nabatî medeniyeti kalıntıları ilk akla gelenler. İslâm öncesi Nabatî-Arami kökenli kaya yazıtları bu tarihin canlı şahitleridir. Öte yandan Necid böyle bir mirası yansıtmıyor. Peygamber'in zamanından birinci Suud devletine kadar Necid'in kayıtlarında yalnız bir devlet görünüyor: Hicri 3. yüzyılla 5. yüzyıl arasında Necid'in güneyini idare etmiş olan ve Peygamber'in kızı Fâtıma ile torunu Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib'in soyundan gelen Benu'l-Uhayzir. Dolayısıyla 1. ve takip eden Suudi-Vahhâbî devletlerinin neden Necid'de ve 18. yüzyılda ortaya

---

[369] Mohammed Thenayan al-Thenayan, *History Writing in Najd (1150-1737)*, (University of Exeter, 1976) s. 14-20, 40.

[370] Michael Cook, "The Historians of Pre-Wahhābī Najd." *Studia Islamica*, no. 76, (Brill, 1992) s. 163-76, s. 175-76; U. M. Al-Juhany, *The history of Najd prior to the Wahhābīs*, (University of Washington, 1983) s. 173-182.

[371] Jorg Matthias, *Globalization, the State, and narrative plurality: Historiography in Saudi Arabia*, (University of London, 2012), s. 44-62.

çıktıklarını sormak, M. Cook'un da işaret ettiği gibi yerinde bir sorudur.[372]

Cook'un Vaşm örneğinden yola çıkarak sunduğu cevaplar şöyle özetlenebilir: 1) Bu çok yavaş ve istikrarsız bir genişleme sürecidir: Mihmal, Sudayr, Harc, Kasim, Ariz gibi bölgelerin ele geçirilmesi ve bir Pan-Necdî devletinin kurulması başlı başına çetin bir mücadeledir.[373] 2) Kaynakların kıtlığı: "Necid, mızrağı uzun olana kalır." Ancak Suud öncesi Necid'de hiç kimsenin mızrağı yekdiğerinden uzun değildir, Suudları diğer ailelerden ayırt edense ancak sebattır.[374] İlk başta görünenin aksine Riyad, Sermada ve Harc uzun vadede Suudlara teslim olmuştur. Bu durumda sebat ve inanç, ki bizim durumumuzda bu Vahhâbîlik oluyor, birbirinden ayrılamaz; M. Cook'un çözümlemesinde Dehhâm ve benzeri isimler anlık çıkarları için savaşmaktayken, Suudiler Allah için savaşmaktadırlar.[375] Dolayısıyla Necid'de bir devletin oluşumuna izin veren etkenlerle vermeyenler arasındaki denge, ancak sebat ve inanç sahibi olan taraf lehine bozulmaktadır.[376]

Burada Cook'un kurduğu iki model açıklayıcıdır: İstikrarlı devlet modeli ve genişleyen toplum modeli. Birincisine göre; Necid devlet oluşumu için pek elverişli imkânlar sunmasa da Necid tarihinde en az iki devletin varlığı somut gerçektir: Benu'l-Uhayzir ve 18. asırdan itibaren müteakip Suudi-Vahhâbî devletleri. Bu modele göre, "Necid'de devlet oluşumu pek mümkün değilmiş görünürken ve bu nedenle tarihte de pek karşılaşılmamışken, bu imkân bir kez ortaya çıktığında ancak küçük ölçekte bir devlet oluşumuna izin verecek boyuttadır."[377] 18. yüzyılın Necid bölgesi, önceki halinden pek de farklı olmadığından Suudi devletinin

---

[372] Michael Cook, "The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm", *Wahhabism: Doctrine and Development*, ed. Esther Peskes, (Berlin: Gerlach Press, 2016), s. 1-2.
[373] Agm., s. 12.
[374] Agm.
[375] Agm., s. 13.
[376] Agm.
[377] Agm.

oluşumu aslında "alışılmışın dışında büyük bir salınımın" ürünüdür ve kimi tesadüfi etkenlere yorulabilir.[378] Bu durumda İbn Abdülvahhâb'ın temsil ettiği inanç ve sahip olduğu kendine has karizma, ortaklık kurduğu Suudların, zamanla da olsa bölgede üstünlük kazanmalarını sağlamıştır.

İkinci modelse Juhany (The History of Najd Prior to the Wahhabis) tarafından öne sürülmüş bir teoridir, buna göre; Suud öncesi Necid'in hicri 10. ve 12. asırlarda sunduğu gelişim dönemi devlet oluşumu potansiyelini arttırmıştır. Haliyle bu modelde İbn Abdülvahhâb pasif bir unsur olarak, tarih yapan bir ajandan ziyade tarihin gidişatını belirli bir yönde hafifçe dürten bir rol üstlenmektedir.[379] Öte yandan Cook için bu model, eldeki arşiv verisinin oldukça az olması nedeniyle şüpheyle karşılanmaktadır.[380]

M. Cook analizine şu soruyla devam eder: Bu iç kökenli (endogenous) açıklayıcı modelin yerine dış kaynaklı (exogenous) bir etki ikame edilebilir mi?[381] Dış dünya, ki Necid'e oranla çok daha fazla arşiv malzemesi sunmaktadır, daha önce görülmemiş bir derecede Necid üzerinde etkili hale gelmiş olabilir mi? Sorunun cevabı ancak olumsuz yöndedir; Necid hem Mekke şerifleri hem de Ahsa'dan Benu Hâlid'in aralıklı müdahaleleri altındadır, ancak bu baskı Necid'in nefsi müdafaasını kurmak adına bir Suud devletinin doğuşunu tetikleyecek derecede değildir.[382] Öte yanda Cook, Necid'in Osmanlılar, İran, Arabistan ya da herhangi bir Avrupa gücünün baskısı altında olmadığını da eklemektedir.[383] Bu durumda, "Suud devletinin doğuşunu şans çerçevesi içinde ele almak bizler için daha sağlam bir zemin sunmaktadır."[384]

Michael Crawford için de durum oldukça ilginçtir ve Cook'la benzer yönlere işaret etmektedir. Necid'in 18. yüzyıl itibarıyla

---

[378] Agm.
[379] Agm., s. 14.
[380] Agm.
[381] Agm.
[382] Agm.
[383] Agm.
[384] Agm., s. 15.

içinde bulunduğu durum son yedi asırdan hiç de farklı değildir.[385] Dolayısıyla elde kalan içtihadın otoritesine kendince inanmış ve bunu uygulamaya kararlı olan bir Muhammed ibn Abdülvahhâb'dan başkası değildir. Yerel eleştirmenleri onu müçtehit olmamakla ve haliyle dinin itikadî yönü bir yana dursun, fikhen dahi içtihatlarda bulanma yetkisinden yoksun olmakla suçlarken İbn Abdülvahhâb'ın gözünde içtihat kendisinden daha az dinî eğitim görmüş birinin dahi görüş bildirebileceği bir alandı.[386] Geleneksel ulemâ tevhidin gerçek mânâsını kavramamıştı, bu yüzden o kadın ya da erkek olsun her Müslümanın mezhep taassubunu ve taklidi bir kenara bırakarak Kuran ve Sünnet çalışması gerekiyordu. Dolayısıyla, yukarıda da işaret edildiği gibi Muhammed b. Abdülvahhâb 18. yüzyılın içtihat-taklit tartışmasında açık bir şekilde içtihat tarafını tutmaktaydı. Ortaya koyduğu görüşleri rakipleri tarafından mezhepçi bir sapma olarak görülse de o aslında kendisini gerçek İslâmi tevhidin tek savunucusu olarak görmekteydi.[387]

Bu açıklama aslında ilk Vahhâbîler için ikircikli ve tekinsiz bir izlenim oluşturmaktadır. Çünkü Sünnî inancının yegâne kalesi olarak tevhidi savunabilmek ve tarihsel seyri üzerinde söz sahibi olabilmek için kendilerinin aslında Sünnî dünya içinde olduklarını iddia ediyorlardı.[388] Öte yandan icmâ ile İslâm ümmetine sızmasından rahatsızlık duydukları uygulamalarda, tıpkı kendilerinden önceki Hanbelîler gibi katı bir reddetme politikası gütmekteydiler.[389] Dolayısıyla, bu noktada kendilerinden önceki Hanbelî geleneğin diğer üç mezhepten farklı olarak kendilerini aynı zamanda geleneksel ilim ve itikadın muhafızları olarak gördüklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bakımdan Hanbelîler Sünnî hoşgörünün sınırlarını zaten oldukça zorlamışlardı, takipçileri olan Vahhâbîler ise reddiyeciliklerinde öncüllerinden

[385] Michael Crawford, *age.*, s. 62.
[386] *Age.*, s. 47.
[387] *Age.*, s. 51.
[388] *Age.*
[389] *Age.*

de ileri gitmişlerdir.[390] Bununla birlikte çıkarlarına olduğu zaman Sünnî vurgusuna dayanmakta, aksi durumlardaysa Necid ve İslâm dünyasının dinî geçmişinden sert bir şekilde koptuklarını iddia etmektedirler.[391] Necid dışındaki rakipleri bu istisnai olma algısını mezhepçi bir sapma olarak değerlendirmektedirler.[392] Vahhâbîler usûl-i fıkıhta Sünnî, fürûda ise Hanbelî olduklarını söylemektedirler; İbn Abdülvahhâb dinî mesajının evrenselliğini vurgulamakta, bu sırada Hanbelî bağı ve ilişkisinden pek az bahsetmekte; öte yandan yerel ulemâ Vahhâbîlerin Sünnî kimliğine saldırdığında doğrudan Hanbelî diskuruna sarılmaktadır.[393] Bu ikircikli tutum birinci Suud devletinde de somut olarak görülebilir; ortada hiçbir milliyet ya da millet olma ideali yoktur, yoktur çünkü bu İbn Abdülvahhâb'ın evrensel dinî mesajına ve Necidli çağdaşlarının din anlayışına büsbütün yabancı bir kavramdır. Arabistanlı Lawrence filminde Anthony Quinn'in canlandırdığı Ebû Tay karakterinin, söz bir millet olarak Araplardan açıldığında, bildiği kabileleri saymasının ardından Arapları kastederek, "Ben böyle bir kabile tanımıyorum" demesi tarihsel olarak gayet yerindedir. Öte yandan aklındaki ilâhi varoluşun da ancak siyasi bir otoritenin sağladığı güvenlik ortamında mümkün olacağını, yukarıda bahsetmiş olduğum gibi anlamış olmalıdır; aksi takdirde Uyeyne'den itibaren siyasi otoriteye eklemlenme faaliyeti açıklanabilir bir tarihsel olgu değildir. Ancak burada unutulmaması gereken İbn Abdülvahhâb'ın son tahlilde devlet inşa etmek gibi bir amacının olmadığı, devletin sadece kendi açıkladığı İslâm'ın somut bir coğrafyada tutunabilmesi için gerekli bir araç olduğudur.[394]

Son olarak N. Mouline'in Vahhâbî tarihi içinde devleti ve onun *raison d'être*'ne dair sunduğu çözümleme de önemlidir. Mouline'e göre İbn Abdülvahhâb ortaya koyduğu ideali somut-

[390] *Age.*, s. 52.
[391] *Age.*
[392] *Age.*
[393] *Age.*
[394] *Age.*, s. 92.

laştırabilmek için bir nizam koyucuya ihtiyaç duymaktadır; ancak bu nizam koyucu günün sonunda kendisinin üstünde olan dine, iman ve itikada hiçbir bahane ve özür olmaksızın tâbidir. Mouline bu çözümlemeyi üç O (orthodoxy, orthopraxy ve order) şeklinde tanımlamaktadır ki, Türkçeye kabaca "Doğru din" (itikat), "Doğru Uygulama" (toplumsal-dini davranış ve uygulamalar) ve "Düzen" olarak çevirmekte beis yoktur. İlk ikisi sırasıyla itikat ve onun tesis ettiği ibâdâta, muâmelâta ve hepsinden önce emr-i bi'l-ma'rûfa karşılık gelirken, sonuncusu devleti, kısacası Suudları temsil etmektedir.[395] Devlete ve hanedana, zorba ve zalim olsalar dahi kayıtsız şartız itaat her (Vahhâbî) Müslümanın borcudur, çünkü onların kurmuş olduğu düzen bir kez yaralanacak ve ortadan kalkacak olursa varlığı tehlikeye düşecek olan dinin bizzat kendisidir. Kadim bir metnin hatırlattığı gibi yeryüzü devleti gökyüzü devletine tâbidir.

Onur Özatağ
Ankara, Nisan 2022

Kaynakça

Abdü'l-Hâdî el-Hanbelî, Yusuf b. *An Epitome of Hanbali Substantive Law*, çev. Jewel Jalil, Birmingham: Dar al-Arqam Publishing, 2018.

Abu-Hikma, A. M. "Ibn Ghannām", *EI2*, c:3, Leiden: Brill, 1997: 772-773.

Alford, Robert R. *Powers of Theory: Capitalism, the State, and Democracy*, Cambirdge; New York: Cambridge University Press, 1985.

Alrebh, Abdullah F. "A Wahhabi Ethic in Saudi Arabia: Power; Authority, and Religion in a Muslim Society", *Sociology of Islam* 5 (2017), s. 278-302.

Arnesbury, Richard. "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Güz 2017 Edition).

Arnold. Thomas W., *The Calipahte*, Oxford: Oxford University Press, 1924.

[395] Nabil Mouline, *age.*, s. 2, 24, 37.

Ayoub, Mahmoud. "The Imāms and the Qur'ān", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin, Oxford: Clerendon Press, 1988.

Badie, Bertrand. *The Sociology of the State*, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden: E. J. Brill, 1937.

Cook, Michael. "The Hanbalites of Najd", *Wahhabism: Doctrine and Development*, ed. Esther Peskes, Berlin: Gerlach Press, 2016.

—. "The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm", *Wahhabism: Doctrine and Development*, s. 1-29, ed. Esther Peskes, Berlin: Gerlach Press, 2016.

—. "The Historians of Pre-Wahhābī Najd." *Studia Islamica*, no. 76, (Brill, 1992), s. 163–76.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Medieval Philosophy*, Londra, Oxford: Bloomsbury, 2019.

Crawford, Michael. *Ibn 'Abd al-Wahhab*, Londra: Oneworld Academic, 2020.

Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*, New York: Columbia University Press, 2004.

Çakan, İsmail Lütfü. "Dirâyetü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York: Charles Scribner's Sons, 1939.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

—. *Die Zâhiriten, Ihr Lehrsystem Und Ihre Geschichte*, Leipzig: Otto Schulze, 1884.

Goudie, Kenneth A. *Reinventing Jihâd*, Leiden: Brill, 2019.

Hall, John A. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Londra: Penguin Book, 1986.

Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford: Clerendon Press, 1993.

Haque, Serajul. "Ibn Taimīyya", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966.

Herbert, Frank. *Dune*, Hodder Paperback: Londra, 2015.

Hinds, M. "Miḥna", *EI2*, c:7, Leiden: Brill, 1997: 2-6.

Hirschler, Konrad. *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden; Boston: Brill, 2007.

İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd fî Târih-i Necd*, Riyad: Matbaat Dar al-Mâlik Abdulaziz, 1982.

İbn Gannâm, *Ravzatu'l-efkâr*, yay. haz. Süleymân b. Sâlih el-Hirâşî, Riyad: Daru's-Sülusiyye li'n-neşr ve't-tevzia, 2010.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Sevâiku'l-munezzele ale't-tâifeti'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, ed. Dr. Ahmed Atiyye al-Gâmidî ve Dr. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fakîhî, h. 1406.

İbn Kudâme el-Makdisî, *Tahrîm en-Nazar*, Alam al-Kutub, 1990.

Ismail, Railıan. *Saudi Clerics and Sht'a Islam*, New York: Oxford University Press, 2016.

İnalcık, Halil. "Türl-İslâm Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği", *Osmanlı'da Devlet Hukuk, Adâlet*, Eren Yayıncılık: İstanbul, 2005.

—. "Şerî'at ve Kanun, Din ve Devlet" *Osmanlı'da Devlet Hukuk, Adâlet*, Eren Yayıncılık: İstanbul, 2005.

Al-Juhany, U. M. *The history of Najd Prior to the Wahhâbîs*, University of Washington, 1983.

Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early ḥadith*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Laoust, H., "Ibn Taymiyya", *EI2*, c: 3, Leiden: Brill, 1997: 951-955.

—. "Ibn Ḳayyim al-Djawziyya", *EI2*, c:3, Leiden: Brill, 1997: 821-822.

Lecker, Michael, *The "Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document*, Princeton; New Jersey, The Darwin Press, 2004.

Lemhuis, Fred. "Origins of the tafsīr tradition", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, ed. Andrew Rippin, Oxford: Clarendon Press, 1988.

Macintosh-Smith, Tim. *Arabs: A 3,000-Year History of Peoples, Tribes and Empires*, New Haven; Londra: Yale University Press, 2019.

Madelung, Wilfred, *The Succession to Muhammad*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Makdisi, George. *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*, Londra: Luzac&Company Ltd., 1962.

Matthias, Jorg. *Globalization, the State, and narrative plurality: Historiography in Saudi Arabia*, University of London, 2012.
McAuliffe, J. D. "Quranic Hermeneutics", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, ed. Andrew Rippin, Oxford: Clarendon Press, 1988.
Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE*, Leiden: Brill, 1997.
—. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Klasik: İstanbul, 2018.
—. *Ahmad ibn Hanbal*, Oxford: One World, 2006.
Morey, William C. *Outlines of Roman Law*, New York; Londra, The Knickerbocker Press, 1912.
Mouline, Nabil. *The Clerics of Islam*, New Haven, Londra: Yale University Press, 2014.
Ovadia, Miriam. *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes*, Leiden; Boston: Brill, 2018.
Patton, Walter M. *Ahmad Ibn Hanbal and The Miḥna*, Leiden: E. J. Brill, 1897.
Peterson, J. E. *Historical Dictionary of Saudi Arabia*, Lanham; Maryland; Oxford: The Scarecrow Press, 2003.
Poonawala, I.. "Ta'wîl", *EI2*, c:10, Leiden: Brill, 1997: 390-392.
Radtke, Bernd, vd., *The Exoteric Ahmad Ibn Idrīs: A Sufi's Critique on the Madhâhib and the Wahhâbis*, Leiden: Brill, 2021.
Schacht, Joseph. "Abū Ḥanīfa", *EI2*, c: 1, Leiden: Brill, 1997: 123-124.
—. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clerendon Press, 1950.
—. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clerendon Press, 1964.
al-Thenayan, Mohammed Thenayan. *History Writing in Najd (1150-1737)*, University of Exeter, 1976.
Tyan, Emile. "Djihād", *EI2*, c:2, Leiden: Brill, 1997: 540-38
—. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1960.
al-Uthaymin, Abd Allah Sâlih. *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab*, Londra: I.B. Tauris, 2009.
Voll, J. O. "Two Biographies of Ahmad Ibn Idris al-Fasi (1760-1837)", *IJAHS*, VI (1973), s. 633-645.
Wolfson, H. A. *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Londra: Harvard University Press, 1976.

Yapp, M. E. "The Establishment of the East India Company Residency at Baghdād, 1798-1806." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, C. 30, no. 2, [Cambridge University Press, School of Oriental and African Studies], 1967, s. 323-36.

Yavuz, Y. Şevki. "İbn Akīl, Ebü'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*

Teori

VAHHÂBÎLİĞİN KÖKENLERİ*

Michael Cook

18. yüzyılın ortalarına doğru bir zamanda Necidli genç âlim Muhammed b. Abdülvahhâb (1115-1206/1703-92) bir değişim tecrübesi yaşadı.[1] O andan itibaren kendisinin tevhid anlayışı görünüşe göre öyle bir hal aldı ki; o günlerde yaşayan Müslümanların çoğunun müşrik olduğunu ve İslâm'ı kabul edinceye değin onlarla savaşılması gerektiğini düşünür oldu. İlk Vahhâbî devleti (1158-1233/1745-1818) bu radikal görüşün, o zamana kadar Necid'deki Dir'iyye vahasının küçük reisleri olan Suud ailesinin siyasi kaderiyle kaynaşmasının bir sonucudur.

---

* Cook, Michael: "On the Origins of Wahhâbism". *Journal of the Royal Asiatic Society* içinde. Third Series. 2. 1992. ss. 191-202.

[1] Bu tebliğin bir taslağı Princeton'da Şubat 1991'de "Modern öncesi İslâm tarihi çalışmasına yeni yaklaşımlar" üzerine gerçekleştirilen Mellon Semineri'nde sunulmuş, takip eden ay Berkeley'de American Oriental Society'nin yıllık toplantısında bir özeti verilmiştir. Her iki vesileyle aldığım yorumlar için, özellikle de Nimrod Hurvitz ve Halid Ebu el-Fadl'ın yorumları için müteşekkirim. Ayrıca taslağı okuduğu ve yorumda bulunduğu için Frank Steward'a, filolojik tavsiyesi için Jerome Clinton'a ve bir kaynağı tespit etmemde yardımcı olan Hedi BenAicha'ya da minnettarım.

O halde Şeyh'in doktrinsel anlayışının kaynağı, şayet varsa, neydi?[2] Bu, ilim arayışındaki seyahatlerinde karşılaştığı bir şey miydi? Diğer âlimlerle konuşmaksızın haddinden fazla okumanın tehlikelerini Şeyh'in izlediği yola dair bir ibret örneği olarak gören Bağdâdî Haydarî'nin (ö. 1300/1882) öne sürdüğü şekilde kitap okumanın bir sonucu muydu?[3] Yoksa kökenini aramanın beyhude olacağı bir sezgi miydi?

Buradaki birincil kaygım, siyasi kariyerinin başlangıcından önce Şeyh'in gerçekleştirdiği seyahatlere dair çatışan anlatıları tahlil etmektir. Ardından onu etkilemiş olması muhtemel yazarlar üzerine kısa bir inceleme girişiminde bulunacağım. Bu, Şeyh'in ilham kaynağı meselesini çözmese de listeyi kısaltmaya yardımcı olabilir.

Vahhâbî kaynakları, Şeyh'in seyahatlerine ilişkin temkinli ve kısıtlı bir anlatı sunmaktadır. Hicaz'ı, özellikle Medine'yi ziyaret eder; geri döner, ardından Irak'ı, özellikle de Basra'yı ziyaret eder ve Ahsa üzerinden eve döner.[4] Vahhâbî kaynaklarında sıralama

---

[2] Şeyh'in şirk doktrini kavramının ve bunun karşı karşıya kaldığı düşmanlığın genel mânâda farkında olsam da kendisinin selefleri ve çağdaşlarının görüşlerinden ayrıldığı kesin noktaları tespit edemediğimi ifade etmeliyim. Bu konuda yardımcı olacak mevcut ikincil literatürü bulmuş değilim ve ilgili kaynaklar üzerine yetkin biri tarafından yapılacak kapsamlı bir çalışma erken Vahhâbîlik üzerine anlayışımızı hatırı sayılır ölçüde geliştirecektir.

[3] İbrâhîm Fasîh ibn Sıbghat Allâh el- Haydarî al-Baghdâdî, "*'Unwân al-majd fî bayân ahwâl Baghdâd wa'l-Basra wa-Najd* (Bağdat, 1962), s. 228.14.

[4] En açık anlatı İbn Bişr'e aittir (ö. 1290/1873) (*'Unwân al-majd fî ta'rikh Najd* (Beyrut, tarihsiz), s. 17 ve devamı; ayrıca Mahmûd Shukrî al-'Âlûsî, *Ta'rikh Najd* (Kahire, 1347), s. 112 ve devamı). İbn Gannâm'ın (ö. 1225/1810) ifadesine göre Şeyh birkaç kez Hicaz ve Basra'yı ziyaret etmiş ve Ahsa'ya gitmiştir (*Rawdat al-afkâr* (Bombay, 1337), i, s. 31-4; ayrıca buluğ çağının hemen ardından Hicaz'a hacca gittiğine de işaret etmektedir (*age.*, s. 30.21)). İbn Gannâm'ın sunduğu anlatı 'Abd al-Latîf ibn 'Abd al-Rahmân ibn Hasan (ö. 1293/1876) (*Misbâh al-zalâm* (Bombay, tarihsiz), s. 6.19) ve Süleyman ibn Sehmân'ın

dışında pek az varyasyon mevcuttur: bazı kaynaklar Hicaz'dan önce Basra'ya gittiğini aktarmaktadır.[5] Diğer bir geç dönem Vah-

---

(ö. 1349/1930) (*al-Diyâ al-shâriq* (Kahire, 1344), s. 5 vd.; *Kashf ghayâhib al-ẓalâm* (Bombay, tarihsiz) s. 93-5) sunduğu anlatıların dayanağını oluşturmaktadır. Vahhâbî seyahat izleği için bkz. H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳî-d-Dîn Ahmad b. Taimîya* (Kahire, 1939), s. 507 vd. (Laoust'un Hanbelî ve Vahhâbî çalışmalarına yaptığı büyük katkıya rağmen, bu anlatı geç kaynaklara dayanmaktadır ve ayrıntı bakımından güvenilir değildir); *The Encyclopaedia of Islam*, 2. basım (Leyden and Londra, 1960-), mak. "İbn ʿAbd al-Wahhâb", (H. Laoust; ayrıca ayrıntıda güvenilir değildir); G.S. Rentz, *Muhammad ibn ʿAbd al-Wahhâb (1703/0-1792) and the Beginning of Unitarian Empire in Arabia* (University of California, Ph. D. 1949), s. 23-33.

[5] Vahhâbî vakayinamesi F. Mengin'in *Histoire de l'Egypte sous le gouvernement de Mohammed Aly*'de (Paris, 1823), ii, s. 449 (ve bkz. *age.*, i, s. 378) böyle tercüme edilmiştir: Çalışmalarını sürdürmek için Basra'ya gider, ardından Medine ve Mekke'yi ziyaret etmeye karar verir, sonra ülkesine geri döner. Bu vakayiname Şeyh'in "le cheykh Abderrahman el-Oguyeh" (*age.*, i, s. vi) adlı bir torununa atfedilmektedir; muhtemelen bu ʿAbd al-Rahmân ibn Hasan'dır (ö. 1285/1869). Daha sonra başka bir yerde ifade edildiğine göre Şeyh "Basra'ya seyahat etmiş, ardından Ahsa'ya ve Haremeyn'e gitmiştir" (kaynağı İbn Bişr'in bir mektubuna göre, *ʿUnwân al-majd*, s. 264.10). Şeyh'in torunu Süleyman ibn ʿAbdallâh (ö. 1233/1818) ifade ettiğine göre Şeyh "Basra'yı ve Hicaz'ı" ziyaret etmiştir (bkz. *al-Tawdîḥ ʿan tawḥîd al-khallâq* (Riyad, 1818), s. 25.6; bu çalışmanın isnat ve tarihi araştırmaya değer; Vahhâbî tarihinin Fransızca bir tercümesine dayalı kendisine atfedilen bir anlatı Şeyh'in önce Basra'ya gittiğini, ardından Mekke'ye gittiğini ([J. B. L. Rousseau], *Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du Musulmanisme* (Paris, 1818), s. 27) açıkça söylemektedir. Şeyh'in ʿAbd al-Rahmân ibn Hasan'ın oğlu ʿAbd al-Laṭîf tarafından yazılan biyografisinde Basra, Hicaz ve Ahsa'yı bir defadan fazla ziyaret ettiğinden bahsedilmektedir (*Majmûʿat al-rasâʾil wa'l-masâʾil al-Najdiyya* (Kahire, 1346-9), iii, s. 380.5; sıralama konusu dışında, görünüşe göre anlatısı İbn Gannâm'a dayanmaktadır). Bilinmeyen, muhtemelen Suriyeli, fakat Vahhâbî yanlısı bir kaynak Şeyh'i önce Basra'ya, ardından Medine'ye götürmektedir (*Kayfa kâna ẓuhûr Shaykh al-Islâm Muhammad ibn ʿAbd al-Wahhâb*, ed. A. S. al-Uthaymin (Riyad, 1983), s. 46.1; bu çalışma üzerine bkz. A. S. al-Uthaymin, "*Kayfa*

hâbî kaynağıysa Bağdat'a gittiğinden bahsetmektedir.[6]

Medine'deki başlıca iki hocası Abdullah ibn İbrahim ibn Sayf[7] Necidli ve Muhammed Hayyâ el-Sindî[8] (ö. 1163/1750) ise Hintlidir. İbn Sayf'ın İbn Abdülvahhâb'a bir kitap koleksiyonu göstererek "işte Mecma'a (Necid'de doğup büyüdüğü yer) için hazırladığım silahlar" dediği nakledilmektedir.[9] Şeyh'in Muhammed Hayyâ'ya Peygamber'in mezarına şefaat istemek için (*yed'ûne ve-yesta'îsûne*) gelenlere dair görüşünü sorduğu nakledilmektedir; buna, Musa'nın İsrail'in taklit etmek istediği putperest kabileleri kınadığını alıntılayarak cevap vermiştir.[10] Bu durumda çok faal olmamalarına karşın her iki isim de reformist olarak tasvir edilmektedir; ancak hiçbiri açık şekilde İbn Abdülvahhâb'ın ilminin kaynağı olarak tanımlanmamaktadır.[11]

---

kâna zuhûr al-Shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb", *al-'Arab*, XIII (1978)).

[6] Süleyman ibn Sehmân, *Tabri'at al-Shaykhayn* (Kahire, 1343), s. 162.5.

[7] İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 31.6; Süleyman ibn Abdallah, *Tawdih*, s. 25.9; İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 17.14, 85.16. Oğlu İbrahim 1189/1775'te ölmüştür (İbn 'Isâ, *Ta'rikh ba'd al-hawâdith al-wâqi'a fî Najd*, ed. H. al-Jâsir (Riyad, 1966), s. 34.11).

[8] İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 17.18, 85.16. Bkz. J. Voll, "Muhammad Hayyâ [sic.] al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madina", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXVIII (1975), s. 32.

[9] İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 17.16.

[10] "Çünkü o gördüklerinizin içinde bulundukları din, yok olmaya mahkûmdur ve bütün yaptıkları batıldır." (Kur'an 7:139) (İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 17.20). Eserin British Library el yazmasında kendisini bu hükümden kurtaran Şeyh'tir (Orj. 7,718, fol. 6a.6).

[11] Şeyh'in Hicaz'da irtibat halinde olduğu söylenen diğer âlimler Şeyh 'Alî Afandî al-Dâghistânî (Süleyman ibn 'Abdullâh, *Tawdih*, s. 25.6., 'A. S. al-'Uthaymîn'de kayıt düşülmüş, *Ta'rikh al-mamlaka al-'Arabiyya al-Su'ûdiyya* (bsm. yeri yok, 1984), s. 64, not 1) ve Şeyh Muhammad ibn Süleyman al-Kurdî al-Shâfi'î'dir (Ahmad ibn Zaynî Dahlân, *al-Durar al-saniyya fi'l-redd 'alâ'l-Wahhâbiyya* (Kahire, tarihsiz), a. 147.7., bkz. D. S. Margoliouth *The Encyclopaedia of Islam*, ilk basım (Leyden and Londra, 1913-38), mak. "Wahhâbîya", col. 1086a). 'Alî al-Ṭâghistânî

Şeyh'in Basra'daki konaklamasına ilişkin sadece tek bir hocanın bahsi geçmektedir: Muhammed el-Mecmû'î.[12] Burada, ilk defa bir miktar hareketliliğe de rastlamaktayız. İbn Abdülvahhâb şehirdeki müşrikliği şiddetle eleştirmiş ve bu yüzden kovulmuştur; Mecmû'î onun girişimini onaylamış ve bu durumdan dolayı mağduriyet yaşamıştır.[13] Yazık ki bu âlim, Vahhâbî olmayan kaynakların herhangi birinde tanımlanmış ya da tespit edilmiş değildir.[14] Ancak en azından Mecma'a gerçektir.[15]

Vahhâbî anlatılarına göre bu noktada Şeyh kaçmak zorunda kaldığı Zubayr'dan, Hanbelî dünyasının büyük akademik merkezi olan Şam'a gitmek istemişti. Ancak bunu gerçekleştirecek mali birikimden yoksundu ve bu yüzden eve dönmek zorunda

---

(d. yak. 1125/1713, ö. 1199/1785) Şeyh'ten gençtir; Hicaz'daki konaklaması 1150'de Şam'a yerleşmesinden öncedir (Murâdî, *Silk al-durar* (Bûlâq, 1301), iii, s. 215.5). Muhammad ibn Süleyman el-Kürdî de daha gençtir: 1194/1780'de 67 yaşında ölmüştür (*age.*, iv, s. 112.8), buna göre doğum tarihi 1126-7/1714-15 olmalıdır.

[12] İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 18.5 (ve karş. *age.*, s. 85.17, burada ondan belirsiz bir şekilde sahib el-Basra şeklinde bahseder). İbn Bişr'in açıkladığına göre Mecma'a Basra'da bir köydür, ayrıca kendisinin öğrencisi olduğu bir âlime dayanarak eklediği bir nakle göre bu Muhammed'in soyundan gelenler kendi mahallerinde yüksek derecede bir itibar görmektedirler (*age.*, s. 18.8). İbn Gannâm'ın ifadesine Şeyh Basra'da çok sayıda âlimle çalışmıştır, ancak bunlardan hiçbirini zikretmemektedir; ayrıca çalışmak için en uzun süre Basra'da kaldığını da eklemektedir (*Rawda*, i, s. 32.23).

[13] İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 18.6, 18.11. İbn Gannâm Şeyh'in tevhid davetini, dairesindeki azarlamalarını ve yerel müşriklerin onu çürütme girişimlerini anlatmaktadır (*Rawda*, i, s. 33.1); ancak Şeyh'in şehri terk ettiği şartlara dair hiçbir şey söylememektedir.

[14] Bunu bilmesi gereken Haydarî yalnızca İbn Bişr'in anlatısını tekrarlamaktadır (Haydarî, *'Unwân al-majd*, s. 229.9).

[15] 1817'de Basra'yı ziyaret eden Buckingham "Bâb el-Mecma'a"dan şehrin beş kapısından biri olarak bahsetmektedir, yüzü güney, güneydoğu yönüne bakmaktadır (J. S. Buckingham, *Travels in Assyria, Media, and Persia* (Londra, 1830), ii, s. 130). Mecmû'a Camii, bir Osmanlı salnamesinde listelenmiştir (*Basra vilayeti sâlnâmesi* (Basra, 1308), s. 79.3).

kalmıştı.[16] İzlediği güzergâh onu el-Ahsa'dan geçirmiştir, orada Şâfiî bir âlimin yanında kalmıştır.[17]

Artık Vahhâbî olmayan kaynaklara dönebiliriz. Burada kapsamlı ve renkli bir seyahat planı, güvenilmez olsa da zengin bir kaynakta görünmektedir; yazarı meçhul *Lam el-şihâb fî sîrat Muḥammad ibn 'Abd al-Vahhâb*.[18] Bu çalışma, İran Körfezi bölgesindeki bir yerde kaleme alınmış bir Vahhâbî tarihi anlatısıdır; 1233/1817'de tamamlanmıştır, muhtemelen bir Britanya resmî makamı için kaleme alınmıştır. Yazarının Vahhâbî olmadığı açıktır, ancak Suudi davasına karşı olmadığı da anlaşılmaktadır.

Bu anlatıya göre,[19] Şeyh seyahatlerine otuz yedi yaşında başlamıştır.[20] (Vahhâbî kaynakları tarafından verilen 1115/1703 doğum tarihi kabul edildiğinde,[21] seyahatlerinin başlangıç tarihi 1152/1739 olmaktadır.) Basra'ya gitmiş ve orada Mecma'a camiinde tebdili kıyafet bulunmuştur (Muhammed el- Mecmûî'nin bahsi geçmemektedir); vakti gelince yöneticinin hamiliğine mazhar olmuş, bölge kadısının da dikkatini çekmiştir. Görünüşe ba-

---

[16] İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 18.16.

[17] Yani 'Abdallâh ibn Muhammad ibn 'Abd al-Laṭîf al-Shâfi'î el-Ahsâ'î (*age.*, s. 18.19). Şeyh, daha sonra kendisine atfen bir risalede buluşmalarını zikretmektedir (İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 61.3). Süleyman ibn Abdullah, 'Abd al-Laṭîf al-Ahsâ'î al-'Afâlikî ve Muhammad el-'Afâlikî el-Ahsâ'î'den bahsetmektedir (*Tawdîḥ*, s. 25.10).

[18] Bu kaynak üzerine bkz. M. Cook, "The provenance of the Lam' al-shihâb fî sîrat Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb", *Journal of Turkish Studies*, *X* (1986).

[19] Anonim, *Lam' al-şihâb fî sîrat Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb*, ed. 'A. M. Abû Hâkima (Beyrut, 1967), s. 15-22.

[20] *Age.*, s. 15.11. Bu Necidli iki hocayla, Bureydeli Şeyh 'Abd al-Rahmân ibn Ahmad ve Kasimli Şeyh Hassân al-Tamîmî, yirmi üç yıllık bir çalışmanın ardındandır. Burada ve aşağıda, bu anlatıda bahsi geçen pek çok kişiyi belirleyemedim.

[21] İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 30.2; İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 416.5. Şeyh 1206/1792'de öldüğüne göre 1115'ten önceki herhangi bir tarih ikna edici değildir.

kılırsa şehirde altı yıl geçirmiş olmalıdır.[22] Ardından beş yıl Bağdat'ta yaşamış,[23] daha sonra bir yıl boyunca Kürdistan'da seyahat etmiştir.[24] Sıradaki hedefi İran olmuştur.[25] Hemedan'da iki yıl geçirdikten sonra İsfahan'a devam etmiştir. Buraya gelişi Safevî hâkimiyetinin sona ermesine ve Nâdir Şah'ın iktidarının başlangıcına denk gelmiştir.[26] (Bu, 1148/1736'dan daha sonra olamaz, zira Nâdir'in Şah unvanını alışı bu yıl gerçekleşmiştir!) İsfahan'daki kalışı sırasında Meşşâî felsefesinde uzmanlaşmış,[27] İşrâkî düşüncesi ve tasavvufta kendini geliştirmiştir. Sonra İsfahan'dan Rey'e devam etmiş; yol üzerindeki bir köyde yaşadığı talihsiz bir tecrübeden sonra[28] Kum'a ulaşmış, buradan kısa zaman sonra da Ana-

---

[22] *Lam' al-şihâb*, s. 15-17. Anlatı art arda iki yönetici, 'Umar Âḳâ (Ağa) ve Circis Âqâ ve kadı, Shihâb al-Dîn ve Husayn al-Islambûlî adlarını zikretmektedir; bunların yanısıra saygın bir âlim olan Şeyh Enes de mevcuttur. Son isim, 1140/1727'de Şâzilî Şeyhi Muhammed Emîn el-Kavvâz'ın (ö. 953/1546) türbesi üzerindeki kubbeyi tekrar inşa ettiren Şeyh Enes Bâş A'yân el-Basra olabilir (bkz. 'A. Bâsh A'yân al-'Abbâsî, *al-Basra fi adwârihâ al-ta'rikhiyya* (Bağdat, 1961), s. 81); öte yandan bu pek de Şeyh'e uygun bir dostluk gibi görünmemektedir, zira kendisi bu türbe tapınılarına karşı risalelerinde düşmanca göndermeler yapmaktadır (İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 139.3, 208.8).

[23] *Lam' al-şihâb*, s. 17 Şâfiî âlim Şeyh 'Abd al-Rahîm el-Kurdî'nin bahsi geçmektedir.

[24] *Age.*, s. 18.17.

[25] *Age.*, s. 19-21.

[26] *Age.*, s. 19.7.

[27] Hocası, *Sharh al-Tajrid* yorumcusu Mîrzâ Jân al-Isfahânî'ydi (kastedilen Nasîr al-Dîn Ṭûsî'nin Tercîd'idir) (*age.*, s. 19.7). Bizim yazarımız 10/16. yüzyıl âlimi olan Habîb Allâh Mîrzâjân al-Shîrâzî'yi düşünmektedir (karş. editörün dipnotu; C. Brockelmann, *Geschşchte der Arabischen Litteratur*, ek ciltler (Leiden, 1937-42), i, s. 926, ii, s. 594; K. Ziriklî, *A'lâm* (Beyrut, 1979), ii, col. 167a).

[28] Bu noktada Bağdatlı bir talebe olan Ali el-Kazzâz kendisine yoldaşlık etmiştir.

dolu'ya (er-Rûm) geçmiştir.[29] Ardından Halep'te altı ay, Şam'da bir yıl, Kudüs'te iki ay ve Kahire'de iki yıl kalmıştır.[30] Nihayet Hicaz üzerinden eve dönmüştür; bu Şerif Sürûr'un Mekke şerifliği sırasındadır.[31] (Sürûr 1186/1773'ten 1202/1788'e kadar iktidarda kalmıştır.[32] Diğer yandan, verilen rakamlara göre Şeyh'in eve dönüşü İsfahan'a varışının ardından on bir yıldan daha fazla olamaz; görmüş olduğumuz üzere İsfahan'a ulaşması 1148/1736'dır!)[33] Yolu üzerindeki faaliyetleri oldukça renklidir[34] ve sunduğum özet maalesef bunun hakkını verememektedir.

Lam el-Şihâb Margoliouth tarafından *The Encyclopaedia of Islam*'ın[35] birinci basımındaki "Wahhâbiya" makalesi için kullanıldığından, bu anlatı ikincil literatürde, hem Ortadoğu[36] hem

---

[29] *Lam' al-şihâb*, s. 21. Burada "Abû Libâs" şehrine götürülmüştür, ben burayı tespit edemedim; oradaki varlığı pek çok kişinin Hanefilikten Hanbelîliğe geçişine yol açmıştır.

[30] *Age.*, s. 21. Ezher'de Şeyh Muhammad Zayn al-Dîn Abû 'Abdullâh al-Magribî'yle çalışmıştır.

[31] *Age.*, s. 22. Mekke'de müftü Şeyh 'Abdülgânî eş-Şâfi'î'yle görüşmüştür.

[32] Dahlân, *Khulâsat al-kalâm fî bayân umarâ' al-balad al-harâm* (Kahire, 1305), s. 207.23, 224.25.

[33] 1148/1736'dan sonra on yıldan daha erken de olamazdı – ki bu da bizi en azından birinci Suud devletinin doğumuna götürmektedir! Ayrıca dikkat ediniz ki, elimizdeki kaynak Şeyh'in en az yirmi dört yıl seyahat ettiğini söylemektedir, buna göre de dönüşü 1176/1762'den daha erken olamaz.

[34] Her aşamada ismini nasıl değiştirdiğine (*Lam' al-şihâb*, s. 19.3) ve amacının ne olduğunu açık etmek ve saklamak arasında nasıl gidip geldiğine dikkat ediniz (*age.*, s. 21.21).

[35] İlgili pasaj süt. 1086a'dadır.

[36] Örneğin Ahmad Amîn tarafından lafzi bir gerçek olarak (kaynağına referans yapılmaksızın) alıntılanmıştır (A. Amîn, *Zu'amâ' al-islâh fî'l-'asr al-hadîth* (Kahire, 1948), s. 10; ben bu referansı Michael Bonner'a borçluyum). Ayrıca bkz. 'A. 'A. 'Abd al-Rahîm, *al-Dawla al-Su'ûdiyya al-ûlâ*, ikinci basım ([Kahire], 1975), s. 34 ve not 1. ('Abd al-Rahîm dört nedenden dolayı anlatıyı kesin bir şekilde reddetmektedir; ilkin (Şeyh'in Farsça bildiğine dair herhangi yeterli bir gösterge mevcut değildir), ikincisi (yazılarında seyahatlerinde elde etmiş olduğu fikirlere

de Batı'da[37] iyi bilinir bir hale gelmiştir. Genellikle (ve doğru bir şekilde) biraz şüpheyle yaklaşılmaktadır. Belirli, ancak anonim kaynaklara zaman zaman yaptığı referanslarına rağmen,[38] ne anlatının başıboş karakteri ne de imkânsız kronolojisi güven telkin etmektedir.

Bu anlatının özü –hiç şüphesiz yazılı ya da sözlü paralel kaynaklardan– Kaçar dönemine ait bazı Farsça eserlerde de görünmektedir.[39] 1250'ler veya 1260'lar/1830'lar veya 1840'larda yazan Muhammed Takî Sipihr (ö. 1297/1880)[40] Abdülvahhâb'ın Basra'da Muhammed adında biriyle çalıştıktan sonra İsfahan'a gittiğini ve orada çeşitli ilimlerle meşgul olduğunu ifade etmektedir.[41]

---

ilişkin herhangi bir iz yoktur) ağırlık sahibidir, üç ve dördüncüsüyse hatalı ön kabullere dayanmaktadır.)

[37] Özellikle bkz. Rentz, *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb*, s. 32, not 1. Rentz kronoloji temelinde anlatıyı reddetmekte ve bunu "haddinden fazla romantik" ve "Şeyh'in bilinen karakteriyle çelişkili" bulmaktadır.

[38] *Lam' al-şihâb*, s. 15.4, 18.5, 19.15, 22.4. Yazar sadece duyduğu ve onayladığı şeyleri aktarmakla sınırlı olduğunu itiraf etmektedir.

[39] Bu eserler için bkz. H. M. Mudarrisî Tabâtabâ'î "Ravâbit-i Îrân bâ hukûmat-i mustaqill-i Najd (1208-1233 hijrî qamarî)", *Barrasîhâ-yi târîkhî*, XI, no. 4 (1976), s. 79; 'A. 'A. Faqîhî, *Wahhâbiyân* (Tahran, 1364 [sh.]), s. 144-6, 262-79. Mudarrisî, İran kaynaklarının *Lam' al-şihâb*'ı onayladıkları temeline dayanarak Şeyh'in İran'a seyahatinin tarihsel gerçekliği lehinde bir beyanda bulunmaktadır. Bu çalışmalar S. el-Şahrastani'nin çalışmalarının yerini almaktadır, "Hal talaqqâ mubdi' al-Wahhâbiyya durûsahu fi Isfahân?", *al-'Irfân*, LVII (1969). Shahrastânî'nin makalesi Tahran'da Arapça yayımlanan bir dergide de çıkmıştır (*al-İkhâ'*, X, no. 162 (1 Ocak 1970), s. 18), künyesi şöyledir, "al-Shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb wa-dirâsatuhu fi İsfahân"; bu Hamad al-Jâsir'in dikkatine sunulmuştur, ancak kendisi bunu, "Jawânib min hayât al-Shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb", *al-Arab*, IV (1970), makalesinde enerjik bir şekilde çürütmüştür, özellikle s. 939-44 (ayrıca burada *Lam' al-şihâb* da anlatısı da tartışılmıştır).

[40] Bkz. C. A. Storey, *Persian Literature* (Londra, 1927-), *i*, s. 152-4, no. 191)

[41] Muhammad Taqî Sipihr, *Nâsikh al-tavârîkh: salâţîn-i Qâjâriyya* (Tahran, 1344 sh. and 1385), *i*, s. 118.14. Ayrıca karş. Ridâ-Qulî Khân Hi-

Bu anlatı daha erken dönem bir tarihçi olan Abdürrezzâk Meftûn Dunbuli'nin (ö. 1243/1827)[42] verdiği içerikle birebir aynıdır. Seçkin âlim Mirzâ-i Kummî (ö. 1231/1815)[43], ölümünden yaklaşık bir yıl önce Feth-Ali Şah'a (iktidarı 1212-50/1797-1834) yazdığı bir mektupta, yirmili yaşlarının başında Necef'teyken (yak. 1170'lerin başı/1750'lerin sonu)[44] Uyeyne'den Muhammed ibn Abdülvahhâb diye birinin Arap Irakı'nı (mukaddes şehirler de dâhil olmak üzere) ve belki de Irak-ı Acem'i de ziyaret ettiğini işitmiş olduğunu hatırladığını söylemiştir.[45] Daha erken başka bir kaynak Abdüllatif Şuştârî'nin (ö. 1220/1806) *Tuhfetü'l-Âlem*'idir;[46] seyahatlerinin bu anlatısının 1219/1804'te yazılmış bir ekinde o da Şeyh Abdülvahhâb'ın, Yunan felsefe geleneğinin (*Yûnânkada*) merkezi olan İsfahan'a ziyaretinden ve orada ayrıcalıklı âlimlerle çalışmasından bahsetmektedir; eve dönüşüyse yaklaşık 1171/1757'den daha geç değildir.[47] Bu anlatı, 1218/1803'te[48]

---

dâyat (ö. 1288/1871), *Târîkh-i Rawdat al-safâ-yi Nâsirî*, Mirkhwând'la basılmıştır, *Târîkh-i Rawdat al-safâ* (Qumm, 1338-9 sh.), *ix*, s. 380.18.

[42] 'Abd al-Razzâq Maftûn Dunbulî, *Ma'âthir-i sulţâniyya* (Tahran, 1351 sh.), s. 82.11. Bu yazar için bkz. Storey, *Persian Literature*, i, s. 334, no. 426; eser Feth-Ali Şah'ın 1229/1814'e kadar uzanan bir tarihidir.

[43] Hayatı ve eserleri için bkz. H. M. Mudarrisî Ţabâţabâ'î, "Panj nâma az Fath-Alî Shâh-i Qâjâr ba-Mîrzâ-yi Qummî", *Barrashihâ-yi Târikhî*, X, no. 4 (1975), s. 254-8.

[44] Doğum tarihi 1151/1738 olarak verilmiştir (Âghâ Buzurg al-Ţihrânî, *Tabaqât a'lâm al-shi'a* (Mashhad, 1404), ii, I. kısım, s. 52.8); 1174/1760'ta Necef'e ulaştığı bilinmektedir (Mudarrisî Ţabâţabâ'î, "Panj nâma", s. 255, not 37).

[45] Bu mektubun içeriğini yalnızca Faqîhî'nin alıntısından bilmekteyim, *Wahhâbiyân*, s. 267. Şeyh'in İran'a seyahatine dair şöyle söylemektedir: *ẓâhir în-ast ki ba-'Irâq-i Ajam ham âmada bûd* (ibid., s. 267.8). Bunun, Şeyh'in adının doğru verildiği tek İran kaynağı olduğuna dikkat ediniz.

[46] Bu eser ve zeyli için bkz. Storey, *Persian Literature*, i, s. 1123, no. 1561.

[47] 'Abd al-Laţif Şuştârî, *Tuhfat al-'âlam*, ed. S. Muvahhid (Tahran, 1363 [sh.]), s. 477.13. Şeyh'in geçmişi Hanefî olarak takdim edilmiştir. (Aksine Mirzâ-yi Qummî, Vahhâbîlerin Hanbelî olduklarını bilmektedir.)

[48] Mirzâ Abu Tâlib Han Isfahânî, *Masîr-i Tâlibî*, ed. H. Khadivjam (Tahran, 1352 sh.), s. 409.20 (= C. Stewart (terc.), *Travels of Mirza Abu*

yazan Mirza Ebû Tâlib Han İsfahânî'nkiyle (ö. 1220/1805)[49] yakın şekilde paraleldir; Mirza Ebû Tâlib'in verdiği ayrıntıya göre Şeyh'in seyahatleri Horasan'a ve Gazne uçlarına kadar uzanmaktadır. Ancak bu anlatıların pek güven telkin etmediğini bir kez daha söylemekte fayda vardır.

Öte yandan mesele burada da kapanmamaktadır. İki kaynak, İran bağlantısının çok daha erken bir tarihte geçerli olduğu iddiasındadır. Bunlardan biri Alman seyyah Carsten Niebuhr'dur. Niebuhr, Necid'de doğmuş olan bu "yeni dini" anlatırken, onun müstakbel kurucusunun Necid'de çalışmasının ardından birkaç yıl süreyle Basra'da yaşadığını ve ayrıca Bağdat ve İran'a seyahatte bulunduğunu söylemektedir.[50] Niebuhr 1762-3'te ve (kısa bir süreliğine) 1765'te –yani 1170'lerin sonlarında– Arabistan'da bulunmuştu; böylece kendisinin tanıklığı, şimdiye kadar ele alınan tüm anlatıları birkaç on yıl geriye tarihlendirmektedir.[51] Diğer erken kaynak – hepsinin en eski olanı, maalesef her ne kadar daha az derecede açık olsa da – Şeyh'in bizzat kendisidir. Mecma'alı bir din adamı olan Abdullah İbn Süheym'e yazdığı bir risalede, kendisinin baş düşmanı İbn el-Müveys'in (gene Necid'de bulunan) Vaşm ahalisine ilminin Horasan'dan gelen bir bidat olduğu-

---

Taleb Khan (Londra, 1814), iii, s. 168). Kaleme alınma tarihi yazar tarafından 1218/1803 olarak verilmiştir (Farsça metin, s. 4.23; İng. terc., i, s. 3).

[49] Storey, *Persian Literature*, i, s. 144-6, no. 173.

[50] C. Niebuhr, *Beschreiben von Arabien* (Kopenhag, 1772), s. 346. (İngilizce çeviri (*Travels through Arabia and Other Countries in the East* (Edinburgh, 1792), ii, s. 131, şüphesiz Fransızca tercümeden, *Description de l'Arabie* (Copenhagen, 1773), s. 298) "Bağdat ve İran'a birkaç seyahat"ten bahsetmektedir"; ancak Almanca aslı yalnızca, "reisete auch nach Bagdad und Persien" şeklinde bahsetmektedir.) Aksine Burckhardt sadece, "Doğu'da başlıca şehirlerin çeşitli okullarını ziyaret etmiştir" demektedir. (J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahâbys* (Londra, 1830), s. 274).

[51] A. S. al-'Uthaymîn tarafından işaret edildiği üzere ("Nîbûr wa-da'wat al-Shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb", *Majallat Kulliyat al-ulûm al-ijtimâ'iyya* (Riyâd), ii, (1978), s. 178).

nu alaycı bir dille yazmıştır.[52] Bu ifade 1175/1761'den daha sonra olmaz, zira hem Abdullah İbn Süheym hem de İbn el-Müveys o yıl Sudayr'da hâkim olan salgında hayatlarını kaybetmişlerdir.[53]

Şeyh'in hiçbir surette bu denli erken olmayan ve kabul edilmiş kaynakların dışında yer alan seyahatlerine ilişkin göz önünde bulundurmaya değer başka tanıklıklar da vardır.[54] Iraklı âlim, Musul tarihçisi M. S. Khattâb'a[55] göre, Yâsîn el-Umerî (ö. 1232/1816'dan sonra) Şeyh'in Musul'u ziyaret ettiğini ve Molla Ahmed el-Cümeylî (ö. 1170/1757) nezaretinde çalıştığını aktarmaktadır;[56]

---

[52] *Kataba li-ahl al-Washm yastahzi'u bi'l-tawhîd wa-yaz'umu annahu bid'a wa-annahu kharaja min Khurâsân* (İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 148.14). 'Abdallâh İbn Suhaym'a diğer bir mektupta, Şeyh bir kez daha düşmanlarının öğretisinin Horasan'dan geldiğini iddia ettiklerini ifade etmektedir (*za'amtum annahu lâ yakhruju illâ min Khurâsân, age.*, s. 129.10, ve karş. s. 129.24). Bu tartışmaların arka planı için, bkz. M. Cook, "The expansion of the first Saudi state; the case of Washm", in C. E. Bosworth ve diğ. (ed.), *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, N.J., 1989), s. 673-5.

[53] İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 42.22 (ve karş. İbn 'Îsâ, *Ta'rîkh*, s. 111.5).

[54] Sadece Medine'deki çalışmalarından bahseden kaynaklar da vardır: [D. Badia y Leyblich], *Travels of Ali Bey* (Londra, 1816), ii, s. 128; Siddîq Hasan Khân al-Qannawjî (ö. 1307/1890), *Abjad al-ulûm* (Damascus, 1978, ve Beyrut, 1395), iii, s. 194.9 (bu çalışma ilk kez 1295-6'da Bhopal'de basılmıştır; metnin bu baskısında Şeyh'in yaşamı (s. 871-7), daha az okunur olmasına karşın, aynı zamanda daha az bozulmuştur.)

[55] M. S. Khaṭṭâb, "al-Imâm Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb fî madînat al-Mawsil", Jami'ât al-Imâm Muhammad ibn Sa'ûd al-Islâmî'de, Markaz al-buhûth, *Buhûth usbû'u al-Shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb* (Riyad, 1983), i, s. 75.

[56] Yâsîn ibn Khayr Allâh al-'Umarî, *Gharâ'ib al-athar* (Mosul, 1359), s. 34 (1208/1793 yılı altında) (görülmedi). 'Umarî'nin Vahhâbîlere karşı düşmanlığı için, ki Khaṭṭâb tarafından Suudi ev sahiplerini gücendirmemek adına şüphesiz önemi tenzil edilmiştir, bkz. P. Kemp, *Territoires d'Islam: le monde vu de Mossoul au XVIII^e siècle* (Paris, 1982), s. 79-84. Burada, vakayinamenin aynı sayfasından tercüme edilen pasaj Musul'dan bahsetmemekte, Yemen'e yapılan bir seyahate işaret etmektedir (*age.*, s. 79).

şayet bu doğruysa, sözde peygamber Aziz George'un yerel tapınısı üzerine hararetli bir tartışma sırasında şehirde bulunmuş olabilir.[57] Şeyh'in Musul'da kalmasına ilişkin Sir Harford Jones (Bağdat Britanya temsilcisi) tarafından Aralık 1798'de (h. 1213) verilen bir anlatısı bununla karşılaştırılacaktır: "Musul'daki ikameti sırasında Molla Muhammed inandığı ilmin gerçek İslâm olduğunu açıkça beyan etti, bunlar ulema ve fukaha tarafından öyle tehlikeli addedildi ki, Musul'u terk etmek zorunda kaldı."[58] Waring de "Musul'da kısa bir kalış"tan bahsetmektedir.[59] Öte yandan Musul'un *Lam' el-Şihâb*'ın detaylı listesine dâhil edilmemiş olması ilginçtir.

Musul'a ek olarak Şam ve Bağdat da anılmaktadır.[60] Çalışması 1189-1224/1775-1809 yıllarını kapsayan Yemenli tarihçi Lütfullah İbn Ahmed (ö. 1243/1827) İbn Abdülvahhâb'ın Medine'de

---

[57] Khaṭṭâb, "al-Imam Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb fi madînat al-Mawsil", s. 82-4; ve karş. *The Encyclopaedia of Islam*, ikinci bsk., mak. "Djirdjîs" (B. Carra de Vaux).

[58] India Office, G/29/25, ff. 438b-439a; tarih için bkz. *age.*, f. 438a. Bu rapor, M. A. Khan, "A diplomat's report on Wahhabism of Arabia", *Islamic Stuidies*, VII (1968), s. 41-4'daki başka bir nüshadan yayımlanmıştır. Burada Şeyh'in güzergâhı Basra, Bağdat, Şam ve Musul olarak verilmiştir, bundan sonra eve dönmüştür; benzer şekilde tehlikeli görüşleri yüzünden Şam'dan kaçmak zorunda kalmıştır.

[59] E. S. Waring, *A Tour to Sheeraz* (Londra, 1807), s. 119. Şeyh Musul'da, "akîdelerinin saflığını, mükemmelliğini ve gelenekçiliğini kamuya açık bir şekilde savunmuştur", ifadesi Jones ve Waring'in tamamıyla bağımsız kaynaklar olmadığının muhtemel göstergesi olan bir ifadedir. Waring'in gezisi 1806'da (yani 1216) gerçekleşmiştir.

[60] Dikkat çekildiği üzere, her ikisi de Jones ve Waring (aynı zamanda Şeyh'in Şam'ın teyakkuza geçmiş "uleması" yüzünden kaçtığını söylemektedir) tarafından dâhil edilmiştir. Daha sonraki bir çalışmada Jones, "Doğu'nun çeşitli okullar ve medreseleri" arasında Şeyh'in yalnızca Şam'ı ziyaret ettiğini saymaktadır (Sir Harford Jones Brydges, *An Account of the Transactions of His Majesty's Mission to the Court of Persia, in the Years 1807-11* (Londra, 1834), ii, s. 7; bu esere dikkatimi çeken Malcolm Yapp'tir.) Görmüş olduğumuz gibi hem Şam hem de Bağdat *Lam' el-şihâb*'ın anlatısında görülmektedir.

ikametini takiben ve Basra'yı ziyaretinden önce Şam'da çalıştığını bildirmektedir.[61] Wooley French, Şam'dan reddedildiği ve Bağdat ve Basra'dan kovulmasının ardından Şeyh'in Cezire (Mezopotamya) ve Suriye'ye seyahatlerinden bahsetmektedir.[62] Faslı vakanüvis Nâsirî (ö. 1315/1897) Şeyh'in Suriye'yi ziyaretinden bahsetmektedir.[63] Ayrıca birkaç ikincil kaynak da Şam'dan[64] bahsetmektedir. 1286/1869'da yazan Bağdâdî Haydarî, İbn Abdülvahhâb'ın Bağdat'a geldiğinden ve dedesi Sıbgatullah el-Haydarî'yle çalıştığından bahsetmektedir.[65]

Bir arada düşünüldüklerinde, bu tanıklıklar Şeyh'in seyahatleri sorununu kısmen kafa karıştırıcı bir hale getirmektedir. Bu durumda kime inanacağız? Vahhâbî kaynakları, Vahhâbîlerin bizzat kendi geleneklerini naklettiği sürece öncelik sahibidirler; öte yandan, Şii bağlantısı gibi Şeyh'in sonraki kuşakların bilmesini arzu etmediği herhangi bir şeyi aktarmaları da ihtimal dışıdır. Aynı zamanda, bu kaynaklar artık oldukça yıpranmıştır, bu

[61] Bkz. 'A. M. al- Hibshî, "Ta'rikh al-da'wa al-Wahhâbiyya min makhţût Yamanî", *al-'Arab*, VII (1972), s. 35.16.

[62] [J. B. L. J. Rousseau], *Description au Pachalik de Bagdad* (Paris, 1809), s. 131 (ve karş. kendisinin *Mémoire sur les trois plus fameuses sextes du Musulmanisme*, s. 2); L. A. Corncez, *Histoire des Wahabis* (Paris, 1810), s. 9 (Bu eseri R. M. Burrell sayesinde öğrendim).

[63] Ahmad ibn Khâlid al-Nâsirî, *al-Istiqsa' li-akhbâr duwal al-Maghrib al-aqsâ* (Casablanca, 1954-6), viii, s. 119.18.

[64] Daha önceki çalışmalarında Philby Şeyh'in Bağdat ve Şam'da çalıştığını ifade etmiş ya da öne sürmüştür (Rentz'de verilen referanslara bkz., *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb*, s. 32, not 1); ancak daha sonra Şeyh'in seyahatlerinin kanonik bir anlatısını kabul etmiştir (bkz. H. S. Philby, *Sa'udi Arabia* (Londra, 1955), s. 35). Lapidus'a göre Şeyh Şam'da çalışmıştır (I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, 1988), s. 673). İbn Abdülvahhâb'ın Suriye'yi ziyaret etmiş olduğuna ilişkin bir ifade, Kamâl al-Dîn al-Ghazzî'nin (*al-Na'lt al-akmal li-ashâb al-imâm Ahmad ibn Hanbal*, ed. M. M. al-Hâfiz ve N. Abâza (Damascus, 1982), s. 336.3) biyografik sözlüğüne editörlerce dâhil edilen bir hal tercümesinde görülmektedir.

[65] Haydarî, *'Unwân al-majd*, s. 236.18. Jones, Waring ve daha önceki çalışmalarında Philby tarafından Bağdat da dâhil edilmektedir.

yüzden bütünlüklerine güvenmek de mümkün değildir; elimizde bulundukları halleriyle Vahhâbî olmayan kaynaklardan daha eskiye uzandıkları da söylenemez. Vahhâbî olmayan kaynakların içerdikleri çoğu şeyin yanlış olduğu gösterilebilir ve söylediklerinin bir kısmının kökü Vahhâbî karşıtı polemiklerde (veya söylentilerde) olabilir; diğer yandan, elimizdeki en eski açık kaynak olan Niebuhr'u da içermektedirler. Hiçbir kaynak yaşanan olaylarla çağdaş değildir ve hattâ İbn el-Müveys'in Horasan'dan bir bidat göndermesi dahi ancak bir nesil sonra kaleme alınmış gibi görünmektedir. Belki de söylenebilecek olan en iyi şey Şeyh'in neredeyse kesin bir şekilde Basra'da bir müddet zaman geçirdiğidir. Bu zaten Niebuhr tarafından da zikredilmektedir ve somut bir şekilde hem Vahhâbî hem de Vahhâbî olmayan kaynaklarda görünmektedir.[66] Dahası, Şeyh'in seyahatlerinin çeşitli anlatılarının öğretisi için bize net bir kaynak sağlamadığı artık gün gibi ortadadır; zira tüm bu kaynakların ortaya koyduğu, onun görüşlerinin bir kısmını paylaşmış olması muhtemel âlimlerle irtibat kurmuş olduğudur. O halde, makalenin başında işaret edilen diğer ihtimaller nedir?

Gördüğümüz üzere, Şeyh'in ilminin yazılı kaynaklarının geldiği Haydarî'nin görüşüdür. Ayrıca, düşüncelerini seyahatlerine çıkmadan önce, geniş okumalar yaptığı bir zamanda elde ettiği İbn Bişr tarafından öne sürülmüştür.[67] Bu olasılık açık bir şekilde izini sürmeye değerdir ve ben de bu doğrultuda, Şeyh'in konuyla alâkalı yazılarında[68] en sıklıkla atıfta bulunduğu kaynakları

---

[66] Muhtemelen Basran Qabbânî'nin anti-Vahhâbî risalesi Şeyh'in Basra'yı ziyaret etmesine katkıda bulunmuş olabilir. Haydarabad'da bir nüshası bulunan bu risale için bkz. Brockelmann, *Geschichte*, ek ciltler, ii, s. 532, no. 7; ve karş. İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 209.9, "Qabbânî tarafından telif edilmiş cilt"e atıf yapmaktadır. Haydarabad kataloğunun dayanağı olmaksızın Brockelmann eserin 1157/1744'te yazıldığını ifade etmektedir; 'Azzâwî'ye göre tarih 1155/1742'dir (bkz. 'A. al-'Azzâwî, *Ta'rikh al-'Irâq bayn ihtilâlayn* (Bağdat, 193-6), vi, s. 336).

[67] İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 16.6, 17.8.

[68] Bu ilk yaklaşımdan başka bir şey değildir. Netleşeceği üzere, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin bağlantılı eserleri üzerine zaman

incelemeye giriştim. Kur'an ve hadisi ise dışarıda bıraktım, zira bunlar Şeyh'in iptal ve feshedilemez olduğuna inandığı yegâne otoritelerdir;[69] zaten benim de bu denli kapsamlı olmak gibi bir iddiam yoktur. Öte yandan model açık ve nettir. Bir dizi olumsuz noktayla en iyi şekilde başlayabiliriz.

İlki, geç 7./13. yüzyıldan önceki Hanbelî âlimlerin görüşlerini kaynak gösterme eksikliğidir.[70] Ahmed İbn Hanbel'in (ö. 241/855) bizzat kendisi bile Vahhâbîliğin merkezî öğretilerinin kurulmasında gerçek bir rol oynamamıştır.[71] Bu erken Hanbelîlik ile aşina olan kimseyi şaşırtmayacaktır. Ortak miraslarına rağmen, daha eski Hanbelî otoriteler Vahhâbîlerinkinden çok farklı doktrinsel kaygılara sahiptiler;[72] başkaları tarafından batıl inançta aşırı

---

harcayarak iyiden iyiye bilgi sahibi olmaya çalışan ve Şeyh'in eserleriyle bu geçmişe ilişkin erken dönem tartışma literatürünün geriye kalanını okuyacak olan bir öğrenci tarafından yazılacak bir tez vardır. Ayrıca, Şeyh'in önceki âlimlerden yaptığı alıntıların büyük kısmının kendisine ancak onların eserleri vasıtasıyla ulaştığı gösterilebilir.

[69] Suriyeli bir bedevi şefine yazdığı mektupta söylediği gibi: "Bana karşı çıkanlara diyorum ki; insanların takip etmekle mesul oldukları Nebi'nin ümmetine emrettiğidir. Ben onlara derim ki; 'Siz kitaplar sahibisiniz; onlara danışın ve benim söylediğim hiçbir şeyi almayın; lakin kitaplarınızdan Nebi'nin söylediklerini öğrendiğiniz vakit, insanların çoğu buna karşı olsa bile onu takip edin." (İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 196.17). Başka bir yerdeyse ahaliyi hiçbir sûfînin, fakihin ya da ilâhiyatçının yoluna davet etmediğini; bilakis onları Allah'a ve Peygamber'in sünnetine davet ettiğini ifade etmektedir (*Age.*, s. 62.7).

[70] Laoust'un, *The Encyclopaeida of Islam*'ın ikinci basımındaki makalesi "İbn ʿAbd al-Wahhâb"da belirttiğine göre Şeyh'in öğretisi erken Hanbelî formülasyonlarıyla yakından bağlantılıdır; bu yanlış yönlendiricidir.

[71] Tabii ki, Hanbelî bir âlimden bekleneceği gibi, nadir de olsa İbn Hanbel'e referanslar vardır. (Örneğin bkz. İbn Gannâm, *Rawda*, s. 68.10, 156.10, 226.22).

[72] Şeyh'in İbn Hanbel'in sağlam öğretisine tekrar tekrar atıfta bulunduğu bir pasaj vardır (*age.*, s. 123-7). Ancak bu, kendisinin *'ilm al-asmâ' wa'l- sifât* (*age.*, s. 123.3) adını verdiği sahada düşmanı İbnü'l-Müveys'in suçlamalarına cevap babındadır – bu alan erken Hanbelîlik için ne kadar merkeziyse Vahhâbîlik için de o denli tâliydi.

ve abartılı olarak görülen bir bağnazlıkla şöhret kazanmışlardı. Tıpkı aynı dönemin şirk kavramının Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîs-i İblîs*'inde dahi öne çıkan bir konu olmaması gibi,[73] Hanbelî hal tercümesi yazarı İbn Ebî Ya'lâ'nın (ö. 526/1131) mezar kültleri ve benzeri uygulamalara[74] karşı atıflarında hiçbir çekince göstermemesi de bununla aynı çizgide bir yaklaşımdır. Şeyh'in mezar tazimini güçlü bir şekilde lanetlemesinde alıntı yaptığı bu döneme ait yalnıza bir Hanbelî âlimi vardır: Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119).[75] İronik bir biçimde, tutumunu, yaşamı boyunca Hanbelîliğe sürdürdüğü bağlılıktan ziyade gençliğinde Mu'tezile'yle[76] yaşadığı ilişkiye borçlu olabilir.

İkinci noktaysa geç 8/14. yüzyılı müteakip Hanbelî âlimlerden yapılan alıntıların yetersizliğidir. Dikkate değer yalnızca bir istisna vardır: Şeyh, 10./16. yüzyıl tarihli Hanbelî fıkhının stan-

---

[73] Örnekler için bkz. İbn Abî Ya'lâ, *Ṭabaqât al-Ḥanâbila*, ed. M. H. al-Fiqî (Kahire, 1952), i, s. 382.15, 382.17, 388.2; ii, s. 63.17, 234.13, 241.9. Fiqî'nin dipnotlarındaki *ḥawqala* ve diğer öfke ifadelerini bu pasajlarla karşılaştırınız.

[74] Karş. İbnü'l-Cevzî'nin içindekiler listesi, *Telbîs-i İblîs* (Beyrut, tarihsiz).

[75] İbn Gannâm, *Rawḍa*, ii, s. 36.25., Uyeyne ahalisine gönderilen 1167/1753 tarihli uzun bir risalede (*age.*, s. 24-52), alıntılar bakımından özellikle zengindir. Ayrıca, Muhammad ibn 'Îd'e (ö. 1180/1766) (*age.*, i, s. 140.19; bu risale için bkz. Cook, "Expansion", s. 673) gönderilen bir mektupta İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'nin yanısıra, İbn 'Aqîl de öne çıkan bir şekilde alıntılanmıştır. Karakteristik olarak, Şeyh İbn 'Aqîl'in mezar tazimini lanetlemesi sadece İbn Kayyım tarafından bir alıntı aracılığıyla bilmekteydi (*Mu'allafât al-Shaykh al-imâm Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb*'daki risalenin basımından sorumlu editör tarafından belirtildiği gibi, ed. A. Z. al-Rûmî et al. (Riyad, 1398), *qism* 1, s. 302, not 1; pasaj İbn Kayyım el-Cevziyye'de bulunmaktadır, *Ighâthat al-lahfân*, ed. M. H. el-Fiqî (Kahire, 1939), i, s. 195.3).

[76] Bu bölüm için bkz. G. Makdisi, "Nouveaux détails sur l'affaire d'İbn 'Aqîl", *Mélanges Louis Massignon* (Şam, 1957), iii, s. 91.

dart bir eserinden, Hücâvî'nin (ö. 968/1560) *el-İknâ*'sından sık sık bahsetmektedir.[77]

Üçüncü noktaysa, Hanbelî olmayan âlimlerin, Şeyh, gerçek veya farazi olsun, Hanbelî olmayan bir dinleyici kitlesine hitap etmediği sürece, alıntılanmaması eğilimidir. Kendisi de bunu şöyle açıklamaktadır: "Bir Hanefi'yle sonraki Hanefîlerin görüşlerinden delil getirerek cedelleşirim; Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî'ye gelince, bunların her biriyle onların arasından daha sonra çıkmış olan ve onların da itimat ettiği âlimlerin kitaplarından delil getirerek cedelleşirim."[78] Böylece, her birinden uygun yazarları delil göstererek Hanbelî olmayan ekollerin genel bakışlarını tedarik etmektedir: "Tekfir meselesinde diğer imamların takipçilerinin görüşlerine gelince, onların söylemiş oldukları pek çok şeyden pek azını iktibas edebiliriz. Hanefîlerin görüşüne gelince... Mâlikîlerin görüşüne gelince... Şâfiîlerin görüşüne gelince..."[79] Bazen

---

[77] Örneğin bkz. İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 122.6, 128.16, 150.1, 151.5, 157.9, 192.2, 202.15, 203.10, 214.3, 218.5, 223.16. Sulaymân ibn Suhaym'a atıfta bulunan bir risale (*age.*, s. 178-88) bu metne en az on referans içermektedir. Referansların çoğu Hujâvî'nin irtidâd tartışmasınadır (*Iqna'*, ed. A. M. M. al-Subkî (Kahire, 1351), iv, s. 297-308); İbn Gannâm'da bu, *Rawda*, i, s. 157.9, Hujâvî'nin mezarlar üzerindeki kubbelerin yok edilişini emrettiği bir pasajdır (*Iqna'*, i, s. 233.8; bu aslında İbnü'l-Kayyım'dan bir alıntıdır.) Diğer Hanbelî fıkıh kitaplarına referanslar nadirdir (birkaç örnek için bkz. İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 67.3,218.6). (Tabii ki ben Şeyh'in daha dar fıkhî bağlamlardaki Hanbelî fıkıh kitaplarına referanslarıyla ilgilenmiyorum.)

[78] *Age.*, i, s. 199.25 (Iraklı âlim İbn al-Suwaydî'ye yazılan bir mektupta (ö. 1200/1786)); karş. *Mu'allafât*, qism 5, s. 144.14 (Muhammad ibn Sulṭân'a yazılan bir mektupta). Burada bir fıkıh ekolü açıkça bir teolojik cemaat olarak da tasavvur edilmiştir.

[79] İbn Gannâm, *Rawda*, ii, s. 38.7, 38.25, 39.4 (Uyeyne halkına 1167/1753'te gönderilen mektupta). Benzer incelemeler için bkz. *age.*, i, s. 151.14-154.4 ('Abdallâh ibn Suhaym'a bir mektupta); *Mu'allafât*, qism 5, s. 177.3-180.2 (İslâm âlimlerine açık bir mektupta). Delil gösterilen âlimler Hanefîleri içermektedir, Bazzâzî (ö. 827/1424), İbn Quṭlûbughâ (ö. 879/1474) ve genç İbn Nujaym (ö. 1005/1596); Mâlikîler, Turtûşî (ö. 520/1126) ve Qâdî 'İyâd (ö. 544/1149); ve Şâfiîler, Abû Shâma (ö.

de ilgisi büsbütün Şâfiîlere yönelmektedir; burada Şam'ın 8./14. yüzyıllarının büyük gelenekçi Şâfiîleri Zehebî (ö. 748/1343) ve İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) karşı özellikle yüksek bir saygı beslemektedir.[80] Böyle bağlamlar dışında Hanbelî olmayan âlimlere referanssa nadirdir.[81]

Sonuç, zaten özünde bildiğimiz şeyi onaylamaktır:[82] Şeyh'in 8./14. yüzyıl Şamı'nın iki büyük Hanbelî âlimi olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) tabiiyet ve bağlılığı.[83] Her ikisi de Şeyh tarafından "sonrakiler" (*müteahhirûn*) arasında en seçkin isimler olarak anılmışlardır.[84]

665/1267) ve İbn Hajar (ö. 852/1449). Şeyh tarafından alıntılanan Hanefi müellifleri belirlemekte yardımı için Hossein Modarressi'ye şükran borçluyum.

[80] İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 62.8, 67.14 'Abdallâh ibn Muhammad ibn 'Abd al-Laṭîf al-Ahsâ'î'ye bir mektupta); *age.*, s. 227.2 ('Abd al-Wahhâb ibn 'Abdallâh ibn 'Îsâ'ya bir mektupta). Bu mektupların ilkinde (*age.*, s. 60-73) Şeyh Şâfi'î (ve diğer) otoritelere kapsamlı referanslar yapmaktadır; ancak aynı zamanda âlim otoritesine bağlılık fikrinin kendisini de çökertmek arayışı içindedir.

[81] Örneğin Suyûṭî'nin *Evâ'il*'inden Sulaymân ibn Suhaym'a gönderilen bir mektuptan alıntı yapmaktadır (Ibn Gannâm, *Rawda*, i, s. 186.9).

[82] Karş. Laoust'un *The Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci basımındaki "Ibn 'Abd al-Wahhâb" makalesindeki formülasyonu. İbn Teymiyye üzerine monografisinde (*Essai*, s. 506-40) İbn Teymiyye ve Vahhâbîlik arasındaki ilişki analizinde Laoust, Peygamber'in şefaatine, şirk yayıcılarına karşı cihada (*age.*, s. 529) ve *ulûhiye* ve *rubûbiyye* (*age.*, s. 531) arasındaki ayırıma dair bağlantıların gücünü vurgulamaktadır (*age.*, s. 519); ancak Şeyh ve takipçilerinin insanları tekfir etmekte aceleci (*age.*, s. 525), şirke saldırılarında daha şiddetli (*age.*, s. 529) ve özellikle de mezarlar üzerindeki kubbelere karşı fanatik bir saldırganlık gösterdiklerini (*age.*, s. 530) öne sürmektedir.

[83] Bu çevrenin diğer Hanbelî âlimlerine referanslar nadirdir. Şeyh, İbn Receb'e (ö. 795/1393) "sonraki âlimler"in (*müteahhirûn*) en seçkinlerinden biri olarak atıfta bulunmaktadır (İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 62.19, 226.25 ve karş. s. 67.14). Ibn 'Abd al-Hâdî (ö. 744/1343) İbn Teymiyye'nin yaşamı için anılmaktadır (*age.*, s. 21113).

[84] *Age.*, i, s. 62.19, 63.17, 222.25, ve karş. s. 62.8.

İbn Teymiyye –sıklıkla "Şeyhülislâm" ya da kısaca "Şeyh" olarak anılmaktadır– bizim Şeyh'imizin yazılarının sayfalarında sık sık görünmektedir.[85] Aynı durum İbnü'l-Kayyım için de geçerlidir.[86] Dahası, bu bağlılık Şeyh'in öğretilerine karşı ilk saldırıların bazılarının hedefini de teşkil etmektedir.[87] 1163/1750'den daha geç olmayan ve Muhammed ibn Abduhrahmân ibn Efâlik el-Ahsaî'den Uyeyne hükümdarı Osman b. Muammer'e gönderilen bir mektubun özet metni elimizdedir.[88] Tartışmasının akışında İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'ye sıkça atıflarda bulunan

---

[85] İbn Teymiyye'ye atıf için bkz. örneğin *age.*, i, s. 130.8, 140.21, 148.23, 150.3, 150.9, 150.18, 211.24, 225.3, 227.4. Ahmad ibn ʿAbd al-Karîm al-Ahsâʾî'te yazılan bir mektup (*age.*, s. 214-21) İbn Teymiyye'ye birkaç atıf içermektedir (*age.*, s. 214.22, 218.10, vs.). Şeyh'in 1167/1753 tarihli Uyeyne halkına yazdığı mektubu İbn Teymiyye'ye sayısız atıf içermektedir (*age.*, ii, s. 27.6, 30.9, 35.3, vs.). İbn Teymiyye'nin birkaç eseri bu mektuplarda açık bir şekilde mevzu edilmektedir, *Iqtidâʾ* ve *mütekellimûn*u reddiyesi buna dâhildir.

[86] Örneğin bkz. İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 64.8, 67.10, 127.16, 141.4, 154.15, 187.6, 201.1, 211.4, 217.23, 227.3. Uyeyne halkına 1167/1753'te gönderilmiş olan bu mektup benzer şekilde İbnü'l-Kayyım'a atıflar içermektedir (*age.*, ii, s. 32.2, 38.3, 49.1). İbnü'l-Kayyım'ın adı anılan eserleri arasında *Iʿlâm al-muwaqqiʿîn*, *Ighâthat al-lahfân* ve *al-Ṭurûq al-ḥukmiyya* bulunmaktadır.

[87] Şeyh'in mektuplarından birindeki muğlâk bir pasaj bu mevzunun Qabbânî'nin tartışmasında da bulunabileceğini öne sürmektedir. Şeyh'e göre Qabbânî sadece İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyım ve diğer on isme karşı çıktığını ifade etmektedir, Şeyh bunlardan sonuncusudur (İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 209.12).

[88] İbn ʿAfâliq, *Risâla*, MS. Berlin 2,158, if. 56a-73b (bu metin için bkz. W. *Ahlwardt, Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin, 1887-99), ii, s. 477; bir mikrofilmi tedarik ettikleri için Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz'e müteşekkirim). Bu mektup 1163/1750'den daha sonrasına tarihlenemez zira İbn Muammer bu yıl suikaste uğramıştır (İbn Gannâm, *Rawda*, ii, s. 16.7; İbn Bişr, *ʿUnwân al-majd*, s. 30.5).

İbn Efâlik[89] Vahhâbî öğretisinin kaynağına ilişkin samimi bir görüş öne sürmektedir: Şeyh ve takipçilerinin sahip olduğu İbnü'l-Kayyım kitapları yanlış anlaşılmıştır.[90] Görünüşe göre İbn Efâlik de Şeyh'in İbn Teymiyye'ye dayanmasını hedef almıştır.[91] Benzer bir saldırı, Sünnileştirme yanlısı ve militan derecede gelenekçi olan Zeydî İbnü'l-Emîr el-San'anî (ö. 1182/1768) tarafından 1170/1756'da başlatılmıştır.[92] Kısaca değineceğimiz üzere İbnü'l-Emîr başlangıçta Şeyh'in faaliyetlerini desteklemektedir. Ancak 1170/1756'da onun çalışmalarının bazılarını inceleme fırsatı bulmuş ve bundan da Şeyh'in kötü bir eğitimden geçmiş olduğu, kendisine rehberlik edebilecek âlimlerin nezaretinde ça-

---

[89] Örneğin bkz. Ibn ʿAfâliq, *Risâla*, ff. 60b.9, 68a.1 (İbn Teymiyye); *age.*, ff. 56b.19, 57a.9 (İbnü'l-Kayyım). Şeyh'in mektubunu Ahmad ibn ʿAbd al-Karîm'le karş., al-Karîm'in Şeyh'in ilminin İbn Teymiyye okumasının bir sonucu olmasına ilişkin şüphelerine cevap vermektedir (İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 214.14); ibn ʿAbd al-Karîm ayrıca İbnü'l-Kayyım tarafından yazılmış bir pasajdan da bahsetmektedir (*age.*, s. 215.3).

[90] İbn ʿAfâliq, *Risâla*, f. 64.b.8. İbnü'l-Kayyım'ın toplumu bütünüyle imansız ilân etmemiş olduğunu açıklamaktadır. Ancak, birkaç sahte Müslüman grubun (örneğin şeriat tanımaz Sûfiler ve hulûl/tecessüde inananlar) görüşlerini sert bir dille lanetlemektedir, zira bunlar görüşlerini beyan ettiklerinde genel olarak kâfir kabul edilmişlerdir; Vahhâbîler bunu toplumun kâfirliğinin ilânıyla karıştırmışlardır.

[91] Tharmadalı bir mutavva olan Muhammad ibn ʿAbbâd'a bir mektupta Şeyh, Ibn ʿAfâliq'in tevhidin İbn Teymiyye'nin dini olduğunu iddia ettiği bir mektuba atıf yapmaktadır ve İbn Teymiyye bunu bir fetvada ilân ettiğinde o günün âlimleri onu kâfir ilân etmişler ve kıyamet onun üzerine kopmuştur (*kâmet ʿaleyhi'l-kıyâme*) (İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 135.15; bu mektup için bkz. Cook, "Expansion", s. 673).

[92] Yaşamı ve eserlerinin anlatısı için bkz. Shawkânî, *al-Badr al-ṭâliʿ*, (Kahire, 1348), ii, s. 133-9, no. 417; A. M. al- Hibshî, "Muʾallafât Muhammad ibn Ismâʿîl al-Amîr al-Sanʿânî", *al-ʿArab*, VII (1973). Siddîq Hasan Khân, *Abjad al-ʿulûm*, iii, s. 197.12. Şeyh'in bu şekilde eleştirilmesi ʿAbdallâh Afandî al-Râwî al-Baghdâdî adında bir şahsın ağzından işitilmektedir, Bağdat'ı 1194/1780'den 1217/1802'ye kadar yöneten Süleyman Paşa'nın isteğiyle kaleme almıştır (bkz. Süleyman ibn ʿAbdallâh, *Tawdîḥ*, s. 14.13, 24.7, 38.14, 52.2).

lışmamış olduğu sonucunu çıkarmıştır; bunun yerine Şeyh İbn Teymiyye'nin ve İbnü'l-Kayyım'ın bazı çalışmalarını okumuş ve onların görüşlerini naif ve kusurlu bir şekilde benimsemiştir.[93] İbnü'l-Emîr bizzat kendisinin de reddiyesinde büyük oranda İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'dan alıntılar yaptığını ifade etmektedir, zira bu isimler Hanbelîlerin dayandıkları âlimlerdir.[94] Böylece İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'ın merkeziyeti hem Şeyh'in çalışmalarında hem de düşmanlarının ona saldırılarında gün gibi ortadadır.

Bundan, Şeyh'in hiçbir yakın dönem çağdaş âlimi otorite olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır, ben de onun öğretisinin kaynağı olmasından makul derecede şüphelendiğim birini tanımıyorum. Böylece Şeyh ve yaşça büyük çağdaşı İbnü'l-Emîr'in (doğ. 1099/1688) şirkin yaygınlığına ilişkin görüşleri arasında çarpıcı bir benzerlik vardır. İbnü'l-Emîr'in başlangıçta Şeyh'in çabalarını methedip onayladığını[95] ve Şeyh'in de bu onaydan haberdar oldu-

---

[93] Siddîq Hasan Khân, *Abjad al-ʿulûm*, iii, s. 197.12. Şeyh'in bu şekilde eleştirilmesi ʿAbdallâh Afandî al-Râwî al-Baghdâdî adında bir şahsın ağzından işitilmektedir, Bağdat'ı 1194/1780'den 1217/1802'ye kadar yöneten Süleyman Paşa'nın isteğiyle kaleme almıştır (bkz. Sulaymân ibn ʿAbdallâh, *Tawdîh*, s. 14.13, 24.7, 38.14, 52.2).

[94] Siddîq Hasan Khân, *Abjad al-ʿulûm*, iii, s. 198.1.

[95] Şeyh'in yaşamı üzerine çalışmasında İbn Gannâm (*Rawda*, i, s. 56-9) ve İbn Bişr üzerine İbn al-Amîr tercümesinde (*ʿUnwân al-majd*, s. 50-3) İbn al-Amîr'in Şeyh'in davasını desteklemek için yazdığı şiirden alıntı yapmaktadırlar. Bu 1163/1749'dadır. Her ikisi de 1170/1756'da kaleme alınmış olan ve bir açıklama da içeren ikinci şiirden bahsetmemektedir; bu açıklamada İbn al-Amîr desteğini çekmiştir. Bu şiirlerin hikâyesi için bkz. H. al-Jâsir, "al-Silât bayn San'â' wa'l-Dir'iyya", *al-ʿArab*, XXII (1987), s. 433-5; Siddîq Hasan Khân, *Abjad al-ʿulûm*, iii, s. 197. Erken dönem Vahhâbî tartışması şiirine ilişkin bir katkı Basralı seyyid Yâsîn ibn Ibrâhîm tarafından 1168/1755'te yapılmıştır; eseri İbn al-Amîr'in ilk şiirine bir reddiyedir (British Library, Or. 3,112, if. 1a-5a (tarih için bkz. f. 5a.11); ve bkz. C. Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (Londra, 1894), s. 118, no. 194).

ğunu biliyoruz.[96] Ancak İbnü'l-Emîr'in güncel şirk[97] meselesine vakfettiği eseri 1163/1749'dan daha önce kaleme alınmış olamaz ve bu da Şeyh'in Necid'deki davasını çoktan ilân etmiş olduğu bir zamandır;[98] öte yandan eserin, anahtar konu olan cihat üzerine konumu belirsizdir.[99]

Yakın zamanlı ilham kaynağı eksikliği iki erken dönem risale tarafından da onaylanmaktadır, biri Şeyh'in düşmanlarından

---

[96] Şeyh, 1167/1753 tarihli Uyeyne halkına gönderdiği mektubunda "Yemeni"nin şiirinden bir mısra alıntılamaktadır (İbn Gannâm, *Rawda*, ii, s. 42.9 (karş. *age.*, i, s. 57.1 ve İbn Bişr, *'Unwân al-majd*, s. 52.1.); mektubun tarihlemesi için bkz. İbn Gannâm, *Rawda*, ii, s. 24.2).

[97] İbn al-Amîr, *Taṭhîr al-I'tiqâd 'an adrân al-ilhâd* (Kahire, 1954); karş. Hibshî, "Muallafât", s. 687, no. 32. Bu eser İbn al-Amîr tercümesinde İbn Bişr tarafından belirtilmiştir (*'Unwân al-majd*, s. 50.5). Temel motifi *kubûriyyûn* karşıtı tartışmadır (*Taṭhîr*, s. 34.11, 36.16, 37.19, vs.).

[98] İbn al-Amîr Şeyh'in şerefine bu şiirden dört mısra alıntılamıştır (*age.*, s. 33.1). Şirki işittiği ya da gördüğü bölgeler arasında Necid'i de dâhil etmesine dikkat ediniz (*age.*, s. 19.14). Şeyh üzerine ikinci düşüncesine atıf yapmaması belki de şiirin yazılış tarihi için 1170/1756'dan daha sonra bir tarihi işaret etmemektedir.

[99] Bir pasajda farazi muhatabın ifade ettiğine göre, şayet failler müşriklerse onlara karşı cihat yapmak mecburidir. İbn al-Amîr buna bazı otoritelerin görüşü gerçekten de budur şeklinde cevap vermekte (*ṭâ'ifa min a'immat al-ilm*) ve savaşa yol açacak gerginliği anlatmaya devam etmektedir (*age.*, s. 35.13). Herhangi bir karşıt görüş ifadesinin bulunmayışı ve bütün olarak paragrafın tonu bunun aynı zamanda kendi düşüncesi olduğunu öne sürmektedir; başka bir paragraftaki tesadüfi bir ifade de bunu desteklemektedir (*age.*, s. 28.16). Ancak gene de bir muğlâklık unsuru kalmaktadır ve İbn al-Amîr'in Şeyh'e desteğine ilişkin henüz başlamakta olan şüphelerinin açıklaması ışığında önem kazanmaktadır: Şeyh'in rakiplerine karşı uyguladığı öldürme, yağmalamalar ve tüm ülkelerdeki Müslümanların (*al-umma al-Muhammadiyya*) tamamıyla müşrik oldukları görüşünü işitmiştir (bkz. Siddîq Hasan Khân'daki alıntılar, *Abjad al-'ulûm*, iii, s. 197.9 ve İbn Sehmân, *Tabri'at al-Shaykhayn*, s. 83.11; ve karş. *age.*, s. 94.13, 174.9). (İbn Sehmân eserini İbn al-Amîr'in bu kırıcı şiiri yazmış olamayacağını kanıtlamak için kaleme almıştır, karş. Jâsir, "Silât", s. 435).

birinin elinden çıkmıştır, diğeriyse Şeyh'in kendisine aittir. İlki, Riyadlı bir mutavva olan Süleyman ibn Muhammed ibn Süheym tarafından yazılmış bir açık mektuptur.[100] O, İbn Abdülvahhâb'ın ilminin meşâyihleri, babası[101] veya (Necid'de yaşadığı bölge olan) Ariz ahalisince bilinmediğine yemin ettiği bir mektup göndermiş olduğunu nakletmektedir. Ardından İbn Süheym İbn Abdülvahhâb'ın ilminin vahiy, rüya veya şeytan yoluyla gelip gelmediği sorusuyla devam etmektedir.[102] İkinci risale Şeyh tarafından kaleme alınmıştır ve 1158/1745'ten daha sonra yazılmış olamaz;[103] muhtemelen İbn Süheym'in atıf yaptığı mektup da budur. Şeyh'in yaşamına dair elimizdeki en eski kaynak olması gayet muhtemeldir. Burada Şeyh, İbn Süheym'in naklinin özünü onaylamaktadır: "Size kendimden bahsedeceğim. Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin olsun ki, ben ilim talep ettim (*talebtu'l-ilm*) ve beni tanıyanlar da bende ilimden bir pay olduğuna inandılar; lakin o vakit, yani Allah'ın bana lütfettiği bu hayırdan evvel, ne 'Allah'tan başka ilâh yoktur'un mânâsını ne de İslâm dinini biliyordum. Keza şeyhlerim arasından biri dahi bunu bilmiyordu; şayet bu zamandan evvel Ariz âlimlerinden herhangi biri 'Allah'tan başka ilâh yoktur'un ya da İslâm'ın mânâsını bildiğini veya hocalarından herhangi birinin bildiğini iddia ederse yalancıdır, uydurmacıdır, insanları yoldan saptırır ve kendini batıl yere metheder."[104]

---

[100] Bkz. İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 38.20. Bu İbn Suhaym Şeyh'in önde gelen düşmanlarından biriydi (*age.*, s. 37.17).

[101] Laoust'un *The Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci basımındaki "Ibn 'Abd al-Wahhâb" makalesindeki "evliyalar kültüne karşı babasının bir çalışması mevcuttur" (kol. 678a) şeklindeki ifadesi yanlıştır (bkz. Cook, "Expansion", s. 695, not 157).

[102] İbn Gannâm, *Rawda*, i, s. 143.17. Tüm Ariz halkının bu yemine şahit olduğunu eklemektedir.

[103] İbn Gannâm, mektubun Şeyh halen Uyeyne'de iken yazıldığını ifade etmektedir (*age.*, i, s. 188.15).

[104] *Age.*, i, s. 189.12. Dir'iyye kadısı olan 'Abdallâh ibn 'Îsâ ibn 'Abd al-Rahmân içinde aynı temanın vurgulandığı bir açıklamayı bu mektuba eklemektedir (karş. *age.*, s. 189.19): hayatının büyük bir kısmının şimdi vâkıf olduğu şirkin envai çeşidini bilmeden geçmiş olduğunu (*age.*,

İnanç konularında orijinallik iddialarına neredeyse hiç itibar göstermeyen bir kültürde bu ifade dikkat çekicidir. Maalesef Şeyh bu ilâhi lütfun niteliği veya bahşedildiği yer ve zaman üzerine ayrıntı vermemektedir.

s. 194.9) ve ancak şimdi İbn 'Arabî (ö. 638/1240) ve İbn al-Fârid (ö. 632/1235) mutasavvıflarının kâfir müntesiplerine karşı cihadın mecburi olduğu aşikâr bir şekilde gözleri önünde belirdiğini söylemektedir (*age.*, s. 195.1, alıntı Kur'an 22:78). Başka bir yerde Şeyh Kur'an 6:161'i alıntılamaktadır: "Şüphesiz Rabbim beni doğru yola iletti..." (*age.*, s. 62.6).

İSLÂMİ REFORMUN KÖKENLERİ VE İLK GELİŞİMİ*

Ahmad S. Dallal

Giriş

Erken modern İslâmi reform iki genel başlık altında sınıflandırılabilir: İlki, Avrupa'nın kültürel etkisinden önceki 18. yüzyıl reform faaliyetlerini kapsamaktadır. İkincisiyse bu etkiye cevap niteliğindeki bir 19. yüzyıl reformlar yelpazesini içerir. Doğal olarak, Avrupa'nın sahneye girişi ve üstünlüğü elde edişi farklı zamanlarda farklı yerlerde gerçekleştiğinden, 18. yüzyılın sonunu ve modern dönemin başlangıcını belirleyen tek bir tarih olamaz. Dahası, Avrupa'yla karşılaşmanın kapsam ve önemi Müslüman dünyasının her yerinde eş zamanlı gerçekleşmediğinden, 18. yüzyıl kültürel olarak bazen sömürgeci hâkimiyetinden sonra da devam etmiştir.

Geleneksel bilim, 18. yüzyılın siyasi ve iktisadi bir gerileme ve entelektüel bir duraklama dönemi olduğu ve 19. yüzyılda bunu

* Dallal, Ahmad S.: "The Origins and Early Development of Islamic Reform". Cook, Michael (ed.): *The New Cambridge History of Islam.* Cilt 6: *Muslims and Modernity. Culture and Society since 1800* içinde. Ed. by Robert Hefner. Cambridge: Cambridge University Press. 1011. ss. 107-147.

siyasi ve entelektüel bir diriliş ve reform döneminin takip ettiği iddiasındadır; bu her şeyden önce İslâm dünyasında büyüyen Avrupa nüfuzunun ve bunun yol açtığı entelektüel meydan okumanın bir sonucudur.[1] Avrupa'ya tepki veya karşılık, İslâmi reformu tanımlamada temel kriter olmuştur.[2] Bu yaklaşım, özellikle belirli bir tür entelektüel faaliyete, yani "Avrupa meydan okuması"na gene onu benimseyerek cevap veren entelektüel faaliyete ayrıcalık tanımıştır. İktisadi ve siyasi gerileme düşüncesi azımsanmayacak sayıda çalışmada, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu ve Osmanlı eyaletleri tarihçileri tarafından,[3] büyük oranda itibar kaybına uğrarken, eldeki makale daha az çalışılmış olan kültür sahasına odaklanacaktır. Bu sahada 18. yüzyıl muazzam kültürel öneme sahip, yoğun entelektüel faaliyetlerce karakterize edilmiştir. Bu faaliyetler geleneksel düşünce yollarını sürdürseler de oldukça kendine has ve dönüştürücüdürler.

Daha 17. yüzyılda ve 18. yüzyıl boyunca, Müslüman dünyasının üç büyük imparatorluğunun merkezî hükümetleri, Osmanlılar, Safevîler ve Babürlüler, eyalet ve tebaaları üzerindeki hâkimiyetlerinin bir kısmını kaybetmekteydiler. Bu devletlerin her birindeki toplumsal ve iktisadi yapı değişimleri aynı zamanda

---

[1] Örneğin bkz. H.A.R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic society and the West: A study of the impact of Western civilization on Moslem culture in the Near East*, cilt I: *Islamic society in the eighteenth century*, böl. 1 ve 2 (Londra, 1950-7); ve P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and B. Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, c. IA, *The central Islamic lands from pre-Islamic times to the First World War* (Cambridge, 1970).

[2] Örneğin bkz. Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age, 1789-1939* (Cambridge, 1983).

[3] Örneğin bkz. H. Islamoglu (ed.), *The Ottoman Empire and the world economy* (Cambridge, 1987); R. Kasaba, *The Ottoman Empire and the world economy: The nineteenth century* (Albany, 1988). Ayrıca bkz. Beshara Doumani, *Discovering Palestine: Merchants and peasants in Jebal Nablus, 1700-1900* (Berkeley, 1995); Hala Fattah, *The politics of regional trade in Iraq, Arabia, and the Gulf, 1745-1900* (Albany, 1997); ve Dina Khoury, *State and provincial society in the early modern Middle East* (Cambridge, 2001).

askerî zafiyet ve toprak kaybıyla kol kolaydı. Bu tedricî değişimler, dönemin tarihsel ayrıcalığının altını çizen birkaç dramatik olayla 18. yüzyılda zirveye ulaştı. 1718'de Osmanlılar, kendilerini Balkanlardaki bölgeleri teslim etmeye zorlayan bir antlaşma imzaladılar; Avrupa'ya oranla askerî konumunun zayıflamakta olduğu bilinciyle Osmanlı devleti, Avrupalı rakiplerinin bazı örgütlenme ve teknolojik uygulamalarını ithal ederek bürokrasi ve askeriyesinde reform (ıslahat) yapmaya girişti. Aynı sırada, 1722'de İran'daki Afgan istilası Safevî hanedanına son verdi ve 1739'da İran'ın yeni hükümdarı Nadir Şah Delhi'yi yağmaladı ve zaten çökmekte olan Babür hanedanının kaderini mühürledi. Genel varsayımların aksine, zayıflayan, hattâ bu merkezîleşmiş ya da merkezîleşmekte olan devletlerin ortadan kalkması İslâm dünyasını önü alınamaz bir duraklama dönemine sürüklemedi. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nda hareketli ve yeniden canlanmış ekonomileriyle özerk yerel güçler, Cebel-i Lübnan, Suriye, Irak, Filistin ve Mısır da dâhil olmak üzere birkaç eyalette ortaya çıkmıştır.[4]

Gerileme paradigmasını (*decline paradigm*)[a] benimseyen tarihçiler neredeyse değişmez şekilde Vahhâbî hareketini de 18. yüzyılın temsilci hareketi olarak ele aldılar. Ancak, 18. yüzyıl Vahhâbîliği, Arabistan'ın çöl bölgesi olan Necid'de ortaya çıkmış izole bir olguydu. Hicaz'ın kültür sahibi şehirleri Mekke ve Medine'yi, Osmanlı'nın bu bölge üzerindeki azalan gücüne binaen istila etmeyi başarmıştı. Vahhâbî gücünün kısa süren yayılması, Mısır'ın özerk Osmanlı valisi Mehmed Ali Paşa'nın ordularının müdahalesiyle yenilgiye uğramıştı. Siyasi bir istisna olmasının yanısıra, Vahhâbîlik, 18. yüzyıl entelektüel akımlarının temsilcisi de değildi. Zira 18. yüzyılda sayısız karşı akım hâkimdi ve Vahhâbîliğin aksine daha büyük nüfuz sahibi bu hareketler ancak Av-

---

[4] Joel Beinin, *Workers and peasants in the modern Middle East* (Cambridge, 2001).

[a] Bu konu üzerine önemli bir makale için bkz. Cemal Kafadar, "The Question of Ottoman Decline", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4 (1997-1998), 1-2: 30-75. (ç.n.)

rupa'yla karşılaşmanın ardından durdurulmuşlardı. Bu bakımdan ne Vahhâbîlik ne de gerileme paradigması 18. yüzyıl Müslüman entelektüel hayatını temsil etmektedir.

Öte yandan, 18. yüzyıla revizyonist yaklaşımların hiçbiri, 18. yüzyıl İslâmi hareketlerini ve entelektüel faaliyetlerini temsil eden bir model olarak Vahhâbîliği kullanmanın geçerliliğini sorgulamamıştır.[5] 18. yüzyılın revizyonist anlatıları daha çok entelektüel ve dinî ciddiyetten yoksun bir tasavvuf ve hadislerin ahlâki-toplumsal kullanımlarına vurgu yapmaktadır; bu bağlamda hadisler bireysel ve ortak davranış kodlarının standartlarını tedarik kaynağı olarak vurgulanmaktaydı.[6] Bu vurgu sorgulamanın odağını 18. yüzyılın tasavvuf veya hadis yazılarının entelektüel içeriğinden, bu iki disiplinin toplumsal kullanımlarına kaydırdı. 18. yüzyıl düşünürlerinin çalışmalarının büyük miktarda yayımlanmış olmasına rağmen, revizyonist tarihyazımı 18. yüzyıl faaliyetinin pratik ve toplumsal yönleri üzerine odaklanmayı, 18. yüzyıl entelektüel düşüncesinin asgari düzeyde olduğu daha eski nosyonunu onaylar bir hamle içinde sürdürmektedir.

Müslüman dünyasının pek çok bölgesinde 18. yüzyıl düşünürleri klasik düşünme tarzlarını korumuş, fakat aynı zamanda dinî bilginin yeniden düzenlenmesi ve İslâm'ın herkes tarafından paylaşılan yönlerinin saptanması ihtiyacına yönelik büyük bir farkındalık sergilemişlerdir. Bu düşünürlerden bazılarının fikir ve faaliyetleri, bilimsel literatür tarafından öne sürülen tek genel bir akımdan ziyade, erken modern dönem İslâm düşüncesinde belirgin entelektüel akımlara yol açmıştır. Bu düşünürler şunlardır: Yemenli Muhammed ibn İsmail el-Emîr el-San'ânî (1688-1769);

---

[5] Esas olarak İbrahim Abu al-Lughud, Roger Owen, Peter Gran ve John Voll'un çalışmalarında temsil edilen revizyonist görüş ifadeleri için bkz. Reinhard Schulze, 'Was ist die islamische Aufklarung?', *Die Welt des Islams*, 36, 3 (1996), s. 276-325.

[6] Örneğin bkz. Fazlur Rahmân, 'Revival and reform in Islam', M. Holt, A. K. S. Lambton ve B. Lewis (ed.), *The Cambridge history of Islam*, 2 cilt (Cambridge, 1970), c. IIB s. 640; ve John O. Voll, *Islam: Continuity and change in the modern World* (Boulder, 1982), s. 38, 54, 58, 60.

Hintli Şah Veliyyullah (1703-62); Arabistanlı Muhammed ibn Abdülvahhâb (1703-92); Mağripli Osman Dan Fodio (1754-1817); Yemenli Muhammed ibn Ali el-Şevkânî (1759-1834); ve Kuzey Afrikalı Muhammed ibn Ali el-Senûsî (1787-1859). Bu isimler ve diğer 18. yüzyıl düşünürleri hem kendi bölgelerinde hem de bu bölgelerin dışında ün sahibiydiler. Hindistan'da Şah Veliyyullah o zamana kadar Hindistan'ın yetiştirdiği en büyük Müslüman âlim olarak kabul ediliyordu, karşıt ve muhalif ekoller hem onun 'gerçek' düşüncesinden doğduklarını hem de onu en iyi kendilerinin temsil ettiğini iddia ediyorlardı. Benzer şekilde Yemen'de milliyetçi Zeydîler ve Sünniler, daha yaşamı sırasında Şevkânî'nin Yemen'in en önde gelen Müslüman âlimlerinden biri olduğu iddiasındaydılar. Kısmen Sokoto halifeliğini kurmakta gösterdiği siyasi başarının bir sonucu olarak Dan Fodio Müslüman Nijerya'nın mirasında ve Batı Afrika'nın İslâmi söylevinde en merkezî figürdü.

Bu düşünürlerce geliştirilen fikirler hiç kuşkusuz çeşitlilik arz ediyordu; ancak çeşitliliğe rağmen, hepsi cüretkâr ve kendinden emin, dönüştürücü entelektüel projeler üstlenmişlerdi. Dahası, bu entelektüel projeler, faal toplumsal ve siyasi angajmanlarla da kol kolaydı; haliyle, ütopik idealizmden ziyade yüksek düzeyde özgüven ve azim mânâsına gelen bir gerçekti. Bu durum, 18. yüzyıl düşünürlerinin eserlerinin yüksek niteliği ve niceliğiyle, geleneğin reformcuları ve aynı zamanda İslâmi bir toplumun yönlendirilmesinden ve büyük sonuçların değişikliklerini etkilemekten sorumlu öğretmenler olarak üstlendikleri çift rolle ayrıca doğrulanmaktaydı. Diğer şeylerin yanısıra, inanç ve özgüvenleri, Şah Veliyyullah'ın büyük entelektüel sentezinde, San'ânî'nin siyasi ve entelektüel otoritelerle cesur karşılaşmalarında, İslâm'ın Senûsî tarafından Sahra altı Afrika'ya başarılı bir şekilde yayılmasında, Dan Fodio tarafından Batı Afrika'da merkezî bir devletin ve toplumsal düzenin kurulmasında ve Şevkânî'nin, nazari tahlil ve tarihsel belgelendirme aracılığıyla Müslüman müteahhirûnun üstünlüğünü ve böylece yetkinliğini iddialı bir şekilde gözler önüne serme girişiminde kendini dışa vurmaktadır. Kendi kronolojik ve

uzamsal sınırları içinden görüldüğünde, 18. yüzyıl düşünürlerinin teşebbüsleri oldukça başarılıdır. Ardından takip eden gerilemeler Müslüman dünyasının tamamında siyasi ve entelektüel sahneleri sarmalamıştı, ancak gene de bu gerilemelerin nedenleri sadece içeriden kaynaklanmıyordu ve kökleri, sömürgecilik dönemi boyunca Müslüman dünyasını etkisi altına alan olayların sert etkilerinde yatıyordu.

Oryantalistler ve benzer şekilde revizyonistler için Vahhâbîlik toplumsal aktivizm ve entelektüel fakirleşmenin isabetli bir örneğini tedarik etmiştir. Diğer yandan, 18. yüzyıl İslâm düşüncesi üzerine erken devir çalışmalar İslâmi düşünce ve hareketleri üzerinde aynı ve takip eden dönemlerde bir Vahhâbî nüfuzunun olduğunu tartışmaktadır.[7] Diğer yandan, 18. yüzyıl İslâm düşüncesinin neredeyse tüm revizyonist tarihleri, Vahhâbî örneğine, diğer 18. yüzyıl İslâmi hareketleri ve entelektüel akımları için bir model olarak kullanmanın geçerliliğini sorgulamaksızın başvurmaya devam etmektedirler. Takip eden bölümde, 18. yüzyılın bazı önde gelen düşünürlerinin kariyer ve düşüncelerinin genel bir taslağını sunacağım. 18. yüzyıl üzerine çalışmalarda Vahhâbî paradigmasının hâkimiyeti göz önünde bulundurulduğundan, 18. yüzyıl İslâm düşüncesinin bazı ayırt edici özelliklerini tanımlamaya geçmeden önce, yukarıdaki isimlerin her biriyle İbn Abdülvahhâb arasındaki temel farkların altını çizeceğim. Ardından, 19. yüzyılın ikinci yarısında İslâmi reformun yükselen yeni cereyanlarını karakterize eden tarihsel kopmayı ve bu cereyanların 20. yüzyıla evrimini tartışmakla devam edeceğim.

Münhasıran tekfir meselesine odaklanması ve neyin küfür oluşturduğunun tespitiyle Vahhâbîlik entelektüel derinlikten yoksundur ve bu yüzden de entelektüel tahlile pek uygun değildir. Geçmişe bakıldığında, tevhid (Allah'ın birliği ve tekliği)

---

[7] Örneğin bkz. H.A.R. Gibb, *Modern trends in Islam* (Chicago, 1947); Wilfred Cantwell Smith, *Islam in modern history* (Princeton, 1977); Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian subcontinent* (Leiden, 1980); ve Fazlur Rahmân, *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition* (Chicago ve Londra, 1982).

kavramının Vahhâbî kullanımında siyasi ve entelektüel olarak ne mânâ arz ettiğini anlama girişimleri, bizzat İbn Abdülvahhâb'ın düşüncesinin başlatmış olduğu hareketten çok daha sığ olduğu gerçeğini geçersiz kılmamaktadır. Dahası hem toplumsal dışavurumu hem de entelektüel içeriğinde Vahhâbîlik, 18. yüzyıl İslâm düşüncesinde norm olmaktan ziyade istisnadır. 18. yüzyıl düşünürleri çeşitlilik gösteren yollarla inancın sınırlarını irdelediler ve tasavvuf düşüncesi ve uygulamasının eleştirel değerlendirmelerini sundular. Ancak görüşlerinin çeşitliliğine rağmen bu düşünürlerin tamamı Vahhâbî görüşlerini, bu görüşlerin ilham kaynağı olduğu siyasi hareket de dâhil olmak üzere, reddetmekte fikir birliği göstermiştir. 18. yüzyılın en yaygın söylemlerinden biri *tekfir* karşı olan söylemdir. Küfür kavramının Vahhâbîlerce basit ve doğrudan kullanımıyla açık bir zıtlık içinde, 18. yüzyıl düşünürleri bu kavramı sorunsallaştırmış ve nihayet büsbütün sınırlandırmış ya da büsbütün yıkıma uğratmışlardır.

Dışlayıcı-Ayırımcı Tasfiyecilik: Arabistanlı Muhammed ibn Abdülvahhâb

Muhammed ibn Abdülvahhâb 1703 yılında Necid'deki Uyeyne köyünde doğdu. Hayatının ilk dört on yılı boyunca süren faaliyetlerine ilişkin pek az güvenilir bilgi vardır. En uzun seyahati Basra'yadır, ancak sonunda buradan sürülmüştür. 1740'ların başlarında, babasının ölümünün ardından, tevhid öğretisini vaaza başlar. Beş yıl sonra Dir'iyye'de ikamet eden Suud ailesinin reisinin siyasi desteğini kazanır, aile, Vahhâbî ideolojisini, Arabistan'ın farklı bölgeleri üzerindeki hâkimiyetlerini adım adım yaymak için kullanmıştır. Nakledildiğine göre İbn Abdülvahhâb, Riyad'ın fethinden sonra emekliye ayrılmış ve resmî Vahhâbî anlatılarına göre hayatının son bir ya da iki on yılını ilme ve düşünceye vakfetmiştir![8]

[8] Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın hayatı için bkz. Amîn Sa'îd, *Sîrat al-Imâm al-Shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb* (Beyrut, 1384); ve A.

İbn Abdülvahhâb'ın yazıları neredeyse tamamıyla tevhid kavramı tartışması üzerinedir. Kaleme aldığı eserlerin neredeyse her birinde İbn Abdülvahhâb inanç temelinde insanları imanlılar ve imansızlar olarak sınıflandırmaya çalışmıştır. Siyasi ya da toplumsal kaygılarsa onun gündeminde marjinal kalmaktadır. Siyaset ve amentü arasında bir ayırım yapmış ve her ne kadar davasını yaymayı yerel yöneticilerin desteğine borçlu olduğunu itiraf etse de ne öğretilerini siyasi bir dil içinde ifade etmiş ne de siyasi gücü ele geçirmeyi hareketinin bir amacı olarak görmüştür. Hoşgörüden bahsettiği tek nokta hükümdarların aşırıya gitmesine atıfladır; bu durumda nazikçe nasihat edilmeli, bu nasihati yerine getirmekte başarısız olduklarında ise adaletsizlikleri sabır içinde hoşgörüyle karşılanmalıdır. Hükümdarlar, zarar ve adaletsizliklerine rağmen itaat görmelidirler. Öte yandan bağnazlık yalnızca siyasi otoriteye karşı hoşgörüsüz tutum çerçevesi içinde tanımlanmıştır. Hattâ İbn Abdülvahhâb, sosyal-iktisadi eşitsizlikler ve inanç adaletsizliği (*zulm el-emvâl* ve *zulm el-şirk*, kelimenin tam mânâsıyla zenginlik adaletsizliği ve şirk adaletsizliği) olarak ifade edilebilecek noktalar arasında da bir ayırıma gitmiştir. Vahhâbî düşüncesinin ikincisine odaklandığını söylemeye dahi gerek yoktur, ilkiyse tevhitle beraber yürüdüğü sürece hoşgörülebilir.[9]

Toplumsal düzeyde bir kaygı İbn Abdülvahhâb'ın yazılarında büyük ölçüde bulunmamaktadır. Onun görüşünde zorbalık ve toplumsal adaletsizlik sadece küçük sorunlardır, rakamlarsa konu dışı ve değersizdir. Toplum tek bir kişi tarafından gayet iyi bir şekilde temsil edilebilir ve Kur'ân'ın resmî emri olan cemaate riayet etmek düsturunun, çağdaş bir toplumdan ziyade erken dönem Müslüman nesle atıfta bulunmuş olması ihtimal dâhilindedir. Hal böyle olunca, birlik önemli olmadığı gibi, toplumun

---

M. Nasîr; *Al-Shaykh al-Imâm Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb wa-manhajuhu fi mabâhith al-'aqîda* (Beyrut, 1983).

[9] İbn 'Abd al-Wahhâb, 'Rasâ'il al-Da'wa', Sa'îd'de, *Sîrat al-Imâm al-Shaykh*, s. 43, 116, 139-40; ve İbn 'Abd al-Wahhâb, 'Masâ'il al-jâhilîya', Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb içinde, *Majmu'at al-fatâwâ wa'l-rasâ'il wa'l-ajwiba* (Kahire, 1400), s. 105, 128.

kendi geleceğine karar vermekteki yetki ve katkısını garanti altına alan makamlar da önemsizdir. Kitlelerden bilgi gizlemeye izin vardır.[10] Benzer şekilde, içtihat da ciddi boyutta değindiği bir mesele değildir. Birkaç örnekte kendisinin de müçtehit olmadığını dile getirmekte, bir âlimden sapma gösterdiği her vakada daha önceki bir âlimin otoritesine itimat ettiğini iddia etmektedir. Ayrıca, ilk nesil Müslümanların geleneğine doğrudan geri dönmek adına, sonraki fukahanın otoriter çalışmalarını atlamak için bir müçtehidin gerekli olduğu fikrini de reddetmektedir. Kur'ân müteşabih ve muhkem âyetlere sahiptir; bunlardan ikincisi sarihtir ve ne ilk fukahanın açıklamasını ne de çağdaş müçtehitlerin yorumunu gerektirmektedir. Böylece Kur'ân'ın etkinlik ve işlerliğini muhkem âyetlere indirgerken aracı geleneklere duyulan ihtiyacı da yerlerine güçlendirici bir içtihat mekanizması koymaksızın reddetmektedir. Başka bir yerde İbn Abdülvahhâb kendi konumuyla hemfikir olmayan âlimlere karşı takındığı küçümser tavrı da saklamamakta ve Allah düşmanlarının da çok bilgi ve kitap sahibi olabileceği şeklinde eklemektedir.[11]

İbn Abdülvahhâb'ın diğer 18. yüzyıl düşünürleriyle hiçbir ortak kaygısı yoktur. Düşmanları, Müslümanlara zulmeden zorbalar değil, Allah hakkında yanlış inançlara sahip Müslümanlardır. Amentüyle siyaseti ayırmıştır, ancak diğer 18. yüzyıl düşünürlerinin aksine bu ayırım nihayetinde siyasetin çıkarınadır ve siyasete alternatif üretmekte başarısızdır. İbn Abdülvahhâb'ın ideolojisi münferit Müslümanların pek çok uygulama ve inançlarına karşı genel olarak hoşgörüsüzdür. Neyin küfrü teşkil ettiği ve birden fazla ilâha inanmaya (*şirk*) ilişkin kapsamlı tartışmasında sayısız inanç ve eylemi saymaktadır. Şirk, yaşayan ya da ölü inananlardan

[10] İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Rasâ'il', s. 57, 112, 113, 168; İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Kitab al-tawhîd*, Saʿîd içinde, *Sîrat al-Imâm al-Shaykh*, s. 223, 227; ve İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Al-Kalimât al-nâfiʿâ fî al-mukaffirât al-wâqiʿa* (Kahire, 1393), s. 2-3.

[11] İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Rasâ'il', s. 49, 55, 58-62; ve Muhammad ibn ʿAbd al-Wahhâb, 'Kitâb Kashf al-Shubuhât', Saʿîd içinde, *Sîrat al-Imâm al-Shaykh*, s. 302-3.

dilemeyi, onlardan şefaat aramayı, onlara yemin etmeyi, adakta bulunmayı ve mezarları başında dua etmeyi, ölülere zarar verme veya lütufta bulunma gücü atfetmeyi içermektedir. Şirk aynı zamanda büyüye, astrolojiye ve kehanete inanma ve uygulamayı da içermektedir; taşlar ve tılsımlar da buna dâhildir, bidatçilere barınma sağlamak, kafirlerle arkadaş olmak; rabbilere ve keşişlere sorgusuz sualsiz itaat göstererek, onlara efendilermiş gibi davranmak ve Allah'a aracılarla ibadet etmek şirktir. Bunlara ek olarak, örneğin 'Kardeşimi unutma, kötülükle hiç karşılaşmayasın' diyen biri küfretmiş sayılır, zira kişi kötülüğü bilmeden tevhidi de bilemez.[12]

İbn Abdülvahhâb tevhid nazariyesini şirk ve küfür üzerine yaptığı bu vurgu aracılığıyla sunmaktadır. Tevhid ibadetin yalnızca Allah'a adanmasıdır; şirk olmaksızın Allah'a tapmaktır. Öte yandan, yalnızca inancın izhar edilmesi İslâm için yeterli de değildir, çünkü Allah hakkında hakikati bilmekle (*ilm*), bu hakikati faal bir şekilde onaylamak (*tasdîk*) ve ona iman etmek arasında bir fark vardır. İlk iki tür bilme ve tanıma müşrikler için mümkünken, *iman* Allah'a eksiksiz bir güvenme ve korkuyu ihtiva eder; aynı zamanda sevgiyi, nefreti ve Allah yolundakileri arkadaş ya da düşman edinmeyi kapsamaktadır.[13]

İbn Abdülvahhâb'a göre iki tür tevhid vardır. İlki *tevhid-i rubûbî*, yani Allah'ın kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olduğu inancıdır. Pek çok insan bu inanca sahiptir ve hattâ İslâm'ın doğuşundan önce Araplar da buna inanıyorlardı. Cahiliye döneminin kâfirleri (yani İslâm'dan bihaber Araplar) Allah'ı bilirlerdi, Onu

---

[12] İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Rasâ'il', s. 46-7, 64-5, 83-4, 93, 105, 108, 136, 145, 155; İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Kitab al-tawhîd*, s. 232-3, 237-9, 257-8; İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Kashf', s. 300, 312; İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Majmuʿat al-fatâwâ*, s. 34, 37, 40-4, 109; ve İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Al-Kelimât*, s. 4,6, 45.

[13] İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Rasâ'il', s. 46, 73-4, 96; İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Kitab al-tawhîd*, s. 231-2, 265-7; İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Kashf', s. 299; İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Majmuʿat al-fatâwâ*, s. 32, 104; ve İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Majmuʿat al-tawhîd*, ed. Rashîd Ridâ (Kahire, tarihsiz), s. 122.

yüceltirler, Onun tek yaratıcı olduğuna ve yalnızca Onun rızık bahşedici olduğuna, ölümün ve yaşamın Onun elinden olduğuna inanırlardı. Onlar İbrahim'in takipçileri idiler, Mekke'ye hac yaparlardı, ancak gene de şirkten suçluydular çünkü ibadette Allah'a şirk koşmuşlardı, peygamberlerden, meleklerden ve evliyadan yardım istemiş, onları şefaatçi yapmışlardı. Muhammed, onlara karşı düşmanlığı başlatmadan, dinlerini ve din adamlarını lanetlemeden önce onun mesajına karşı çıkmamışlardı. İnsanlıktan talep edilen ve İslâm için elzem olan ikinci tür tevhid ise *tevhid-i ulûhî*dir; tek Allah olduğuna ve Muhammed'in Onun elçisi olduğuna şahit olmayı, şirkten arınmayı, Allah'tan başkasına ibadeti terk etmeyi, tüm ibadeti yalnızca Allah'a yapmayı ve kâfirlerle dostluğu bırakıp onları düşman bilmeyi gerektirir. Şirki tanımak ve bilmek bu ikinci tür inancın şartıdır; *berâ'a* da böyledir, yani söz ve amelde kâfirlerden ve küfürden ayrı durmak.[14] Böylece İbn Abdülvahhâb'ın düşüncesinde tevhid kavramı reddetme faaliyetiyle bağlantı içindedir ve bu aynı zamanda Vahhâbîliğe girişin de bir ritüeli olarak işler. Harekete dâhil olmamış olansa şirkten suçlu sayılır.

İbn Abdülvahhâb'a göre (Muhammed'in ölümünün ardından) İslâm'ın ilk savaşı Halife Ebû Bekir tarafından (ik. 632-4) Müslüman olduklarını iddia eden insanlara karşı olmuştur. Onlar, Allah'a ve Muhammed'in peygamberliğine inanmışlar, ancak zekât vermeyi reddetmişlerdi. Bu itaatsizlik onlara karşı savaşmak için yeterliydi. Diğer yandan İbn Abdülvahhâb zamanının şirki cahiliye şirkinden daha ciddi bir durumdu: Kendisinden yardım dilenen insanlar ne evliyalardı ne de Allah'a itaati bilen kullar ve sonraki nesillerin şirki bolluk ve zorluk zamanlarında da sürmek-

[14] İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Rasâ'il', s. 46-7, 79, 93, 96; İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Fî tafsîr kalimat al-tawhîd'; *Majmuʿat al-tawhîd* içinde, s. 106-24; İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Majmuʿat al-fatâwâ*, s. 32-44, 56-7, 106-8; İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Kashf', s. 307, 299; İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Al-Kelimât*, s. 25; İbn ʿAbd al-Wahhâb, *Kitab al-tawhîd*, s. 222, 226, 231-2.

teydi.[15] Bu çerçevede, İslâm'ın gizli kâfirlerine karşı Vahhâbî savaşı yalnızca meşru değil, doğru inancın bizzat şartıdır.

18. yüzyıl düşünürlerinin büyük çoğunluğunun hoşgörülü ve zengin düşüncesinden oldukça uzakta olan İbn Abdülvahhâb gaddar ve sığ bir küfür nazariyesi geliştirmiştir; buna göre amentü sahasında olan siyasi veya toplumsal olana bağlanmakta başarısız olmakta, aynı zamanda İslâm'ın meşru teorik bir okumasını sürdürmeyi haklı çıkaracak, savunacak anlamlı bir söylem oluşturamamaktadır. Hepsi değilse bile İbn Abdülvahhâb tarafından tartışılan konuların çoğu diğer 18. yüzyıl düşünürleri tarafından da ele alınmıştır. Ya doğrudan İbn Abdülvahhâb'a cevap niteliğinde çeşitli görüşler ifade edilmiş ya da onun işaret ettiği benzer konular tartışılmıştır. Ancak bu görüşler hem ayrıntılarında hem de genel ruhları itibarıyla, her durumda Vahhâbî fikirleriyle çatışma içinde olmuştur. Takip eden bölümde, 18. yüzyılın bazı önde gelen Müslüman düşünürlerinin Vahhâbî karşıtı görüşlerini inceleyeceğim.

Toplumsal Hoşgörü ve Entelektüel Radikalizm: Yemenli Muhammed ibn İsmail el-Emîr el-San'ânî

Muhammed ibn İsmail el-Emîr el-San'ânî Yemen reform geleneğinin merkezî figürlerinden biridir. Zeydî bir çevrede yetişmiş, fakat hayatının erken döneminde müçtehit olduğunu iddia etmiştir. Bu, San'ânî'nin uygulamada belirli bir mezhebi takip etmediği, bunun yerine kendi bağımsız içtihadına dayandığı mânâsına gelmektedir. Bu yüzden, mezheplerinin altını oymaya çalıştığı suçlamasıyla diğer Zeydîlerce durmaksızın saldırıya uğramıştır. Elverişli zamanlarda San'a'daki büyük camide imam olarak hizmet vermiş, fakat daha az talihli zamanlarda, düşmanlarının kendisini Cuma hutbesinden Zeydî imamların (bu bağlamda, yöneticilerin) adını çıkarmakla suçlamalarının ardından, şehrin yöneticileri tarafından hapse atılmıştır. Daha sonra, memleketi ve

[15] İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Rasâ'il', s. 47, 76, 159; ve İbn ʿAbd al-Wahhâb, 'Kashf', s. 307.

ülkesinden ayrılarak Mekke ve Medine'yi ziyaret etmiş, orada geleneksel Sünni ilminde, özellikle de hadis alanında bilgisini arttırmıştır. Ancak, bağımsız düşüncesi orada bile kendisine düşman kazandırmış ve nihayet, hayatının geri kalanını umumi eleştiriden nispeten uzak geçirdiği Kuzey Yemen'e geri dönmüştür.[16]

San'ânî, kelimenin tam mânâsıyla zulme uğramış bir âlim ve toplumsal reformcudur, siyasi ve kültürel otoriteleri kendisine düşman etmeyi daima başarmıştır. İbn Abdülvahhâb'ın müesses nizam karşıtı faaliyetlerini duyduğunda ona ve fikirlerine sempati duyması da bu yüzdendir. Başlangıçta San'ânî, Arabistan'ın dinî ve siyasi nizamının İbn Abdülvahhâb'a gösterdiği direnişin taklidi reddetmesi ve içtihadı öne çıkarmasından kaynaklandığını düşünüyordu. Bunlar kendisinin de mücadelesini verdiği temel davalar olduğundan ve bunlar yüzünden zulme uğradığından San'ânî ayrıca, tıpkı kendi durumunda olduğu gibi, İbn Abdülvahhâb'a yöneltilen suçlamaların da mezhep tarafgirleri tarafından uydurulduğunu varsayıyordu. Bu ilk aşamada San'ânî'nin ifade ettiği ana duygu, en sonunda kendisinin yıllardır söylediği şeyi söyleyen birini bulmanın verdiği kendinden emin rahatlamaydı.[17]

Ancak San'ânî'nin ilk izleniminin aksine, İbn Abdülvahhâb'ın siyasi görüşleri radikallikten çok uzaktı, toplumsal ve siyasi meselelere ilişkin kaygıysa düşüncesinde hiçbir şekilde yer almıyordu. Aksine San'ânî'nin öğretileri güçlü toplumsal ve dinî yankılar içermekteydi. Siyasi ilgi ve aidiyetinin çapı, devletle işbirliği içinde çalışan dinî müesses nizamı dolaylı yoldan eleştirmekten, Yemen'in yöneticilerini doğrudan eleştiriye tâbi tutmaya kadar uzanıyordu. Bir defasında San'ânî, İmam el-Mehdî el-Abbas ibnü'l-Hüseyin'e (ik. 1748-75) vakıf mülkü satın aldığı için onu paylayan bir mektup yazmıştı. Vakıf malları İslâm hukukuna göre alınır-satılır değildir. Öte yandan San'ânî *Dîvân*'ında, San'a'nın

---

[16] Muhammad ibn 'Alî al-Shawkânî, *Al-Badr al-ṭâli' bi-maḥâsin man ba'd al-qarn al-sâbi'*, 2 cilt (Beyrut, tarihsiz), c. II, s. 133-6.

[17] San'ânî'nin İbn Abdülvahhâb hakkında yazdığı birinci ve ikinci şiir üzerine tartışmalar için bkz. Muhammad ibn İsmâ'îl al- San'ânî, *Dîwân al-Amîr al-San'ânî* (Beyrut, 1986), s. 166-71 ve 171-5.

diğer imamı el-Mansûr Hüseyin'i (ik. 1727-48) imameti kabilelerin elinde oyuncağa çevirdiği için alaya almıştır. Başka bir yerde de Yemenli hükümdarları 'hakikat ve yoldan şaşmış, zulm ve yozlaşmayla sapıtmış taife' şeklinde anmaktadır. San'ânî bu hükümdarların yozlaşmada en kötü yöneticileri dahi geride bıraktıklarını ve 'Şeytan'ın onlara zevkle kafa tuttuğunu, ancak yaptıklarını görünce içinin rahatladığını'[18] da eklemektedir. İbn Abdülvahhâb, var olan yazılarının hiçbir yerinde, toplumsal adalet ve halkın refahı için böylesi bir kaygı dile getirmemiştir. Yöneticilere ne toplumsal veya iktisadi politikaları için saldırır ne de onlarla ilişkilerinde ahlâki bir otorite rolü üstlenmeyi düşünmektedir.

San'ânî çeşitli temalar üzerine şiirler yazmıştır. İbn Abdülvahhâb hakkında da iki uzun şiiri vardır. İlk şiirde San'ânî, duyduklarına dayanarak, "Necidli"nin öğretisi ve uygulamalarının bizzat kendisinin de mücadelesini verdiği şeyler olduğunu savunmaktadır. Ardından San'ânî, öğretiye ilişkin söz konusu meseleler üzerine kendi görüşlerini ifade etme fırsatını da kaçırmaz. Bu şiirde dikkat çekici olansa İbn Abdülvahhâb'la ilgili çok az şey söylemesidir; o, şiirin öznesi olmaktan çok vesilesidir. İbn Abdülvahhâb üzerine ihtilaf yaratmayı da başlatır, ancak bu ihtilafın içeriği bizzat San'ânî'nin kendisi tarafından sağlanmıştır ve şiirin büyük bir kısmı San'ânî'nin kendi görüşleri hakkındadır. Ancak yıllar geçtikçe San'ânî, Vahhâbî düşüncesi hakkında daha çok bilgi edinmiş ve başlangıçtaki sempatisi yerini daha müstehzi bir tavra bırakmıştır. San'ânî'nin ifade ettiğine göre İbn Abdülvahhâb'ı methettiği şiir geniş yankı uyandırmış ve söyledikleri için Mekke, Basra ve diğer yerlerdeki pek çok insandan çok sayıda eleştiri almıştır. Bir belirsizlik döneminin ardından, bir Vahhâbî şeyhi Yemen'e gelmiş ve San'ânî'ye İbn Abdülvahhâb'ın hoşgörü tanımaz yazılarını birinci elden iletmiştir. O zaman San'ânî İbn Abdülvahhâb hakkında şu kanıya varmıştır:

> Şeriattan bir miktar bilen lakin onu dikkatlice incelememiş bir adamdır. Kendisini doğru yola iletecek, faydalı ilimlere

[18] *Age.*, s. 244-5.

> işaret edecek ve onları idrak etmesini sağlayacak birinin rehberliğinde ilim tahsil etmemiştir. Ebu'l-Abbas İbn Teymiyye ve talebesi İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'nin yazılarından bir kısmını okumuş, taklidi yasaklamış olmalarına rağmen, bunları beceriksizce taklit etmiştir.[19]

Vahhâbîlerin yaptıklarının farkına vardıktan sonra San'ânî kendisini onların inanç ve amellerinden ayrılmaya ahlâken zorunlu hissetmiştir. Böylece ikinci bir şiir kaleme alır. Başlangıcında şöyle söylemiştir: "Necidli üzerine yazdığım şiiri geri çekiyorum, zira farkına vardım onun benim düşündüğümden farklı olduğunu." Ardından İbn Abdülvahhâb'ı, mazereti ve hukuki dayanağı olmayan zulüm ve gaddarlıkları için çok sert bir dille eleştirmiştir. Buna, Müslümanların, Allah'ın dokunulmaz kıldığı ruhlarını ve mallarını ihlal etmek, suikast yoluyla onları katletmek ve hepsinden de kötüsü farklı ülkelerdeki bütün bir Müslüman topluluğu küfürle suçlamak da dâhildir. Şiirin geri kalan kısmında San'ânî iki tür imansızlık arasında ayırım yapmaktadır: *küfür*, doğrudan hukuki sonucu olmayan bir yargı meselesidir; dinden çıkmaksa (*hurûc an ed-Dîn*) şeriat tarafından saptanmış tüm cezaları zorunlu kılmaktadır.

Entelektüel Sentez: Hintli Şah Veliyyullah

Şah Veliyyullah Delhi'de yaşamış ve çalışmıştır.[20] Yaşamı sırasında Babür İmparatorluğu'nun yıkılışını ve yerine daha küçük ve

---

[19] *Age.*, s. 172.

[20] Şah Veliyyullah ve dönemi hakkında genel bilgi için bkz. G. N. Jalbani, *Teachings of Shâh Waliyullâh of Delhi*'nin giriş bölümleri (Lahore, 1967); J. M. S. Baljon, *Religion and thought of Shah Wali Allâh Dihlawi* (Leiden, 1986); Sayyid Athar Rizvi, *Shâh Wali Allâh and his times* (Canberra, India, 1980); ayrıca bkz. 18. yüzyıl üzerine bölüm, Barbara Daly Metcalf, *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton, 1982). Veliyyullah'ın Hindistan'daki İslâm düşüncesi üzerine önemli etkisi için ve onun üzerine bilimsel görüşler için bkz. Marcia K. Hermansen, terc. ve giriş, *Shâh Wali Allâh of Delhi's Hujjat Allâh al-bâligha: The conclusive argument from God* (Leiden, 1996), s. xxxiii-xxxvi. Veliyyullah'ın eserleri

zayıf birkaç küçük devletin doğduğunu görmüştür. Nâdir Şah'ın 1739'daki istilâsı ve ardından gelen Delhi yağması Müslümanları daha da zayıflatmış ve onları Hindistan'daki sayısız gayrimüslim topluluğun saldırılarına açık hale getirmiştir. Şah Veliyyullah'ın düşüncesinin kısmen dönemin krizini algılayışına dair bir cevap olması şaşırtıcı değildir.

Eserlerinde İbn Abdülvahhâb ve Vahhâbîlikten herhangi bir şekilde doğrudan bahis bulunmasa da bilginler iki figür arasında gayriresmî bağlantılar ve etkilenmeler bulunduğunu tartışmışlardır. Ancak, Şah Veliyyullah'ın pek çok kitabından sadece birini okumak bile böyle iddiaların yersizliğini kolayca kanıtlayacaktır. Veliyyullah bir Sûfî iken, Sûfiliğe karşı İbn Abdülvahhâb'ın tutumundan daha düşman bir tavır hayal etmek zordur, iki isim arasındaki en belirgin fark da budur. Dahası, Veliyyullah İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) fikirlerinin savunucusuydu; öte yandan İbnü'l-Arabî İbn Abdülvahhâb'ın gözünde tasavvufun tüm şerlerinin vücut bulmuş haliydi. Ayrıca İbn Abdülvahhâb, İbnü'l-Arabî'yi açıkça lanetlemeyen herkesin kâfir olduğunu da ilân etmiştir.

İbn Abdülvahhâb'ın aksine Şah Veliyyullah ciddi boyutta toplumsal kaygılara sahiptir. Sadece doktrinsel bir ideal olarak değil, toplumsal bir gerçeklik olarak da öncelikli ilgisi birliktir. Bu yüzden Müslüman çoğunluğu rahatsız edecek bir şey yapmamaya ve ana akım toplumsal akımlara savaş ilân etmiş radikal bir reformcu olarak görünmemeye özen gösteriyordu. Tüm yazılarında yenilenmenin (*tecdid*) illa da ana akım olana karşı kürek çekmek olmadığı inancını aktarmaktaydı. Rüyalarından birinde Peygamber'in Allah'ın isteğini kendisine şöyle bildirdiğini görmüştü:

> Senin aracılığınla kutlu ümmette bir nebze olsun birlik husule gelsin; bu yüzden şu ortak iddiaya dikkat edesin: 'Doğru kişi bin arkadaşı tarafından sapkınlıkla suçlanmadığı müddetçe doğru değildir.' Ayrıca mezhepler içindeki insanlarla

için bkz. Mawlawi H. Hidayat Husain. 'The Persian autobiography of Shâh Walîullah bin 'Abd al-Rahmân al-Dihlavî: Its English translation and a list of his works', *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1912), s. 161-75.

> da ihtilafa düşmemeye dikkat edesin, zira bu Hakk'ın senden istediğinin hilafındadır.[21]

Vahhâbî öğretisi sıradan Müslümanlara karşı kullanılan engizisyon benzeri bir ideoloji olarak işlerken, Veliyyullah'ın düşüncesi bu Müslümanların çıkarlarına hizmet etmektir. Bu, Veliyyullah'ın inanç tanımında açık bir dille ifade edilmiştir; ona göre bu dünya ve öteki dünya imanı arasında bir fark vardır. İlki, kelime-i şehadettir ve bunun temelinde dünyevi amele karar verilir, halbuki bir kişinin ahiretteki ahvali şahsiyesi ahiret imanı temelinde kararlaştırılır. Ahirette büyük günah ebediyen cehennemde kalmayı gerektirebilir, ancak bu dünyada tekfir bir kişinin niyetine dayandırılamaz. Ancak muhkem bir âyet kaidesi temelinde tekfir mümkündür. Ağaçlara, taşlara, putlara ve yıldızlara secde etmek gibi aşırı fiiller kesin bir şekilde yasaklanmış olsa da küfrün nihai kanıtı değillerdir, çünkü bunları bu şekilde tayin eden açık bir metin yoktur. Küfür suçlaması ancak böyle yasaklı işleri yapanın bunların ibadet olduğunu beyan etmesi ya da Allah'tan başka yaratıcılara inancını ve itaatini açıklaması halinde geçerlidir.[22] Veliyyullah, günah ve küfür arasında uzlaşmacı bir ayırımı desteklemek için belirli tarihsel sınıflandırmalara ilişkin kendi okumasını dahi kullanmaktadır. Bu çerçevede, birinci ve ikinci cahiliye arasında ayırım yapmaktadır: Birincisinde bir halk Allah'ın yaratıcı olduğunu inkâr ederken, ikincisinde basitçe Ondan yüz çevirmişler ve Ona gerektiği şekilde itaat etmemişlerdir.[23] İkinci cahiliyenin İslâm öncesi birinci cahiliyeden çok daha ciddi olduğu iddiasındaki İbn Abdülvahhâb'ın aksine Veliyyullah, müteahhir Müslü-

---

[21] Örneğin bkz. Shâh Walî Allâh, *Fuyûd al-Haramayn*, 'Abd al-Ghanî Ja'farî'nin yaptığı Farsça bir tercümesiyle el yazması (Delhi, tarihsiz), s. 62-3. Bu elyazmasının bir nüshasını tedarik eden Profesör Marcia Hermansen'e müteşekkirim.

[22] Shâh Walî Allâh, *Hujjat Allâh al-bâligha*, 2 c. (Kahire, 1936), c. I, s. 60-2, 162-3, ve c. II, s. 38; Shâh Walî Allâh, *Al-Tafhîmât al-Ilâhiyya*, ed. G. M. Qâsimî, 2 c. (Haydarabad, tarihsiz), 2. c., s. 49.

[23] Shâh Walî Allâh, *Al-Budûr al-bâzigha*, es. S. H. al Ma'sûmî (Haydarabad, tarihsiz), s. 252.

man nesillerinin hatalarının ciddiyetine önem ve vurgusunu açık bir biçimde azaltmakta ve onları ayırım gözetmeksizin küfürle suçlayacak ithamlara yer bırakmamaktadır.

Tekfir sorununa pek çok atfın birinde Veliyyullah bir tarafta küfür, diğer taraftaysa isyan ve şirk ayırımına kadar gitmektedir. Veliyyullah'a göre bir defasında gözlemlediği ve üzerine yorumda bulunduğu bir uygulama olan zehirli bir sineğe secde etmek kesinlikle yasaktır, ancak bu sineğe secde eden insanların yaptığı şey gerçek şirk de değildir. Veliyyullah'ın iddiasına göre şirk bile Allah'ın, diğer yaratılmış ibadet nesneleri üzerine sudûr eden ilâhi ışığın yegâne kayıağı olduğu inancını ortadan kaldırmaz.[24] Burada dikkate değer olan ihtiyatlı tavırdır; zira Veliyyullah standart şirk uygulamalarının yasaklanmasını tartışmakta, fakat nihai hüküm sorusuna gelince kapıyı açık bırakmaktadır. Bu faaliyetler şirkin kalıpları (*kavâlib*) veya biçimsel dışavurumları olarak kabul edilmektedir, şirkin gerçekliğinin ifadeleri olmaktan ziyade öngörülebileceği işaretlerdir. Böylece, şirk olasılığı izlenimini uyandırmalarından ve şeriatın şeylerin gerçekliğiyle değil de şekilsel değerlendirmelerle ilgili olmasından dolayı bu faaliyetler yasaklanmıştır. Bir kez daha, Veliyyullah bu faaliyetlerin yasaklanmasını sorgulamamasına rağmen, bunları gerçekleştiren şahıs üzerine nihai hükmü açık bırakmaktadır.

Siyasi Radikalizm ve Toplumsal Hoşgörü: Batı Afrikalı Osman dan Fodio

Batı ve Doğu Afrika'nın cihat hareketlerinden en çok alıntılanan ve en iyi çalışılmış olanı Osman dan Fodio tarafından yönetilen ve günümüz Kuzey Nijerya'sında Sokoto halifeliğinin kurulmasıyla sonuçlanan cihat hareketidir. Dan Fodio'nun Fulani cihadı sıklıkla dindaş Müslümanlara yönelmiştir; zira Dan Fodio'ya göre onların inançları bidat ve dalaletle lekelenmiştir; bu saldırganlık ve kadim İslâm'ı yeniden tesis etmek girişiminin biraraya gelmesi

[24] Walî Allâh, *Hujjat Allâh*, c. I, s. 117-21.

durumu pek çok bilgini Fulani cihadıyla Vahhâbî hareketi arasında bir benzerlik olduğu varsayımına yöneltmiştir.[25]

Osman dan Fodio 1754 yılında (Kuzey Nijerya'daki) Gobir'de doğdu. Babası âlimdi, dan Fodio babası ve bölgenin bilinen birkaç âlimiyle çalıştı. Kariyerine 1770'lerde gezgin bir hoca olarak başladı ve 1790'ların ortaları boyunca insanları İslâm'ın doğru uygulanışı konusunda bilgilendirdi. Bu dönemin sonunda büyük bir ün kazandı ve takipçilerinin sayısı kayda değer derecede arttı. 1795 yılı civarı öğreti ve yazılarının odak noktası bireysel bilgilendirmeden toplumsal ve siyasi sorulara dair daha geniş bir ilgi sahasına kaydı; 1804'te ilân edilen cihat da buna dâhildi ve 1806 yılında Sokoto halifeliğinin kurulmasıyla sonuçlanmıştı. 1817'de, henüz yeni kurulmuş olan başkent Sokoto'da öldü, fakat inşa ettiği halifelik haleflerinin idaresi altında varlığını sürdürdü ve Batı Afrika'daki diğer pek çok harekete ilham kaynağı olmaya devam etti.[26]

---

[25] Örneğin bkz. Mervyn Hiskett, 'An Islamic tradition of reform in the western Sudan from the sixteenth to the eighteenth century,' *BSOAS*, 25, 3 (1962), s. 577-96; ve William Roff, 'Islamic movements: One or many?', William Roff (ed.), *Islam and the political economy of meaning: Comparative studies of Muslim discourse* (Londra, 1987), s. 43, 46.

[26] Dan Fodio'nun yaşamı ve yazılarıyla Fulani cihat hareketi için bkz. örneğin Marilyn Robinson Waldman, 'The Fulani Jihad: A reassessment', *Journal of African History*, 6, 3 (1965), s. 333-55; J. O. Hunwick, 'Religion and state in the Songhay Empire 1464-1591', I. M. Lewis (ed.), *Islam in tropical Africa* (Oxford, 1966), s. 296-317; Murray Last, 'Reform in West Africa: The Jihâd movements of the nineteenth century', J. F. A. Ajayi ve Michael Crowder (editörler), *The history of West Africa*, c. II (Londra, 1974), s. 1-47; Peter B. Clarke, *West Africa and Islam* (Londra, 1982); Mervyn Hiskett, *The development of Islam in West Africa* (Londra, 1984); ve B. G. Martin, *Muslim brotherhood in nineteenth century Africa* (Cambridge, 1976). Dan Fodio'nun düşüncesinin gelişimi üzerine mükemmel bir çalışma, Louis Brenner, 'Muslim thought in eighteenth century West Africa: The case of Shaykh Uthman b. Fudi', N. Levtzion ve John O. Voll (editörler), *Eighteenth century renewal and reform in Islam* (Syracuse, 1987), s. 39-67. Cihattan önce ve cihat sırasındaki eğitimin durumu ve rolüne ilişkin malzeme için bkz. Louis Brenner ve

Dan Fodio tecrübesinde Müslüman toplulukları birbiriyle ilişkili iki dizi sorunla boğuşmaktaydı: İslâm'ın yanlış uygulanışı ve toplumsal adaletsizlik. Müslümanlar arasında taşları ve ağaçları ululamak, onlara adaklar sunmak ve ihtiyaçlarının karşılanması için medet ummak nadir bir durum değildi. Kimisi Müslüman olduğunu iddia ederken büyücü ve falcılara danışıyor, gizli olanı bildiklerini iddia ediyor, evliya mezarlarında yeminler ediyor, İslâm'la ve Müslümanlarla alay ediyordu. Dinî vecibelerin yerine getirilmesini umursamıyorlar, ayartıcı ve yasaklı âyinlere katılıyorlardı. Yozlaşma ailelere de sıçramıştı: Erkekler, şeriatın izin verdiğinden çok daha fazla kadınla evleniyorlardı ve bu kadınların ilki ve en yaşlı olanı diğerlerini tamamıyla denetimi altına alıyordu; miras, merhumun çocukları arasından en güçlü olan varis tarafından gasp ediliyordu; Müslümanlar ticari işlerinde hile yapıyorlardı, ahlâki yozlaşma ve çöküş her yerdeydi. Kısacası, özel ve kamusal yaşamlarında Müslümanlar kâfirlerin âdetlerini taklit ediyorlardı.[27]

Murray Last, 'The role of language in West African Islam', Africa, 55, 4 (1985), s. 432-46; A. D. Bivar ve M. Hiskett, 'The Arabic literature of Nigeria to 1804: A provisional account', *BSOAS*, 25 (1962), s. 104-49; ve Mervyn Hiskett, 'Material relating to the state of learning among the Fulani before their Jihâd' *BSOAS*, 19 (1957), s. 550-78.

[27] 'Uthmân ibn Fûdî, 'The *Wathiqat ahl Al Sûdân*: A manifesto of the Fulani Jihâd', Arapça metin ve girişle birlikte tercüme A.D.H. Bivar, *Journal of African History*, 2, 2 (1961), s. 240; 'Uthmân ibn Fûdî, 'The translation of *the nûr al-albâb*', Arapça metin ve girişle birlikte tercüme Yusuf Wali, *Kano Studies*, 2, 1 (1980), s. 18-20, 27-30, 33-4; 'Uthmân ibn Fûdî, '*Sirâj al-Ikhwân*', in Hiskett, 'An Islamic tradition of reform', s. 579; 'Uthmân ibn Fûdî, 'Unbelief in the western Sudan: 'Uthmân ibn Fodio'nun '*Ta'lim al ikhwân*', girişle birlikte ed. ve terc. B.G. Martin, MES, 4 (1976), s. 63; 'Uthmân ibn Fûdî, '*Bayân al-bida' al-Shaytâniya*', Hiskett, 'An Islamic tradition of reform', s. 594; 'Uthmân ibn Fûdî, *Bayân wujûb al-hijra 'alâ al-ibâd*, ed. ve terc. F. H. El Masri (Khartoum and Oxford, 1978), s. 29; 'Uthmân ibn Fûdî, Kitâb al Farq: A work on the Habe Kingdoms attributed to "Uthmân dan Fodio', girişle birlikte ed. ve terc. M. Hiskett, BSOAS, 23, no. 2 (1960), s. 560-1, 563; ve 'Uth-

Dan Fodio'nun İslâmi olmayan uygulamalar olarak gördüğü şeylere saldırdığı açıktır. Ancak İslâm'ın doğru uygulanması ve İslâmi olmayan uygulamaların küfre götüreceği üzerine vurgusuna rağmen, dan Fodio'nun birincil kaygısı toplumsaldı. İbn Abdülvahhâb'ın aksine dan Fodio için inanç kendi içinde bir hedef değil, daha büyük ölçekli toplumsal reformunun tamamlayıcı bir parçasıydı. Dan Fodio'nun temel hedefi bu inanç tarafından tanımlanan Müslümanı yaratmaktı. Kariyerinin ilk aşamasında dan Fodio, örneğini İslâmi idealden alan bir toplum modelleyerek Müslümanların sorunları için bir çözüm hayal etti. Topluma olan ilgisi ve Müslümanlarla bireysel ilişkide sergilediği hoşgörü, inanç ve küfür kavramlarının olumlu ve yapıcı bir şekilde dile getirilmesini besledi. Küfrün, gönülde yatanla değil, ancak ameller aracılığıyla ayırt edilebileceğinde ısrarcıydı. Günahları yüzünden Müslümanları küfürle suçlamanın büyük bir tehlike olduğuna dair sayısız defa uyarmıştı, asıl küfrün tüm topluluğu küfürle suçlamak olduğunu söylüyordu. Bir Müslümanın kanının kutsiyeti ve itibarı şeriat tarafından tartışmasız bir şekilde koruma altındaydı ve inançsızlıkla ilgili hüküm, ancak spekülasyon ya da analoji konusu olmayan, nakledilen bir geleneğe dayanarak yapılabilirdi. Dan Fodio, haram ve mekruh bidatler arasında daha öte bir ayırıma gitmektedir. Müslümanların ikincisini yapması kınanacak bir şeydir, ancak yapılması yasak da değildir. Evliyanın kerametlerinin inkâr edilmesini sert bir şekilde kınamakta ve böyle inkârların bizzat kendilerinin haram bidat olduğunu savunmaktadır. Evliya mezarlarını ziyaret ederek onlardan keramet ummanın caiz olduğunu ve bunun da Peygamber'in sahabesinin yaptıklarıyla sabit olduğunu söylemektedir.[28]

---

mân ibn Fûdî, *Nasâ'ih al-Umma al-Muhammadiya*', 'An Islamic tradition of reform'da, s. 586-7.

[28] İbn Fûdî, *Nûr*, s. 21, 28; İbn Fûdî, 'Nasâ'ih', s. 588; İbn Fûdî, '*Sirâj*', s. 585; ve İbn Fûdî, '*Ta'lim*', s. 54-5, 60-1, 69; İbn Fûdî, '*Bayân al-bida'*', s. 594. Dan Fodia hocası Jibrîl ibn Umar'ı aşırı taassubu ve Müslümanlara karşı sert değerlendirmeleri yüzünden ayrıca eleştirmektedir, '*Nasâ'ih*', s. 589.

Dan Fodio'nun İslâm'a dayalı alternatif bir düzen kurmak için ilk hareketi en azından kısmen başarılı olmuştur; gerçekten de otoriteleri teyakkuza geçirmiş ve onları Fulani Müslümanlarının büyümekte olan özerk topluluklarına karşı önlem almak zorunda bırakmıştır. Kariyerinin ikinci aşamasında dan Fodio, topluluğunu galip çıktığı bir karşılaşmaya götürmüştür. Öte yandan, Dan Fodio'nun ideolojik konumu da siyasi stratejilerindeki değişimlerle birlikte dönüşüme uğramıştır. Bu yeni aşamada Müslümanların karşısındaki en ciddi sorunun İslâmi olmayan bir yönetimin hegemonyası olduğu kanaatindedir. İslâmi bir hayat yaşamak için Müslümanların iktidarı ele geçirmeleri gerektiğine inanmaktadır. Fikirleri, toplumsal sorunların, Müslümanları gayri İslâmi âdet ve yasalarla yaşamaya zorlayan kâfirlerin yönetimi yüzünden alevlendiği düşüncesinin artan bir şekilde etkisi altında kalmaktadır. Daha önce olduğu gibi dan Fodio'nun saldırılarının hedefi, İslâmi değerlerle keskin bir şekilde çelişen, adil olmayan yasalar ve âdetlerdir. Bu formülasyonda yeni olan şey, yöneticilerin bu süregiden yozlaşmadan sorumlu tutulmalarıdır. Bir şehrin hali yöneticilerinin halidir diye eklemektedir dan Fodio, bu yüzden de Müslümanların kâfirlerce yönetilen şehirleri terk ederek İslâm'ın hüküm sürdüğü topraklara göç etmeleri zorunludur. Ayrıca bir Müslüman bu şehirlerle ticari ilişki kurmaktan, diğer Müslümanlara karşı herhangi bir şekilde onlara destek olmaktan kaçınmalıdır ve şayet mümkünse, onlara karşı zorunlu cihada katılmalıdır. Kâfir bir ülkeden göç etmeyi başaramayan ehliyet sahibi bir Müslümansa o ülkeye ait olmayı seçmiştir ve seçiminin sonuçlarına katlanmak zorundadır.[29]

Dan Fodio'nun erken dönem hoşgörüsüyle sonraki radikal tekfirciliği arasındaki açık tezat yüz yüze geldiği ve yaratıcı bir

[29] 'Uthmân ibn Fûdî, 'An Early Fulani conception of Islam', girişle birlikte *Tanbîh al ikhwân* terc. H. R. Palmer, *Journal of the African Society*, 13 (1913-14) ve 14 (1914-15), böl. I, s. 53-54, 414; İbn Fûdî, '*Al-Farq*, s. 560-3; İbn Fûdî, '*Wathîqat*', s. 239-40; İbn Fûdî, *Bayân wujûb*, s. 12-20, 21-4, 46-9; İbn Fûdî, '*Ta'lîm*', s. 53, 65, 70,73; ve İbn Fûdî, '*Sirâj*', s. 584-5.

şekilde çözdüğü bir konudur. İbn Abdülvahhâb'ın inanç boyutundaki tekfirinin aksine, yönetici temelindeki tekfir siyasi bir tekfirdir ve bireysel düzeyde bir küfre denk tutulamaz. Dan Fodio, düşman topraklardaki gerçek bir kâfire uygulanacak hükümlerle, orada sakin bulunan bir Müslümana uygulanacak hükümler arasındaki fark üzerine geniş kapsamlı yazılar kaleme almıştır. Bu hükümler, geri çekilen bir kâfir yerine, geri çekilen bir Müslümanla dövüşmeyi sürdürmenin caiz olup olmadığı ve kişinin, ailesinin, karılarının ve mallarının Müslümanlarca ele geçirildiğindeki durumu gibi sorulara işaret etmektedir. Kanunen siyasi küfürden ya da kâfirlere sadakatten suçlu bulunan bir Müslümanın göreceği muamele (mürtetlerin değil) Müslüman suçluların göreceği muameleyle benzer olması dikkat edilmesi gereken bir unsurdur.[30]

Kariyerinin ilk aşamasındaki hoşgörü ve kucaklayıcı unsurların biraraya getirilmesinden radikal derecede farklı bir aşamanın ideolojik şemasına geçiş dan Fodio'nun ideolojiye ne denli ciddi yaklaştığının ve mücadelesinin sonraki aşamasının dönüşüme uğramış şartlarıyla erken dönem düşüncesinin, toplum ve siyaset hakkındaki daha sonraki düşüncelerini değerlendirmekte ne denli önemli olduğunun açık bir göstergesidir. Vahhâbîlerin siyasi kayıtsızlığı ve toplumsal katılığının aksine, dan Fodio'nun hem düşüncesi hem de somut uygulaması hem siyasi bir radikalizm hem de toplumsal bir hoşgörü örneği sunmaktadır.

Fakihler İmparatorluğu: Muhammed ibn Ali el-Şevkânî

Muhammed ibn Ali el-Şevkânî Zeydî geçmişi olan diğer bir Yemenli âlimdir; Üç San'a imamının iktidarı altında baş kadı olarak görev yapmıştır. Yemen'de uzun süreli bir Zeydî geleneğinden

[30] Örneğin, bir kâfirin kendisi, çocukları, karıları ve malına el konulabilirken, aynı önlemler sadece düşman toprağında yakalanmış bir Müslümanın malına uygulanabilir; İbn Fûdî, *Bayân wujûb*, s. 197–8 ve pek çok yerde. Ayrıca bkz. İbn Fûdî, '*Wathiqât*', s. 242; İbn Fûdî, '*Nûr*', s. 22; ve İbn Fûdî, '*Ta'lîm*', s. 61, 72.

gelmektedir ve bu gelenek Sünni İslâm'a açıktır; sadece siyasette değil, aynı zamanda mezhebin öğreti ve kanunlarını yeniden işlemek için ciddi çabaya da açıktır. Şevkânî zamanının uluslararası ve bölgesel siyasi sahnesindeki değişimlere şahit olmuş ve bu değişimlerin siyasi sonuçlarıyla ilgilenmekle doğrudan alâka göstermiştir. Yüz ellinin üzerinde kitap yazmış bilge, üretken ve kendine has bir yazardır. Şevkânî'nin düşüncesinin etkisi Yemen'i ve kendi yaşam süresini aşmıştır. Hintli Sıddîk Han el-Kannevcî (ö. 1890) ve Kuzey Afrikalı Senûsî'nin takipçileri arasında olduğu da iddia edilmektedir.[31]

Kendisinden önceki San'ânî gibi Şevkânî de bazı tasfiyeci Vahhâbî öğretilerine karşı başlangıçta sınırlı bir sempati duyuyordu; ancak en sonunda Vahhâbîlikle radikal derecede bir anlaşmazlığa girdi. Vahhâbîler, Şevkânî'nin *el-Bedrü't-tâli'*sindeki birkaç hal tercümesinde, Suud ailesinin elinden Hicaz'da yaşanan olaylarla siyaseten ilişiği olan şahıslarla bağlantı içinde ele alınmışlardır. Bu kitapta İbn Abdülvahhâb adına ayrı bir başlık bulunmaması önemlidir, çünkü kitap hicri 7. yüzyıldan sonraki Müslümanların faziletlerini anmak üzere yazılmıştır; görünüşe göre Şevkânî'nin değerlendirmesinde İbn Abdülvahhâb bu kitaba girmeye layık değildir. Vahhâbî döneminde Hicaz siyasetiyle alâkadar olan isimlerden biri de Mekke şerifi ve valisi olan Gâlib ibn Musâid'dir.[32] Necid hükümdarı Abdülaziz ibn Suud Gâlib'in otoritesine meydan okumuştur. Gâlib, birkaç karşılık verme girişiminin ardından nihayet pes etmiş ve Vahhâbîlere katılmış, ancak onlar ve Osmanlılar arasında gidip gelmeyi sürdürmüştür.

---

[31] Bernard Haykel'in kitap uzunluğundaki güncel çalışmasından ayrı olarak, *Revival and reform in Islam: The legacy of Muhammad al-Shavkânî* (Cambridge, 2003), Avrupa dillerinde Şevkânî üzerine pek az akademik çalışma vardır; bkz. Husayn ibn 'Abdullâh al-'Amri, *The Yemen in the 18th and 19th centuries: A political and intellectual history* (Londra, 1985). Ayrıca bkz. 'Abd al-Ghanî Qâsim Ghâlib al-Shirajî, *Al-Imâm al-Shawkânî: Hayâtuhu wa-fikruhu* (Beyrut ve Sana, 1988).

[32] Takip eden Ghâlib'in hal tercümesine dayalı tahlil için bkz. Shawkânî, *Al-Badr al-ṭâli'*, c. II, s. 4-24.

Şevkânî, Vahhâbîlerin idaresi altındaki kabilelerin İslâm'ın gereklerini gözettiklerini kaydetmektedir; Hicaz ve Sa'da arasında yaşayan pek çok Suriyeli bedevinin ya kendi isteğiyle ya da korkudan İbn Suud'a bağlılık yemini ettiğini ve bundan itibaren dinî vecibelere dikkat etmeye başladıklarını da ayrıca kaydetmektedir. Öte yandan Vahhâbîler bölgede kontrolü ele geçirmeden önce bedeviler İslâm hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyorlardı ve kelime-i şehadet getirmekte dahi zorlanıyorlardı. Haliyle bu değişim için Vahhâbîlerin övgüyü hak ettiği açıktır.

Bu anlatıdan Vahhâbîlerin üstlendikleri role dair çıkarılabilecek herhangi bir olumlu değerlendirme Şevkânî'nin yorumunu okuyanlar için derhal çözülmeye uğrayacaktır: 'Vahhâbîler, Necid liderinin devlet otoritesi altında olmayan ve onun emirlerine itaat etmeyen herhangi birinin İslâm dışı olduğuna inanırlar (*hâric an İslâm*).' Yeni bölgeler üzerindeki denetimini yaymakta gösterdiği başarıya rağmen, Şevkânî, İbn Suud'un davranışları hakkında rahatsız edici haberler işittiğini de eklemektedir. Bunlardan en dikkat çekici olanı, İbn Suud'a göre ister Peygamber ister evliya ya da başka biri olsun, Allah'tan başkasından yardım dileyen birinin katlinin vacip sayılmasıdır. Eğer böyle bir yakarış ölmüş şahsa gerçekten inanan ve tapınan bir kişiden geliyorsa ya da yardım bekleyen ölüye Allah'tan daha çok itimat ediyorsa, o zaman bu yakarış, Şevkânî'ye göre de küfürle eşdeğerdir. Ayrıca, tövbe etmeyen bir kişinin, tıpkı diğer mürtetler gibi kanının ve malının helal olduğunu da savunmaktadır. Her ne kadar bu, Şevkânî'nin, görünüşte Vahhâbîlerin şefaat konusundaki tutumlarını onayladığı gibi görünse de aslında bu tutumun bir reddi olarak sonuçlanacaktır: Şevkânî tarafından belirlenen şartların aksine, İbn Abdülvahhâb renkten yoksun yazılarının çoğunu akla gelebilecek hiçbir şartın ölülerden medet uman kişiyi, bu kişinin asıl niyet ve inançlarına bakmaksızın, kurtarmayacağını kanıtlamaya adamıştır.

Şevkânî'nin Vahhâbî fikirlerini eleştirisi daha doğrudan şekiller de almaktadır. Yukarıdaki tartışmanın hemen ardından Şevkânî, Necidli liderin Cuma namazına katılmayan birinin ka-

nının helal olduğu görüşünü nakletmektedir; 'Şayet bu doğruysa,' diye ekler Şevkânî, 'o zaman ilâhi şeriatın hükümleriyle ihtilaf içindedir.' Öyle görünüyor ki, başından beri Şevkânî bir yandan mesafesini korumaya ve aşırı Vahhâbî fikirlere karşı eleştirel görüşler ifade etmeye çalışırken, diğer yandan komşu İbn Suud'un tehditkâr gücüyle doğrudan bir karşılaşmadan da kaçınmaktadır. Anlaşıldığı üzere Şevkânî, Vahhâbîlerin sorunlu ideolojik iddialarına işaret ederken, onları, San'a imamlığına karşı inanç temelli ideolojik iddialarından yoksun bırakarak, Vahhâbî devletini pasifleştirmeye çalışıyordu. Genel olarak Şevkânî'nin Vahhâbîler hakkındaki değerlendirmesi iki hususla koşulludur: Rakipleri ille de onlardan daha iyi olmak zorunda değillerdir; yanısıra, Vahhâbîlere yönelttiği cevabın sözleri itinayla seçilmelidir, ne de olsa amaç Suudi devleti ile San'a İmamlığı arasındaki ideolojik ve siyasi farklılıklardan doğan politik gerilimi dağıtmaktır.

Şevkânî'nin Vahhâbîler hakkındaki değerlendirmesini koşullandıran diğer bir etkense bizzat kendisinin bedevileri sevmemesi ve onların disiplin altına alınmaları gerektiğine inanmasıdır. Bu yüzden Vahhâbîler, Necid'in kanun tanımaz bedevilerini böyle bir disiplin altına almak adına Şevkânî için muhtemel bir imkânı temsil etmekteydi. Şevkânî bedevilerin Müslüman şehirlere karşı sürekli bir tehdit oluşturduğunu savunmaktaydı, şehirli İslâmı'na karşı kökten yabancı olmalarının yanısıra, bedeviler bir enerji ve toplumsal mücadele kaynağı idiler. Böylece, bedeviliği denetimleri altına almadıkları gibi, bir de şehirli İslâm üzerine kaba ve bayağı bir bedevi hegemonyası dayattıkları gün gibi ortada iken, Şevkânî'nin Vahhâbîlere karşı takındığı tutum anlaşılmaktadır.

Necid'den San'a'ya gelen bir âlimle sohbeti sırasında kendisine yöneltilen birtakım sorular karşısında Şevkânî iman ve şirk sözcüklerinin Kur'ân'da (Yûsuf sûresi 12:106) yan yana gelişlerini tartışmıştır. Uzun bir teorik tartışmanın ardından Şevkânî "hakiki imanın kimi müminlerde şirkle aynı anda var olabileceği ve tıpkı Cahiliye devrinde insanlar arasında yaygın olduğu gibi imanın

kelimenin genel mânâsıyla şirkle aynı anda var olabileceği"[33] kararına varmıştır. Bu görüş, Vahhâbîlerce imanın, şirk ya da küfrün herhangi bir ameli izinin olmaması şeklindeki olumsuz tanımlanmasıyla tamamıyla karşıttır. Böylece, Vahhâbîlerle pragmatik ilişkisine rağmen Şevkânî, Vahhâbî ideolojisinin temel önkabulüne açık bir biçimde karşı çıkmaktadır. Vahhâbîlerin, ölümlerinin ardından dahi imansız olduklarını iddia ettikleri Müslümanlardan kendilerini ayırmalarının aksine, Şevkânî, "kişinin kendi dinini incelemesinin ve kendi kendisinin hata ve kusurlarıyla meşgul olmasının onu ölülere iftira atmaktan ve bilmediği tüm mahlûkların Hâlik'i olanın huzurunda durumunu bilmediği kişilere lanet etmekten alıkoymak için yeterli"[34] olduğunu savunmaktadır.

Tevhid kavramının Vahhâbîlerce kullanımına karşı Şevkânî, ölümünden hemen önce isteyerek kelime-i şehadet getiren bir kişinin kesinlikle cennete gideceğini söylemektedir. Şevkânî şöyle eklemektedir, "Bu Allah'ın ihsanıdır ve kime isterse ona bahşeder. Her kim ki bunu inkâr eder, biz ona bunun hakikatinin Allah'ın elçisiyle sabit olduğunu söyleriz..." Ardından Şevkânî devam eder, "Kimileri bu sahih hadisi ve benzer mânâdaki diğer sahih hadisleri reddetmek için boş yere yoldan çıktılar... Kimileriyse bir engel olmadığı için bunu şarta bağlamaya çok uğraştılar, lakin bu girişimlerin hiçbirinde zırnık kadar ilim yoktur."[35]

Şüphesiz Şevkânî, neyin küfrü teşkil ettiğini tasvir etmekte katıydı, ancak bu tasvirin pratik hukuki sonuçlarını kısıtlamakta da eşit derecede kararlıydı. Başka bir deyişle Şevkânî, küfür veya diğer büyük dinî suçlarla suçlanabilecek bir Müslümana karşı kanuni girişim ihtimalini kısıtlamanın tüm olası yollarını tüketmiştir. "Bir imam", diye tartışmayı sürdürmektedir Şevkânî, "bir kişi-

---

[33] Muhammad ibn 'Alî al-Shawkânî, *Fâ'iq al-kisâ fî jawâb alim al-Hasâ*, ed. M. Ismâ'îl (Amman, 1994), s. 43-50.

[34] Muhammad ibn 'Alî al-Shawkânî, *Nayl al-awṭâr min ahâdith sayyid al-akhyâr, sharh muntaqâ al-akhbâr*, ed. M. S. Hâshim (Beyrut, 1995), c. II, böl. 4, s. 158.

[35] Muhammad ibn 'Alî al-Shawkânî, *Tuhfat al-dhâkirîn bi-uddat al-hisn al-hasîn* (Beyrut, 1984), s. 347-8.

ye sadece bu cezayla cezalandırılacak şeyi yaptığına dair ihbarlara dayanarak hadd cezası uygulamak zorunda değildir." Dahası, genel bir kaide olarak, bir Müslümanın mahremiyetinin kutsiyeti, imamı ilâhi hükmün ihlâl edildiği iddiaları hakkında daha fazla soruşturma yapmaktan caydırmalıdır. Hattâ Şevkânî'ye göre, cezaların uygulanmasını önlemeye işaret eden metinsel kanıtlar, bunların uygulanmasını destekleyen delillerden daha güçlüdür (*avlaviyyat mâ yadra' el-hadd alâ mâ yûcibuhu*). Şevkânî, hadd cezasını uygulamanın hem bu cezayla cezalandırılacak failin fiilini itirafını hem de ona karşı kanuni tanıklığı gerektirdiğine ayrıca dikkat çekmektedir. Bu yüzden, Şevkânî'nin anladığı şekliyle şeriat münferit Müslümanların kınanmasına karşı savaşmaktadır. Bundan da ötesi, belirli bir kişinin Müslüman olmadığına dair teorik bir hükme varmak ve aynı zamanda bu kararın hukuki sonuçlarını uygulamaktan vazgeçmek mümkündür. Aslında, Şevkânî'ye göre bu, belirli bir şahıs açık bir şekilde İslâm aleyhinde konuşmadığı ve inançsızlığını kamuya açık bir şekilde telaffuz etmediği sürece Müslümanlara gösterilecek muameleyi belirleyen evrensel kaidedir.[36]

Tasavvuf: Eski ve Yeni

18. yüzyılın revizyonist tarihlerinde sıklıkla başvurulan İslâm kültürünün bir yönü de yeni tasavvuf olarak anılan harekettir: Bu, Muhammed yönelimli bir mistisizm eğilimi ve tasavvufu İslâm'ın biçimsel ve hukuki öğretileriyle uyumlandırma vurgusuyla karakterize edilmiş bir tür tasavvuftur. Terim mistik ögelerden arınmış bir tasavvufa işaret etmek için kullanılmaktadır, Fazlur Rahman'ın sözcükleriyle, 'gelenekçi dinin varsayımlarından başkası değildir.'[37]

---

[36] Shawkânî, *Nayl al-awṭâr*, c. IV, bölüm 7, s. 158.

[37] Bkz. Rahmân, 'Revival and reform in Islam', s. 635, 637; ve Fazlur Rahmân, *Islam* (Chicago, 1968), s. 153-202, 205-7, 220, 237-9, burada Rahmân, vecd ve metafizik karakterinden arınmış bir tasavvuftan bahsetmektedir. Benzer tartışmalar için bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi orders in Islam* (Oxford, 1971), s. 103-4. Ayrıca bkz. Voll, *Continuity*

Rahmân'ı takip eden çok sayıda tarihçi, bu yeni tasavvufun tüm modern öncesi reform hareketlerinin merkezi olduğunu iddia etmiştir. Çeşitli çalışmalar yeni tasavvufu popüler Sûfî uygulamalarının reddi çerçevesi içinde karakterize etmektedir; özellikle de büyük Sûfî düşünürü İbnü'l-Arabî'nin felsefi mistisizminin reddidir bu; katı Sûfî hiyerarşisinin reddi (mürşid-mürid / hoca-talebe ilişkisi) ve hukuki konularda taklidin reddi. Diğer yandan bu yeni tasavvuf varsayıldığı üzere kitlesel örgütlenmelere erginlenmeyle de karakterize edilmektedir; Peygamber'le bir olma ve Muhammed yönelimli bir mistisizm (*Tarikât-ı Muhammediyye*); Muhammed'e kadar uzanan bir silsileyle meşruiyet; İslâm'ı savunmak adına siyasi ve askerî faaliyet arzusu; hadis vurgusu ve içtihat etme hakkı. Kısacası, yeni tasavvuf terimi, aşırı tasavvuf uygulamalarından kasıtlı bir şekilde uzak durma ve Sünni inanç ve uygulamalarına uyumlanma çabasındaki Sûfî hareketlerine atıfla kullanılmaktadır. Bu bakımdan 18. yüzyıl tasavvufu ruhani boyutlardan yoksun ve sadece fikhi/şer'î İslâm'ın hizmetinde bir kitle hareketi olarak görülmüştür.

Yeni tasavvuf hakkındaki bu iddialar kanıt olmaksızın ifade edilirken, yeni tasavvuf örnekleminin, 18. yüzyıl tasavvufunda hem toplumsal hem de entelektüel seviyelerde yaşanan gerçek gelişimleri anlamaktaki yetersizliğini göstermek üzere pek çok ayrıntılı çalışma kaleme alınmıştır.[38] Bu kavrama yöneltilen pek

---

and change, s. 55. Yeni tasavvuf kavramının kullanımına dair daha fazla örnek için bkz. Martin, *Muslim brotherhoods in nineteenth century Africa*, s. 202; Levitzion ve Voll'ün (eds.) girişi, *Eighteenth century renewal and reform in Islam*, 3-20; Edmund Burke III and Ira M. Lapidus (eds.), *Islam, politics and social movements* (Berkeley, 1988), s. 20; ve Michael Gilsenen, *Recognizing Islam: An anthropologist's introduction* (Londra, 1982), s. 157-63.

[38] Örneğin bkz. R.S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi tradition* (Evanston, IL, 1990); R.S.O'Fahey ve Bernd Radtke'de daha kapsamlı görmek için, 'Neo Sufism reconsidered', *Der Islam*, 70, 1 (1993), s. 52-87; ve Bernd Radtke, 'Sufism in the eighteenth century: An attempt at a provisional appraisal', *Die Welt des Islams*, 36, (1996), s. 326-64. Ayrıca bkz. Bernd Radtke, 'lehrer-Schuler-Enkel. Ahmad

çok eleştiri arasında, İbn Arabî'nin hem yüksek hem de popüler tasavvuf düzeylerinde süregiden ve yaygın etkisinin kanıtı yatmaktadır. Bu çalışmalar, Muhammed yönelimli tasavvufun insan merkezli (*antropocentic*) eğilimlerinin 13. asırda bizzat İbn Arabî'nin kendisi tarafından getirilmiş olduğuna ve bu tip tasavvufun Sûfîzmin ruhani, muhayyel boyutunun altını kazmaktan ziyade onu takviye eden, ki aslında çoğu zaman da böyleydi, derin bir mistik ilke olabileceğine işaret etmektedirler. Yeni tasavvuf kavramının eleştirmenleri, Tarikat-ı Muhammediyye vurgusuna eşlik eden taklit (ve mezheplerin) reddinin, akla başvurmak zorunda olan içtihatla değiştirilmediğine de ayrıca dikkat çekmektedirler; diğer bir deyişle, bu tür bir mistisizm, bireysel aklın üzerinde duran bir otorite nosyonundan kişisel olana geçişi temsil etmez; bunun yerine alternatif, Allah'a kişisel erişim kavramıdır.

Şüphesiz tasavvuf hem popüler hem de seçkin dairelerde tüm çeşitliliğiyle varlığını korumayı sürdürmüştür. Geniş çerçevedeki tasavvuf yazıları da gene bu dönemde kaleme alınmıştır. Tasavvuf düşüncesindeki bazı yeniliklere rağmen, Sûfî düşünce ve uygulamalarının eski yollarından radikal bir ayrılma yaşanmamıştır. Veliyyullah istisnasıyla 18. yüzyıl reformcularının toplumlarında karşılaştıkları krizlere karşı koyma girişimleri, tasavvuf düşüncesinin yeniden formüle edilmesi üzerine dayanmamaktaydı. Örneğin, erken 18. yüzyılın büyük mutasavvıfı Abdülgânî el-Nablusî (ö. 1731) tasavvufa yöneltilen eleştirilerin farkındaydı, ancak gene de onu içeriden yeniden formüle ya da reforme etme girişiminde bulunmamış; bunun yerine, yaygın olarak inanılan batıni görüş ve uygulamaları ve daha girift felsefi tasavvuf kavramlarını savunma yoluna gitmiştir. Buna ek olarak, tasavvufu İslâm'ın gelenekçi ve şer'î anlayışıysa uzlaştırma girişiminde bulunmuştur.[39] Uzun 18. yüzyılın diğer ucundaysa Senûsî, Müslümanları

b. Idrîs, Muhammad 'Uthmân al-Mîrganî, Ismâ'îl al-Walî', *Oriens*, 33 (1992), s. 94-132; ve Bernd Radtke, 'Warum ist der Sufi orthodox?' *Der Islam*, 71, 2 (1994), s. 302-7.

[39] Nablusî'nin hal tercümeleri için bkz. Muhammad Khalîl al-Murâdî, *Silk al-durar fi a'yân al-qarn al-thânî 'ashar*, III. c. (Bağdat, 1301), s.

harekete geçirmek ve örgütlemek için geleneksel tasavvufu kullanmış, fakat entelektüel reformatif görüşlerini hadis konusuna saklamıştır. Bununla birlikte, uzun 18. yüzyılın çok daha geç bir döneminde Abdülkadir el-Cezâirî (ö. 1883) siyasi bir radikalizm ve geleneksel bir tasavvuf örneği ileri sürmüştür.[40] Bu yüzden, 18. yüzyıl reformlarının temelleri, tasavvufla sıkı bir şekilde bağlantılı değildir. Bu anlamda, ne sözde yeni tasavvufun ortaya çıkışı ne de Vahhâbîlerin tasavvufu reddi 18. yüzyılın karakteristiğidir. Yeni tasavvuf terimiyle kastedilenin aksine, 18. yüzyıl tasavvufu ne ruhanilikten yoksundu ne de İslâm'ın kuru şer'î biçimlerinin hizmetindeydi. Reformcuların çoğu ya faal mutasavvıflardı ya da tasavvufla öyle ya da böyle bir bağlantıları vardı ve bunu geleneksel yollarla tatbik ediyorlardı. Gene de hâkim tasavvuf inanç ve uygulamalarını eleştiren reformcular bu eleştiri için Vahhâbî modeline uyum göstermediler. Aslında konu üzerine farklı görüşlerine rağmen dönemin tüm önde gelen reformcuları, kendilerini, tasavvufa karşı Vahhâbî benzeri düşmanlıktan uzak tutmuşlardır.

18. yüzyıl ve 19. yüzyılın ilk yarısında hem Şah Veliyyullah hem de Muhammed ibn Ali el-Senûsî şeriatla tasavvufu uzlaştırma girişiminde bulundular. Karşılaştırılabilir nihai amaçlarına karşın, her birinin tasavvufu savunma ve meşruiyetini tesis etmek girişimi sırasında kendine has farklı bir yöntemi vardı. Veliyyullah'ın tasavvuf savunusu onu tasavvufun aşırılıklarını eleştirmekten alıkoymadı.[41] Ancak yaratıcı yorumları, eleştirisinden çok daha önem sahibidir. Her şeyden önce, tasavvuf gibi konu-

---

33-7; ve Muhammed Amîn al-Muhibbî, *Khulâsat al-athar fî a'yân al-qarn al-hâdî 'ashar* (Kahire, 1284), s. 433. Nâblusî üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. Barbara Von Schlegell, 'Sufism in the Ottoman Arab World: 'Abd al-Ghânî al-Nâblusî (d. 1731)', Ph.D. thesis, University of California, Berkeley (1997).

[40] Geleneksel tasavvuf ve radikal siyaset arasındaki fark için bkz. örneğin 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî, *Al-Mawâqif*, 2 c. ve 3 böl. (Damascus, 1966); 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî, *Husâm al-dîn li-qaṭ' shubah al-murtaddîn*, el-yazması Landberg MSS 405, Beineke Library, Yale University.

[41] Bkz. örneğin Shâh Walî Allâh, *The sacred knowledge of the higher functions of the mind: Translation of alṭâf al quds*, terc. G.N. Jalbani ve D.

lar üzerine şeriatın sessizliğinin tasavvufun takip edilemeyeceği mânâsına gelmediğini savunmaktadır. Veliyyullah, zamanının ortak ilimlerinin, hadis, irfanî (*gnostic*) ya da mistik ilimler (*vicdân*) gibi özel olarak İslâmi ilimleri belirleyen müspet ilimler (*burhân*) ve naklî ilimler (*sem'*) olduğunu ileri sürmektedir. Veliyyullah bu üçüncü konunun Müslümanlar arasında evrensel olarak kabul gördüğünü eklemektedir; bu irfanî ya da mistik ilimler, Müslümanlar içinde sahip olduğu otorite bakımından ya diğer ilimlerin üzerindedir ya da açıkça tanınmadığında bile diğer tüm dinî bilgi şekillerinin içerik ve deyimlerinin içine işlemiştir.[42] Bu yüzden tasavvuf sadece meşru değil aynı zamanda kaçınılmazdır.

Bununla birlikte, daha yüksek bir tasavvufi bilgi ihtimalini savunan bu argümana rağmen, Veliyyullah'ın reform projesinin önceliği tasavvufun ve batını bilginin üstünlüğünün meşruiyetini tesis etmek kaygısı değildir. Bunun yerine, temel hedefi entelektüel otoritenin dışlayıcı iddialarından kaynaklanan ihtilafı çözmek ve çeşitli entelektüel disiplinlerin her birinin görece meşruiyetini göstermektir. Bu yüzden tasavvuf üzerine diskuru ne mutasavvıfların fakihler veya gelenekçilere üstünlüğünü tesis etmek ne de şer'î İslâm'a boyun eğen bir 'yeni tasavvuf' ortaya koymak amacındadır.

Veliyyullah'ın reform projesinin diğer amacıysa tasavvufun kendi içindeki ihtilafları çözüme kavuşturmaktı. Birkaç benzer durumdan birinde Veliyyullah Muhammed Peygamber'le hayalî bir karşılaşmayı tasvir eder; burada Peygamber ona tüm tasavvuf tarikatlarının, tıpkı fıkıh ekolleri durumunda olduğu gibi, eşit olduğu bilgisini verir. Veliyyullah kendisine Peygamber tarafından bahşedilen benzer 'umumi hükümler'i tasvir etmektedir ve ona göre bu umumi hükümlerin belirli vakalara uyarlanması yeniden dirilişin cevherini teşkil etmektedir. Ayrıca, bu karşılaşmada Peygamber'in kendisini imam tayin ettiğini ve hem tasavvuf tarikatı-

---

Pendlebury tarafından tashihi (Londra, 1982), s. 82; ve Walî Allâh, *Tafhîmât*, c. I, s. 282-5.

[42] Walî Allâh, *Hujjat Allah*, c. I, s. 18; Walî Allâh, *Tafhîmât*, c. I, s. 110-12, 266-7.

nın hem de fıkıh ekolünün nazari ve tatbiki geçerliliğini onayladığını da ileri sürmektedir. Ancak Peygamber Veliyyullah'a, sadece seçkin bir azınlık için değil tüm Müslümanlar için uygun olan bu yeni tarikat ve fıkıh ekolünün, sadece Müslümanlar arasında yeni bir anlaşmazlık ve çatışma nedenine katkıda bulunmaması şartıyla makbul olduğunu da bildirmiştir.[43]

Muhammed ibn Ali el-Senûsî'nin yazıları diğer bir farklı diriliş projesini temsil etmektedir. El-Senûsî 1787 yılında Cezayir'de Müstegânim'de doğmuştur.[44] Erken dönem öğrenimini memleketinde ve daha sonra da Fas'ta görmüş, ardından Mekke'ye hacca gitmiştir; orada İdrîsiyye tarikatının kurucusu Ahmed ibn İdris el-Fâsî'yle tanışmış ve onun sadık bir talebesi olmuştur. El-Fâsî'nin 1836'da ölümünün ardından Senûsî, Mekke'nin dışındaki Ebû Kubeys Dağı'nda ilk zaviyesini kurmuş, fakat yerel ulema ve siyasetçilerin muhalefet ve baskısı sonucunda buradan ayrılmak zorunda kalmıştır. 1840'ta Kuzey Afrika'ya geri dönmüştür. 1842 yılında, Mısır sınırıyla Trablus'un yarı yolunda kalan Cebel el-Ahdar'da ilk merkezini tesis etmiştir. Senûsî bu zaviyeden, Osmanlı ve Fransız otoritelerinin, Kuzey Afrika şehirlerinin güçlü tarikatlarının ve Ezherli ulemanın nüfuzunun asgari düzeyde olduğu Libya'nın güney ve kuzey kesimlerine misyonerler göndermiştir. 1846-1853 yılları arasında Mekke'ye ikinci defa uzun bir hac için gitmiş ve dönüşünden kısa bir zaman sonra merkezini daha güneydeki el-Cağbûb'a taşımış ve hayatının son yıllarını burada geçirmiştir. Vefatının gerçekleştiği 1859'da Libya'nın her yerinde, Mısır'da, Cezayir ve Sahra'da onlarca zaviye kurulmuştur. Senûsiyye'nin yayılması iki oğlunun liderliğinde devam etmiş ve

---

[43] Walî Allâh, *Fuyud al-Haramayn*, s. 30-2, 49.

[44] Senûsî'nin yaşamı için bkz. Nicola A. Ziadeh, *Sanûsîyah: A study of a revivalist movement in Islam* (Leiden, 1958); E. E. Evans Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica (Londra, 1954). Senûsî'nin hem yaşamı hem de eserlerini kapsayan bir çalışma için bkz. Knut S. Vikor, *Sufi and scholar on the desert edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanûsî and his brotherhood* (Evanston, IL, 1995).

yalnızca genişlemekte olan Fransız gücü karşısında durdurulabilmiştir.

Senûsî, Veliyyullah ya da Nablusî'den oldukça farklı bir tonda olmasına rağmen, tasavvufa güçlü ve faal bir bağlılığın üçüncü bir örneğini sunmaktadır. Büyük oranda tasavvuf saflarında örgütlenmiş bir hareket yönetmiştir. Geniş ölçüde tasavvuf üzerine yazmıştır, her ne kadar yazılarının bazılarını tasavvufun entelektüel içeriği üzerine tartışmaya ithaf etmişse de, tasavvuf tarikatlarının biçimsel tasvirleriyle bazı tasavvuf bağlantılı kavram ve uygulamaların savunmasıyla daha çok ilgilenmiştir.[45] Tasavvuf üzerine kitaplarından birinde, kırk kadar tasavvuf tarikatının kabul âyinlerini ve dua terkiplerini tasvir etmiş ve hepsinin aynı amaca ulaşmakta eşit derecede geçerli yollar olduklarını ileri sürmüştür.[46] Veliyyullah'ın aksine, ihtilaf içindeki çeşitli tasavvuf mefhumları arasındaki farklılıkları meşrulaştırmaya veya uzlaştırmaya çalışmaz, bunun yerine tasavvuf ile şer'î İslâm arasındaki çatışmaları çözmek girişimindedir.

Senûsî yazılarında Vahhâbî benzeri eleştirilere karşı tasavvuf pratiğini meşrulaştırma görevine ve Senûsiyye'nin belkemiğini teşkil eden örgütsel yönlere odaklanmaktadır. Tasavvufi bilgi, tasavvuf tecrübesinin özüne ilişkin tartışmalar açısından değil, düzenli olarak rasyonelleştirilmiş bir davranış olarak yoruma tâbi tutulur. Ancak, örgütlenme dehasının ötesinde Senûsî'nin temel reform fikirleri entelektüel tasavvuf değil hadis sahasındadır. Böylece, tasavvufi bilgiye yönelttiği tüm övgülere rağmen yoldaşı mutasavvıflara 'peygamberlerin varisleri' (*verasetü'l-enbiyâ*) unva-

---

[45] Muhammad ʿAlî al-Sanûsî, 'Kitâb al-masâʾil al-ʿashr al-musammâ bughyat al-maqâsid fi khulâsat al-marâsid', and Muhammad ʿAlî al-Sanûsî, 'Iqîẓ al-wasnân fî al ʿamal bi-al-hadîth wa'l-Qurʾân, her ikisi de M.A. Ghabûn (ed.), *Al-Majmûʿa al-mukhtara* (Manchester, 1990).

[46] Muhammad ʿAlî al-Sanûsî, *Al-salsabil al-muʿîn fî al-tarâʾiq al-arbaʿîn*, M. A. Ghalbûn (ed.), *Al-Majmûʿa al-mukhtara* (Manchester, 1990).

nını tevcih etmemesinin ve onların yerine bu unvanı geleneksel hadis ulemasına vermesinin nedeni anlaşılabilir.[47]

Tasavvufa yönelik reformcu tavır yelpazesinin karşı ucunda yer alan Şevkânî'yse pek çok tasavvuf uygulamasının eleştirisinde kararlıdır, fakat münferit mutasavvıfları göz önünde bulundurarak kendi konumu üzerine kafa yormuş ve düşünce yaşamı boyunca bu konumunu yeniden formüle etmiştir. Böyle bir derin düşünme sırasında Şevkânî hayatının erken bir evresinde, henüz gençlik yıllarında, tasavvuf karşıtı bir şiir yazmış olduğunu anımsamış ve ancak olgunluk yaşlarında bu şiirde söylediği şeylerden vazgeçmiştir. Kendi anlatısına göre Şevkânî bu fikrî değişimi Allah'a doğru ibadetin yolunun diğer Müslümanları tekfirden geçmediğini (*lem yete'abbanî Allâh bi-tekfîr man kân*) ve kişinin kendi hatalarıyla meşgul olmasının diğerlerininkilerle meşguliyetinden çok daha hayırlı olduğunun farkına varmış olmasına atfetmektedir (*tûbâ li-men şaghalathu uyûbuhu*). Ancak ahlâki duruş bir yana, Şevkânî fikrî değişimini, münferit faillerin eleştirisinden işlenen fiillerin eleştirisine, hükümlerin özelleştirilmesinden (*tahsîs*) genelleştirilmesine (*ta'mîm*) dönüşle meşrulaştırmaktadır.[48]

18. Yüzyıl Reformunun Bölgesel Karakteri

18. yüzyıl revizyonist tarihçilerince ileri sürülen en merkezî fikirlerden biri 18, 19. ve 20. yüzyıllar arasındaki sürekliliktir. Bir görüş 18. yüzyıl reformu ve modern köktenciliğin 'İslâm'ın ortak bir köktenci şekli' vasıtasıyla bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Görünüşe göre bu köktenci şekil 18. yüzyıldaki formülasyonlarından modern döneme doğru gelişimini sürdürmektedir. Bu tezin savunucuları 18. yüzyılda birkaç İslâmi, 'sosyo-ahlâki' reform hareketinin faal olduğunu, bu hareketlerin Avrupa'yla karşılaşmadan ilham almadığını ve bugün halen sürmekte olan yerel bir

[47] Al-Sanûsî, 'Iqâẓ', s. 133.
[48] Shawkânî, *Al-Badr al- ṭâli'*, c. II, s. 37-9.

'köktenci' geleneğin temelini attıklarını iddia etmektedirler.[49] Elbette bu görüşün savunucuları modern reform üzerinde Batı'yla karşılaşmanın etkisini inkâr etmiyorlar, ancak gene de 18. yüzyılın özerk yenilenme araçlarına ve kendine has ıslah ve tecdit tarzına sahip olduğunu ve bu yerli geleneğin modern tecdit ve köktencilikten kısmen sorumlu olduğunu iddia ediyorlardı. Bununla birlikte, modern İslâmi reformun 18. yüzyıla uzanan köklerinin izini sürme girişimi, 18. yüzyılın reform düşüncelerini etkileyen sorunların daha sonraki reformlara ilham olan ve sürükleyen şeylerle hiçbir benzerlik taşımadıklarını fark etmekte başarısız olmaktadır. 18. yüzyılın tüm büyük düşünürlerinin düşüncelerinin en dikkat çekici yanı Avrupa'nın yokluğudur. Bu düşünürlerden bazıları Müslüman toprakları üzerindeki ihlallerden haberdar olsalar dahi, ne bu ihlallerin yaratmış olduğu tehdidin boyutunu idrak etmişlerdi ne de böyle olaylar düşünceleri üzerinde nüfuz sahibiydi: Bir kültürel meydan okuma olarak Avrupa tamamen yoktu. Tabii ki bunun tam tersi daha sonraki İslâm düşüncesi için doğrudur; buna göre Avrupa'nın meydan okuması geç 19 ve erken 20. yüzyılın tüm ünlü düşünürlerini yönlendirmiştir. Tüm siyasi ve entelektüel boyutlarıyla Avrupa'yı reddetmekten, uzlaşma sağlamak ve Avrupa kurumlarından bazılarını benimsemek ve bu kurumları candan bir şekilde kucaklamak arasında Avrupa'ya verilen cevaplar bu düşünürlerin fikirlerinde yankı bulmuştur. Her

[49] 'Sosyo ahlâki' teriminin kullanımları için bkz. örneğin Rahmân, 'Revival and reform in Islam'; Rahmân, *Islam and modernity*; ve Voll, *Continuity and change*. Süreklilik tezi üzerine ana akademik yazın John Voll tarafından kaleme alınmıştır; bkz. örneğin, *Continuity and change*; 'Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan', Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms observed* (Chicago, 1991), s. 345-402; 'Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb: An analysis of an intellectual group in eighteenth century Madîna', *BSOAS*, 38, 1 (1974), s. 32-9; 'The Sudanese Mahdî: Frontier fundamentalist', *IJMES*, 10 (1979), s. 145-66; ve 'Hadith scholars and tariqahs: An ulama group in the 18th century Haramayn and their impact in the Islamic world', *Journal of Asian and African Studies*, 15, 3-4 (1980), s. 264-73.

durumda, bunlar Avrupa hegemonyasının şimdiye kadar var olan gerçekliğine verilen cevaplar ya da tepkilerdi.

Süreklilik tezinin doğruluğunu kanıtlamak için, Haremeyn'de (Mekke ve Medine) gayriresmî bir hoca-öğrenci ağının varlığına sıkılıkla atıf yapılmaktadır. Bu görüşün savunucuları ayrıca, 18. yüzyıl hareketleri arasında resmî bir örgütsel bağlantı olmamasına karşın, bu ağdaki ulemanın fikirlerinin Müslüman dünyasının çeşitli yerlerinde vaaz edildiğini ve bu hareketler arasında entelektüel tutarlılık ve aile benzerliği ölçüsü sağladığını ileri sürmektedir.[50] Ben, bu bölgeler üstü ulema ağları üzerine odaklanmanın aksine, yerel öğrenim ve listelerden büyük derecede yararlanan bölgesel reform geleneklerinin gelişimine dikkat çekiyorum. 18. yüzyıl düşünürlerinin çeşitli evrensel tasavvurlarının kökleri daha erken dönemli bölgesel geleneklerde yatmaktadır. 18. yüzyılda ilim aramak için seyahate çıkan pek çok gezgin ulemanın yanısıra, 18. yüzyılın büyük düşünürleri ya fikirleri olgunlaştıktan ve görüşleri sarih hale geldikten sonra seyahate çıkmış veyahut hiç seyahat etmemişler, bunun yerine kökleri derine uzanan bölgesel gelenekler içinde öğrenim görmüşlerdir. Böylece Hintli, Yemenli ve Batı Afrikalı bir düşünce ekolünden bahsetmek mümkündür. Belki de olgunlaşmış ve engin bölgesel gelenekler bağlamı içinde çığır açan entelektüel katkılar yapıldığını iddia etmek dahi mümkünken, gezgin ve çırak âlimlerin entelektüel katkıları, toplumsal bakımdan önemli olsalar da ikincil düzeydedir. Bununla birlikte ana reform geleneklerinin bölgesel köklülüğü entelektüel ufuklarının sınırlı veya dar olduğu mânâsına da gelmez. Tam tersine, bölgesel gelenekler diğer Müslüman bölgelerin ve düşünce ekollerinin mirasına açılarak yeniden canlandırılmıştır. 18. yüzyıl düşüncesi geleneksel epistemolojilerden önemli ölçüde ayrılmış olmasına rağmen, bu ayrılmalar geleneğin içinden doğmuş, alternatif kültürel sistemlerden kaynaklanmamışlardır.

Ortak endişelerine rağmen 18. yüzyıl reformcuları yaşadıkları dönemin sorunlarına çeşitli yollarla işaret etmeyi teklif ettiler. Ortak ve evrensel bir İslâmi gelenek çerçevesi içinde 18. yüzyıl

[50] Bkz. örneğin Voll, *Continuity and change*, s. 38 ve pek çok yerde.

reform projelerinin her biri kendi farklı bölgesel karakterine sahipti. Elbette Müslüman dünyasının çeşitli bölgelerinin kültürel özgünlüğü 18. yüzyılın yeni bir gelişmesi değildi. Bununla birlikte, çeşitli entelektüel geleneklerce özellikle bölgesel bir karakterin edinilmesi bölgeselliği ve her coğrafi bölgenin belirli siyasi şartlarını güçlendirdi. Dahası, ortaya çıkan reform projeleri ve siyasi reform ideolojileri, kendi bölgelerinin belirli geleneklerince şekillendirildi ve bunlara uygun hale getirildi. Böylece, alışılmamış, tuhaf ve farklı kültürel girişimler ön siyasi kimlikleri güçlendirdi; bu, yerel idari geleneklerini geliştirmiş ve çevreleriyle etkileşim gelenekleri oluşturmuş bölgesel devletlerden başlayarak, belirli türlerde düzensizliklerle suçlanan rejimleri değiştirme niyetindeki bölgesel cihat hareketlerine sirayet etti. Ancak bu, 18. yüzyıl düşüncesinin bölgesel karakterinin ulusal kimliklerin oluşumuna vardığı anlamına da gelmez. Hem akademik çalışmalardaki hem de milliyetçi söylemlerdeki pek çok güncel iddianın aksine, 18. yüzyıl reformcuları ne milli kahramanlardı ne de milliyetçi hareketlerin ideologlarının öncülleri idiler.[51]

Doğmakta olan bölgesel, ön siyasi kimliklerden daha önemli olanı 18. yüzyılın en dikkat çekici düşünürlerinin öğrenimlerinin yerel olduğu gerçeğidir. Örneğin Şevkânî Yemen'in dışına seyahatte bulunmamıştır,[52] Veliyyullah ise Harameyn'e yetişkin bir âlim olarak gitmiş ve yolculuğu sırasında karşılaştığı yerel âlimlerle ilim alışverişinde bulunmuştur.[53] Her iki düşünür de kökleri

---

[51] Mehmed Ali Paşa'nın iktidarını Mısır milliyetçiliğinin başlangıcı olarak tasvir eden yaygın tarihsel anlatıların mükemmel bir düzeltmesi için bkz. Khaled Fahmy, *All the pasha's men: Mehmed Ali, his army and the making of modern Egypt* (Cambridge, 1997).

[52] Bkz. Sevkânî, *Al-Badr al-ṭâli'*, c. I, s. 360-9.

[53] Veliyyullah'ın Harameyn'de başlıca ilmî alışverişi, ünlü âlim/hoca İbrâhîm el-Kürdî'nin oğlu Ebû Tâhir el-Kûrânî el-Kürdî'yleydi. Onun Veliyyullah'a verdiği icazette Ebû Tâhîr, Veliyyullah'ın, ihtiyacı olmamasına rağmen Sahîh-i Buhârî'den ve diğer klasiklerden bölümler nakletmek için icazet talep ettiğini yazmaktadır; zira Veliyyullah, kendi memleketinde babasından ve hocalarından öğrendiklerinden bu eserlerin metin ve içerikleri üzerinde zaten ustalık kazanmıştı. 'Ubayd Allâh

derinlerde yatan gelenekler içinde öğrenim görmüş ve hepsinden öte görüşlerini bu geleneklerin sorunları ve potansiyelleriyle bağlantılı olarak ifade etmişlerdir. Dahası, bu düşünürlerin hocaları neredeyse tamamen yerel idiler. Tabii ki, hepsi ortak bir İslâmi entelektüel mirasa dayanmaktaydı, ancak bu miras muazzam bir mirastı ve bölgesel gelenekleri açmaya ve dönüştürmeye çalışsalar dahi tercihler daima yerel tecrübeden etkilenmekteydi. 18. yüzyıl düşüncesine uygulanan şey, hareketlerin ve ideolojilerin pratik yönlerine de eşit derecede uygulandı. Örneğin, dan Fodio Batı Afrika'nın nispeten küçük bir kısmı dışına seyahat yapmamıştı ve tuhaf fikirler karışımı, belirli birtakım toplumsal ve siyasi sorunlarla başa çıkmak üzere dikkatli bir şekilde uyarlanmış ve özelleştirilmişlerdi.

Bu, önceki asırlarda her daim olmuş olan seyahat ve ağ oluşturmanın 18. yüzyılda var olmadığı mânâsına gelmez. Aksine, çok eski bir motif olan ilim peşinde seyahate çıkmanın yanısıra, 18. yüzyılı karakterize eden şey öncelikle bölgesel karakterde olan hareketler ve entelektüel geleneklerin ortaya çıkmış olmasıdır. 18. yüzyılın en çetin ve etkili âlimliği bu bölgesel gelenekler içinde ortaya konmuştur. Öyle ki, olgun, özgüven sahibi ve kesinlikle yerel olan büyük geleneklerle, gezgin âlimlerce organize edilen ve toplumsal önemlerine karşın entelektüel bakımdan türev ya da ikincil olan küçük gelenekler arasında bir sınır çizmek dahi mümkündür. Temel entelektüel katkı, kendi bölgelerinin siyasi ve toplumsal ilişkilerine doğrudan ve derin bir şekilde müdâhil olmalarına ek olarak, yerel öğrenim görmüş âlimler tarafından yapılmıştır;[54] fikirleri mutlak surette melezdir ve muazzam İslâmi

---

al-Sindî'den alıntı, *Al-tambîd li-ta'rîf A'immat al-tajdîd* (Haydarabad, 1976), s. 443.

[54] Kimi durumlarda, eğitimin karakteri pedagojide bilinçli olarak savunulmaktaydı; örneğin, Şevkânî, her bölge için bu bölgelerin öğrencilerince başvurulması gereken kendine has kitaplardan ve entelektüel geleneklerden bahsetmektedir. Muhammad ibn 'Alî al-Shawkânî, *Adab al-ṭalab wa-muntahâ al-irab* (Dâr al Arqam, 1981). Bir tür toplumsal ve iktisadi bölgeselcilik içinde Şevkânî Yemen'in belirli sorunlarını kabul

mirasın çeşitli unsurlarından büyük derecede etkilenmiştir, ancak evrensel bir Pan-İslâmi entelektüel hareketin ürünü değildir.

Toplumun daha büyük kesimlerini savunmak ve güçlendirmek hedefleri pek çok 18. yüzyıl düşünürü tarafından paylaşılıyorken, bu düşünürlerin reform fikirleri ve bu fikirleri etkilemekte kullanılan pratik mekanizmalar oldukça yerelleşmiştir. Dinî öğretileri yorumlamaktaki radikal tabiatlarının farkında olan bu düşünürler, içinde yaşadıkları ve faaliyet gösterdikleri bölgelerin baskın yerel gelenekleriyle yoğun bir şekilde ilgilenerek yenilikçi fikirlerini yaymaya çalışmışlardır. Böylece, örneğin hem San'ânî hem Şevkânî, her ne kadar fikirlerinin sonuçları geleneksel Sünni düşüncesine göre en azından eşit derecede radikal olsa da eleştirel düşüncelerinin orantısız bir kısmını, Yemen'in dağlık kesimlerinin başat geleneği olan Zeydîliğe karşı yöneltmişlerdir. Benzer şekilde, Veliyyullah tarafından işaret edilen ve alışılmışın dışında kalan konular Hindistan İslâm'ına özel entelektüel gelişimler çerçevesi içinde açıklanabilir.

Kimi 18. yüzyıl düşünürleri fikirlerinin gücünü takviye etmek için ağ örmeye de başvurmuştur. Bununla birlikte, kurucuları seyahat etmiş olsun ya da olmasın, 18. yüzyılda örülen en etkili ağlar bölgeseldir. Dan Fodio'nun Sokoto okul ağları, Senûsî'nin günümüz Libyası'nın Akdeniz sahillerinden Sahraaltı Afrika'ya kadar uzanan yerleşim ağı ve Şevkânî'nin, Yemen'in dört bir yanında bulunan mahkemeler, okullar ve diğer kurumlardaki nüfuzlu mevkilere atanan öğrencilerinin ağı bu ağ inşasının en büyük örnekleridir.

---

etmekte ve bunlar için çözümler önermektedir. Muhammad ibn 'Alî al-Shawkânî, 'Al-Dawâ' al-ajil fi daf' al-'aduw al-sâ'il', *Al-Rasâ'il al-salafiyya* (Beyrut, 1930 baskısının yeniden basımıdır), s. 27-38; ayrıca, 'İmamın, belirli bir bölgenin zenginlerinden alınan sadakanın aynı bölgenin fakirlerine harcanması gerektiği'ni düşünmektedir. Muhammad ibn 'Alî al-Shawkânî, *Al-Darârî al-mudiyya sharh al-durra al-bahiyya* (Kahire, 1986), s. 214-16. Böylece Şevkânî, sadece uygulamada değil teoride de bölgesel bilginin, bölgesel siyasetin ve bölgesel iktisadi çıkarların varlığını kabul etmektedir.

Osman Dan Fodio'nun cihat sonrası devletinin hayati karakteri ve vazgeçilmez önkoşulu Sokoto halifeliğinin toprakları üzerinde örülmüş okullar ve idari merkezler ağıydı. Dan Fodio'nun önderliğini yaptığı cihat, eski toplumsal ve siyasi düzenin yıkıntıları üzerinde merkezî bir devlet oluşumuyla sonuçlandı. Bununla birlikte Sokoto halifeliği siyasi gücün delege edildiği bir devletti, ancak devletin birliği heterojen bir hukuki ve idari profesyoneller zümresinin dağılımıyla garanti altına alınmıştı. Bu birliğin anahtarı eğitimdi ve dan Fodio bu stratejik silahı birkaç katman üzerine oturtmuştu.[55] Takipçileri arasında okuryazarlığın yayılmasını sağlamak çabasıyla dan Fodio, bölgenin parçalanmış kimliklerini kapsayan ve aşan ortak bir toplumsal kimlik inşa etmeyi amaçlamıştır. Eğitim programının parçası olarak hukuki ve idari bir profesyoneller grubuna tahsil sağlamış, yeni devletin idealleriyle uyum içinde işlemesini sağlayan da bu grup olmuştur. Dan Fodio'nun entelektüel ilhamının kaynaklarının tümü Ortaçağ İslâmı'nın klasik mirasına aittir; eleştiriye tâbi tutmaksızın bu kaynaklara geniş ölçüde atıfta bulunmuş ve onlardan alıntılar yapmıştır. Dan Fodio bilgelikten yoksun değildir, ancak diğer 18. yüzyıl düşünürlerinin aksine, nakledilmiş entelektüel gelenekleri reforma tâbi tutmakla da ilgilenmemektedir: Onun vurgusu gerçek İslâmi toplumu diriltmek veya onu reforme etmektir. Klasik İslâmi siyaset teorisi üzerine, onun çelişkilerini gidermek için değil, aksine ondan bireysel ve toplumsal yaşam için bir örnek türetmek için çalışmıştı. İslâmi eğitimin içeriğinde reform yapmakla değil, onu kendi yerel toplumunun yeniden şekillenmesinde kullanmakla ilgilenmiştir.

---

[55] Sokoto devletinin örgütlenmesi ve âlimler ve profesyonellerin cihat dönemi öncesi ve sonrası üstlendikleri rol için bkz. Hiskett, 'An Islamic tradition of reform', s. 592-3; Murray Last, *The Sokoto caliphate* (Londra, 1967), s. 57-60, 149, 178, 185, 226-9, 330-2; ve Hiskett'in İbn Fûdî'nin *Kitâb al-farq* edisyonundaki sonuçlar, s. 25-9; ayrıca bkz. Humphrey J. Fisher, 'Conversion reconsidered: Some historical aspects of religious conversion in Black Africa', *Africa*, 43 (1973), s. 36-7.

Senûsî'nin küçük imparatorluğu bölgesel ağ örme sisteminin eşsiz bir örneğini sunmaktadır. Onlarca yerleşim yeri günümüz Libyası'ndan başlayarak Sahraaltı Afrika'ya uzanan ince bir hat üzerinde yayılmıştır. Kendi yaşamı boyunca Senûsî, toplumun dinî ve dünyevi işlerinin yönetildiği altmış kadar tekke kurmuştur. Toplum üyelerinin dinî görevleri, beklenen dinî faaliyetlere ek olarak, eğitim, emek, savunma ve ticareti kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. Genellikle elli ila yüz üye ve sıklıkla daha fazlasını barındıran tekkeler, içlerinde tesis edildikleri daha büyük topluluklara entegre edilmiştir. Kabileler de bu tekkeleri tesis etmek üzere Senûsiyye'ye davet edilmişler ve tekkelere arazi bağışı yapmanın yanısıra iktisadi takviye için çevre araziler de tarım alanı olarak bağışlanmıştır; ayrıca çocuklarını öğrenim görmeleri için buraya yollamışlardır. Her tekkede otoritenin, din ve eğitimi denetlemesi için Senûsî tarafından gönderilen bir Sûfî şeyhiyle yerel kabile otoritesini temsil eden bir vekil arasında paylaşılması eşit derecede önemlidir. Senûsiyye tarikatının başarısından sorumlu olan örgütlenmede çığır açan yenilik sadece Afrika toplumu bağlamında değil aynı zamanda daha önceki Sûfî örgütlenmeleri çerçevesinde de bir çığır açmıştır. Böylece Senûsî yerleşimleri yerel topluluklara entegre edilmiş ancak aynı zamanda iktisadi çıkarları, toplumsal ve siyasi örgütlenme ve otorite modellerini, dinî öğreti ve uygulamalarını paylaşan tutarlı bir bütün oluşturmuştur. Tekkeler kabilelerle aracılık yapmış ve daha da önemlisi kabile bağlılıklarını aşan örgütlenme ilkeleri sağlamıştır. Dahası, bir yandan yerel geleneklere uyum sağlarken, diğer yandan Senûsiyye tarikatı, halen kabile kontrolü altında olan bölgelere yarı şehirli, yerleşik topluluklar İslâmi örneğini tanıtmıştır.[56]

Bu fizikî yerleşimler ağı Haremeyn'den doğan entelektüel ağına veya Sokoto halifeliğinin eğitsel ve idari ağına pek az benzer-

[56] Senûsî üzerine kaynaklar ve Senûsî'nin Sirenayka'daki örgütlenme faaliyetleri için bkz. Vikør, *Sufi and scholar on the desert edge*, s. 4-19, 132-60, 181-217. Senûsî'nin yaşamı ve eğitimi üzerine daha fazlası için bkz. Ahmad Sidqî al-Dajânî, *Al-Haraka al-Sanûsiyya: Nash'atuha wa-numuwwuha fî al-qarn al-tasi' 'ashar* (Kahire, 1967).

lik göstermektedir. Senûsî'nin, hocası Ahmed ibn İdrîs'le birlikte Hicaz'da seyahat etmiş ve yıllarca yaşamış olmasına karşın Haremeyn âlimleriyle hiç çalışmamış olması ayrıca kayda değerdir. Dahası, iki ismin hiçbir zaman karşılaşmamış olmalarına rağmen, Senûsî Şevkânî'nin düşüncesinden, özellikle de içtihat ve hadis üzerine görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Senûsî'nin Şevkânî'nin düşünceleriyle Hicaz'da konaklaması sırasında tanışmış olması muhtemeldir; ancak bu doğrudan ya da Haremeyn ulema ağları aracılığıyla gerçekleşmemiştir. Daha önemli olansa Senûsî'nin, Şevkânî'nin entelektüel nüfuzunu, Şevkânî tarafından hiçbir zaman tahayyül dahi edilemeyecek farklı bir toplumsal deneye dönüştürmüş olmasıdır. Şevkânî'nin tasavvufla tek ilişkisi eleştiri boyutunda iken, Senûsî her şeyden önce bir sûfiydi ve tasavvuf tarikatları çizgisinde örgütlenmiş bir yerleşim ağı, reform hedeflerine ulaşması için temel vasıtayı sağlamıştı.

Nihayet, 18. yüzyıl İslâm pedagojisi de bölgeselleşmiştir. Konu ve yöntemlerin öğretiminin yerel karakteri bölgesel müfredatların savunuculuğunda veya çeviri ya da yeni kompozisyon yoluyla, yerel dillerde yazılmış yerel bir İslâmi eğitim literatürü oluşturma eğiliminde yansıtılmıştır. Aslında, bölgesel eğitimin terfiine yönelik ilk adım ilim aramak için artık seyahatin gerekli olmadığının kabul edilmesiydi.[57] Bu konu Şevkânî'nin, eğitimin tüm kademelerinin çeşitli yönleriyle özel olarak ilgilenen bir kitabı olan *Edebü't-Taleb*'inde sistematik olarak ele alınmıştır. Fetva verecek bir müçtehidin zorunlu eğitimi tartışmasında Şevkânî birtakım disiplinler sıralamakta ve bu bakımdan kullanışlı olan belirli kitaplar önermektedir. Bununla birlikte Şevkânî, tavsiye edilen hiçbir kitabın kendi içinde ya da kendisinden kaynaklanan bir otoritesinin olmadığını ve Yemenliler için tanıdık olan bu kaynakların Müslüman dünyasının diğer yerlerinde başka nüshalarının olabileceğini okuyucusuna hatırlatmakta itinalıdır; ayrıca bu kitapların Yemenli öğrencilere tavsiye edildiğini çünkü hocalarla çalışmaya değil, kendi kendine öğretime dayanmadığı

[57] Bkz. örneğin Muhammad ibn Ismâ'îl al-San'ânî, *Irshâd al-nuqqâd ilâ taysîr al-'amal bil-ijtihad* (Beyrut, 1992), s. 11-12, 22-4.

sürece, başka kitaplar üzerine değil, ancak bu kitaplar üzerine uzmanlar bulabileceğini iddia ediyor ve şöyle ekliyordu: 'Eğer bu öğrenci, âlimlerin bu kitaplardan başkası üzerine uzmanlık kazandığı bir bölgede yetişirse, o zaman o bölgenin uzmanının üzerinde çalıştığı şeye çalışması gerekir.' Öte yandan, Şevkânî'ye göre çeşitli öğrenim kurumlarının ve müfredat listelerinin bölgesel karakteri üzerine yapılan vurgu, herhangi bir metinler serisine mutlak otorite vermek anlamına da gelmemektedir; aksine, öğrenim araçlarının bölgesel karakteri görece yetkinliklerinin ya da işe yararlılıklarının altını çizerken, bu dar görüşlü geleneklerden türetilen bilgi, Şevkânî'nin görüşüne göre evrenseldir.[58]

Ana dillere yapılan çeviriler ve ana dillerde kaleme alınan kompozisyonlar da bölgesel geleneklerin ortaya çıkışına delil teşkil etmektedir. Hem dan Fodio hem de Veliyyullah, tüm diğer dinî ilimlerin tahsil edilmesi için vazgeçilmez bir koşul olarak Arapça öğrenimini teşvik etmişlerdir. Dan Fodio'nun okulları Arapça öğretmiştir ve dilde ehliyet sahibi olmak Sokoto halifeliğinin eğitim ve idari merkezlerindeki kadroları işgal eden uzmanların ayırt edici özelliklerinden biridir. Dahası, dan Fodio'nun, kendi fıkhi ve siyasi görüşlerini yansıttığı sayısız risalelerin tümü Arapça yazılmıştır. Nispeten ileri düzeydeki bu eserlere ek olarak, dan Fodio, Arapça konuşmayan bir nüfus için temel İslâmi eğitimi teşvik etmek çabasıyla Fulani (Fulfulde) dilinde de birçok yazı kaleme almıştır.[59] Bu metinlerin birçoğu ezberlemeyi kolaylaştırmak için kafiyeli bir üslupla yazılmıştır. Hem Arapça hem Fulani dilindeki eserleri Arapça klasik İslâm metinlerine dayanmakta ve onlardan türemektedir. Bununla birlikte, her iki yazı türü de tuhaf ve alışılmadık bölgesel karakteristiklere bürünmüştür: Arapça yazılar Batı Afrika'ya has sorunların ele alınmasından dolayıdır, standart İslâmi yazılarsa Fulanice yerel dilinde kaleme alınmışlardır.

---

[58] Bkz. örneğin Şevkânî, *Adab al-ṭalab*, s. 107-8, 113-24.

[59] Bkz. Brenner ve Last, 'The role of language in West African Islam'. 19. yüzyıl Batı Afrikası'nda yazılan Fulani dilindeki 500 şiire atıf için bkz. s. 444.

Benzer şekilde, Veliyyullah'ın kapsamlı çalışmaları da iki dilde yazılmıştır. Kitaplarının birçoğu, değişen paragraf ve bölümleriyle Arapça ve Farsça karışımıdır. Ancak bu değişen üsluptan daha açıklayıcı olan, İslâm'ın temel kutsal metinleri olarak gördüğü şeyleri Hindistan'daki eğitim görmüş seçkinlerin dili olan Farsçaya tercüme etmesidir; bunlar Kur'ân (*Fatḥ al-Raḥmân fî Tarjamât al-Qur'ân*), Mâlik'in (ö. 796) *Muvatta*'sı (*al-Muṣaffâ*) ve Buhârî'nin (ö. 870) hadisleri derlediği *Saḥîḥ*'inden bölümlerdir. Veliyyullah, biçimde olduğu gibi içerik olarak da farklı bir bölgesel İslâm geleneğinin şekillenmesine büyük bir ivme kazandırmıştır.

MUHAMMED HAYYÂ EL-SİNDÎ VE MUHAMMED İBN ABDÜLVAHHÂB: 18. YÜZYIL MEDİNESİ'NDE ENTELEKTÜEL BİR GRUBUN İNCELEMESİ*[-1]

John Voll

18. yüzyıl İslâm dünyasında güçlü bir reform dürtüsü ortaya çıktı. Muhammed İbn Abdülvahhâb ve Hindistan'daki Şah Veliyyullah gibi bazı liderleri iyi bilinmektedir. Gene de bu dirilişin temelleri nispeten karanlıktadır ve liderlerine ilham kaynağı olan şahsiyetler tarihin sisleri arasında kalmışlardır. Vahhâbî hareketinin kurucusunun hocası Muhammed Hayyâ el-Sindî bu isimlerden biridir. Medineli bu âlim ve dâhil olduğu entelektüel topluluğun

---

* Voll, John: "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn Abd al-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Medina". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* içinde, University of London. 38 (1). 1975. ss. 32-39.

[1] Sıkça alıntılanan kaynakların edisyonları ve atıf kısaltmaları şöyledir: al-Jabartî: 'Abd al-Rahmân al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-âthâr fî'l-tarâjim wa'l-akhbâr* (ed. Hasan Muhammad Jawhar ve diğerleri), Kahire, 1957-68. al-Muhibbî: Muhammad Amîn al-Muhibbî, *Khulâsat al-athar fî a'yân al-qarn al-hâdî 'ashar*, Kahire, 1284/1867-8. (Beyrut'ta Dar al-Sâdir tarafından yeniden basılmıştır.) al-Murâdî: Muhammad Khalîl al-Murâdî, *Silk al-durar fî a'yân al-qarn al-thânî 'ashar*, Bağdat, 1301/1883-4.

yakın bir incelemesi önde gelen bir reformcunun ilham almasına yardımcı olan şartlara ışık tutabilir. Daha da önemli olanı, böyle bir incelemenin, 18. yüzyılın belli başlı hareketleri arasındaki bazı ilişkileri ayırt etmek için bir zemin sağlamasıdır.

Muhammed ibn Abdülvahhâb Medine'ye nispeten genç bir âlim olarak gelmiş ve Muhammed Hayyâ el-Sindî'nin denetimi altında çalışmıştır. Bu âlimle tanışması, birlikte çalıştığı başka bir âlim olan Abdullah ibn İbrâhîm ibn Sayf aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bilginler, Muhammed Hayyâ'yı İbn Abdülvahhâb'ın üzerinde önemli etki sahibi bir isim olarak tasvir etmişlerdir; Muhammed Hayyâ onu, Ortaçağ tefsirlerinin katı taklitçiliğini reddetmek üzere gelişen kararlılığında ve içtihat[2] yöntemini kullanmakta teşvik etmiştir. Ayrıca Muhammed Hayyâ, İbn Abdülvahhâb'a, 'evliyalar' ve evliya mezarlarına ilişkin popüler dinî uygulamaları reddetmeyi de öğretmiştir; bu daha sonraki Vahhâbî öğretilerini anımsatmaktadır.[3] O zaman, Muhammed Hayyâ ve genel mânâda entelektüel çevresinin, en azından Vahhâbî diriliş dürtüsünün kökenlerini anlamak adına bir nebze önem sahibi olduğu açıktır.

Görünüşe göre Muhammed Hayyâ yaşadığı günlerde mütevazı üne sahip bir hadis âlimiydi. Abduhrahmân el-Cabartî ve Muhammed Halîl el-Murâdî gibi zamanının büyük tarihçileri ondan bahsetmişlerdir, ancak dönemin başat entelektüel liderlerinden biri de değildir. Aksine, bir grup öğrenciyi kendine çekmiş ve Medine'de hadis ilmiyle meşgul olan enerjik bir topluluğa üye, sessiz bir âlimdir. Hal tercümelerinde yaşamına dair sadece genel hatlar sunulmaktadır.[4] Günümüz Pakistanı'nda Sind'de bir köyde

---

[2] Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takḳi-d-dîn Aḥmad b. Taimiya*, 661/1262-728/1328, Kahire, 1939, 507.

[3] George S. Rentz, *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb (1703/04-1792) and the beginnings of unitarian empire in Arabia*, yayımlanmamış doktora tezi, University of California, 1948, 27-8.

[4] Resmî biyografik girdiler el-Murâdî'de bulunabilir, IV, 34, ve 'Uthmân ibn 'Abdallâh ibn Bişr, *Kitâb 'unwân al-majd fî târîkh Najd, Baghdâd*, 1328/1910, I, 28-9. Doğum tarihi verilmemiştir, ölüm tarihi için

dünyaya gelmiş ve temel eğitim almak için ülke içinde seyahatlerde bulunmuştur. Oradan Arabistan'daki mukaddes şehirlere gitmiş, ilkin öğrenci, ardından da bir âlim olarak oraya yerleşmiş, el-Murâdî'nin methiye belagatinde 'Medine'de Sünnet'in sancaktarı' olmuştur.

Bir öğrenci olarak Muhammed Hayyâ zamanının ünlü ulemasından birkaçıyla bağlantı içindeydi. Kendi yaşamı çerçevesinde bu isimlerin en önemlisi, kendisi gibi bir Sind göçmeni olan Ebû'l-Hasan Muhammed ibn Abd el-Hâdî el-Sindî'ydi.[5] Ebû'l-Hasan Mescid-i Nebevî'de âlim olarak hatırı sayılır derecede bir şöhret kazanmıştı ve Muhammed Hayyâ onun yakın dostu olmuştu. Ebû'l-Hasan'ın ölümünün ardından Muhammed Hayyâ onun derslerini devralmıştır. Ayrıca diğer üç ismin de bahsi geçmektedir: Abdullah ibn Sâlim el-Basrî, Hasan ibn Alî el-Acemî ve Ebû'l-Tâhir Muhammed ibn İbrâhîm el-Kûrânî.[6] Ek olarak, Abduhrahmân el-Sekkâf aracılığıyla Nakşibendî tarikatına intisap ettiği de kayıt düşülmüştür.[7]

Dört âlim arasında kimi farklılıklar vardır, ancak belirli bakımlardan Muhammed Hayyâ'nın entelektüel konumunu tespit etmeye yardımcı olan temel benzerliklere sahiplerdir. Mezhep ve menşe bakımından çeşitlilik göstermektedirler. İkisi Hanefî, ikisi Şâfiî'dir. Biri Hindistan'da doğmuştur, diğer üçünün Hicaz'da dünyaya gelmiş olmalarına rağmen aileleri nispeten yakın zamanda bölgeye yerleşmişlerdir. Abdullah'ın ailesi Basra'dan, Ebû Tâhir'in ailesi İran'dan[8] gelmiştir, Hasan ismiyse muhtemelen İranlı bir geçmişe işaret etmektedir. Bununla birlikte, bu isimlerin ortak bir ayırt edici özelliği vardır: Özellikle hadis çalışmasında,

---

el-Murâdî 1163/1750 tarihini, İbn Bişr ise 1165/1752 tarihini vermektedir. Ayrıca bkz. al-Jabartî, I 182, 210; 108, 255.

[5] Al-Murâdî, IV, 66, ve al-Jabartî, I, 214.

[6] Bu isimlerin hal tercümesi al-Jabartî'dedir, I, 177 ve 208-10, ve al-Murâdî, IV 27.

[7] Al-Jabartî, I, 182.

[8] İbrâhîm al-Kûrânî'nin Tahran'da doğduğu söylenmektedir, al-Jabartî, I, 171, köken olarak da Şahrarûzî'dendir, al-Murâdî, I, 5-6.

aynı umumi düşünce ekolünden büyük ölçüde etkilenmiş görünmektedirler.

Ortak geçmişlerindeki en bariz özellik, o zamanın Medine'sinin ünlü bir âlimi olan İbrâhîm ibn Hasan el-Kûrânî'yle ilişkileridir. Dört isimden üçü –Abdullah, Ebû'l-Hasan ve Ebû'l-Tâhir– el-Kûrânî'nin öğrencileriydi, Ebû'l-Tâhir'se oğludur. Dördüncü isim olan Hasan el-Acemî görünüşe göre yaşça daha büyüktür ve diğer önde gelen saygın hocalarının yanısıra el-Kûrânî'nin büyük hocası Ahmed el-Kaşâşî'yle çalışmıştır.[9] Muhammed Hayyâ'nın hocaları üzerine daha ayrıntılı bir inceleme onların ilmî bağlantılarını daha da açığa çıkarmaktadır. İbrâhîm el-Kûrânî, mukaddes şehirlerdeki bu ilmî halka içinde baskın bir şahsiyetmiş gibi görünürken, aslında geniş çerçeveden bakıldığında daha büyük bir entelektüel ilişkiler ağı içinde yalnızca bir odak noktasıdır; bu ilişkiler ağı daha eski nesilden iki ünlü âlim etrafında örülmüştür: Arabistan'da Ahmed al-Kaşâşî ve Mısır'da Muhammed el-Bâbilî. Muhammed Hayyâ'nın hocalarının dördü de bu iki isimle yakın bağlantı içindedir. İbrâhîm'le birlikte dört isimden üçü el-Bâbilî'nin öğrencidir ve sadece İbrâhîm'in oğlu Ebû Tâhir çok genç olması dolayısıyla doğrudan bir bağlantı içinde değildir. Şayet 'entelektüel bir aile ağacı' kurulacak olursa, Muhammed Hayyâ en az sekiz hat üzerinden el-Bâbilî'yle bağlantılıdır.[10] Benzer bağlar el-Kaşâşî'yle de görülebilir. İbrâhîm el-Kûrânî hocalık görevinde onun halefiydi, böylece İbrâhîm'in bağları el-Kaşâşî'ye çıkmaktadır. Hasan el-Acemî'nin el-Kaşâşî ile doğrudan bağlantısına ek olarak, el-Kaşâşî'nin öğrencileri olan Muhammed Hayyâ'nın hocalarının en az dört diğer hocası daha vardır. Böylece, 'aile ağacı'nda Muhammed Hayyâ'yı el-Kaşâşî'ye bağlayan en az altı hat mevcuttur. Bu 'ilmî topluluk'un birbiriyle bağlantılı tabiatı şu gerçekle daha da vurgulanmaktadır; Muhammed Hayyâ ve el-

[9] Toplamda iki ismin ortak beş hocası vardır: al-Qashâshî, al-Bâbilî, 'Isâ al-Ja'farî al-Magribî, Zayn al-'Âbidîn al- Ṭabarî, ve 'Alî al-Shubrâmilsî.

[10] Üç doğrudan hatta ek olarak hocalarının diğer hocaları aracılığıyla en az beş isnad silsilesi vardır.

Kaşâşî arasındaki bağlantının parçaları olan altı isimden beşi aynı zamanda o ve el-Bâbilî arasındaki bağlantılardır.

Bu hoca-öğrenci ilişkileri modelinden ortaya çıkan, nispeten birbirine yakın derecede bağlantılı entelektüel bir topluluk resmidir. Ancak, bu 'okul'un herhangi bir şekilde formel olarak örgütlendiğini gösterecek hiçbir kanıt mevcut değildir. Bununla birlikte, bu âlimlerin en azından bazı temel görüşleri paylaştığını veya birbirlerini şahsen tanıdıklarını ya da nam ve itibar aracılığıyla birbirlerinden iyi derecede haberdar olduklarını varsaymak akla yatkındır. Mevzubahis isimlerin birçoğunun görece geniş yelpazede aldıkları öğrenime rağmen, bu grup ya da gelenek Mekke ve Medine'de merkezlenmiştir. Daha ileri öğrenim için gittikleri ortak yer, Mısırlı hocaları el-Bâbilî ile yakın bağlarından dolayı Mısır'dır. Ayrıca, grubun birçoğu, hac için mukaddes şehirlere gelen âlimlerin sağladığı eğitim fırsatlarından da yararlanma şansını değerlendirmiştir. Böylece İslâm dünyasının dört bir yanından gelen önemli hocaların isimleri bazı ulema listelerinde belirmektedir. Toplamda yirmi yedi isim hal tercümelerinde ya Muhammed Hayyâ'nın hocaları ya da hocalarının hocaları olarak görünmektedir. Bunlardan on altısı kaynaşmış olan 'aile ağacı'nın hoca-talebe ilişkilerinin bir parçası olarak görünmekteyken, on bir isimse mevzubahis isimlerden sadece birinin hocası olarak görünmektedir ve hal tercümelerinde başka hiçbir doğrudan bağlantı gösterilmemiştir.

Bir bütün olarak bu âlimler grubunun ilginç özellikleri vardır. Grup, Muhammed Hayyâ'nın beş doğrudan hocasından daha geniş mânâda kozmopolittir. Doğum yerleri ve erken dönem çalışma bölgeleri Hindistan ve İran'dan Cezayir ve Fas'a kadar çeşitlilik göstermektedir. Bir bütün olarak grup büyük ölçüde seyahat etmiştir ve pek azı tüm eğitimini sadece bir ya da iki yerde görmüştür. Bazılarının siyasi ve askerî resmî makamlarla doğrudan ilişkisi olmuştur, ancak hiçbiri herhangi bir zaman dilimi süresince önemli bir 'resmî' dinî makamı işgal etmemiştir. Bununla birlikte, Hasan el-Acemî'nin bir hocası bu durumun istisnasıdır.

Bu isim, 'Hicaz bölgelerinin ve Medine'nin Hanefî müftüsüdür.'[11] Mezhepleri verilen ya da mezhebi hususunda makul derecede çıkarımda bulunulan[12] yirmi dört âlimden, mevzubahis müftü ve el-Acemî de dâhil olmak üzere sadece üçünün Hanefî olması muhtemelen bu gerçekle ilişkilidir. Ebû'l-Hasan el-Sindî Hint kökenlidir. Hanefî mezhebinin Hindistan'daki önemi onun konumunu ve ayrıca Muhammed Hayyâ'nın bu bakımdan sıradışı durumunu açıklayabilir, zira kendisi de Hanefî'dir. Mağrip kökenli beş âlim Mâlikî mezhebindendir. Geriye kalan on altı isimse Şâfiî'dir. Özellikle Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın Hanbelî geçmişine sıklıkla yapılan vurgu ışığında, Muhammed Hayyâ'nın hocalarından hiçbirinin, hattâ hocalarının hocalarının dahi Hanbelî olarak tanımlanmaması dikkat çekici bir unsurdur. Böylece, grup açık bir şekilde mezhep mensubiyetiyle tanımlanamazken, fıkıh mezhepleriyle ilişkisi varmış gibi görünmektedir. Grubun çekirdeği, ciddi derecede Mâlikî mayasıyla Şâfiî'dir. Diğer ekollere kapalı değildir, ancak katılımları sınırlıdır.

Bu yirmi yedi âlimin birçoğunun kimi tasavvuf bağlantıları olması da ayrıca dikkat çekicidir. Belirli bir tarikat isminin zikredilmesinden ziyade bu durum sıklıkla genel terimlerle betimlenmektedir. Özellikle bahsi geçen tarikatlardan biri, Muhammed Hayyâ'nın da intisap ettiği Nakşibendiyye'dir. Tüm grup içinde Nakşibendî bağlantılarıyla belki de en çok dikkat çekenler İbrâhîm el-Kûrânî ve Ahmed el-Kaşâşî'dir. Böylece, bu ulema kümesinin belirli bağlantıları hakkında pek az somut şey söylenebilecekken, tasavvufa karşı olmadıklarını ve en azından bazılarının reformist Nakşibendiyye tarikatıyla bağlantılı olduğuna dikkat çekmek mümkündür.

Bu âlimler topluluğu Muhammed Hayyâ'nın öğrettiği çerçevedir. Eldeki kaynaklar, Medine'de onun denetimi altında ça-

---

[11] Hanîf al-Dîn al-Marshidî, al-Muhhabbî'de böyle tasvir edilmiştir, II, 126.

[12] Listelenen âlimlerden üçünün mezhebi verilmemiştir ve biyografik taslaklar bulunamamıştır.

lışmış yaklaşık yirmi öğrenci hakkında bilgi vermektedir.[13] Bu isimlerin incelenmesi, Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın öğrenim geçmişine dair daha kapsamlı bir resmin çizilmesine yardımcı olacaktır. Geniş mânâda, Muhammed Hayyâ'nın parçası olduğu âlimler grubunun etkisinin yayılmasında bir vaka incelemesi sunacaktır. Medine'de konumlanmanın önemi öğrenci çeşitliliğiyle açıklanabilir. Genel olarak Medineli âlimler topluluğu hac nedeniyle İslâm dünyasının dört bir yanından gelen insanlarla irtibat kurabiliyorlardı. Öte yandan bu, herhangi bir Hicazlı âlimin öğrencilerinin listesinin heterojen olma eğiliminde olacağı ve belirli bir ilmî grubu teşkil etmeyeceği mânâsına gelmektedir, zira öğrencilerin pek çoğu evlerine dönemeden önce sadece nispeten kısa bir süreliğine Medine'de konaklamaktadırlar. Aynı zamanda bu durum, Medineli âlimler için birçok farklı yerlerdeki İslâm'ın gelişimi üzerinde en azından bir nebze olsun etki sahibi olma imkânı da tanımaktadır.

Burada inceleme altında olan Muhammed Hayyâ'nın öğrencilerinin listesi fark edilebilir bir önyargı sahibidir. Özellikle El-Murâdî ve el-Cabartî'nin çalışmalarında görünen biyografik bilgi temelinde derlenmiştir. Sonuç olarak yirmi ismin tümü Arapça konuşan Doğu dünyasıyla birtakım bağlantılar içindedir ve bu iki tarihçi tarafından listelenen isimlerden hiçbiri bu böl-

[13] El-Murâdî'de listelenen yedi isim onun öğrencileridir ve el-Cabartî listeye iki isim daha eklemektedir. Bu tarihçilerden hiçbiri Muhammed ibn Abdülvahhâb'dan bahsetmemektedir, öte yandan İbn Bişr onun Muhammed Hayyâ ile çalıştığını bildirmektedir. İbn Bişr ayrıca 'Alâ al-Dîn al-Sûratî'nin Muhammed Hayyâ'nın öğrenci olduğunu naklet-mektedir, ancak ben bu ismin biyografik bilgisini bulamadığım için listelemeye dâhil edilmemiştir. Ayrıca, el-Murâdî'nin onun Muhammed Hayyâ'nın denetiminde çalıştığını söylememiş olmasına rağmen Muhammad ibn 'Abd al-Karîm el- Sammân'ın öğrenciler listesine dâhil edildiğine de dikkat edilmelidir. El-Sammân'ın Muhammed Hayyâ'nın öğrencileri arasına dâhil edilmesi bir Sammânî kitabındaki biyografik bilgiye dayanmaktadır ve bu kitap al-Ṭâhir Muhammad 'Alî al-Bashîr'in *al-Adab al-Sûfî al-Sûdânî*, (Khartoum, 1390/1970, 44) adlı eserinde alıntılanmıştır.

genin dışına yetişkin âlimler olarak yerleşmemiştir. Bununla birlikte, Muhammed Hayyâ'nın öğrenci topluluğunun daha geniş doğasına dair bazı ipuçları doğum yerlerinde görülebilir. Üçü İslâm dünyasının doğusunda dünyaya gelmiştir,[14] üçüyse Rum bölgelerinden gelmektedir. Geriye kalan on dört ismin tümü doğu Arap dünyasından gelmektedir, ancak burada dahi hatırı sayılır bir çeşitlilik mevcuttur. Dördü Medine doğumludur, dördü Halep'tendir, diğer altısıysa farklı yerlerden gelmektedirler: Yemen, Necid, Kudüs, Bağdat, Nablus ve Şam. Bu öğrencilerin bir kısmı Kuzey Afrikalı hocalara sahipken ve görünüşe göre Muhammed Hayyâ'nın bizzat kendisinin Kuzey Afrikalı âlimlerle bağlantı içinde olmasına karşın, listelenmiş öğrencilerinden hiçbirinin Kuzey Afrika kökenli olmaması dikkate değer bir durumdur. Hem el-Murâdî hem el-Cabartî Mağripli âlimlerin faaliyetlerinin gayet farkında olduklarından, bu veri önyargısından daha fazlasını gösteriyor olabilir. Muhammed Hayyâ gibi Doğu bağlantılı bir Hanefî âlimin, kimi Şâfiî meslektaşlarının çekeceği gibi Malikî âlimleri çekmemesi mümkündür.

Genel mezhep mensubiyeti bakımından Muhammed Hayyâ'nın listelenen öğrencilerinden hiçbiri Mâlikî değildir. Parçası olarak göründüğü genel ilmî topluluğun aksine, öğrencilerinin sadece beşi Şâfiî iken,[15] çoğunluğu (on iki) Hanefî'dir. On iki Hanefî isimden yedisi ya 'resmî' dinî makamlara gelmiş ya da Osmanlı devletiyle bir şekilde yakından ilişkili hale gelmiştir.[16]

---

[14] İkisi Dağıstan'da ve biri Hindistan'da doğmuştur.

[15] Öğrencilerden biri için hiçbir mezhep zikredilmemektedir ve ikisi Hanbelî'dir.

[16] İkisi Medine'nin Hanefî müftüleri olmuştur. (Al-Murâdî, III, 134-5; IV, 60. Ayrıca bkz. 'Abd al-Rahmân al-Ansârî, *Tuhfat al-muhibbîn wa'l-ashâb fî ma'rifat mâ li'l-Madaniyyîn min al-ansâb* (ed. Muhammad al-'Arûsî al-Maṭwî), Tunis, 1970, 36-7 ve 201). Biri Şam'da Hanefî müftüsüydü (al-Murâdî, III, 219-28). Biri kısa süreliğine Medine'nin vekil kadısıydı (al-Murâdî, III, 230-1, ve al-Ansarî, 300), ve diğer Medine defterdarının bir hizmetlisiydi (al-Murâdî, III, 216-17, ve al-Ansarî, 226). Altıncı isim İstanbul'da resmî bir âlim makamına tayin olmuştur

Diğer beş isimden dördü tasavvuf şeyhi veya tasavvuf âlimidir[17] ve sadece biri hadis âlimidir.[18] Bunun aksine, beş Şâfiî öğrencinin tümü 'dinî memuriyetle' ya çok az ya da hiçbir şekilde doğrudan bağlantı sahibi değildir ve temelde çeşitli hukuk ilimlerinde âlim-hoca idiler.[19] Diğer üç öğrenci arasından biri mezhebi verilmemiş olan bir Sûfî münzevisidir,[20] diğeri Nablus'ta önde gelen bir Hanbelî hadis âlimidir[21] ve geriye kalan öğrenci de bir Hanbelî olan ve ailesinin İç Arabistan'da yerel ölçekte hüküm süren emirlerle yakın bağlarını koruduğu Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın kendisidir.

Bu öğrenci grubunun sûfî geleneğiyle ilişkilerinde de benzer bir çeşitlilik görülebilir. Yirmi âlimden on ikisinin tasavvufa bir şekilde doğrudan katıldıkları açıkça belirtilmektedir. Yedisi, büyük tarikatların üyesi olarak tanımlanmıştır ve birinin de "ehl-i tarikatın gözdesi" olduğu söylenmektedir.[22] Öte yandan, bu grup içinde tasavvuf mensubiyeti ve coğrafi köken[23] ya da mezhep[24] arasında görünür bir ilinti yoktur. İki Hanbelî isim durumunda dahi biri, Muhammed el-Saffârînî, bir tarikatla bağlantı içinde-

---

(al-Murâdî, ı, 37-9), yedinci isimse İstanbul'da muteber bir siyasi danışman olmuştur (al-Jabartî, 254-56).

[17] Al-Murâdî, I, 255; III 201-2; IV, 50-1.

[18] Al-Murâdî, III, 215.

[19] Al-Murâdî, II, 291-2, 328-9; III 63-4, 65-6; IV, 60-1.

[20] Al-Jabartî, II, 249-50.

[21] Al-Murâdî, IV, 31-2, ve al-Jabartî, III, 106-10.

[22] Al-Murâdî, III, 63.

[23] On iki Sûfî bağlantısından Dokuzu doğu Arap dünyasında, ikisi Anadolu'da ülkesinde ve biri de Hindistan'da doğmuştur. Özel bir Sûfî bağlantısının zikredilmediği sekiz isim vardır. Bunlardan doğu Arap dünyasında, ikisi İslâm dünyasının daha doğusundaki bölgelerinde ve biri de Anadolu'da doğmuştur. Böylece Sûfî mensubiyetiyle köken bölge arasında herhangi kayda değer bir korelasyon kurmak çok zor olacaktır.

[24] Mezhep bakımından Hanefilerden yedisinin Sûfî mensubiyeti zikredilmiştir, beşininse bahsi geçmemektedir. Şâfiîler arasında üçünün mensubiyetinden bahsedilirken ikisininkinden bahsedilmez. Hanbelîler dahi bölünmüştür, bir isme karşı bir isim mevcuttur.

dir. Ancak bu, 18. yüzyıl Suriye bölgesindeki Hanbelîler arasında alışılmadık bir durum değildir.[25]

Açık bir dille zikredilen pek az tarikat mevcuttur. En sık görülense Nakşibendiyye'dir. Yedi isimden dördünün bu tarikatın müntesibi olduğu söylenmektedir. Bu grup içinde ikinci önemli tarikat Halvetiyye'dir ve diğer üç isim bu tarikatın müntesibidir. Her ne kadar öğrencilerden ikisi birden fazla tarikata üye olsa da yedi isimden hiçbiri hem Halvetiyye hem de Nakşibendiyye'ye üye değildir. Bu iki tarikatın her birinden bir ismin Kâdiriyye bağlantıları olduğu ifade edilmektedir. İsmi zikredilen diğer tarikatlarsa sadece Ayderûsiyye ve Vefâiyye'dir ve bunlar Nakşibendî/Kâdirî Abduhrahmân el-Ayderûs'un diğer tarikatlarıdır.[26]

Halvetiyye ve Nakşibendiyye listesindeki müntesip sayısının küçük olmasına rağmen, bu öğrenciler Muhammed Hayyâ'nın dâhil olduğu dinî-ilmî topluluğu tanımlamaya yardımcı olmaktadır. Nakşibendî öğrenciler, doğu Arap dünyasında o dönemin en önde gelen üyeleri arasındadırlar: İsmâîl el-Üsküdârî, "Medine"deki Nakşibendî grubunun şeyhidir',[27] Alî el-Murâdî ise Suriye'de önde gelen Nakşibendî ailesinin baş üyesidir ve yıllarca Şam'ın Hanefî müftülüğünü yapmıştır, Osmanlı sultanıysa kendisinin hamisidir.[28] Üçüncü bir Nakşibendî isim olan Abduhrahmân el-Ayderûs, Hindistan'dan Kahire'ye kadar uzanan cemaatler için âlimler ve dinî liderler yetiştirmiş olan büyük Ayderûs ailesinin saygın bir üyesidir. Tarikatın listelenen dördüncü üyesi, Murâdî ailesinin hamiliği altında Şam'a yerleşmiş olan Hintli bir âlimdir.[29] Böylece, kendisi de bir Nakşibendî olan Muhammed Hayyâ'nın hem hocaları hem de öğrencileri aracılığıyla Doğu

---

[25] Bu 18. yüzyıl Hanbelîlerinin tavır ve konumlarına dair daha yoğun bir tartışma için bkz. John Voll, 'The non-Wahhâbî Hanbalîs of eighteenth century Syria', *Der Islam*, XLIX, 2, 1972, 277-91.

[26] 'Alî Mubârak, *al-Khuṭṭât al-Tawfîqiyya al-jidida*, Kahire, 1306/1888-9, V, 11-14.

[27] Al-Murâdî, I, 255.

[28] Al-Murâdî, III, 106.

[29] Al-Murâdî, III, 260-2.

Arap dünyasında tesis edilmiş olan tarikatın içindeki en seçkin ve nüfuz sahibi grupların bazılarıyla bağlantılı olduğu söylenebilir.

Muhammed Hayyâ'nın Halvetiyye ile bağlantıları pek yakın görünmese de üç Halveti öğrencisinden ikisinin bu geleneğin önde gelen ihyacısı Mustafa el-Bekrî aracılığıyla bu tarikata intisap ettiğini kesinlikle belirtmek gerekir. Bunlardan biri, el-Bekrî'nin önde gelen öğrencisi Muhammed el-Semmân'dır.[30] Ayrıca, Mustafa el-Bekrî, Muhammed Hayyâ'nın hocalarından biri olan Abdullah el-Basrî'nin, İbrâhîm el-Kûrânî'nin oğullarından birinin ve Muhammed Hayyâ'nın ilintili olduğu âlimler topluluğunun diğer isimlerinin denetimi altında bizzat çalışmıştır. Böylece, bağlar daha genel hale gelirken, Mustafa el-Bekrî'nin yeni ihyacı Halveti geleneği de Muhammed Hayyâ'nın şahsi çevresinde bir rol oynuyor gibi görünmektedir.

Öğrenci ve hocalarının incelenmesiyle Muhammed Hayyâ el-Sindî'nin konumu böylece daha netleşmektedir. Medine'de sessiz bir hadis âlimidir, ancak yaşadığı dönemin büyük hareketlerinin bazılarıyla hem bağlantı halindedir hem de bunların bir parçasıdır. Öğrencilerinin çoğu, dînî nizamın önde gelen isimleri, tarikat liderleri veya hadis âlimleri olarak önemli kişiler olmuşlardır. Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın onun öğrencileri arasında şu an en bilindik ihyacı olmasına rağmen, bu yaklaşıma sahip tek öğrenci de değildir. El-Bekrî'nin öğrencisi Muhammed ibn Abdülkerîm el-Semmân'ın kendi tarikatı Semmâniyye Yemen ve Doğu Sudan'da nüfuz sahibidir, bir diğer isim Muhammed el-Saffârînî ise mezhebin küçük merkezlerinden biri olan Nab-

[30] Bu dönemin Halvetiyye'si üzerine, al-Sammân hakkında yorumlarla birlikte, genel bir tartışma için bkz. B. G. Martin, 'A short history of the Khalwati Order of Dervishes', N. Keddie (ed.), *Scholars, saints and Sufis*, Berkeley, 1972, 275-305. İki Berkîyye Halvetîleri al-Jabartî'de tartışılmıştır, III, 106-10, ve Mustafa el-Bekrî'yle çok yakın bağlantılarımız vardır. Mustafa'nın Halvetiyye şeyhi olmasına ve Halep'te doğmuş olmasına rağmen (al-Murâdî, III, 123), Muhammed Hayyâ'nın bu öğrencisinin el-Bekrî ya da onun şeyhinin denetiminde çalıştığına dair bir bahis mevcut değildir. Aksine, o yerel tarikatta kendi babasının halefidir (al-Murâdî, IV, 50-1).

lus'ta Hanbelî ulemasının başat figürü olmuştur. El-Saffârînî'nin, 'Sünnet'in muzafferi ve bidatlerin kırıcısı' olduğu söylenmiştir.[31]

Bilginler sıklıkla, önemli tarihsel şahsiyetlerin fikir ve ilhamlarının muhtemel kaynaklarını ararlar. İslâmi köktencilik bağlamında, Vahhâbîlerin diğer ihyacı hareketleri nasıl etkilediklerini göstermek için pek çok girişimde bulunulmuş, ancak Vahhâbîliğin bizzat kendisinin doğduğu çerçeveyi incelemek için pek az şey yapılmıştır. Hanbelî geleneğinin, özellikle de İbn Teymiyye tarafından tanımlandığı haliyle potansiyel köktenciliğine dikkat çekmek kesinlikle mümkündür. Öte yandan, 18. yüzyıl Doğu Arap dünyasının Hanbelîleri arasında İbn Teymiyye ruhunun başat öge olduğu hiç de net değildir.[32] İbn Teymiyye ruhu İbn Abdülvahhâb'ın ilhamının bir parçasıdır, ancak Muhammed Hayyâ tarafından sunulan hadis çalışmasından gelen coşku dolu ihya ilhamı da ayrıca görülebilir. Bu âlim aracılığıyla İbn Abdülvahhâb, içerisinde *ihya*[33] fikirlerinin gelişmekte olduğu daha geniş bir dinî ilim dünyasıyla kesinlikle tanışmış olmalıdır.

Bununla birlikte, sadece Muhammed Hayyâ'nın kendisi hakkındaki kısa bilgilere bakılırsa, bu resim sınırlıdır. Parçası olduğu grup incelendiğinde bu tespit daha da güçlenmektedir. Muhammed Hayyâ aracılığıyla Vahhâbîliğin kurucu isminin Nakşibendî ve Halvetî geleneklerinin 18. yüzyıl ihyacı dürtüleriyle irtibat içinde olduğu görülebilir. Bu analiz hattı çok daha geniş bir dizi daha az doğrudan bağlantı sağlamaktadır. Muhammed Hayyâ'nın dâhil olduğu âlimler topluluğu o dönemin İslâm dünyasında sessiz fakat önemli bir rol oynamışlardır. Büyük Hintli reformcu Şah Veliyyullah Arabistan'a geldiğinde, Muhammed Hayyâ'nın hocası Ebû'l-Tâhir Muhammed ibn İbrâhîm el-Kûrânî ile hadis çalışmıştır.[34] Biraz daha erken bir tarihte, İbrâhîm el-Kûrânî'nin öğrencileri arasına, daha sonra Endonezya'da Hollandalılara karşı

[31] Al-Jabartî, III, 106.

[32] Voll, 'The non-Wahhâbî Hanbalîs', 277-91.

[33] Vurgu çevirmene aittir.

[34] Aziz Ahmad, 'Political and religious ideas of Shâh Walî-ullâh of Delhi', Muslim World, LII, 1, 1962, 22.

cihat liderliği yapacak ve Güney Afrika'ya sürülecek olan Şeyh Yûsuf ve Sumatra'da Sünni tasavvuf ihyasında büyük etkisi bulunan Abdürrauf el-Sinkilî de dâhil olmuştur.[35]

Böylece, Muhammed Hayyâ el-Sindî ve onun ilmî geleneği aracılığıyla, Vahhâbî hareketinin kurucusu, Endonezya'dan Afrika'ya uzanan bir İslâmi ihya dünyası içine yerleştirilebilir. Bu çeşitli 18. yüzyıl hareketleri yerel şartlara ve liderlerinin şahsiyetlerine bağlı olarak farklı şekillere bürünmüştür. Bununla birlikte, kutsal şehirlerdeki küçük hadis âlimleri grubunun arka planında dikkate değer bir yakınlaşma vardır. Muhammed Hayyâ gibi isimler sıklıkla tarihte önde gelen bir yer sahibi değillerdir, ancak onların hayatları ve bağlamları üzerine titiz bir inceleme tarihin büyük hareketlerini daha iyi anlamanın önünü açabilir.

[35] G. W. J. Drewes, 'Indonesia: mysticism and activism', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Unity and variety in Muslim civilization*, Chicago, 1955, 290-1.

Doktrin

İBN TEYMİYYE VE VAHHÂBÎ TEOKRASİSİ*

Henri Laoust

Muhammed b. Abdülvahhâb ve Suud Hanedanı

Hicretin 12. yüzyılının ilk yarısı, bizim çağımızın ise 18. yüzyılında, âlim ve emir arasında bir toplantı gerçekleşti ve böylece İbn Teymiyye'nin gelişini haber verdiği bu totaliter ve savaşçı teokrasiyi gerçekleştirmek için bir girişim doğdu. Destekçileri Vahhâbî (*el-Vahhâbîya*) adını alacaktır. Onlarsa kendileri için yalnızca Muvahhit (*el-Muvahhidûn*) adını kabul ederler.

Hareketin başlangıcı, 1115/1703'te Necid'de, nispeten varlıklı bir köy olan Uyeyne'de doğan ve tebliğci bir Hanbelî âlimi olan Muhammed ibn Abdülvahhâb[1] iledir. O sırada Necid'de Han-

---

* Laoust, Henri: "Ibn Taimîya et la théocratie wahhâbite". *Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taimîya, canonniste hanbalisme né à Harran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328* içinde. Cairo: Imprimerie de l'Institut Française d'Archéologie Orientale 1939. ss. 506-540.

[1] Muhammed b. Abdülvahhâb'ın hayatı üzerine bilgi Mahmûd Şukrî Alûsî'nin *Tarîh Nağd al- hanbalî* adlı eserinde bulunabilir, Mekke, Salafîya matb., 1349, s. 6-89; Muhammed Hamid el-Fikî, *Âṯâr ad-da'wa al-wahhâbîya fi-l-islâh ad-dînî wa-l-'umrânî fî Gazîrat al-'Arab wa ġairihâ*, Kahire, al-Nabda matb., 1354, özellikle s. 34-77. Avrupa dilinde

belîliğin zaten bazı temsilcileri vardı ve Muhammed İbn Abdülvahhâb, bu mezhebin saygın âlimlerinden oluşan bir aileden geliyordu. Dedesi Şeyh Süleyman b. Muhammed Necid müftüsüydü ve ülkenin pek çok âlimini, tefsir ve hadis dallarında öğrencilikten yetiştirmişti. Şeyh Süleyman'ın, belki de kendisi kadar ünlü ve fakat babasının mücadeleci ve savaşkan karakterini taşımayan Abdülvahhâb adında bir oğlu vardı. Abdülvahhâb, Abdullah b. Muhammed b. Muammer'in yönetimi altındaki Uyeyne'de kadıydı; ayrıca köyün camiinde Kur'an tefsiri ve hadis öğretiyordu, çok büyük bir orijinalliği olmayan ve *Mecmû'at er-resâ'il ve'l-mesâ'il en-Necdiye*'de kısmen korunmuş olan kimi geleneksel eserleri takip etmeyi bırakmıştı. Onun yönlendirmesi altında eğitim gören oğlu Muhammed, görünüşe göre erken bir yaşta, komşu Kerbelâ, Kâzımiye ve Ahvaz'daki Şiilere tepki olarak evliya tazimine ve İslâm'ın en temel ögelerinden dahi bihaber bedevi çevrelerde başat olan müşrikliğe karşı tebliğciliğe başlamıştı. Uyeyne köyü genç şeyhe yalnızca vasat düzeyde bir entelektüel kaynak sunuyordu, öte yandan emir de sapkınlara karşı etkin bir gelenekçi siyaset gütme eğiliminde görünmüyordu. Bu iki nedenden dolayı genç Muhammed ilim aramak üzere oradan ayrılmaya karar verdi.

Böylece hacca gitti ve yerel âlimlerin denetimi altında çalışmak üzere bir süreliğine Mekke'de kaldı. Aldığı öğrenimin özünden hayal kırıklığına uğradığı için Medine'ye gitti, "Mescid-i Nebevî'de namaz kıldıktan sonra" öğrenimi için oraya yerleşecekti. Muhammed b. Abdülvahhâb, Medine'den Necid bölgesinin Sadîr olarak adlandırılan bir yerindeki el-Mecmaa'ya yolculuğu sırasında ünlü Sayf ailesinden Şeyh Abdullah b. İbrahim'le karşılaştı. Bu iki adamı gerçek bir dostluk biraraya getirdi. Her ikisi de Necid'de İslâm'ın çöktüğü düşüncesiyle acilen köklü dinî reformlar yapılması gerektiğinin farkına vardılar. Muhammed Şeyh'in derslerine çok şey borçluydu. Nihayet kendi derslerini vermesi için ondan icazet aldı; Şeyh Abdullah b. İbrahim ise İbn Teymiyye ve büyük Hanbelî muhaddisi Şeyh Abdülbaki el-Hanbelî'den

---

en iyi biyografi H. St. J. B. Philby'nin *Arabia* adlı eseridir, Londra 1930, s. 8-26; ayrıca bkz. Margoliouth, makale, *Wahhâbiya*, EI, IV, s. 1144.

(ö. 1071/1661) ilham almaktaydı. Hattâ onun sayesinde, diğer bir ünlü muhaddis ve itikadı kendisininkine bir hayli yakın olan Muhammed Hayyâ el-Sindî ile temasa geçti. Necid ulemasının gözünde dinî reforma ihtiyaç vardı. Muhammed Hayyâ el-Sindî içtihat kapısının yeniden açılması gerektiğini savunuyordu, dolayısıyla Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın, tefsir ve yorumların taklidine aşırı derecede köle olup kalma tehlikesini haber vermesi kısmen el-Sindî'nin etkisi altındadır. Muhammed b. Abdülvahhâb'ın Medine'de birkaç hocası daha vardı ve isimleri biliniyordu, ancak onun öğrenimi üzerinde kayda değer bir etkileri olmamıştır. Medine'de kalışı da oldukça önemlidir, zira Peygamber'in mezarındaki sapkın uygulamalara burada şahit olmuş ve müşrikliğin ne denli yaygın olduğunu görebilmiştir.

Görünüşe göre, Muhammed b. Abdülvahhâb, sahih yolu bildirmek için o zamandan beri Necid'e dönmek niyetindeydi. Ancak fikrini değiştirerek, öğrenimini mükemmelleştirmek üzere, yeni Hanbelîliğin merkezi ve halen faal bir Hanbelî okuluna sahip olan Şam'a gitmeye karar verdi. Onu bu son niyetinden vazgeçiren şey belki de yolların güvensizliği olmuştur. Bu yüzden Basra'ya yöneldi ve çok sürmeden şehrin önde gelen âlimlerinin öğretisini takip etmeye başladı. Baş hocası Şeyh Muhammed el-Mecmuî'ydi. Onun yönetiminde Arapça ve hadis çalıştı. Müşriklik ve evliya tapınısının Basra'da da hâkim olduğunu gördü ve böylece Şeyh reform çabasının önemini daha iyi idrak etti. Ancak tebliğ faaliyetleri pek çok âlimi rahatsız etti, böylece onu şehri terk etmeye zorladılar. Yürüyerek el-Zübeyr'in yolunu tuttu – hal tercümesinin yazarları daha şimdiden ona kendine has mucizeler atfetmektedirler: Basra'dan Ebû Hamadân adında biri, yorgunluktan ve susuzluktan ölmek üzere olduğu bir sırada onunla karşılaşmış, ona su vermiş, eşeğine bindirmiş ve onu güvenli bir şekilde götürmüştür. Muhammed sadece kısa bir süreliğine el-Zubeyr'de kalır. Ardından Ahsa'ya gider ve orada kendisine ev sahipliği yapan ve bir Şâfiî olan Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Abdüllatif'in haddinden fazla gelenekçi öğretiminden hayal kırıklığına uğrar. Bazı biyografi yazarlarına göre birtakım seya-

hatlere de çıkar, ancak bunların izledikleri rota ve kronolojileri oldukça kötü şekilde kayıt altına alınmıştır; bu seyahatler sırasıyla Bağdat, Kürdistan, Hemedan ve 1148/1736'da (Nâdir Şah'ın iktidarının başlangıcında) ulaştığı İsfahan'a kadar uzanmaktadır.

Ardından, babasının 1139/1727'den beridir ikamet ettiği Hureymile'ye gider. Öğretisinin temellerini elde eden ve hattâ artık Sûfî olarak belirli bir üne de sahip olan Muhammed b. Abdülvahhâb'ın siyasi tebliğciliğe soyunduğu dönem bu dönemdir; bunun oldukça geç kalmasının sebebiyse, onun tebliğcilik faaliyetlerinin, tıpkı İbn Teymiyye gibi, uzun bir öğrenim ve çalışma gerektirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Hureymile'de de oldukça muhafazakâr bir öğrenim görmüş olan ve resmî işlevlerinin daha fazla bir fırsatçılık ve ihtiyatlılığı teşvik ettiği kardeşi Süleyman ve babasının düşmanlığıyla karşılaşır. Babası 1153/1740'ta ölür. Muhammed öğretisinde başarılı olur, fakat kısa zaman sonra Hureymile'den de ayrılmak zorunda kalacaktır.

Tebliğ faaliyeti için daha uygun bir iklim bulabileceği ümidiyle Muhammed b. Abdülvahhâb doğduğu köy olan Uyeyne'ye geri döner. Buradaki faaliyeti, bir an için de olsa başarı kazanacak gibi görünmektedir. Emir Osman b. Muammer'in desteğini kazanmayı başarır. Emir bazı kutsal ağaçları kesmeyi kabul eder ve evliyaların mezarları üzerindeki kubbeleri yıkmaya karar verir. Her ne kadar Şeyh ve Peygamber arasında üstü örtülü bir paralellik inşa etme çabasındaki biyografi yazarlarının yarı efsanevi hikâyelerini dikkatle karşılamak gerekse de görünüşe göre böylesi içten bir gayret ona yerel ahalinin gözünde hatırı sayılır bir itibar kazandırır. Kırılma noktasıysa dış müdahaleyle gelecektir. Zira o sırada Necid, kendisine haraç ödeyen Ahsa ahalisiyle yakın bir irtibat içindedir. Eski bir kültüre sahip olan Ahsa ahalisi Şâfiî, Şii, İsmailî ve hattâ Karmatî mezhep ve inançlarındandır – bunlar Hanbelî propagandasının temel endişe kaynaklarıdır. Çıkarlar arasındaki çatışma, her zaman olduğu gibi, öğretiler arasındaki çatışmanın ardında gizlidir. Hâkimiyeti Ahsa'dan, Katif ve Ariz'e kadar uzanan Benû Hâlid kabilesinin reisi Emir Süleyman Âl-i

Muhammed'in yıllık haraç ödemesini kesmekle tehdit etmesi üzerine Osman b. Muammer tebliğciyi kovmak zorunda kalır.

Muhammed b. Abdülvahhâb 1156'da başka bedevi bir hanedan olan ve güçlü Aneze kabileleri konfederasyonundan gelen Suudların merkezi Dir'iyye'ye sığınır. Suudların soyları 15. yüzyıla dayanmaktadır. Takipçilerinden biri olan Muhammed b. Suveylem'in evine yerleşir; orada pek çok ziyaretçisi olur ve böylece tebliğ faaliyetine geri döner. O sırada Dir'iyye'nin emiri Muhammed b. Suud'dur ve başlangıçta Şeyh'e yardım etmek için pek de istekli olmamıştır. Muhammed b. Abdülvahhâb'la dostluk kuranlarsa onun iki kardeşi Mişârî ve Süneyyân'dır. Reformcunun lehine Emir'e aracı olurlar; ayrıca Emir'in karısı ve oldukça dindar bir kadın olan Mevzâ bint-i Ebî Vahtân'ın da kocası üzerinde etkisi olmuştur. Nihayet, Emir ve Şeyh arasında kısa zamanda sonuç verecek bir görüşme ayarlanır. Buna göre; 1157/1744'te bu iki adam arasında bir ittifak kurulmuştur ve zorla dahi olsa İslâm'ın sancaklarının hüküm sürmesi için karşılıklı bir sadakatle gayret sarf edeceklerdir. Bir bedevi emirliğini şariat çerçevesinde kurulmuş bir teokrasiye dönüştüren bu antlaşma, aynı zamanda Vahhâbî devletinin kuruluş tarihini de belirlemektedir. Artık Şeyh'in kaderini Suud'un kaderinden ayırmak imkânsızdır. Kırklarını henüz aşmış olan Muhammed b. Abdülvahhâb hayatının zirvesindedir. Tutarlı bir öğretiye sahiptir, emirine sarsılmaz bir sadakatle bağlıdır, Suud ve üç kardeşi, Mişârî, Süneyyân ve Ferhân'ın tam güveniyle övünmektedir. Tebliğ ve daveti Necid'de en lütufkâr şekilde karşılanmıştır.

Muhammed b. Abdülvahhâb, Vahhâbî imparatorluğunun ilk büyük başarısına şahit olmuştur. 1178/1764'te, Suud'un en inatçı düşmanı olan Dehhâm b. Davvâs'ın emiri olduğu Riyad'ın, Ahsa emirinin desteğiyle işgali, tüm Necid bölgesinin ele geçirilmesinin habercisiydi. Vahhâbî propagandası Mekke şeriflerinin nüfuzu altındaki kabileler arasında çok hızlı bir şekilde yayıldı. Kutsal topraklara giriş 1162/1748'de, tıpkı İbn Teymiyye zamanından beri Hanbelîlere olduğu gibi, Vahhâbîlere ve belirli mezheplere yasaktı. Muhammed b. Suud 1179/1766'da öldüğünde,

Şeyh, yeni emir ve Vahhâbî imparatorluğunun gerçek kurucusu Abdülaziz'in daimî danışmanı oldu. Böylece Vahhâbî hâkimiyetini İç Arabistan'a, İran Körfezi'ne ve Mekke'ye eriştirecek olan ilk mücadelelerin de tanığı oldu. Muhammed b. Abdülvahhâb 1206/1792'de, 89 yaşında ölmüştür. Ardında, torunlarıyla, Suud hanedanını kadılar olarak destekleyecek pek çok erkek evlat bıraktı; bunların tümü öğretinin korunması ve yayılmasında faal bir rol üstlenmişlerdir. Devlet, yaşadığı çeşitli zorlukları bu şekilde aşarak günümüze kadar varlığını korumuştur. Tarih bilinmektedir ve bunu burada tekrar etmenin gereği yoktur. Kendimizi, yalnızca İbn Teymiyye'nin öğretilerinin şaşırtıcı diriliğini örneklendiren olaylar oldukları sürece temel tarihleri anımsatmakla sınırlayacağız. Ne de olsa bu öğretiler İslâm düşüncesi için günümüzde hâlâ geçerlidirler.

Şeyh'in yokluğuna rağmen Vahhâbî emperyalizmi büyüdü. 1210/1795'te Necran, Ahsa ve Katif'in ele geçirilmesi Vahhâbîlerin Bahreyn ve Yemen'e ulaşmalarının önünü açtı. 1802'de Kerbelâ alındı. Ancak Osmanlı İmparatorluğu ile Suudların Arapçılığı arasındaki nüfuz rekabeti kutsal topraklar yolunda en ateşli haline ulaştı. Henüz Pan-Arabizmin adı dahi ortada yokken, Vahhâbîlik tüm hırslarını çarçabuk sergiledi. Abdülaziz 1218/1803'te Mekke'yi ilk defa işgal etti. Oğlu 1220/1805'te Mekke'yi ve 1221/1806'da Medine'yi işgal etti, böylece Bâb-ı Âli'nin İslâm'ın iki büyük kutsal kenti üzerindeki otoritesini açıkça tehdit etti. Vahhâbî öğretileri ilk defa olmak üzere Hicaz'da resmen tanındı, halife adına okutulan hutbe kesildi ve Bâb-ı Âli tarafından düzenlenen hac kervanlarına yasak getirildi. Şam paşası yeni ideolojiye bağlanmaya davet edildi, fakat bunu reddetmesinin ardından Suud Havran'a saldırdı ve orayı yerle bir etti, ancak Şam'ın kapılarında durdu. Nihayet yayılmacılık faaliyetleri, Arabistan'daki çıkarlarını tehdit ettiği üç büyük güçle onu karşı karşıya getirdi. İran, bir Şii aracılığıyla Abdülaziz'i 1281/1803'te öldürttü. İngiltere, Vahhâbî korsanlarının saklanma yeri olan Res el-Hayme'yi topa tutması için bir filo gönderdi. Öte yandan, zayıf ve çaresiz olan Bâb-ı Âli, Mısır paşasını Necid devletinin üzerine gönderdi.

İlkin Tosun Paşa kumandasındaki Mısır ordusunun 1228/1813'te Mekke'yi nasıl ele geçirdiğini ve İbrahim Paşa'nın düzenlediği seferle 1233/1818'de Dir'iyye'yi yerle bir ederek bu ilk Arap devleti girişimini nasıl sonlandırdığını biliyoruz. Emir Abdullah b. Suud'un, Muhammed b. Abdülvahhâb'ın birkaç küçük torunuyla İstanbul'da boynu vuruldu. 1237/1821'e kadar üç yıl boyunca Arabistan'da herhangi bir Vahhâbî emirliği kalmamıştır.

Vahhâbî devletinin yeni başkentini, Mısır istilasının dokunmadığı Riyad'da tekrar kuran Suud hanedanının genç bir koluydu. Vahhâbîler ele geçirdikleri eski yerleri adım adım yeniden aldılar, hattâ bu sefer, Bâb-ı Âli Necid'i terk etmiş olduğu ve yalnızca Hicaz'ı askerî kuvvetle elde tutmaya odaklandığı için ilerleme daha kolaydı. 1833'te İran Körfezi'nin büyük bölümü üzerinde hâkimiyetlerini tekrar kurdular. Bununla birlikte, Riyad'daki yeni Vahhâbî devleti kısa zamanda kanlı hanedan içi kavgalarla zayıf düştü, öte yandan güçlü Şammâr konfederasyonunun liderleri olan ve Necid'de Hanefîliği dayatmak çabasındaki Râşidoğulları tarafından da tehdit edilir hale geldi; zira Râşidoğulları sağladıkları bu destek aracılığıyla Osmanlı egemenliğinin mimarları olacaklardı. Râşidoğulları, 1884'te Riyad'da yerleşmeyi başardılar, hattâ 1891'de çıkan bir isyan dahi onları Riyad'dan çıkaramadı. Suud hanedanının son torunları Kuveyt'te, İngiltere'nin müttefiki olan Şeyh Mübârek'in yanına sığınmak zorunda kaldılar; 1900'lerde ev sahipleri ve Müntefik kabilesinin yardımıyla geri döndüler. Böylece, Râşidoğulları karşısında ilk talihsiz savaş gerçekleşmiştir.

Yeni Vahhâbî dirilişinin baş mimarı olmak, 1297/1879'da Riyad'da doğan ve hâlihazırda Vahhâbîlerin kralı olan Abdülaziz b. Abdurrahman el-Faysal Âl-i Suud'a düştü. Genç Abdülaziz, Ramazan 1319/1901'de, kırk adamıyla birlikte Riyad vahasına âni bir baskın girişiminde bulundu. Şehir Vahhâbîlerin elinde kaldı. Türklerin desteğiyse Şammâr'ın Riyad'ı geri almasına yetmedi. Diğer yandan Râşidoğulları, büyük oranda zehir kullanılan hanedan içi kavgalarla güç kaybına uğradı. Abdülaziz 1340/1921'de Hail vahasını ele geçirdi. Bu başarı Râşidoğullarına karşı sürdü-

rülen uzun mücadelenin sonunu getirdi, ancak gene de Riyad'da kalmalarına izin verildi ve onlar da burada muzaffer hanedana gerçek bir bağlılık göstermekten vazgeçmediler. Abdülaziz'in iktidarının ikinci büyük olayı, I. Dünya Savaşı'nın ardından büyük bir Arap-Müslüman imparatorluğu kurmayı ve halife ilân edilmeyi hayal eden Mekke Şerifi Hüseyin b. Ali'ye karşı savaşıdır. Mücadele uzun bir zamandır ideolojik boyutta sürmüştür. Şerif Hüseyin, Vahhâbî propagandasını durdurmak için İbn Teymiyye, İbnu'l-Kayyım Cevziyye ve önde gelen takipçilerine ait çalışmaların Hicaz'a girmesini yasaklar. Türklerin hilafeti kaldırmasını kendisini halife ilân etmek için fırsat olarak kullanan megaloman düşmanının durmak bilmez tehditleriyle yüz yüze kalan Abdülaziz b. Suud 1343/1924'te karşı saldırıya geçer ve Taif kentini kolayca ele geçirir, ardından Mekke'yi alır; İhvan buraya "ihram giydikten sonra" girer ve "umresini gerçekleştirir." Kral Hüseyin oğlu Ali lehine tahttan çekilmek zorunda kalır. Savaşın son safhası Cidde kuşatmasıdır. Ali aynı yılın sonunda nihayet buradan kaçmak ve Bağdat'a sığınmak zorunda kalır. İbn Suud Ocak 1926'da kendisini önce Hicaz kralı, ardından da Necid kralı ilân eder. Takip eden yıllar ilkin İhvan garnizonlarının ve İbn Rifâde'nin ayaklanmasına şahit olur, ardından Yemen'e karşı savaş takip eder; bu konu oldukça yakından ele alınmıştır ve burada değinmemize gerek yoktur. Bununla birlikte, Vahhâbî çağrısının ilk günlerini anımsatan yetkin bir doktrinsel propaganda artışı göze çarpmaktadır.

Muhammed b. Abdülvahhâb, hareketin yerleşik kuramcısı olarak, bu uzun tarih boyunca yerini korumuştur. Büyük oranda oğulları tarafından muhafaza edilen çalışmaları, oldukça kısa ve monoton, diyalektik derinlikten ya da tartışmacı canlılıktan yoksun, küçük ilmihaller şeklindedir. Aynı zamanda orijinallikten de yoksun ve vasat bir üslup sahibi olan bu çalışmalar, İbn Teymiyye'nin düşüncesini, fırsatçılıktan bir nebze olsun ödün vermeksizin, onları daha da sertleştirerek özetlemektedir. Her şeyden önce İbn Kayyım ve daha özelde de hâlâ İbn Müflih ile ilgilenmesine karşın, Muhammed b. Abdülvahhâb daima tüm ilhamını yalnızca

onlardan almaktan da kaçınmıştır. Yegâne manevi akıl hocaları, Kur'an ve Sünnet'i bağlılıkla takip eden ümmetin tüm büyük imamlarıdır.[2] Dahası, Muhammed b. Abdülvahhâb, mezhebin tüm dogmatik otoritelerinin işaret ettiği teolog olarak yerini korumaktadır. Etkisi, günümüzde de bizler için erişilebilir olan tüm Vahhâbî ulemasının üzerindedir. Oğulları ve torunları bize imanın ikrarı, fetvalar, sorular (*mesâil*) ve ilmî eserler (*resâil*) şeklinde birçok risale bırakmışlardır. Şeyh'in torunlarından ayrı olarak birkaç teolog ve fukaha da yeni inancın açıklanması ve savunmasından sorumluydu. En çok tanınanları, görevi 1151/1738'de Mekke ulemasıyla Vahhâbîliğin gelenekçiliğini tartışmak olan Hamad b. Nâsır b. Muammer el-Necdî ve o zamanlar daha çok Ebû Batîn adıyla bilinen, şimdiyse Süleyman b. Sehmân olarak anılan Şeyh Abdullah b. Abduhrahmân'dır ve kendisi, Râşidoğulları ve İhvan hareketinin fanatizm ve taassubuna karşı Necid'e teorisyen olarak atanmıştır. Suud hanedanının birkaç emiri, özellikle halihazırda da kral olan I. Abdülaziz, kendi zamanlarında teolog ve vaiz olmuşlardır. Böylece, Muhammed b. Abdülvahhâb ve takipçilerinin temel çalışmalarının yardımıyla Vahhâbî öğretilerinin yerini, sırasıyla dogmatik, siyasi ve ahlâk teolojisi bakımından değerlendirerek, İbn Teymiyye'nin huzurunda tespit etmek üzere yola koyulduk.

Vahhâbîliğin Dogmatik Teolojisi

Muhammed b. Abdülvahhâb'ın teodisesi (théodicée), her ne kadar pek çok kaide ve kuralını İbn Teymiyye'nin *Akîde el-Vâsitîye*, *Akîda el- Hamevîye el-Kübrâ*, İhlas Sûresi'nin tefsiri ve *el-Ḳâ'ida el-Marrâkuşîya*'sından[3] ödünç alsa da onun kendine has fikirlerinin ayrıntılı bir uygulaması olmaktan ziyade, aslında Hanbelî

[2] *Tuhfa*, s. 3, 53 ve 101; *Maǧ. ras. nağdîya*, II, s. 193, burada İbn Teymiyye'nin *al-Ḳawâ'id al-fiḳhîya* adlı eserine bir gönderme vardır, III, s. 22 ve Gazâlî karşı bir tutum için, III, s. 137; Ebû Hanife'nin *Fiḳh al-akbar*'ı dünyanın en gelenekçi amentülerinden biri kabul edilmektedir, III, s. 298; eski Hanbelî fakihleri için, IV, s. 153-154.

[3] *Tuhfa*, s. 37.

öğretilerinin ve geleneksel inancın ihtiyatlı bir bilinmezciliğin (agnosticism) yeniden ortaya atılmış bir türevidir. "İmanımızın izahı," diye yazar Muhammed b. Abdülvahhâb, "şöyledir: Allah'ı, Onun Kendisinin ve peygamberinin tavsif ettiği şekilde izah ederiz. Kur'an ve hadislerin tabirlerini ihlal etmeyiz. Allah'ı yarattığı mahluklarına benzetenleri, Allah'ın, peygamberinin sesi aracılığıyla Kendisi için kullandığı ibareleri kabul etmeyenleri kâfir olarak görürüz. Muhammed Onun hakkında şöyle söylemiştir: 'Allah hiçbir şeye benzemez. O her şeyi görür ve işitir. Kimsenin ismini taşıyamayacağı ve kendisi gibi hiç kimse olmayana hamdüsenalar olsun; O ki Kendisini ve başkalarını en iyi bilendir, kelamını dosdoğru söyleyendir!"[4] Muhammed b. Abdülvahhâb, Allah'ın bu mutlak tekliği akîdesinin Kur'an'ın lafzına ve sünnete harfi harfine sadakat olduğunu beyan etmiştir, ancak gene de Allah'ın isimleriyle ifade edilen sıfatların Allah'ta var olduğunu ve zaten İbn Teymiyye'ye izafe edilmiş olan antropomorfizm efsanesini onaylayan, esasen somut ifadeleri ele almıştır.

Teklik[5] Allah'ın metafizik sıfatlarının birincisidir, Allah bölünemez, bu sadece tek bir meziyeti olduğu için değil, ancak hepsini biraraya getirdiği için böyledir. O sabittir, çünkü bir varlık

---

[4] *Age.*, s. 95. Bu yüzden, belirli âyetlerin yorumunu Allah'a teslim ve havale etmekten oluşan cesaret tavrı mânâsındaki "tevfîz"in oldukça sık bir kullanımı mevcuttur. İbn Sehmân, *Tenbîh*, s. 35. Tüm akîde için bkz. Muhammed b. Abdülvahhâb'ın soyundan gelen Şeyh Muhammed'in iman beyanı, *Ekler*, n° 14.

[5] Allah'ın birliği kavramı Vahhâbî teodisesi içinde en çok tartışılan konulardan biridir. *Tuhfa*, s. 96-97. Bkz. *Mağ. ras. nağdîya*, II, s. 176, Eş'arîliğin eleştirisi üzerine; III, s. 240, Cehmiyye'ye karşı; ve ayrıca İbn Sehmân, *Tenbîh*, "terkîb" teriminin mânâsı üzerine, s. 14; filozofların sözde "tenzîh"ine ve Allah'a atfedilen yeni sıfatların kullanımının tehlikesine karşı, s. 18-20; İbn Sehmân sık sık İbn Teymiyye'nin *Kitâb an-naḳl wa-l-ʿaḳl*'ini kullanmaktadır, s. 35-42; benzer şekilde, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin işaret ettikleri üzere *zât* ve *sifât* kavramları karşılıklı olarak bağlantılıdır, s. 73-74; İbn Sehmân, İbn Hanbel'in Allah'ın aynı zamanda hem tek hem de farklı/çeşitli olduğunu göstermeye çalıştığı palmiye ağacı benzetmesini sürdürmektedir, s. 76, 79 ve 80.

ne kadar az değişime maruz kalırsa mükemmelliği o denli daha fazladır.[a] O ebedîdir, çünkü geçmiş ve gelecek varlığın sadece geçici biçimleridir.[b] Allah kadir-i mutlaktır: Yarattığı varlıklara borcu yoktur. O kâfirleri kendi iradesiyle saptırır, müminleriyse doğru yola sevk eder. Hiçbir şey O'nun iradesi dışında var olamaz. Öte yandan İbn Teymiyye'nin teodisesi ile[c] Vahhâbî ilmihalleri arasında bir farklılık da vardır. İbn Teymiyye'nin öğretisinde Allah kendi hikmetine, iyiliğine[d] ve aklına[e] layık olmayan hiçbir şey yapmaz. Allah'ın özünde iyi olduğu düşüncesi İbn Teymiyye'yi ve ondan da öte İbn Kayyım el-Cevziyye'yi açık bir şekilde Platoncu bir ilham geliştirmeye yöneltmiştir.[f] Kötülük, kâinatta varlığı ya da etkin bir gerçekliği olmayan ancak arızi bir durumdur. Dünyayı yaratan ve onun gelişimini takip eden Allah'ın iyiliği özünde inayettir, en ufak ayrıntıya kadar gözetimini ve korumasını bahşetmeyi hiçbir zaman kesmez. Diğer yandan, Muhammed b. Abdülvahhâb ilâhi inayeti Allah'ın kadir-i mutlaklığı akîdesine feda etmek gibi belirgin bir eğilim içindedir ve bu formüllerinin bir kısmını tamamıyla keyfî ve sınırlamadan yoksun bir şekilde tanımlanmaktadır. Böylece, itirazlarına rağmen, öğretileri içine Eş'arî teodisesinden ödünç unsurlar sızmaktadır.[6] Allah ilim sahibidir, kendi öz ve mahiyetini bilen, mahluklar dünyasındaysa tikelleri en sonsuz ayrıntılarına kadar bilen yalnızca Odur. Niha-

---

[a] Burada Aristoteles'in Tanrı anlayışıyla (*ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ*; "kendisi hareket etmeden hareket ettiren", muharrik-i evvel) açık bir benzerlik vardır. (ç.n.)

[b] Burada Platonik metafiziğe benzerlik vardır. (ç.n.)

[c] Kavramla ilgili açıklama için Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim: İstanbul, 2010, 1. cilt, s. 14, 5. dipnot.

[d] Platoncu bir göndermedir. (ç.n.)

[e] Anaksagoras'ın *νόος* ya da Herakleitos'un *λογος* kavramlarıyla ilginç bir benzeşme. (ç.n.)

[f] Platon'un "iyi"(the good) soyutlamasından bahsetmektedir. (ç.n.)

[6] *Tuhfe*, s. 96-97. Diğer yandan İbn Sehman ilâhi adalet ve kader konularında İbn Teymiyye'nin *Fetavâ*'sında geliştirmiş olduğu fikirleri benimsemektedir, I, s. 342; *Tenbîh* s. 63-65.

yet, Allah dünyanın hür yaratıcısıdır. O, iyilik ve kötülüğün tek ilkesidir. İnsan kendi edimlerini yaratmaktan acizdir, onları sadece, duruma göre, cömertlik veya ilâhi adalet için bir ödül kazanacak ya da ceza alacak şekilde tahsis etme –tahsis (*kesb*)[7] de Eş'arîlikten mülhemdir– olanağına sahiptir.

Allah'ın fiziksel sıfatlarının katı ve tavizsiz bir şekilde bildirilmesi, Vahhâbî teodisesinin Hanbelî gelenekle en yakından ilişkili olduğu karakteristik özelliklerden biridir. İki eli ve tasvir edilemeyen bir yüzü olan Allah. Taht (*arş*) âyeti,[8] metne en sadık gelenek tarafından da takip eden formüle göre yorumlanmaktadır: "Biz Allah'ın, yarattığı varlıkların hâkimi olarak tahtında oturduğuna, hiçbir mekânın onun ilminden ari olmadığına inanırız. Şüphesiz ki Allah şöyle buyurmuştur: 'Rahmân, arş üzerine hükümrandır (*istivâ*)' (Tâhâ Sûresi/20:5). Bu yüzden biz metnin lafzına bağlı kalırız: Biz gerçekten de Allah'ın tahtı üzerinde durduğunu doğrularız, ancak ne bunun nasıl olduğunu söylemek arayışındayız (*bilâ keyf*)[a] ne de temsilinin peşindeyiz. Hicret şehrinin büyük imamı ve görüşlerini paylaştığımız Mâlik b. Enes, kendisine istivâ kelimesinin mânâsını soran bir adama şöyle cevap vermiştir: 'Biz biliriz ki Allah tahtı üzerinde oturmaktadır. Lakin bunun nasıl olduğunu bilmeyiz. Bunun bir vazife olduğuna iman etmek, nasıl olduğu üzerine sorular sormak utanç verici bir bidattir." Aynı çerçevede ve olabildiğince spekülatif bir biçimde, Muhammed b. Abdülvahhâb, arkaik bir naiflikle, Allah'ın yeryüzüne inişini

---

[7] *Tuhfe*, s. 44.

[8] *Age.*, s. 95; burada temas (*mümas*), sabitlik (*temakun*) ve Allah'ın yeryüzüne hulûlü konularını hariç tutan bu *istivâ'* kavramını nitelendiren iyi çözümlemeler vardır. "Aslında bu terimler dilsel bidatleri oluşturmaktadır ve bizler de Selef doktrininde eşdeğerlerini bulmak için boş yere buraya bakmaktayız." İlke şöyledir: Kur'an ve Sünnet'in terimlerine hiçbir şey ekleme ve onları rahatsız etme, Kur'an ve Sünnet nerede duruyorsa sen de orada dur. Benzer terimler ne onaylanmalı ne de inkâr edilmelidir. İbn Sehman, Tenbîh, s. 4; ayrıca *Mağ. ras. nağdîya*, III, s. 118, IV, s. 107-108, 132-134.

[a] "Nasıl olduğunu sorma" mânâsındadır. (ç.n.)

(*nuzûl*)[9] tasvir eden hadisi benimsemektedir: "Biz," diye yazar bir akîdesinde, "hadislerin lafzına göre inanmaktayız ki; Allah, her gecenin son üçte birinde, yeryüzünün hemen üzerinde olan gökyüzüne iner ve sonra şöyle söyler: 'İsteği olan var mıdır ki gerçekleştireyim? Bağışlanma dileyen var mıdır ki affedeyim? Tövbe eden var mıdır ki cevap vereyim?"

Vahhâbî kıyamet inancı İbn Teymiyye'ninki kadar gelenekseldir. Vahhâbîler ölüm ardından gelecek her şeye, kabir muhakemesine, lehlerine edilen duaları alan ölülerin geçici hayatına, büyük kıyamdan öncc ruhların bedenlerine döneceğine[a] Kur'an ve sünnetin tesis ettiği aynı tabir ve şartlar altında inanırlar. Amentülerini[10] şöyle belirlemektedirler: "Biz insanların, Allah onları kıyamet günü biraraya getirdiği vakit, Allah'ın huzuruna çıplak ayakla, bedenleri de çıplak olarak ve sünnetsiz bir şekilde çıkacaklarına inanırız. Güneş onlara yaklaşacak, sonra hepsi terden yapış yapış olacaklar. Tartılar kurulacak, insanların defterleri açılacak. Kimisi defterini sağ elinde tutacak, kimisi de sol elinde. Biz Peygamberimiz Muhammed'in kâsesine inanırız. Biz cehennem üzerinde bir ipin gerileceğine ve ancak iyi işler yapanların üzerinden geçeceğine inanırız."

Vahhâbî ilmihallerinde, tıpkı en eski amentülerde olduğu gibi, Allah cennet ve cehennemi yaratmıştır ve bunların her ikisi de bugün mevcuttur. Ancak, hiç kimse kimin cennete ya da cehenneme gideceğini söyleyemez: kalbinin ve hislerinin derinliklerindeki hakikat insanın yetersiz bilgisinden ötedir. Tövbeden en uzak günahkârın hataları, kefaret yerini tutacak iyi işler ya da talihsizlikler tarafından silinmiş olabilir. "Peygamber'in gelecekte ödül vadettikleri istisnadır, kişi doğru davrananlar için en fazla iyi ümit besleyebilir ve kötü fiilleri olanlar içinse pek çok korku vardır." Harici ve Mu'tezile öğretisinin aksine, Sünnilerin çoğunluğuyla Vahhâbîler, büyük günah işlemiş Müslümanların sonsuza

---

[9] *Nuzûl* için bkz. *Tuhfe*, s. 44 ve 96. Allah'ın fiilleri mükemmelliğin tezahürleridir fikri buradan doğmaktadır. *Tenbîh*, s. 55-56.

[a] σώμα ψυχικόν ve σώμα πνευματικόν (Korintlilere I, 15:44). (ç.n.)

[10] *Tuhfe*, s. 97.

kadar cehennemde kalacaklarını kabul etmezler. "Kalbinde sadece bir parça dahi iman taşıyan" demiştir bir hadis, "cehennemden dışarı çıkacaktır." Onları çıkarmak için Muhammed'in, diğer peygamberlerin ve meleklerin şefaati de birbirleriyle yarışacaktır. Muhammed b. Abdülvahhâb, özellikle her ikisi de Hanbelî geleneğinden etkilendikleri için, Allah'ın cennetteki iradesi üzerine İbn Teymiyye'nin düşüncelerine benzer yorumlarda bulunmaktadır: "Seçilmiş olan, rahatsızlık duymaksızın, tıpkı bizim geceleri dolunay vakti ayı gördüğümüz gibi, Allah'ı cennette kendi gözleriyle görecek; ancak ne bunun nasıl olduğunu anlayacak ne de iman eden için ilâhi ebediyeti kavramak mümkün olacak (*bilâ keyf ve lâ ihâta*)."[11]

Muhammed b. Abdülvahhâb'ın nübüvvet üzerine düşüncelerinde doğrudan İbn Teymiyye'den ilham almaktadır. Belirli kaideleri, ünlü selefinin sistemini içinde geliştirdiği Şii karşıtı tartışmaların atmosferinden ortaya çıktığı sürece, birkaç temel noktada hafifleterek, ancak ve ancak geleneksel Hanbelîlikle de örtüşmeye eğilim gösterdikleri yerde almaktadır. Allah, dinini Peygamber aracılığıyla kâmil kılmıştır; onu dünyaya, mânâsı açık bir mesaj olarak kendi sesiyle göndermiştir. Muhammed toplum içinde şüphesiz en iyi kişidir ve en saygın yeri tutmaktadır.[12] Allah da onu kendisine çağırdığı zaman, kıyamet gününde cennetteki en yüksek yeri ona tayin etmiştir. Ölümden kıyamete dek sürecek bu ara dönem boyunca Peygamber bu üstünlüğü muhafaza etmektedir. "Biz inanıyoruz ki," der Muhammed b. Abdülvahhâb, "Peygamber mezarında bu ara dönemin kendine has hayatını yaşamaktadır. Onun hayatı, vahiy tarafından bildirilen şehitlerinkinden daha kâmildir, çünkü o apaçık bir şekilde onlara üstündür. O kendisi için söylenen salât ve selamları işitir. Ancak kişi bunu, akli bilgi, hareket ve eylemde tutarlılık ihtiva eden yaşama at-

[11] *Tuhfe*, s. 38 ve 98.

[12] *Age.*, s. 36 ve genel olarak ilm-i nübüvvet (*prophétologie*) için bkz. *Mağ. ras. nağdiya*, II, s. 218, III, s. 146.

fedemez."[13] Bununla birlikte, Muhammed'in yanılmazlığı dogması, Muhammed b. Abdülvahhâb'ın, tıpkı İbn Teymiyye gibi, onu amentüsünün temel noktalarından biri yapması için eski Hanbelîliğe yeterince derinlemesine dâhil edilmemişti. Peygamber, özellikle İbn Teymiyye'nin yaygın Platonculuğunda münferit ruhlar üzerinde mükemmellik ve aklın hâkim cazibesini uygulayan ideal imam (*İmam-ı Mutlak*) olmaktan gözle görülür bir şekilde çıkar. Aynı zamanda, mükemmel insana ve ideal yasaya gösterilen ortak bir itaatle muhalif mezheplerin sonsuz çeşitliliğini biraraya getirecek olan siyasi ve toplumsal işlevinin de büyük kısmını kaybetmektedir. Fakat iş, popüler ve putperest bir düşünce olan Muhammed'in şefaatine karşı çıkmaya geldiğinde, Muhammed b. Abdülvahhâb'ın evliya tazimine karşı savaşında İbn Teymiyye'nin en kendine has fikirlerini benimsediği bir nokta vardır. Aslında Vahhâbîler, yaygın kanının aksine, Peygamber'in şefaatine[14] inanmaktadırlar: "Biz Muhammed'in şefaatini kesin ve açık bir şekilde ifade eden ve aynı zamanda onaylayan ilk kişi olduğunu tasdik ederiz." Ancak bu şefaat yalnızca Allah'ın izni ve onayıyla gerçekleşecektir ve sadece müşriklik suçunu işlememiş samimi müminler içindir.

Bu öğretiyle Muhammed b. Abdülvahhâb, İbn Teymiyye gibi, Peygamber'e yöneltilen herhangi bir ibadet biçimini yok ederken, ona borçlu olduğumuz azami itaati geri kazanmak eğilimindedir. Takipçileri ve *Minhâcü's-Sünne*'nin yazarı için Peygamber'e itaat etmek, "hem dinin kaidelerinde ve tatbik sahalarında, şeriatın dışsal ve içsel mânâsında olmak üzere onu rehber almak (*ittibâ*), sevmek, korku duymaksızın ona saygı duymak, faal bir teslimiyet için sünnete şehadet etmek, sünnetin durduğu yerde durmak, bit-

[13] *Tuhfe*, s. 47. Peygamber kültüne karşı bu tepkiyi Muhammed adına yazılmış olan ünlü *Burde* şiirine karşı yöneltilen şiddetli eleştirilere ekleyebiliriz. Sapkınlığı göstermek niyetindeki en ünlü reddiyeler 'Abdu'r-Rahman b. Hasan b. Muhammad b. 'Abdu'l-Wahhâb'a aittir, *Mağ. ras. nağdiya*, II, bölüm I, s. 33-47; s. 82-85; IV, s. 223-288.

[14] *Tuhfe*, s. 36 ve 47.

tiği yerde bitirmektir."[15] Öte yandan, Muhammed'i bir tapınma nesnesi haline getiren herhangi bir fiil ya da his kesinlikle yasaktır. Muhammed b. Abdülvahhâb, Peygamber üzerine dua etmeyi[16] İbn Teymiyye'den daha fazla yasaklamamıştır. Onun istediği sadece reformdur, ölüler için edilen sıradan duayla kıyaslanabilir olduğunu ve Peygamber'den şefaat ve mucizevi lütuflar istemenin bir işlevi olmadığını hatırlatmaktadır. Aynı zamanda Peygamber'in kabrini ziyaret etmek Sünnet'e uygundur, ancak kimsenin oraya hac için gitmesine izin verilmemelidir, çünkü Peygamber, İslâm'ın üç büyük mescidinden başka yere gitmek için bineğe eğer vurmayı yasaklamıştır.[17]

Tıpkı İbn Teymiyye'nin öğretisi gibi, en gelenekçi Sünni birikimden beslenen Muhammed b. Abdülvahhâb'ın öğretisine göre Peygamber'in ardından Allah tarafından seçilen sahabe insanların en iyisidir.[18] Üstünlükleri şahsi erdemleriyle açıklandığı kadar, iman davasına sundukları hizmetlerle de izah edilmektedir. "Biz iman ederiz ki;" diye özetlemektedir Şeyh'in öğrencilerinden biri, "yaptıkları, şahsi faziletleri, imandaki öncelikleri, Allah'ın şanı için durmak bilmez cihatları, tebliğleri, yaydıkları ilimleri, dört bucağa dağıttıkları iyilik sevgisi ve nihayet geniş fetihleri, müşrikliğin izlerini sildikleri, putperestliği, ateşe, heykellere, yıldızlara tapmayı, cahillerin ibadet nesnesi yaptıkları her şeyi ortadan kaldırdıkları cesaretlerinden dolayı sahabe, Allah'ın affına mazhar olacak ilklerdir. Tüm yaratılmışlar içinde onlar Allah'ın inayetine en çok yaraşır olanlardır." Onların üstünlük düzenleri kronolojik bir halef-selef ilişkisine karşılık gelmektedir. Ümmetin en iyisi Ebû Bekir, ardından Ömer, ardından Osman, ardından Ali, ar-

---

[15] *Tuhfe*, s. 36.

[16] *Tuhfe*, s. 47.

[17] Peygamber'in mezarının ziyaret edilmesi ve daha genel olarak "*ḳubûriyûn*" üzerine bu önemli soru için, *Tuhfe*, s. 47, bkz. Hamâd b. Nâsır'ın uzun risalesi, *Mağ. ras. nağdiya*, IV, s. 591-659.

[18] Sahabe için en karakteristik formül ya da tezleri *Tuhfe*'de bulacağız, s. 34,36; *Mağ. ras. nağdiya*, III , s. 433; IV, s. 50-77, 203; Zeydîlerin saldırılarına karşı Muâviye savunulmuştur, s. 205-207 ve birçok yerde.

dından Peygamber'in cennetle müjdelediği diğer altı sahabe, ardından Bedir'de savaşanlar, ardından Peygamber'le Bey'atürrıdvân'ı gerçekleştiren Ashâbu'ş-Şecere'dir.[19] Muâviye'nin de itibarı, tıpkı İbn Teymiyye'nin öğretisinde ve Hanbelî geleneğinde olduğu gibi, sıklıkla iade edilmektedir. Ancak Peygamber'le kıyaslandığında sahabe hatasızlıktan oldukça uzaktır. Ömer mehirin hesaplanmasında hata yapmış ve bunu bir kadın düzeltmiştir. Muâviye Ali'nin haklarını tanımamış ve saygısızlık etmiştir. İçlerinden pek çoğu, müşrikler gibi ibadet etmek için Muhammed'den kendilerine bir ağaç (*Zât-ı Envât*) tayin etmesini istemişlerdir. Ayrıca onlara karşı takınılacak tavır, eleştirinin takva yüzünden dışlanmadığı bir sadakati de içermelidir; bir yandan onların asil fiillerini ve erdemlerini zevkle yad ederken, öte yandan ortak bir disiplin içinde onların farklılıklarını ve anlaşmazlıklarını tartışmaktan da geri duracaktır.

Diğer taraftan hiç kimse Muhammed b. Abdülvahhâb'ı ve hattâ çok daha az olmak üzere takipçilerini, İbn Teymiyye'nin izinden giderek, *ehl-i sünnet ve'l-cemaat*'i dinin kutsal metinlerinin verilerine sadık bir şekilde saygı göstermek üzere, "her mezhebe hak ettiği eşit adaleti veren" ve aslında bu şekilde, sapkınlıkların uzlaştırıcı bir senteziyle Sünni geleneğini yeniden inşa etmek amacını içeren bu haleti ruhiyeyle tanımlama çabası içinde asla görmemektedir.[20] Zaten mezheplere gelince, Vahhâbîlik, İbn Teymiyye'yi modernleşmeyle birlikte hukukun birleştirilmesinin çerçevesini çizmeye sevk eden bu ruh bağımsızlığından da yoksundur. Sünneti takip etmekte en titiz sadakati gösteren imam tabii ki Ahmed b. Hanbel'dir. Ancak gene de Vahhâbîler, diğer üç mezhebin kurucularının İslâm toplumu içinde özellikle saygın bir yer tuttuklarını kabul etmektedirler. Öte yandan İbn Teymiy-

---

[19] *Tuhfe*, s. 42.

[20] Farklı mezheplerin sunumu ve Vahhâbîlerin onlara karşı tavırları için: Hâricîler üzerine, Vahhâbîlerin Harici oldukları suçlaması üzerine reddiye. *Mağ. ras. nağdiya*, II, böl. III, s. 176; Cehmiyye üzerine, *age.*, s. 82-87 ve 307-308; Mu'tezile üzerine, *age.*, s. 174 ve es-Sehmân, *Tenbîh*, s. 9-11.

ye'nin mantığıyla dört büyük imamdan önceki Selef akîdesine geri dönüşü savunmadıkları yerde dahi, modellerini, Peygamber'in oldukça ünlü bir hadisine dayanarak, hicretin üçüncü yüzyılında durdurmak niyetindedirler: "İçinizden en iyi olanlarınız benim neslimden olanlardır, sonra onları takip edenler gelecek ve nihayet onları da takip edenler gelecektir." Böylece, Vahhâbîlik içine, onu İbn Teymiyye'nin oldukça eleştirel bağımsızlığından açık bir şekilde ayırt eden dogmatik bir uysallık unsuru sızmıştır. "Müesses dört büyük mezhepten birine ait olduğu için hiç kimseyi kınayamayız;[21] fakat diğer bir mezhebi benimsemek yasaktır, çünkü diğer mezhepler hiçbir zaman tatmin edici bir kesinlikle sabitlenmemişlerdir. Râfizîler, Zeydîler ve İmâmîlerin durumu, diğerleri arasında böyledir." Mezhepçi/ayrılıkçı grupların hiçbiri ne Cehmiyye ne Mu'tezile ne Kerrâmiyye ne Eş'ariyye ve hepsinden de çok Hâriciyye, Vahhâbîlerin uzlaşmazlığı karşısında iyi bir konum bulabilmiştir. Katılıkları ve herhangi bir gelenek dışı kitaba karşı duydukları güvensizlikleriyle Vahhâbîler mantık üzerine eserler geleneğini dile getirmeye dahi cüret etmemişlerdir.[22] Yalnızca tasavvuf eleştirel bir gözden geçirmeye tâbi tutulmuş ve kısmen benimsenmiştir. Şurası gerçekten de dikkate değerdir ki, Muhammed b. Abdülvahhâb içsel bir ibadet yaşamına ve Allah'a bütüncül bir adanmaya duyulan ihtiyacı anlamışken, aynı zamanda sapkın bidatleri, tekkeleri, münzevi hayatı, dünyadan el etek çekmeyi ve sünnete aykırı zikir tertiplerini de reddetmiştir.[23]

Bu yüzden İbn Teymiyye'nin yöntemiyle Vahhâbîlerin yöntemi arasında kayda değer bir farkın dikkatimizi çekmesine şaşırmamalıyız. Şüphesiz Muhammed b. Abdülvahhâb Kur'an ve sünnet gibi diğer fıkıh kaynaklarını da tanımak niyetindedir. Öte

---

[21] Mezhepler için, *Tuhfe*, s. 44: böylece mirasta dedeyi kardeşlerin önüne koyarlar, *Tuhfe*, s. 45 ve *Maġ. ras. nağdîya*, IV, s. 363; diğer yandan Hanefî ve Mâlikîler itidal gözetmek ve iki rekât arasında durmak durumundadırlar, Şâfiîler ise namazda sadece alçak bir sesle "bi'ism-i'llah" derler.

[22] *Tuhfe*, s. 45-46; *Maġ. ras. nağdîya*, IV, s. 352, 549-551.

[23] *Age.*, s. 34 ve 54.

yandan Kur'an'ın istisnai önemiyse bizzat kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Kur'an,[24] İbn Teymiyye'nin öğretisinde olduğu gibi tanımlanmıştır. O Allah'ın vahyedilmiş kelâmıdır, Allah onu gerçekten söylemiş, Baş melek Cebrail onu gerçekten işitmiş ve Rûhu'l-Emîn aracılığıyla Peygamber'in kalbine vahyolunmuştur. Kur'an "Allah'tan sudûr eder ve Allah'a döner", yani Allah dilediği zaman konuşur ve uygun gördüğü zaman durur. Bu son formüllerle Muhammed b. Abdülvahhâb, Cehmiyye sapkınlığını ve dolayısıyla, onların etkisi altında olan ve Kur'an'ın sadece insanların kullanımı için Allah'ta önceden beri mevcut bulunan bir ifade olduğunu savunan Küllâbiye öğretisini reddetmektedir. Bu yüzden Kur'an Allah kelâmıydı ve tüm sözcükler gibi harflerden, seslerden ve duraklardan oluşmak zorundaydı. Vahhâbîlik, tıpkı İbn Teymiyye'nin zaten yapmış olduğu gibi, Kur'an'ın kıraat ve telaffuzunun doğası tarafından ortaya atılan sorundan sıyrılmaktadır. İhtiyatlı bir geri duruş (*vakfe*) mantıksal açıdan yegâne makul tutumdur. "Kur'an'ın kelimelerinin ya da bizim söyleyişimizin gayr-ı mahlûk olduğu iddiasındaki herhangi biri bid'atçidir. Kur'an'ın telaffuzunun yaratılmış ya da yaratılmamış olduğu asla söylenmemelidir." Vahhâbî yorumu, İbn Teymiyye'nin tarihsel göreceliğinden hiçbir şey almaksızın, Kitab'ı ruhunda ve lafzında yorumlamak niyetindedir; aslında bu el-Taberî, Şâfiî, İbn Kesîr, el-Beyzâvî, el-Haddâd ve el-Suyûtî'nin yorumlarının taklidine indirgemektir. Sünnet, Vahhâbîliğin ikinci doktrinsel kaynağıdır, "Sünnet[25] ve Peygamber," diye yazar Şeyh'in öğrencilerinden biri,

---

[24] *Tuhfe*'de, s. 34-38 ve 45, verilen formüllere ek olarak, Kur'an'ın doğası için bkz. İbn Sehmân: Küllâbiye ve Eş'arîlerle birlikte Allah sözünün Allah'la ortak bir şekilde ebedî olduğu (*kadîm*) söylenemez. Bu, der o, gene hiç yoktan uydurulmuş ve Selefin de bilmediği ifadelerden biridir. Ehl-i Sünnet için Allah kelâmı, çeşitli tezahürleri bakımından, ilâhi bir irade eylemidir, ancak kendi türünde düşünüldüğünde, Allah'ın istediği her şeyi konuşabilmesi açısından Allah'la birlikte ebedîdir. *Tenbîh*, s. 20-21; ayrıca bkz. Şeyh 'Abdullâh b. 'Abdu'r-Rahmân Ebû Batîn'in risalesi, *Mağ. ras. nağdiya*, II, böl. III, s. 96-114.

[25] *Tuhfe*, s. 45-46; *Mağ. ras. nağdiya*, IV, s. 352, 549-551.

"kalplerde öyle asil ve öyle önemli bir yeri doldurur ki, başkasının reyini tercih edemeyiz."

Ancak durum böyle değildir. Belirli bir müellifin düzenli bir şekilde taklit[26] edilmesi, teoride yasaktır. Fakat gerektiğinde meşru kabul edilirse, Vahhâbîler, İbn Teymiyye'nin öğretisinin ruhunun aksine, yalnızca avamın değil, aynı zamanda fakihlerin dahi geç yazarlarından birinin mezhebini takip edebileceğini savunmaya varmışlardır. Muhammed b. Abdülvahhâb içtihat kapısının yeniden açılmasını asla savunmamıştır; o asla (haleflerinin olduğundan daha fazla) bir fıkıh metodologu değildir ve kıyasa dayalı muhakemenin veya maksada uygunluğun geniş bir çerçeve içinde ele alınmasının faydasından şüphe duymakta gibi de görünmemektedir. Şeyh Hamâd b. Nâsir b. Muammer'in mantıksal olarak vardığı sonuç şöyledir; Hanbelî fıkhının esası el-Hicâvî'nin *İknâ*'sı ve el-Merdâvî'nin *Müntehâ*'sıyla temin edilmiştir, Şâfiîler ise kendilerini genellikle el-Nevevî'nin *Minhâc*'ıyla sınırlarlar, Mâlikîler Sidi Halîl'in *Muhtasar*'ını, Hanefîler de Ebû'l-Berekât el-Nesefî'nin *Kenz*'ini takip ederler.

Siyasi Teoloji

Her ne kadar İbn Teymiyye'nin öğretilerinden ilham alsa da Vahhâbîliğin siyasi sosyolojisi belirli noktalarda ondan ayrılmaktadır. Tüm ırk, millet ya da kast ayırımlarını dışlayan müminler topluluğu tanınmış tek toplum tipidir. Müslüman toplum toplumların en iyisidir, bu da *hadd-i vasat*tır, amacı şeriatı uygulamak ve iyiyi emretmektir (*emr-i bi'l-ma'rûf*). Bir Pan-Arap ırkçılığı geliştirmeye ve nispeten geç de olsa İslâm ülkeleri arasında İbn Teymiyye geleneğinde bir işbirliği ideolojisi edinme eğilimlerine rağmen, benzer şekilde mezhepler arası dayanışma düşüncesi Vahhâbîler

[26] İçtihat ve taklit ilişkisi sorunu, fetvaları esasen fıkhi olan Şeyh Hamâd b. Nâsır'ın çok ilginç bir makalesine konu olmuştur. *Mağ. ras. nağdîya*, II, böl. III, s. 2-24; yazar eşzamanlı olarak Muvaffak ed-Dîn b. Ḳudâme ve İbn Teymiyye'yi kullanmaktadır; İbn Teymiyye'nin biyografi yazarları tarafından bahsedilen içtihat ve taklit üzerine risalesi görünüşe göre burada kısmen tekrar edilmiştir, s. 11-14.

tarafından makul ve uzlaşmacı bir yolla duyurulmuştur. Öte yandan diğer Araplara hitap eden bir Arap olan Muhammed b. Abdülvahhâb, İslâm'da eşitlikçilik[27] duygusunu İbn Teymiyye'den çok daha ileriye götürmüştür. Araplar arasındaki bir evlilikte şartların eşitliği ibaresi artık zorunlu değildir. "Tüm Araplar," diye yazar öğrencilerinden biri, "eşittir. Bazı ülkelerde toplumsal açıdan eşit olmadığı düşünülen evliliklerin engellenmesi alışkanlığı yalnızca bir hırs ve gurur göstergesidir ve bir hadisin de belirttiği gibi sıkıntı veren rahatsızlıkların nedenidir. Bu yüzden bir kadının toplumsal bakımdan eşit olmayan bir evlilik sözleşmesi yapmasına izin verilecektir. Bir azatlı olan Zeyd, Kureyş'ten gelen ve müminlerin annesi olan Zeynep'le evlenmemiş midir?"

Bu derece gelişkin bir eşitlikçi dayanışma göstermesine karşın Muhammed b. Abdülvahhâb, tekfiri,[28] yeni-Hanbelî öncüllerinden çok daha kolay bir şekilde kullanmaktadır. Hiç şüphesiz karşılıklı hoşgörü telkin eden pek çok teolojik, hukuki ve ahlâki mülâhazalar vardır. Dahası, hiç kimse şirkten başka bir suç için tekfir edilemez. Ancak, Vahhâbî öğretilerinde tevhitle şirk arasındaki sınırlar değişmekte ve tevhidin iki biçimi arasındaki farkı belirlemektedir; bu da onların tersine çevrilebilme ihtimallerini oldukça uzağa atmaktadır. Böylece, sünnetin emir ve buyruklarına aykırı olarak bir peygamberin aracılığını dileyen ve bu yolla gerçek putperestliğini kanıtlayan bir kişinin, aynı zamanda müşrik olduğu ve kanının dökülmesinin meşruluğu tartışılmıştır. Bir kişi ya da grup, İslâm'ın temel bir metnine ya da kesin delile dayanan ilkelerinden birini bilerek tanımayı veya uygulamayı göz ardı

---

[27] *Tuhfe*, s. 98, evlilikte denklik şartının olmadığı konusu üzerine, s. 49-50. Benzer şekilde Fâtıma'nın soyundan gelenler de soy bakımından özel bir saygı nişanına sahip değillerdir, s. 39.

[28] Tekfir için *Tuhfe*'nin formülleri, s. 38 ve 97; *Maǧ. ras. nağdiya*, III, s. 5 vd., 21, 82, 306 (Cehmiyye'nin tekfiri için); iki şekli tevhid ve şirk kavramlarının iki yönüne karşılık gelen *nifâḳ*'ın doğurduğu ek sorular için, *Maǧ. ras. nağdiya*, IV, s. 12-23; *ridda* için, III, s. 35 ve IV, s. 43. İbn Teymiyye'nin Hıristiyanlar için verdiği fetva azınlıklara karşı düşmanca bir tavrın sergilenmesi gerektiğini dikte etmektedir, III, s. 36.

ederse tekfir hâlâ uygulanır. Bu yüzden toplumun büyük kısmı, hukuken, kâfirlerden pek de farklı bir konuma düşmez. Birden fazla Vahhâbî fukahası böyle bir sertliğin aşırılığını üstü örtük de olsa kabul etmiştir ve konu üzerine yapılan açıklamalar oldukça utandırıcıdır. Sözcülerinden biri şöyle belirtmektedir: "Biz sadece bizim davetimizi işitmiş olanları, doğru yolun gösterildiği kişileri ve gene de düşmanca bir kibirle hatada direnenleri tekfir ediyoruz... Bizden önce gelenlerden özür dileriz, lakin şunu da ilân etmeliyiz ki; onlar hataya düşmüş idiler, ancak onları mazur görmemiz gerektiğini de kabul ediyoruz, çünkü onlar da yanılmaz değillerdi."[29] Böylece, sadece geçmişe yönelik bir tekfir değil, aynı zamanda, şirkin pek çok unsurunun kolayca tespit edilebileceği mevcut topluluğun büyük kısmına karşı başlatılmış bir tekfir ve telin de teorik ihtimal dâhilinde sabit kalmaktaydı. Ancak, her şeyden önce kökeni ve siyasi çıkarı gereği sıklıkla uzlaşmacılıktan yana olmayan Vahhâbîlik, kutsal topraklara sahip olması nedeniyle İslâm ülkeleri arasında bir tebliğciliğin organize edilmesi kırılgan gereksinimiyle yüz yüze gelmesinden dolayı, artık gittikçe artan bir şekilde uzlaşmacı olmak zorundaydı.

Tıpkı diğer gruplar gibi Müslüman toplum[30] da kaçınılmaz bir şekilde siyasi farklılaşmaya tâbidir. Ne İbn Teymiyye ne Muhammed b. Abdülvahhâb –ne de takipçileri, en azından eldeki literatürde– hilâfet sorununa doğrudan işaret etmektedir.[31] Bu kurumun teorisindeki katışıksız evrensellik Vahhâbî tikelciliği ve Pan-Arapçı ırkçılıkla bağdaşmaz. Bu yüzden, Osmanlıların hâkimiyetine karşı ayaklanmayı açık bir şekilde dillendirememelerine rağmen, Vahhâbîlerin Osmanlı sultanlarını daima gaspçı olarak gördüklerine inanmak oldukça mantıklıdır. Hilâfetin yeniden

---

[29] *Tuhfe*, s. 50.

[30] Müslüman toplumu toplumların en iyisidir, *Mağ. ras. nağdiya*, III, s. 223-224. İç savaşlarda taraf tutmama zorunluluğu üzerine, *age.*, IV, s. 208.

[31] Ancak *Mağ. ras. nağdiya*'daki kısa bir pasaj onunla ilgilidir, III, s. 363. Bkz. Hughes'ün bu konu üzerindeki tespitleri, *Dictionary of Islam*, s. 264-265.

tesis edilmesi ihtimalini dahi hiçbir zaman samimi bir şekilde düşünmemişlerdir. Zira, seçimle ve Kureyş'ten gelen halifelik, bir kastın, ruhbanın ya da ruhani bir egemenin sultasına hukuken daima karşı olmasından dolayı böyle bir öğretiyi mantıken destekleyemezdi; dahası bu teori için devlet basitçe, en etkin zorlayıcı gücü şeriatın hizmetine koymaktan başka işleve sahip olmayan bir otoriteydi.

Öte yandan İbn Teymiyye'nin devleti, itaat görevini, toplumun siyasi yaşamına katkıda bulunmak için herkesin haklarını savunmakta en uç noktaya taşıyan bir işbirliği ve katılım devletiydi. Vahhâbî öğretileri bu normatif dayanışmayı göz ardı ediyor değildi. İmam kendi tebaasından nasihat almak zorundaydı; herkes, emirle ilgili olarak dahi, kardeşçe ıslah etme, topluluğun gelişimi ve iyileşmesi konusunda iyi nasihatlerde[32] bulunma yükümlülüğünü saklı tutmaktadır. İmama itaat etmek görevi Vahhâbîliğin siyaset sosyolojisinin en temel ilkelerinden biri olmuştur. "Biz," der Muhammed b. Abdülvahhâb, "herhangi bir imama, iyi ya da günahkâr olsun, Allah'a itaatsizliği emretmediği sürece sadakat ve mutlak itaat gerektiğini öğretiriz."[33] Bununla birlikte, topluluk birliğinin korunmasını, bireysel haklara saygının önüne yerleştiren, gerçekteyse bir teslimiyetçilik ve kölelik öğretisine doğru kayan, kendi siyaset yöntemine ve düşüncesine sahip bir dayanışma düzenini tamamlamaktadır.

Bununla birlikte imamın işlevi Vahhâbîlik tarafından İbn Teymiyye'yle aynı şekilde tanımlanmıştır. İmamın temel görevi, dinin ilke ve uygulamalarının iyi bir şekilde korunmasına özen göstermektir. İmamet ve emirlik yalnızca insanları Allah'a ve peygamberine itaate zorlamak amacıyla ihdas edilmiştir.[34] Mu-

---

[32] *Tuhfe*, s. 40; *Mağ. ras. nağdiya*, III, s. 195, 379 ve özellikle Hasan el-Basrî'nin sözleri üzerine yorumun bulunduğu 409; benzer şekilde s. 429.

[33] *Tuhfe*, s. 98 ve itaat üzerine büyük bir pasaj için *Mağ. ras. nağdiya*, III, s. 63. Suud devletinin anayasası için bkz. 1345/1926 Hicaz anayasası metni, *Ekler*, n° 15.

[34] Devletin ya da daha kesin bir ifadeyle *Veliyyu'l-Emr*'in işlevi Vahhâbî öğretisinde, Şeyh 'Abdu'r-Rahmân b. Hasan b. Muhammad b. 'Abd

hammed b. Abdülvahhâb, tıpkı İbn Teymiyye gibi, İslâm'ın devamlılığının ulema ve emirlerin sadık bir işbirliği içinde yattığına gerçekten inanmaktadır. İslâm'ın temel simgelerinin uygulanması, itaat antlaşması aracılığıyla iktidarı fiilen tesis etmiş olan emirin ilk görevidir. Bu itibarla imam, kabul görmüş ibadetlerin yanısıra gençlerin eksiksiz bir şekilde gözlemlenmesini garanti altına almak durumundadır. Ayrıca, haccın yapılacağı şartlar hakkında da sizi bilgilendirecektir. Hattâ bazı Vahhâbî fukahası, İbn Teymiyye'nin aksine, İslâm erkânından biri olan haccın önemini büyütmek eğilimindedir. Söylendiğine göre Ömer hacca gitmeyi reddedenler için zorunlu bir cizye vergisi koymayı düşünmüştür. Bununla beraber bazı Selef hac yapmayı reddedenleri tekfir etmekte tereddüt etmemiştir. Bu yüzden bazı Vahhâbî kamu hukuku çalışmaları, imamın hac ve umre vazifesini gerçekleştirmeye gücü yetenleri zorlaması gerektiğini tartışmıştır, ancak bunun nedeni doğrudan emirler yüzünden değil, aksine onun ilk görevinin *emr-i bi'l-ma'rûf* olmasındandır. Teorik olarak zekât Vahhâbî vergi sisteminin temeli olarak işlev görür, ancak bir taraftan gayrimeşru vergileri ilga etmekle övünürken, diğer taraftan mecburiyet durumunda imama verilmiş olan hareket esnekliği hakkı saklıdır; zira tüm Müslümanlar cihat durumunda kendisini ve tüm mülkünü Allah'a adamak zorundadır. Nihayet imam, hukuki yaptırımların uygulanmasını garanti altına almak işlevine de sahiptir, takdir hakkına bırakılan cezalarsa hiçbir şer'î sınırlama içermez ve sadece maslahat/menfaat değerlendirmesine tâbidir. Görünüşe

---

al-Wahhâb tarafından *Maǧ. ras. naǧdîya*'da tıpatıp İbn Teymiyye'deki şekliyle tanımlanmıştır, II, böl. II, s. 3-13; İmam, kendi üzerindeki *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker* zorunluluğundan dolayı maddi olarak gücü yetenleri hacca gitmeye zorlayabilir, s. 10; risale her şeyin üzerinde devlet faaliyetinin ahlâki tabiatı ve tebaasını kontrol altında tutmak için imamın en küçük ayrıntıları dahi düzenlemek ihtimali üzerinde ısrar etmektedir: örneğin imam, Yahudilere benzer şekilde bıyık bırakmayı yasaklayacaktır, s. 12; öğretim ve *da'vâ* için, s. 13. *Maǧ. ras. naǧdîya*, III, s. 62-63'le kıyaslayınız; İbn Teymiyye'nin yöntemini takip eden vergilendirme için, *age.*, III, böl. III, s. 38, tıpatıp İbn Teymiyye'yi takip eden Vahhâbî öğretisi *ta'âzîr* ve *hudûd* için, *age.*, III, böl. III, s. 40.

göre Vahhâbîlik, İbn Teymiyye'nin yeni-Hanbelîliğinden daima imamın güç ve iktidarına en uygun olan ilkeleri almıştır.

Dolayısıyla bu gücün genişlemesi için hiçbir şey cihadın,[35] İbn Teymiyye'nin öğretisinde olduğundan çok daha fazla bir şekilde yüceltilmesinden daha elverişli olamaz; böylece cihat İslâm'ın ortaya koyduğu ilk işlerden biri olmuştur. Muhammed b. Abdülvahhâb'ın siyaset sosyolojisi sürekli bir mezhepsel savaş çağrısını meşrulaştırmayı beraberinde getirmektedir. Cihat Peygamber'in nübüvvetiyle başlamıştır ve yalnızca Deccâl'le savaşacak son kişinin ortadan kalkmasıyla nihayete erecektir. Tek amacı Kelâmullah'ın hüküm sürmesidir ve çok çeşitli yöntemler altında sunulmaktadır. Dinî ve ahlâki tebliğciliğin tüm biçimlerini kapsamaktadır. Toplum içindeki herkes, Peygamber'in tüm şerlere karşı "elle, dille ve kalple" savaşılmasını emrettiği ünlü hadisi dolayısıyla gönüllü bir muhtesiptir. Cihat adına pek çok farklı zorunluluk imam üzerine düşmektedir: Eğitimi geliştirmek, masraf düzenlemelerine ilişkin kanun çıkarmak, erkeklerin yüz kızartıcı faaliyet ya da diğerlerinin malına veya şerefine zarar vermesine engel olmak, vb. Ayrıca, bu noktada İbn Teymiyye'nin öğretisine sadık kalan Vahhâbîlik, cihadın tüm müşriklere, İslâm'ın kültürel ya da ahlâki emir ve buyruklarından birini ihlal edenlerin tümüne, daha da ayrıntılı dile getirmek gerekirse, evliyaya tazimde bulunan ya da bunu kabul edenlerin tümüne karşı yürütülmesine inanmaktadır.

Gerçekten de Vahhâbîler, Cahiliye devrine kadar uzanan ve pek çok bedevi kabilesi içinde varlığını korumakta olan bu batıl inançlara karşı, özellikle de taşlara ve mağaralara tapınmaya karşı, ardından evliyalara tazim ve tapınmaya karşı[36] saldırılarını, İbn

---

[35] Cihat için *Tuhfe*, s. 39, 98; *Mağ. ras. nağdîya*, II, s. 255; III, s. 30, 56, 62; IV, s. 545; küfür diyarından (*dâru'l-kufr*) İslâm diyarına (*dâru'l-İslâm*) hicretin varacağı derece konusu kaidelerle tespit edilecek ya da yasaklanacaktır, *age.*, III, s. 42; IV, s. 574-575. Savaşta *bidat* ilkeleri üzerine, *age.*, III, s. 210-212.

[36] *Tuhfe*, s. 47. Öte yandan bu, evliyanın varlığını ya da değerini inkâr etmek değildir. "Biz evliyanın kerametlerini tanır, hak yol üzere olduk-

Teymiyye'yi de aşan bir şiddetle sürdürmüşlerdir. Öte yandan, evliya denildiğinde sadece mezarları halk taziminin bir nesnesi olan dinî şahsiyetleri anlamamak gereklidir; tarikat kardeşliklerinin tüm şeyhleri ve Şiilerin hatadan yoksun (*masum*) imamları da tapınma ve tazimden bir şekilde fayda sağladıkları sürece bu anlayışa dâhildirler. Bu inanç, müşrikliğin, tüm zamanlarda en ciddi unsurlarından biri olan aşırıya gitme (*gulüv*) ruhundan doğmuştur; "ölüleri yüceltmek ve onların anısını övmek"ten mutluluk duyan İslâm düşmanları tarafından kasıtlı bir şekilde savunulmuştur. Etrafının sarmalandığı şeref nişanları, kendisine atfedilen kudretle evliya âdeta bir ilâhi varlık ya da en azından bizzat Allah'ın üzerinde uygunsuz bir şekilde nüfuz sahibi olan bir aracı haline gelmektedir; böylece onu aracı yapan Allah tarafından emir buyurulmamış uygulamalarla rıza aramaktadır; dahası, bu durum usul, kanun ve kaidelerin göz ardı edilmesine de yol açmaktadır. Bu yüzden Vahhâbîler, İbn Teymiyye'den çok daha sert bir fanatizmle, evliya mezarları üzerinde[37] höyük, dikili taş ve özellikle de kubbe inşasına karşı daima şiddetle savaşmışlardır. Bunlarda kimi zaman sapkın bir yenilik (*bidat*) ya da kelimenin tam mânâsıyla şirke çıkan bir yol görmüşlerdir. Böylece, şer'î olsun ya da sergiledikleri tehdide göre zorunlu olsun, yüksek yapıları, en ünlü Müslümanların mezarları üzerinde bile olsa, yıkmaktan geri durmamışlardır. Çünkü, "Tüm bu yapılar" demektedir Şeyh'in takipçilerinden biri, "artık büsbütün medet umduğumuz putlar (*asnâm*)

---

larını ve şeriata bağlı kaldıkları sürece Allah'ın onları hak yol üzere tuttuğunu kabul ederiz." *Tuhfe*, s. 94-95. Vahhâbîliğin İbn Teymiyye'nin *Redd 'alâ'l-Bekrî* meselesindeki konumu için, *Maġ. ras. nağdiya*, II, s. 242. *Tevessül* için, *age.*, II, bölüm III, s. 63 ve *şefaat* için s. 65.

[37] Ölüler kültü ve bunun sonucu olan mezar ziyareti Vahhâbî tartışmacıları tarafından en sıklıkla işaret edilen meselelerden biridir. Bkz. 'Abdu'r-Rahmân b. Hasan, *Maġ. ras. nağdiya*, II, blm. II, s. 46-52, burada İbn Teymiyye'nin öğretisini sadık bir şekilde tekrar etmektedir; ayrıca Şeyh 'Abdu'r-Rahmân Ebû Batîn'in risalesi, *age.*, II. böl. III, s. 128-130. Ölüler kültüne giden yolun taşlarını döşediği için ruhun ölümsüzlüğü inancını reddetmemiz gerektiği fikri buradan gelmektedir, *age.*, IV, s. 383.

haline gelmiştir, onlardan yardım isteriz, önlerinde eğiliriz ve bu yerler panayır ve hac mekânlarına dönüşmüştür – bunların tümü İslâm'ın teolojik ve toplumsal tevhid anlayışına karşı saldırılardır. Evliya mezarları üzerindeki kubbelerse Cahiliye'nin çağdaş şeklidir." Vahhâbîlerin kimi zaman askerî faaliyetle de desteklenen bu çifte tebliğciliği, faaliyet sahası Arabistan'ın yarı pagan kalmış kabileleri, Şii nüfuzu altındaki Mezopotamya sınırları ve İslâmi saygınlık ve verimli bir vergi kaynağı olan iki büyük kutsal şehir Mekke ve Medine'nin merkezi olduğu bir emperyalizmin ideolojik ve yasal meşruiyetini ustalıkla oluşturmaktadır.

Ahlâk Felsefesi

Burada, Vahhâbî öğretisinin İbn Teymiyye'nin fikirlerinden en derin şekilde etkilenmiş olduğu bölüme ulaşmaktayız. Tıpkı İbn Teymiyye'nin, ondan önce de Mağrip'te doğunun aynı teolojik kaynaklarından beslenen İbn Tûmert'in yaptığı gibi, Muhammed b. Abdülvahhâb sadece ilâhi tevhid tarafından tehdit edilen akîdeyi eski haline getirmek niyetinde değildi,[38] ayrıca ahlâki bir tebliğ de vaaz ediyordu. İbn Teymiyye, aynı misyonun bu iki biçimi arasında en mantıklı bir şekilde uzlaşma sağlama girişiminde zaten bulunmuştu: Bir taraftan vahdetin yenilenmesi, diğer taraftan ahlâkın ıslahı. Bu onu tevhidin iki yönü arasında bir ayırım yapmaya yöneltmiştir; biri ilâhi kadir-i mutlaklığın birliği (*tevhîd er-rubûbîye*), diğeriyse yalnızca Allah'a, Onun emrettiği şekilde hizmet etmek kaygısındaki müminin ahlâki şuurunun birliğidir

[38] *Tuhfe*, s. 35-36, 42, 92. Tevhid kavramının bu ahlâki tanımı doğrudan doğruya İbn Teymiyye'den alınmıştır. Bkz. Muhammad b. 'Abdu'l-Wahhâb, *Kitâb el-İmân*, *Maǧ. ras. nağdîya*'da, II, s. 5 ve takip eden; sayfa 120'deki soruya geri döner ve "şehadet"in ilk kısmı üzerine yorumda bulunur. Allah ibadetin tek meşru nesnesidir (*lâ ma'bûd haḳḳ illâ-llâh*). *Ṭâġût* terimi, "ibadetin, Peygamber'i takip etmek ya da itaat etmek zorunluluğunun meşru sınırlarını aşan herhangi birinin durumu"nu ifade etmektedir, s. 121; *Maǧ. ras. nağdîya* ile kıyaslayınız, II, s. 16-32; s. 87-93. Böylece "şirk"in birbiriyle örtüşen iki biçimi mevcuttur, *age*., IV, s. 564-567.

(*ulûhiye*). İşte Muhammed b. Abdülvahhâb, ideolojisinin en karakteristik unsurlarından biri haline gelen bu ayırımı benimsemektedir.

"Şu iki mefhumun mânâsı üzerine," diye özetler,[39] "pek çok çalışmada derinlik kesbettik: *el-ihlâs* ve *et-tevhîd*, Allah'a adanmak ve Allah'ın birliği... Biz Allah'tan başka kimseye ibadet ve hizmet edilemeyeceğini gösterdik. Biz açıkça ilân ettik ki; tevhid yalnızca Allah'ındır, onu tamamıyla, şirke en ufak bir yer bırakmaksızın tatbik etmek önemlidir; bu hem şeriatın usul ilkeleri sahasında hem de özel kanunlarının teferruatında böyledir. Hakikaten de bu mefhum –nice medrese ilâhiyatçısının görüşünün aksine– lisaniyat ve fıkhın meşrulaştırdığı tek mefhumdur. Aslında birçok din adamı, tevhid mefhumunun yalnızca Allah'ın yaratıcı kudretinin birliğini ve Onun hâkimiyetinin bağımsızlığını ifade ettiğini desteklemektedir. Bu yorum kesinlikle tartışmasızdır: Allah kadir-i mutlaktır ve kimsenin yardımına muhtaç değildir. Lâkin şehadetin mânâsını yalnızca bu yoruma indirgemeye izin verilemez. Medrese ilâhiyatçıları, özellikle de bu birliği gerçekleştirmenin tek yolunun (*tahkik*) tasavvufi vahdetçiliğin sapkın uygulamalarına adanmak olduğunu hayal ettikleri için bunu anlamadılar. Böylesi mefhumlar İslâm'ın gerçek mânâsının tabiatını değiştirmektedir. İlâhi kudretin hâkim birliğini (*tevhîd er-rubûbiye*) tanımaya, ibadet birliğini (*tevhîd el-ulûhiye*) tanımayı da eklemek gerekir ve sonuç olarak Allah'a, aşktan, itaatten, şükürden, fedakârlıktan, itimattan, takvadan ve umuttan oluşan bütüncül bir hizmetle şehadet olur. Bu İslâm'ın esas ilkesi ve onun en sağlam temelidir."

Bu yüzden Allah'a itaat, tasdik edilmiş ve nizamlı kulluk (*ibâda*)[40] mefhumu Vahhâbî öğretilerinde, İbn Teymiyye'nin öğreti-

---

[39] *Tuhfe*, s. 98.

[40] *Mağ. ras. nağdiya*'da bu "*'ibâda*" kavramı üzerine uzun bir yorum bulmaktayız, III, s. 200 vd., ayrıca İbn 'Arâbî öğretisinin de bir eleştirisi mevcuttur; bkz. *age*., s. 288 ve 332. Ayrıca bkz. Muhammad b. 'Abdu'l-Wahhâb'ın notları, *age*., IV, s. 288-332; Şeyh 'Abdu'r-Rahmân b. Hasan'ınkiler için, *age*., IV, s. 289-295; ve Şeyh Abdullah Ebû Batîn için, *age*., IV, s. 568.

sindeki kadar büyük bir önem kazanmıştır. Dinin tamamı Allah'a ait olmak zorundadır. Allah insanları kulluk etmeleri için yaratmıştır. Sadece Allah'a adanması önemli olan bu sıkı kulluk iki temel ilkeyi gerektirmektedir: Yalnızca Allah'a kulluk etme iradesi ve bunu, Allah'ın peygamberinin sesi vasıtasıyla bizzat emrettiği buyruklarına uygun bir şekilde yapma iradesi. Allah'ın mükemmel sevgisi, Onun emirlerine gösterilen en alçakgönüllü teslimiyet içinde tamama erecektir. İşte bu, İbn Teymiyye'nin itikadıyla belirgin ölçüde aynı olan bir itikat tanımıdır.[41] Allah'ın birliğini en saf şekilde tanımak olan İslâm'ın ardından, iman kalbin kayıtsız bağlılığını içermektedir, bu da mukaddes sözlerin telaffuzu ve İslâm'ın temel kaidelerini uygulamaya koymaktan geçer. Bu, kişinin kendisini Allah'ın hâkim hükmüne teslim etmesini, iyi nasihat ve fiillerle kendisini topluma adamasını, ciddi hatalardan kaçınmasını, kısacası en titiz bir şekilde "tüm kâinatta Allah'a kulluk etmek" ilkesini içermektedir; aksi takdirde küçücük bir şirk bile en kurnaz ve en akla gelmez yollarla kalbe sızmayı başarmaktadır. İslâm içinde pek az öğreti tasavvufi adanma ve fıkıh formüllerine lafzi saygıyı böylesi yakın bir şekilde kaynaştırmayı Vahhâbîlik kadar başarmıştır ve böylece hukukun hizmetine konmuş en mükemmel bir samimiyet olarak tanımlanabilir.

Vahhâbîlik ve Müslüman Düşüncesi

Tüm müdahaleleri önceden meşrulaştırmak için hukuka uzanan böylesi uzlaşmaz bir ahlâki sertlik ve böylesi savaşkan bir tebliğcilik, daha başında Vahhâbîliğe karşı doktrin temelli birçok katı direnişin uyanmasına neden olmuştur.[42] İdeolojik mücadele ilk kez Osmanlı halifeliğinin faaliyeti altında başlatılmıştır. Aslında

---

[41] *Mağ. ras. nağdîya*, III, s. 12, 320 ve takip eden sayfa. Diğer yandan Vahhâbîler imanın yaratılmış olup olmadığının bilinmesi sorusu üzerine hüküm bildirmezler. *Tuhfe*, s. 38.

[42] Vahhâbî karşıtı bu literatürün ayrıntıları için Margoliouth'un notlarına bakınız, *EI*, IV, s. 1148 ve bizim bibliyografyamız. Bu argümanların tümü Reşid Rıza tarafından bir broşürde biraraya getirilmiş ve reddedilmiştir, *al-Wahhâbîya wa-l- Hiğâz*, Kahire 1344.

Türkler her zaman kendilerini, Bâb-ı Âli'nin İslâm birliği ve Turancı idealiyle bağdaşmayan, Arap birliğine dayalı bir ırkçılık ve siyasi bir tikelcilik anlayışı geliştirmiş olan Vahhâbîlerin uzlaşmaz düşmanları olarak göstermişlerdir. Şerif Hüseyin'in megalomanisi, hilâfeti yeniden kurma hırsı, Arap hegemonyası hedeflerinin yanısıra zengin bir edebî üretimi de mevcuttu ve burada Vahhâbîlik, en uzak atalarının şahsiyetleri bile dâhil olmak üzere ciddi bir şekilde eleştirilmekteydi. Mısır, İbrahim Paşa'nın seferlerinden beri, Hanbelîlerin orada yalnızca küçük bir azınlığı oluşturmasından ve Avrupa nüfuzunun yönetici sınıflar üzerindeki artan nüfuzundan dolayı onlara karşı düşmanca bir kuşku içindeydi. Aslında Vahhâbî gururunun intikamından başka bir şey olmayan 1925'teki mahmal olayı, Kahire ile İbn Suud devleti arasındaki tüm diplomatik ilişkileri, 1936'daki antlaşmaya kadar koparmıştır. Son olarak, Kuzey Afrika'da, özellikle de Tunus'ta, bazı Vahhâbî karşıtı kitapçıklar zaman zaman yayımlanmıştır.

Köken çevrelerinin çeşitliliğine rağmen bütünde tekbiçimli olarak geliştirilen argüman, özü İbn Teymiyye'nin öğretisinden zaten oldukça önemli derecede farklılık gösteren bir öğretiyi, polemik ve ihtilafların anlık ihtiyaçlarına göre düzenli bir şekilde biçimsizleştirilmekten âdeta zevk almaktadır. Düşmanlarının daima Hanbelîlere yöneltmiş olduğu eski ihtilaf ve kinciliğin büyük kısmını, daha az ya da daha çok yetenekle, yeniden yayımlamaktadırlar. İşte bu yüzden Vahhâbîleri antropomorfik bir teori geliştirmekle, itirazlarına rağmen sünnete sadık olmamakla, nihayet tüm adil ölçülerin ötesinde ahlâk tebliğciliği görevini kargaşaya itmekle suçlamaktayız. Diğer tartışmalı temalar Vahhâbî öğretilerinin daha karakteristik unsurlarına saldırmaktadır. Onlara baktığımızda sırasıyla Zâhirîliğin, Hâricîliğin ve hattâ Karmatîliğin[a] bir halefini görmek ve mezhepçiliklerini, dar tasfiyeciliklerini ustalıkla soldurmak isteriz; zira Vahhâbîler beşinci bir mezhebi[43] teşkil etmiş ve evliyalara bağlılığı sistematik bir şekilde yasakla-

[a] Örneğin Eyüp Sabri Paşa *Tarih-i Vehhâbiyan*'ında onları Karmatî olmakla itham etmektedir. (ç.n.)

[43] *Maǧ. ras. naǧdîya*, III, s. 367.

mış olarak sunulmaktadırlar. Ancak, tarihten çok polemiklerden kaynaklanan ve kimi zaman da Batı literatürü tarafından benimsenen bu tartışmalar, şiddet derecesini azaltmak eğilimindedir; ne de olsa resmî Vahhâbîlik iyi dış ilişkiler için öğretinin haddinden fazla uzlaşmaz bir şekilde uygulanmasından daha çok kaygı duymaktadır.

Bunun nedeni daha çok erken dönemden itibaren Vahhâbîliğin de sadık savunucuları olmasıdır. Çok az ülke, tarihlerinin bir noktasında, Vahhâbîliğin bazı eylem biçimlerinden kaçmıştır. Derin bir Sünni öğretinin ürünü olan Vahhâbîlik, çağdaş İslâm'ın hiç şüphesiz en karakteristik dışavurumlarından biridir. Doktrinsel sonucu, İbn Teymiyye'nin şahsiyetini ve çalışmasını kayıtsızlıktan ve unutulmaya yüz tutmuş olmaktan, bilgi sahibi Müslüman düşüncenin çoğunluğuna saygınlık veya eleştiri getirmek, nadiren de ilgisizlik dayatmak üzere çekip almaktı. Bu acımasız ve yaygın etki çok çeşitli merkezlerde hissedilmiş, böylece, İslâm'ın siyasi bölümlere ayrıldığını ve çeşitli yerel milliyetçiliklerin Müslüman düşüncesini bölgesel olarak sabitlenmiş bir tikelcilik içinde kesinkes kapatmış olduğunu kabul etmenin revaçtaymış gibi görüldüğü bir zamanda ortak Müslüman tepkilerinin varlığını ortaya çıkartmıştır.

Arabistan, doğduğu beşik olmasının ardından, Vahhâbîliğin seçilmiş toprakları olarak kaldı. Bu noktada, İngiliz nüfuzundaki İran Körfezi'nin başlıca emirliklerine yapılan Vahhâbî sızmalarını değerlendirmek ilginç olacaktır: Korsanlar Kıyısı, Kuveyt ve Bahreyn. Doktrinsel bir bakış açısıyla bakıldığında, Vahhâbîliğe karşı en büyük bir sempati duyan Bağdat Hanbelî geleneğinin merkezlerinden biri olarak kalmaktadır. Âlûsî ailesi[44] İbn Teymiyye'nin hatırasına kesinlikle en çok katkıda bulunan ve Müslüman kamuoyu huzurunda Vahhâbîliğin itibarını iade eden ailedir. Bu

[44] Muhammed Bahğat el-Aṯarî, Alûsî ailesi için şu başlık altında geniş bir monografi hazırlamıştır: *A'lâm al-'Irâḳ fî tarih bait al-Alûsî*, Le Caire 1928. Ayrıca bkz. G. Zaidan, *Tarâğim mašâhir aš- šarḳ*, II, s. 198; Cheikilo, *La littérature arabe au xix^e siècle*, I, s. 58; Massignon, *RMM*, LVII, s. 244-246; LIX, s. 363.

fakih ailenin en büyük üç temsilcisi Mahmûd Âlûsî (1270/1853), Numân (1317/1899) ve Şükrî (1342/1924) idi. Mahmûd Âlûsî, *Rûh el-Meânî* adında hacimli bir Kur'an tefsiri kaleme almıştır; burada ilkin Fahreddîn Râzî'yi örnek almış, fakat sonra fikir değiştirerek ilham için İbn Teymiyye'ye yönelmiştir. Numân Mahmûd Âlûsî'nin konumunu savunmuş ve onun önemini vurgulamıştır. *Galâ el-Ayneyn*'i İbn Teymiyye lehinde bir savunudur. Son olarak Şükrî oldukça geniş bir İslâmi bilgi birikimine sahiptir, ayrıca lisâniyatçı ve tarihçidir, öte yandan Şiiliğin de ateşli bir düşmanıdır. Son olarak Vahhâbîliğin vakanüvisi de olmuştur.

Arap yarımadasının batı tarafında bulunan ve Hanbelî geleneğinin oldukça canlı olduğu Şam, siyasi olmasa da İbn Teymiyye ve kültürel Vahhâbîliğin, Türk kovuşturmasına rağmen birkaç ateşli destekçisine sahiptir. Hareketin en faal propagandacısı, aslen Cezayirli olan Şeyh Tâhir el-Cezâirî[45] idi; daha sonra Suriye'de çağdaş Arap rönesansının baş mimarlarından biri olmuştur. Türk ırkçılığına karşı cesaretle direnmiş ve Şam'da, Arapçanın, Türkçe aracılığıyla hariç olmak üzere, artık ortaokullarda öğretilmediği bir zamanda eğitimin yeniden düzenlenmesi için etkin bir şekilde çalışmıştır. Çalışması pedagojik bir eser olmanın ötesine geçememiş, ancak lisâniyatın yanısıra dinî öğretim bölümü de göz ardı edilmemiştir. Şam'da kendisini tanımış olanlar ve öğrencileri içinde anısı halen diridir. Şeyh Tâhir el-Cezâirî'nin etrafında toplanan diğer şahsiyetler de vardır ve bunların en ilginci, hiçbir mezhebe bağlı olmadığını ve Müslüman adından başka bir etiketi kabul etmediğini söyleyen Cemaleddin el-Kâsimî'dir;[46] kendisi, Vahhâbîlerin olmasa da İbn Teymiyye'nin eklektik bir

---

[45] As-Saiyid al-Bânî ad-Dimaşḳî, *Tanwîr al-basâ'ir fî sîrat aš-šaih Ṭâhir*, Damas 1920 (Arap hükümet matbaası); *Zahrâ'*, 3ᵉ année, noᵒ 2-3, s. 145; Kürd 'Alî bu hal tercümesini *Revue de l'académie arabe*'da yeniden basmıştır, 1928, s. 577 ve takip eden sayfa; s. 666 ve takip eden sayfa.

[46] Kürd 'Alî tarafından düzenlenen Suriye-Mısır dergisi *el-Muḳtabas*'ta yazmıştır. Fıkıh yöntemi ve hadis ilmi üzerine en önemli çalışması henüz basılmıştır: *Kawâ'id at-tahddit min funûn mustalah al-hadit*, Damas 1352/1935.

öğrencisi olarak düşünülebilir. Özünde orijinal olmaktan ziyade oldukça pedagojik olan bir çalışmada öğretilerin tarihi üzerine bazı monografilerin yanısıra, tütün, kahve ve evliya mezarlarını ziyaret konuları üzerine püriten tezler; ayrıca, Batı'yı taklit etmenin yaygınlaşmaya başladığı bir zamanda Avrupa eserlerinin ilginç uyarlamalarını da geride bırakmıştır.

Vahhâbîliğin etkisi, 1786'da Bareli'de doğan reformcu Seyyid Ahmed'in[47] İbn Teymiyye'nin en karakteristik fikirlerini benimsediği Hindistan'da da hissedildi: Kur'an'a, sünnete, Selef İslâmı'na ve cihat lehine coşkulu bir tebliğciliğe dönüş hareketin özünü temsil ediyordu. Seyyid Ahmed'in yarı Vahhâbîliği, uzun zaman boyunca İbn Teymiyye'nin siyaset sosyolojisinin savaş yanlısı karakterini üstlenmiştir. Pencap'ın kuzeyinde konuşlanan ve Sihlere karşı savaşı yöneten Seyyid Ahmed, 1824'te çabalarını İngiliz hâkimiyetine karşı yöneltti. Birçok Afgan kabilesi onun faaliyetinden etkilenmiştir. Bölgeyi bu karışıklık çıkaran kimselerden arındırmak için 1868'de bir İngiliz seferi gerekli olmuştur. 1897'de Afridîler karşılık olarak İngiltere'ye karşı cihat ilân etmişlerdir. Hareket Hacı Şeriatullâh ve Kerâmet Ali'yle geri dönmüştür. Kalküta'nın kapılarındaki Bengal'deyse *el-Farâ'izîya*[48] adını almışlardır. Kast düşüncesine karşı ve ırklar arasında eşitlikçi olan hareket düşük sınıflardaki destekçilerini düzeltmek zorunda kalmıştır. Hacı Şeriatullah'ın Dûzu Miyân adında bir oğlu vardı; onun daha kanlı olan faaliyeti Britanya hükümetiyle silahlı çatışmaya yol açmıştır. Seyyid Ahmed'in doğrudan öğrencisi olan Kerâmet Ali de cihat ilân etmiştir. Oldukça kültürlü biri olan

---

[47] Seyyid Ahmed üzerine bkz. Margoliouth, *Wahhâbîya*, *EI*, IV, s. 1147. Seyyid Ahmed 1831'de öldürülmüştür. Ayrıca bkz. A. Yusuf 'Alî, *Karâmat 'Alî*, EI, II, s. 797. Yusuf 'Alî Vahhâbîliğin Kerâmet 'Alî üzerindeki etkisini reddetmektedir.

[48] *Farâ'idîya*, bkz. M. Hidayet Hosain, *EI*, II, s. 60-63; II, s. 519. İbn Teymiyye'nin öğretileriyle oldukça yakından bağlantılı olan "*Ferâ'izîye*"nin sosyal ve siyasi programıdır. Ancak, Vahhâbîliğin taraftarları ve komşu mezhepler arasında ateşli tartışmalara sebep olmuştur. Bkz., Massignon, *Les vraies origines doctrinales du Wahhabisme*, *RMM*, XXXIV, s. 320-326.

Kerâmet Ali 1835'ten 1855'e kadar *Farâ'izîya* hareketine bağlı kalmıştır. 1873'te ölmüş ve arkasında Hindu çevrelerinde üzerine çok çalışılan Urduca dilinde önemli bir teolojik eser bırakmıştır.

Ne Şam ne de Bağdat bağımsız merkezlerdi: Her ikisinin de yüzü, siyasi ve coğrafi konumunun onu Arap kültür rönesansının başına yerleştirdiği Kahire'ye dönüktür. Kahire'deki pek çok çevre, daha önce Mehmed Ali Paşa ve İbrahim Paşa tarafından Bâb-ı Âli adına yürütülen Vahhâbî karşıtı sefere katılıma rağmen, son yüzyılın nihayetinde Vahhâbîliğe karşı samimi bir sempati göstermiştir; Müeyyed, İbn Teymiyye'nin pek çok eserini basılmasına katkı sağlamıştır.[49] Ancak, Vahhâbî tebliğciliğinin Kahire'de yeni bir güce kavuşması Büyük Savaş'ın ardındandır. Muhammed Abduh'tan neşet eden Müslüman modernizmin başmimarı olan Reşid Rıza'nın şahsiyetinde, en azından kültürel Vahhâbîliği oldukça samimi bir şekilde benimseme yönüne kaymıştır. En faal propaganda merkezi, yöneticiliğini Muhibeddîn el-Hatîb'in[50] yaptığı Selefiye matbaasıydı ve gazetecilikle burs işlerini idare etmekteydi. Selefiye matbaasının yayımladığı eserler arasında bazı yayımlanmamış edebi metinler de vardır, ayrıca bastığı dergilerin birçoğu ilgi görmüştür. *Mecelle es-Selefîye*, pek çok Arapça dergi içinde ancak kısa bir ömür boyunca varlık gösterebilmiştir. *Mecelle ez-Zehrâ*'ysa çağdaş Müslüman düşüncesinin dalgalanmaları üzerine çok zengin bir tanıklıklar kaynağıdır. Bazı güncel sorunları açıklamak için İbn Teymiyye'ye sıkça gönderme yapılan *Feth* İslâmi bir savunu organıdır, amacıysa Avrupa emperyalizminin tuzak ve gizli antlaşmalarının ve geleneksel anlayışı çözülmeye uğratan öğretilerin tehdidi altındaki Müslümanları özgürleştirici bir cihat için yeniden örgütlemektir.

---

[49] Mehdi hareketi içine Vahhâbî sızmasını tespit etmemiz mümkündür. Bkz. Dietrich, *Muhammad Ahmed b. 'Abd Allâh*, *EI*, III, s. 726-737. Ayrıca Vahhâbîlik'le Şâmil'in öğretileri arasında büyük benzerlik vardır, bkz. *RMM*, XX, s. 200-203.

[50] *REI*, 1932, s. 179.

Son olarak Vahhâbîliğin Kuzey Afrika'daki Müslüman çevrelere sızmasını tespit etmek arzusundayız.[51] İslâm'ın dinî ve entelektüel geleneklerine yönelik bu cazibe canlanmasının, Kuzey Afrika'nın yeni kültür biçimlerine en derin bir şekilde kazanılmış gibi görünen bölgelerinde, büyük bir uyuşmayla kabul gördüğünü belirtmek bile dikkat çekicidir. Gerçekte oldukça karmaşık bir hareket ve gayet açık bir özgünlüğe sahip olmasına karşın Cezayir reformculuğunun, bazı açık benzerliklerden dolayı yeni-Vahhâbîlik olarak nitelendirilmesi bu yüzdendir; ancak burada Vahhâbî katkısı pek çok çeşitli düşünce akımları içinde hızla sulanarak etkisini yitirmiştir. Cezayir'i Suudi Vahhâbîliğinin iklimine alıştırmak istemekten, enerjik ve haklı bir şekilde kendilerini savunan hareketin öncüleri, buna rağmen öğrenimlerini yurtdışında görmüşlerdir. Şeyh İbn Bâdîs Abdülhamid, Büyük Savaş'ın arifesinde, Tunus'taki Zeytune'de büyümüştür, hareketin ikinci en etkin temsilcisiyse aslen Biskra civarından gelen Şeyh Tayyib el-Ukbî'dir ve kendisi doğu eğitimi görmüştür: Uzun bir zaman, Kral Hüseyin'in Vahhâbî karşıtı gazetesi *Kıble*'yi yönettiği Hicaz'da yaşamıştır. Ana merkezlerde doğudaki kadar büyük bir kültürlü elitin yokluğu ve Kuzey Afrika Arap basınının dilsel yetersizliğiyle açıklanan Cezayir reformculuğunun resmî iddiası çok yenidir. Geçmişi, İslâm ülkeleri arasında geniş bir tepki uyandığı ve aynı zamanda İbn Bâdîs'in gazetesi *el-Muntekıd*'ın (Sansür) art arda sayılarla ortaya çıktığı 1924-1925 yıllarına kadar uzanmaktadır, ancak bahsi geçen organın askıya alınmasının ardından *eş-Şihâb*

[51] Vahhâbîliğin Magrib'deki ilk tebliğ girişimleri ve başarısız oluşları üzerine, bkz. E. Pröbster, *Die Wahhabiten und der Magrib*, *Islamica*, 1935, VII, s. 65-114; W. Marçais'in Tunus'un Mâlikî kadısı 'Umar el-Mahğûb'un tartışmalı risalesi üzerine bazı tespitleri, *Takrouna*, s. 374. Daha yakın zamanlarda, en karakteristik makale Michaux-Bellaire, *Le Wahhabisme au Maroc*, *Renseignemets coloniaux*'da, *l'Afrique française*'e ek, 1928, 1928, s. 489-492. Ayrıca bkz. Kuzey Afrika'daki modernist hareketler üzerine: Desparmet, *Un réformateur contemporain en Algérie*, *Afrique française*, Mart 1933, ve *Plan de Réformes marocaines*, Paris 1934. *Nouveau plan de réformes marocaines*'de, 1938, etki çok daha dikkat çekicidir; bkz. *l'Afrique française*, Ocak 1938 eki.

(Meteor) daha uzun süreli bir başarı yakalamıştır. Cezayir reformculuğu kısa zamanda, pek çok kollarıyla daha büyük bir topluluk tarafından temsil edilecektir: Nisan 1931'de Cezayir'de kurulan ve yerel yaşamın birden fazla vakasında faaliyetleri hissedilen (ancak bunlar eldeki çalışmanın sınırlarını aşmaktadır) *Cezayir Âlimler Birliği*. Sadece ahlâki ve toplumsal sorularla ilgilenmek istediğini ve siyasi yaşam sahasına herhangi bir müdahaleyi yasakladığını ilân eden birlik, o zamandan beri eğitimli kamuoyu nezdinde olumlu bir kabul görmüş gibi görünmekte iken, diğer yandan Cezayir İslâmı'nın geleneksel biçimleriyle ya da henüz gelişmemiş bir laiklikle zıt düşmektedir.

Vahhâbîlik ve Cezayir ulemasının reformcu Mâlikîliği arasında açık benzerlikler kurmak, her şeyden önce dinî sahada mümkündür. Gerçekten de yeni grubun sloganı İslâm'ın, Kur'an ve sünnet adına saflaştırılmasıdır. Esasen bir yasaklama meselesi olan temel bidatler ve batıl inançlar, tarihsel olarak kendileri için her zaman bu kadar elverişli bir bölgede, kardeşlikler, dervişlik ve evliyalar kültü doğurmuş olanlardı. İnananlardan daha titiz bir dinî uygulama talep etmek üzere aynı anda ahlâki bir eylem gerçekleştirilmiştir. Böylece, sıklıkla saldırgan bir tebliğciliğe dönüştürülmüştür ve savaşçı ruhu vasıtasıyla bizlere Vahhâbîliği hatırlatmaktadır; bu amaçla, farklı bir sosyal ortamın dayattığı araçları uygulamak için Cezayir reformculuğu periyodik olarak camilerde vaaz verme hakkını ve Arapça basın özgürlüğünü istemiştir.

Ancak, ulema reformculuğunu doğu Vahhâbîliğine bağlayan temel benzerlikler burada son bulmaktadır. Siyaseten, ulema, çeşitli ve muğlâk formüllerle, sıklıkla yerel milliyetçiliğin savunuculuğunu üstlenirken, diğer yandan Pan-Arabizme ya da diğer Arapça konuşan ülkelere gayet açık bir sempati beslemektedir. Cezayir reformculuğu daha çok kültürel talepler şartıyla karakterize edilmektedir. Buna göre Cezayir reformculuğu, klasik Arap dilinin bugün doğuda yazıldığı haliyle yaygınlaşması, Arapların ve İslâm'ın entelektüel ve sanatsal mirasına geri dönüş, İslâm hukukunun eski durumuna getirilerek iyileştirilmesi (ki bu, şahsi hal dâhilindeki herhangi bir değişime karşı mevcut düşmanlığı

da açıklamaktadır) ve nihayet kamu eğitiminin çağdaşlaştırılması lehine güçlü mücadeleleri daima üstlenmiştir. Tam olarak programında kültürel isteklere verdiği büyük önem nedeniyle, Kuzey Afrika olarak da anabileceğimiz Cezayir reformculuğu, Vahhâbîliğe, kendisi de kaynağını kısmen İbn Teymiyye'nin öğretilerinden ve Suriye-Mısır modernizminden alan ikinci dalga bir reformlar hareketine nazaran çok daha az benzemektedir.

VAHHÂBÎLER, KÂFİRLER VE DIŞLAYICILIĞIN SORUNLARI*

Elisabeth Sirriyeh

Vahhâbî hareketi bugün sıklıkla, 18. ve 19. yüzyıl İslâm topraklarının dinî ve ahlâki yozlaşmasına çok daha geniş bir gelenekçi itirazın bilhassa şiddetli bir dışavurumu olarak görülmektedir. Böylelikle, ilkin 17. yüzyıl Hint İslâmı içinde ortaya çıkan geleneğin büyük yeniden dirilişinin (*ihyâ*) bir parçası olarak, Ahmed Sirhindî (ö. 1625) zamanından Nakşibendî-Sûfî şeyhlerinin ihya çabalarıyla bağlantı içinde görülmelidir.

Muhammed ibn Abdülvahhâb ve emir Muhammed b. Suud İç Arabistan'daki iktidar merkezleri Dir'iyye'den Arabistan'daki İslâm'ı ıslah etmek üzere mücadelelerini başlattılar. Ruhani ve dünyevi otoritenin ittifakı dikkate değer derecede başarılı olduğunu kanıtladı ve kâfir olarak addettikleri tüm kesimlere karşı cihadın ivmesi, İbn Abdülvahhâb'ın 1792'deki ölümüyle dahi hız kesmedi. Bu hareket, tek gerçek Müslüman toplumun, yani Vahhâbîlerin, tüm İslâm dünyasını ilk Müslümanların (*selef-i sâlihîn*) saf tevhidinden sapmış olmaktan ve İslâm'la bağdaşmayacak yoz

---

* Sirriyeh, Elizabeth: "Wahhâbîs, Unbelievers and the Problems of Exclusivism". *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* içinde. 16 (2). 1989. ss. 123-132.

ve çürümüş inanç ve uygulamaları benimsemiş olmaktan dolayı tövbe etmeye davetin görevi olduğu kararlılığından doğan kuvvet ve gayretle bilfiil devam etti. 1802'de gerçekleşen şiddetli Vahhâbî saldırıları, Kerbela'nın yağmalanması ve Hüseyin'in türbesinin yıkılması nedenleriyle Iraklı Şiiler korku ve dehşete kapılmakta hiç de haksız sayılmazlardı. 1805 yılı itibarıyla kutsal şehirler Mekke ve Medine Vahhâbîlerin ellerindeydi, hattâ Vahhâbî emiri Osmanlı sultanının devrildiğini duyurmak ve halifelikle Hâdimu'l-Haremeyn olmak iddiasının geçerliliğine gölge düşürmek cüretini dahi göstermişti. Gelecek on yıl boyunca Vahhâbîler, sultanın, Mekke'ye yıllık hac için giden sürre alaylarına koruma sağlamasına engel olacaklardır.

Öte yandan, Vahhâbî meydan okuması Osmanlılar için göz ardı edilemeyecek bir kaygı haline gelmiş olsa da, böylesi katı ve dışlayıcı politikaların savunucuları olan Vahhâbîler için de artık gerçek tehlikeler arz ediyor olması kaçınılmaz hale gelmişti. Saldırılar doğrudan Osmanlı tepkisine yol açmıştı. Birinci Vahhâbî-Suudi devleti böylece yıkıldı. Aralık 1807 gibi erken bir zamanda, Mısır valisi olarak Mehmet Ali Paşa Sultan IV. Mustafa'dan Vahhâbîlere karşı sefere çıkma emri aldı. Mısır'ın iç meseleleri yüzünden gecikmeye uğramış olsa da 1811-12 yılının kışında Mısırlılar mukaddes şehirleri yeniden ele geçirmeyi başardılar.

Vahhâbîlerin İç Arabistan'daki anavatanlarında bastırılmalarıysa çok daha zor bir görevdi. Bu görev Mehmet Ali Paşa'nın büyük oğlu İbrahim Paşa tarafından 1817 yılı başlarında üstlenilen yeni bir sefer sonucunda nihayet başarıya ulaşmıştır. Emri altındaki birlikler kötü talim görmüş Arnavut, Kuzey Afrikalı ve Suriyelilerden oluşuyordu, ayrıca ordusu Vahhâbî kabilelerince durmaksızın taciz edildiği için ilerleme hızı da yavaştı. İlerleme sırasında Fransız danışmanlar da İbrahim Paşa'ya eşlik etmekteydiler. 1818 yılının nisan ayında Dir'iyye'ye ulaşmalarının ardından dahi, bu Vahhâbî kalesinin ve çevresindeki yerleşim yerlerinin yıkılması ağır ilerleyen bir süreç olmuştur. Vahhâbî liderleri ancak 1818'in eylül ayında teslim oldular, bundan dokuz ay sonra da Dir'iyye yerle bir edildi. Vahhâbî devletinin reisi olmasından

dolayı Emir Abdullah idamının infazı için İstanbul'a gönderildi, ancak Suud ailesinin geriye kalanı nispeten daha iyi bir muamele görmüştür. Daha sert muameleye, hattâ bazen kayda değer derecede acımasız muameleye maruz kalanlar Vahhâbî devletinin dinî ilham kaynaklarıydı. St. John Philby, daha korkunç bazı ayrıntıları yerel vakanüvislere dayanan anlatısında nakletmektedir.[1] Diğer şeylerin yanısıra, bazılarının top ve havanların namlularında kelimenin tam mânâsıyla paramparça edildiklerinden bahsetmektedir. Öldürülenler arasında, Muhammed b. Abdülvahhâb'ın torunlarından biri ve kendisi de topluın için önemli bir âlim olan Süleyman b. Abdullah da vardır. Süleyman b. Abdullah Dir'iyye kadılığı görevini icra etmekteydi, Osmanlılar ve İbrahim Paşa'yla tüm ilişkilerin aleyhindeydi. Babası Abdullah, Mekke ve Medine'nin Vahhâbîlerce ele geçirilmesi sırasında hazır bulunmuştu ve görünüşe göre Irak Şiilerine karşı cihadın ateşli taraftarıydı, onların öğretilerine karşı bir reddiye dahi kaleme almıştır.[2]

Süleyman'ın ölüm şekli düşmanlarının onu küçük düşürme ve büyük olasılıkla onun dinî görüşlerine duyulan hıncın dizginlerinden boşalmasını yansıtmaktadır. Öyle ki, kurşuna dizilmeden önce, Vahhâbîlerin müziği yasakladıklarını bildiklerinden ona müzik çaldıkları kayıt düşülmüştür. Şeyhlerin öldürülmesinde sergilenen genel tavırları, onların bünyesinde ve reformcu düşüncelerinde, Arabistan seferi sırasında maruz kaldıkları tehlikelerin gerçek kaynağının yattığını sezmiş olmaları muhtemeldir. Dünyevi liderler yatıştırılabilir ve onlarla bir nebze olsun uzlaşma sağlanabilir, fakat dinî liderlikle uzlaşma söz konusu olamaz. Böylece, ilk reformcular kimin müşrik ve kâfir olduğuna dair katı duruşlarının ve nihayet onları Müslüman ümmetinden mahrum bırakarak üzerlerine cihat ilân etmiş olmanın bedelini ağır ödemişlerdir.

---

[1] H. St. John Philby, *Sa'udi Arabia* (Londra, 1955), s. 146 vd.

[2] 'Uthmân b. Bişr'de (ed.), *Majmû'at al-rasâ'il wa-l-masâ'il al-Najdiyya* (4 c. Kahire, 1928), iv, s. 47-222. *Al-Kalimât al-nâfi'a fî al-mukfirât al-waqî'a* (*age*., i, s. 230-96) adlı kısa çalışmada küfür ve müşriklik sorunları üzerine Vahhâbî literatürüne katkıda bulunmuştur.

Süleyman b. Abdullah'ın iki risalesi, kâfirlerin arasında kalınması durumunda riyanın nasıl oluşacağı hassas sorusunun yanısıra, gerçek müminler ve onların müşrik ve kâfir addettikleriyle ilişkiyi ele almaktadır. *Fi hukm el-safar ilâ bilâd el-şirk* ('Şirk Topraklarına Seyahatin Hükmü') başlıklı risale aşağıda tercüme edilmiştir.[3] Şeyh Süleyman'ın görüşlerinden bazıları, yaşadığı şartlar ve ölümü göz önünde bulundurulduğunda belki de şaşırtıcıdır, ancak bunları tartışmadan önce, ilkin Vahhâbîlerin müşrikler ve kâfirler üzerine genel görüşlerini kısaca gözden geçirmeliyim.

Profesör Bernard Lewis'in belirttiği üzere, tüm gayrimüslimler kâfir olarak görülürken, Osmanlılar için kâfirler Hıristiyanlardır, özellikle de Avrupa Dârü'l-Harb'inden Hıristiyanlardır. Bunlar ayrıca milletleriyle de "İngiliz" ya da "Rus" küffarı şeklinde ifade edilirler ve bu samimi bir yazışma durumunda dahi böyledir.[4] Bununla birlikte, Vahhâbîler için Osmanlılar ve onları destekleyen herkes açıkça kâfir düşmanlardır, ayrıca Müslüman oldukları iddiasında olup Vahhâbî beklentilerine göre yaşamayan herkes gene kâfirdir. Muhammed b. Abdülvahhâb ve takipçilerinin orijinal düşünürler olmadığı sıklıkla belirtilmektedir, ancak onların orijinal düşünürler olmak gibi bir kaygısı zaten yoktur. Onların hedefi hakikati nakil almış oldukları gibi bildirmek ve yaymaktır, bu durumda haddinden fazla özgünlük Allah'ın kendileri hakkındaki iradesi için zararlı olabilir. Dolayısıyla, Vahhâbîlerin gözünde sorun olmak bir yana dursun, şayet güven duydukları diğer düşünürler, özellikle de Hanbelî ekolünden olanlar, daha önce bu yoldan yürümüşlerse, bu durum sırat-ı müstakim üzere yürüdükleri hususunda onların ancak güvenlerini tazelemektedir. Böylece, Vahhâbîlerin aleyhtarı olacakları şeyleri İbn Teymiyye'nin daha önceden bildirmiş olması hiç de şaşırtıcı bir durum değildir; özellikle tasavvufun pek çok yönleri, popüler evliya kültleri, gulât-ı Şia, Yahudi ve Hıristiyan örfünün İslâm'a karıştırılması bunlar

[3] *Age.*, i, s. 209-213. (Benim verdiğim başlık kolaylık sağlaması bakımından kısaltılmıştır. Tam başlık aşağıda tercüme edilmiştir. 'Tercüme' başlığının hemen altındadır.)

[4] Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (Londra, 1982), s. 172-3.

arasında sayılabilir. Muhammed b. Abdülvahhâb'a göre tüm müşrikler aynı zamanda kâfirdir, müşrikleri kâfir görmeyenler de kâfirdir, müşriklerle birlikte görünenler, Müslümanlara karşı onlara yardım edenler ve bazı insanlar için şeriata bağlı olmamanın caiz olduğuna inananların tümü gene kâfirdir.[5] Bu son nokta üzerine, Vahhâbî reformcular bir kişinin Müslüman muamelesi görmesi için sadece kelime-i şehadet getirmesinin yeterli olmadığı kanaatindedirler. İbn Teymiyye'yi takip ederek tüm şeriatın sıkı sıkıya icra edilmesi üzerinde ısrarcıdırlar. Dahası, Muhammed ibn Abdülvahhâb gerçek tevhidin kalpte, dilde ve amelde olduğu hususunda ısrarcıdır. Kişi şirk amellerden uzak dursa ve her şeyi doğru Müslüman tatbikine göre dahi yapsa, eğer kalbi herhangi birine ya da bir şeye Allah'a olduğu derecede bağlıysa Müslüman sayılmamasında bir beis yoktur.[6]

Müslüman olduğu varsayılanlar arasında diğer bir kâfir kategorisi ise büyüyle meşgul olanlardır. İbn Abdülvahhâb'ın *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, batıl inançlarla ve İslâm'da kabul edilemez uygulamalarla bağlantıları yüzünden kesif bir dille saldırıya uğramaktadırlar.[7] Büyücünün gerçek suçu insan idrakinin ötesindeki bilgiyi bilme ve doğal dünya üzerinde kudret sahibi olma iddiasında yatmaktadır. Bu noktada, bir fani için oldukça yüksek bir mertebeye öykünmektedir ve şayet büyüyü şer işler için kullanmak üzereyse bu şeytana hizmet etmektir. Şeyh Süleyman'ın babası Abdullah, büyü ve falcılığın Mısır ve Suriye'de yaygın olduğunu söylemektedir; öyle ki bu durum E. W. Lane'in 1836'da yayımlanan *Çağdaş Mısırlılar* (*Modern Egyptians*) adlı çalışmasında da teyit edilecektir.[8] Bu tür görüşlerin anlamı ilk Vahhâbîlerin kendilerini neredeyse tüm İslâm dünyası ve kendileri için

---

[5] *Fî nawâqid al-Islâm in Majmû'at*, i, s. 134-5.

[6] *Kitâb kashf al-shubuhât*, *age.*, i, s. 91.

[7] *Kitâb al-tawhîd*, *age.*, i, s. 35-40.

[8] Bkz. *al-Kalimât al-nâfi'a*, *age.*, i, s. 295 – 6 ve E.W. Lane, *An Acount of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1860 edisyonunun tekrar basımı; New York, 1973), s. 263-75.

nispeten daha az tehlike arz eden dış dünyanın diğer kâfirleriyle karşı karşıya bulmalarıdır.

Osmanlılardan daha düşük derecede bir tehlike arz etmelerine rağmen Hıristiyanlar da açıkça kâfirler arasında görülüyorlardı. İbrahim Paşa'nın ordusunda Fransız danışmanların olması gözden kaçmıyordu. Kâfir Avrupa gemileri Körfez'de Vahhâbîler tarafından saldırıya uğramaktaydı ve ilk Britanya kayıtları Vahhâbî tehdidini eşkıyalar ve korsanlar olarak nakletmektedir.[9]

St. John Philby *Vahhâbîlerin Arabistanı* (*Arabia of the Wahhabis*) adlı eserinde, Kral Abdülaziz b. Suud tarafından kendisine nakledilen Hıristiyanlar ve Vahhâbî olmayan Müslümanların görece değerleri aşağıdaki şekilde alıntılamaktadır:

> 'Neden', diye sorar, 'eğer siz İngilizler bana kızlarınızı verseniz onları kabul ederim de, tek şartım bu evlilikten doğacak çocukların Müslüman olmasıdır. Lakin ne Şerif'in ne Mekke ahalisinin ne de diğer Müslümanların kızlarını alırım, çünkü onlar müşriklerdir. Hıristiyan'ın kestiği eti sorgusuz sualsiz yerim. Lakin bizim tiksindiğimiz Allah'a ibadette şirke düşen müşriklerdir.'[10]

Bu iyi bilinen ifade, gerçekten isabetli bir şekilde nakledilmiş olsa dahi, Vahhâbîlerin görüşlerinin temsilcisi olarak alınamaz. Muhammed ibn Abdülvahhâb ve takipçileri gerçekten 'tiksindikleri' şeyin müşrikler –bu bağlamda Vahhâbî olmayan Müslümanlar– olduğunu ve onların kızlarıyla evlenmek arzusunda olmadıklarını savunurken, aynı zamanda Hıristiyanlara yönelik kayda değer bir düşmanlığı da açığa vurmaktadırlar. Görünüşe göre Hıristiyanları da Müslümanları şirke yönlendiren müşrikler olarak addetmektedirler. Onların mezar ziyaretleri bu şekilde kınanmaktadır, zira onlar sadece Allah'a uygun olan bir mertebeye insanları yüceltmektedirler. Böylece Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Abdülvahhâb, Muhammed'in tümüyle insan olmadığını iddia edenlerin

---

[9] Bkz. Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinbrugh, 1966), s. 13-16 Vahhâbîliğin Batı'da yanlış anlaşılması üzerinedir.

[10] H. St. John Philby, *Arabia of the Wahhabis* (Londra, 1977), s. 23.

inançlarının bu bakımdan Hıristiyanlığın Mesih inancına yakın olduğunu ve bu yüzden de suçlu olduklarını yazmaktadır. Hıristiyanlar için Mesih, 'uluhiyet ve insanlığın birleşik bir ismine işaret eder.[a] Bu bazı gulât mutasavvıflar ve Şia'nın, tıpkı Hıristiyanların Mesih hakkında söyledikleri gibi, uluhiyet ve insanlığın peygamberler ve evliyalarda biraraya geldiğini söylediği durumdur.'[11] Mutasavvıf İbn Sab'în'i, Yahudilik ve Hıristiyanlığa bakışı ve Yahudi ve Hıristiyanların kâfir olmadıkları üzerindeki ısrarı nedeniyle sert bir dille eleştirmektedir.[12]

Kimi zaman Vahhâbîlerin, kâfir olarak Hıristiyanlara karşı Müslümanların düşmanlığını tetiklemekte bilfiil etkin oldukları öne sürülmektedir – 19. yüzyıl başlarında Şam'da faal olan ve Hıristiyanlar, Yahudiler ve İranlı Şiilere karşı güçlü saldırılar gerçekleştiren ihyacı Nakşibendî Şeyhi Hâlid vakası buna örnektir.[13]

Yahudiler, Müslümanları yanlış inanç ve uygulamalara sürüklemedeki rolleri nedeniyle sıklıkla Hıristiyanlarla birlikte tenkit edilmektedirler. Bununla birlikte, onlar ilk Vahhâbîlere karşı tehdit oluşturmamışlardır ve görünüşte Muhammed b. Abdülvahhâb onlara karşı oldukça hoşgörülü olmuştur. Kısa risalesi *Fî navâkız el-İslâm*'da, diğerlerini şirke davet edenlerden Yahudilerden alındığı gibi cizye (zimmi durumundaki gayrimüslim toplumlarda erkeklerden alınan baş vergisi) alınmamalıdır, onların kızlarıyla da Yahudi kadınlarıyla evlenildiği gibi evlenilmemelidir.[14] Hıristiyanlardan bahsedilmese de satır aralarından Allah'tan başkasına

[a] İznik Konsili'nde (Nicano-Konstantinopolitanum, 325) İsa'nın doğası (Kristoloji) üzerine alınan ὁμοούσιον τῷ Πατρί kararını yansıtmaktadır. İslâm'ın tevhid anlayışı bu dogmaya karşı açık bir protestodur. (ç.n.)

[11] *Majmû'at'*ta *al-Kalimât al-nâfi'a*, i, s. 288.

[12] *Age*., I, s. 269.

[13] Şeyh Hâlid için bkz. Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (Londra, 1981), s. 75-89; Butros Abu Manneh, 'The Naqdhbandiyya Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century', *Die Welt des Islams* içinde, N.S. XXII, 1-4 (1982), s. 1-36.

[14] *Majmû'at'*ta, i, s. 136.

ibadete davet ettikleri iması çıkmaktadır, öte yandan Yahudiler daha katı tevhidçiler olarak görülmektedirler.[a]

Şeyh Süleyman, dedesinin müşrik ve kâfirler üzerine görüşlerini tamamıyla onaylamakta ve onlarla herhangi bir ilişkinin tehlikelerini vurgulamaktadır:

> Allah'ın rahmeti üzerine olsun; bilesin ki, şayet kişi korkusundan veyahut kandırmak veyahut şerlerinden kaçınmak niyetiyle onlara dalkavukluktan müşriklerin dinine kabul gösterirse, dinlerinden hoşlanmasa ve hattâ onlardan nefret edip İslâm'ı ve Müslümanları sevse dahi, o vakit o da onlar gibi kâfirdir.[15]

Gerçek müminlerin kuvvetlerini terk ederek kâfir düşman kuvvetlerine katılmanın bilhassa ciddi bir suç olduğunu da savunmaktadır. Böyle biri kesinlikle kâfirdir, Allah ve Peygamber'in düşmanıdır. Bu yüzden mürtet muamelesi görmelidir. Bununla birlikte, esir alınan ve işkence gören biri durumunda istisna yapılabileceğini de eklemektedir:

> O vakit, kalpte gerçek imanı muhafaza ederken, kâfirlerle şifahen hemfikir olmak caizdir.[16]

Bizzat kendisi de imana sadık kalan Şeyh Süleyman bedelini yaşamıyla ödediği son âna kadar görüşlerini korumuştur. Gene de takip eden risale tercümesinde riya üzerine yorumlarında görüleceği üzere katılığı insaniyetle kaynaştırmıştır.

Kâfir olarak sınıflandırılmamalarına rağmen, genel olarak, riyakârlar ihyacılar tarafından sert bir dille kınanmaktadırlar. Muhammed b. Abdülvahhâb riyakâr ve yalancının bütünüyle kâfir olan bir kişiden daha kötü olduğunu söylerken, İbn Abdülvahhâb'ın torunu ve Riyad kadısı Şeyh Abduhrahmân b. Hasan

---

[a] Bu noktada Yahudi tevhidinin en açık özeti olan שמע ישראל יהוה אלוהינו יהוה אחד (*Kit. Muk.*, Tes. 6:4) âyetiyle İslâm tevhidinin en ünlü âyetlerinden biri olan قل هو الله احد (*Kur.*, 112:1) arasındaki benzerlik önemlidir. (ç.n.)

[15] *Fî hukm muwâlât ahl al-ishrâk*, *age.*, s. 192.

[16] *Age.*, I, s. 193.

1820'lerde böyle bir şahsın cehennemin en alt katında cezalandırılacağını yazmıştır.[17] Şeyh Abduhrahmân riyayı sınıflandırma girişiminde bulunmuş, iman ve amel olmak üzere onu iki türe ayırmıştır. İlki Peygamber'in yalancı olduğunu söylemek, ona karşı kin beslemek veya Müslümanların hezimetinden zevk duyup zaferlerinden hoşlanmamaktır. İkincisiyse yalan söylemeyi, sözünde durmamayı, ihaneti, yalancı şahitliği ve güvene ihanet etmeyi içermektedir. Görünüşe göre bu çok geniş çapta bir yorumdur ve riyayla küfür arasındaki sınır açık bir şekilde tanımlanmamıştır. Öte yandan Peygamber'in mesajının gerçekliğini inkâr eden ya da ona kin besleyen herhangi birinin Müslüman olarak telakki edilmesini zaten kimse beklememektedir.

Şeyh Süleyman, riyakâr ve kâfirin birbirlerine çok yakın olduklarını yazmıştır. Böylece, din kardeşi olan bir Müslümanın bunlarla suçlanmasının ciddiyetinden bahsetmektedir, zira bunlar kâfirle aynı muameleyi göreceklerinden bu onu öldürmekle eşdeğerdir. Görünüşe göre Süleyman, Arabistan seferi sırasında Mısırlıların tarafına geçmiş olan belirli kabilelere karşı hınç doludur. Bir yandan, müşriklerle birlik oldukları için kâfir olarak, diğer yandan güçlü olanın yanında yer aldıkları için dönek olarak lanetlenmektedirler. Böylesi bir kişinin yalancılıkla suçlanması yerinde olabilir, ancak suçlama yapılırken bunun bayağı ve küçültücü nedenlerle yapılmamasına büyük itina gösterilmelidir. Bununla birlikte taassuba karşı da tetikte olmak gerekir, zira bu, inancın saflığı konusundaki asil ruhlu kaygının, kabile ya da kişisel kavgaların teşvik edilmesi için bir bahaneye sürüklenmesinin kolaylığının farkında olunduğunu varsayan bir tavsiyedir.

Gerçek Müslümanlar olduklarını düşünenler tarafından kontrol edilen ve geniş topraklar üzerine yayılmış bir devlette kâfirlerle herhangi bir yakın ilişkiden kaçınmak uygulanabilir bir durumken, görünüşe göre Şeyh Süleyman küçük bir devlet ya da bir devletin kontrolü olmayan bir grup inanan için dışlayıcılığın

[17] Muhammad b. 'Abd al-Wahhâh, *Kitâb kashf al-shubuhât*, *age.*, I, s. 91; 'Abd al-Rahmân b. Hasan, *Fî anwâ' al-tawhîd wa-anwâ' al-shirk*, *age.*, I, s. 160.

zorluklarını kavramaktadır. Önlerinde, kendi acil ve aşikâr zorluklarının dışında, önceki İslâm tarihinden örnek eksikliği yoktur. Diğer Müslümanları kâfir olarak gördükleri ve onlarla savaşın kendileri için bir görev olduğuna inandıkları için, ilk Vahhâbîler zaman zaman ilk Hâricîlerin gulât fırkası olan Ezârika koluna ya da İbn Tûmert (ö. Ramazan 524/Ağustos 1130) tarafından tesis edilen Muvahhitlere (*el-Muvahhidûn*) benzetilmişlerdir. Şurası kesin ki, Haccâc b. Yûsuf tarafından 78/698 veya 79/699 yılında kökleri kazınıncaya kadar İslâm'ın kendi yaptıkları yorumu dışında kalan herkesle savaşan Ezârika tecrübesinden, güçlü bir siyasi dayanak noktası olmaksızın böyle dışlayıcı inançlara sıkı sıkıya bağlı kalmanın kendileri için ne denli tehlikeli olacağını görebilirlerdi. Muvahhitlerin nispeten daha iyi talihleri ise, onlar için aynı ilkeyi daha da açık bir şekilde gözler önüne sermeliydi.

Öte yandan yeri gelmişken şu da belirtilmelidir ki, Ezârika veya Muvahhitlerle kendi konumları arasında herhangi mertebede bir benzerliği kabul etmiş olsalar bile, her iki fırkayla çok yakın bir kıyaslama Vahhâbîlerin kesinlikle hoşlarına gitmeyecektir. Ne de olsa, yaşadıkları devrin meşru halifesi olan Ali'ye biatlerini bozdukları için tüm Hâricîleri sık sık lanetlemektedirler. Vahhâbîlerin gözünde sapkın olarak görülen Eş'arî teolojisine bağlılıklarından dolayı Muvahhitler de onların takdirine erişememişlerdir.

Uygulamada dışlayıcılıkla ilgili sorunlardan bazıları, Dârü'l-Harb'e seyahat konusunda Şeyh Süleyman'a yöneltilen sorulara verilen cevaplarla açıklanmıştır ve kendisinin verdiği cevaplar aşağıdaki risale tercümesinde yer almaktadır. İç Arabistan tüccarı dış dünyaya ihtiyaç duymaktadır ve Vahhâbî olmayan bölgelerle kervan ticaretinin kesilmesine maddi bakımdan tahammülleri yoktur. Haliyle soru, ticaret amacıyla Dârü'l-Harb topraklarına seyahate izin olup olmadığıdır. Şeyh Süleyman bir yandan düşmana karşı katı bir duruş sergilemek kaygısı göstermekteyken, aynı zamanda ticareti de imkânsız hale getirmeme endişesi taşımaktadır. Böyle bir seyahatin, ancak tüccarın dinini açık bir şekilde ikrar etmesine ve müşrikleri dost edinmemesine müsaade

varsa izin verilebilir olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, eğer bu şartları karşılayamıyorlarsa, o zaman imansızlığın hüküm sürdüğü topraklarda bir gün bile kalmaya izin yoktur. Öte yandan, İslâm'ın ilk zamanlarında Dârü'l-Harbe tüm seyahatlerin mekruh görüldüğü göz önünde bulundurulacak olursa, konu üzerine görüşleri oldukça ılımlı görünmektedir. Pek çok erken dönem fukahası ticaretin kabul edilebilir bir neden olmadığı ve yegâne meşru nedenin esirlerin fidyesini ödemek amacıyla olabileceği görüşündedir. Bu, onlar için Dârü'l-İslâm sınırları içinde sınıflandırılan toprakların kendileri için kâfirlerle ticareti gerekli hale getirmeyecek derecede geniş olması düşüncesini yansıtıyor olabilir, ancak din adamlarının kılı kırk yaran titizlikleri, İslâm sınırlarını aşmak arzusundaki Müslüman tüccar için de uygulamada pek bir sorun teşkil etmiyor gibi görünmektedir.

Dârü'l-Harb'le ticaret yapma sorunuyla karşı karşıya kaldıklarında Vahhâbî tüccarı uzun vadede gerçekçi olduğunu kanıtlamıştır. Necid, at yetiştiriciliği bakımından önemli bir bölgeydi ve 19. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde gitgide artan sayıda Arap atı Britanya Hindistanı'ndaki kâfir orduya gönderilecektir. Avrupa mallarının ithalatı da ayrıca artan bir önem arz etmekteydi. Ticari gelişmeler Vahhâbî tüccarının kimi zaman uzun süreliğine Dârü'l-Harb'e, özellikle de Güney Irak ve İran Körfezi limanlarına yerleşmesi gereğini doğurmuştur.

Nihayet, ilk Vahhâbîlerin sıklıkla tahammülsüz, fanatik ve keyfî oldukları söylenebilir. Şer, bidat ve varoluş nedenlerini koruma durumu olarak addettikleri şeylere karşı hoşgörülü olmaları neredeyse imkânsızdır, ancak gene de bu tip katı tavırlar taassuba neden olabilirdi. Şeyh Süleyman'ın takip eden risalesinde, bu tarz bir hoşgörüsüzlük ve katılık görünüşe göre bir adalet algısı ve belirli bir gerçekçilikle harmanlanmıştır.

Tercüme

Dârü'l-Şirk'e seyahat, ticaret için orada konaklama, riya belirtileri gösterme ve kâfirlerle dostluk kurmanın hükmü üzerine.

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Bunlar Şeyh Süleyman b. Abdullah b. Şeyh Muhammed b. Abdülvahhâb'a sorulan sualler ve kendisinin cevaplarıdır.

S. Müslüman için Dârü'l-Harb'de bulunan kâfir topraklarına ticaret amacıyla seyahat etmek caiz midir, değil midir?

C. Allah'a hamd olsun. Eğer imanını açık bir şekilde ikrar edebiliyor ve kâfirlerle dost olmuyorsa, gitmesi caizdir. Ebû Bekir ve diğerleri gibi Sahabenin bir kısmı ticaret amacıyla küffar topraklarına seyahat etmiş ve Peygamber de bunu yasaklamamıştır, Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde böyle nakletmektedir. Lakin ne imanını ikrar edebiliyor ne de onların dostluğuna engel olabiliyorsa, o vakit küffar toprağına seyahate izin yoktur, ulema böyle şart koşmuştur ve bunun caiz olmadığını söyleyen hadis mevcuttur. Allah insana Allah'ın birliğini tanımak için çalışmayı tembih eder ve ondan müşriklere düşman olmasını bekler, bunu yerine getirememenin ne mazereti ne de sebebi olur. Buna izin yoktur, bu Müslümanı onlarla hemfikir olmaya ve onları memnun etmeye de sürükleyebilir, zira küffar topraklarına seyahat edenlerin ekserisi Müslümanlar içindeki kâfirlerdir, biz böyle bir amelden Allah'a sığınırız.

S. Şayet küfrün mabetleri açıktaysa, ticaret amacıyla küffar topraklarında kalmak caiz midir?[18]

C. Bu sualin cevabı ilk sualin cevabı gibidir, Dârü'l-Harb ile Dârü'l-Ahd[19] arasında hiçbir fark yoktur, bir Müslümanın inancını açıkça ifade edemediği herhangi bir ülkeye seyahat etmesi caiz değildir.

---

[18] 'Kâfirlerin mabetleri' bu çerçevede Vahhâbî olmayan Müslümanların camileri, mezarları ve diğer Müslüman ziyaret alanları mânâsındadır.

[19] Buradaki *Dâr al-Sulh* ayrıca *Dâr al-'Ahd* ('Ahit Toprakları') olarak da anılır. İlk fukaha bir ahdin uzunluğunun geçerliliği sorusu üzerinde bölünmüşlerdir, yaygın görüşe göre on yıllık bir süre makuldür, ancak daha uzun bir olabileceği de tartışılmıştır.

S. Bir ya da iki ay gibi kısa bir süreliğine kalmakla uzun süreliğine kalmak arasında herhangi bir fark var mıdır?

C. Kısa veya uzun süreliğine kalmak arasında hiçbir fark yoktur, eğer oradan ayrılmaya muktedirse, bir Müslüman için imanını açıkça ifade edemediği ve müşriklerle dost olmaktan kaçınamadığı bir yerde bir gün dahi konaklaması caiz değildir.

S. Allah'ın Kur'ân'daki '... siz de şüphesiz onlar gibi olursunuz' [Kur. 4:140] kelâmının ve 'Her kim müşrikle arkadaşlık eder ve onunla yaşarsa onun gibidir'[20] hadisinin mânâsı nedir?

C. Ayetin mânâsı sarihtir. Şöyle ki; biri Allah'ın âyetlerini şüphe ve istihzayla işitir de onları alaya alan kâfirlerle, zorlanmadığı halde otururbut ve onları başka şeyler konuşmaları için tenkit etmez ya da onlardan uzak durmazsa, o da onlar gibi kâfirdir. Onlarla aynı şeyi yapmamış dahi olsa, küfürden zevk aldığı için onlarla mesul tutulacaktır; küfürden zevk almanın kendisi de küfürdür. Bu âyete isnatla ulemanın hükmü, günahtan zevk alanın durumunun günahı işleyen gibi olduğudur. Bunu kalbinde sevmediğini söylese dahi mazereti yoktur, çünkü aslı olan zahirde olandır ve küfrü izhar ettiği için kâfirdir. Böylece, Peygamber'in vefatının ardından Ridda patlak verdiği vakit ve insanlar bunu sevmediklerini iddia ettikleri vakit, Sahabe onları mazur görmemiştir, bilakis hepsine mürtet muamelesi yapmıştır, yalnızca irtidadını dilleri ve kalpleriyle örtenler bundan muaf tutulmuşlardır.

Benzer şekilde, hadisin de mânâsı sarihtir: "Her kim bir müşrikle arkadaşlık eder ve onunla yaşarsa onun gibidir." Şöyle ki; biri Müslüman olduğunu iddia eder ve hâlâ müşriklerle iş birliği yapar, onlara yardım eder ve onlarla yaşarsa ve müşrikler de onu kendilerinden görürlerse, o da onlar

[20] Abû Dâwûd, *Jihâd*, s. 170.

gibi kâfirdir. Ancak imanını açıkça ikrar eder ve müşrikleri dost edinmezse bir Müslüman olduğunu iddia edebilir. Böylece, Peygamber'in hicretinden sonra Mekke'de kalan kimi insanlar Müslüman olduklarını iddia ettiler, lakin Mekke'de kaldılar ve müşrikler de onları kendileri gibi gördüler ve Bedir Günü'nde onların yanında savaşa gittiler ve savaştılar, Sahabenin bir kısmı onların Müslüman olduğunu sanıp, "kardeşlerimizi öldürdük" dediler. Lakin Allah onlar için, "Nefislerine zulmeden kimselerin canlarını melekler aldıklarında..." âyetini [Kur. 4:97] nüzul etti. El-Suddî[21] ve diğer müfcssirlcr der ki; onlar kâfirlerdir ve Allah yalnızca zulme uğramış zayıfları affeder.

S. Riya emaresi gösterip de Müslüman olduğunu iddia eden biri riyakâr/yalancı olarak mı addedilecektir?

C. Müminlerin safını terk etmek ve düşmanla karşılaşmada onlardan ayrılmak gibi riya emaresi gösteren biri, 'Biz savaşmayı bilsek, elbette arkanızdan gelirdik' diyenler gibidir. 'Onlar, o gün imandan ziyade küfre yakındılar.' [Kur. 3:167]. Eğer müşrikler kazanırsa, onların tarafına geçer, Müslümanlar kazanırsa onlara sığınır. İşine gelince müşrikleri metheder, müminlerle değil onlarla dost olur. Bu emareler Allah'ın söylediği riya alâmetleridir ve onlardan riyakâr/kâfir olarak bahseder. Sahabe de sıklıkla böyle yapmıştır. Huzeyfe'nin söylediği gibi, 'Allah'ın peygamberine sözle biat eden kişi riyakâr olabilir.'[22] Ve Avf b. Mâlik de rezilce konuşan birine, 'Yalan söyledin, lakin sen bir yalancısın demiştir.[23] Ömer, Hâtib'in tarihinde şöyle söylemiştir, 'Ya Resulullah, izin ver de şu yalancının boynunu vurayım' ve bir başka nakle göre, 'İzin ver de boynunu vurayım, çün-

[21] Abû Muhammad Ismâ'îl, erken dönem Kur'ân müfessiri, ö. 128/747.
[22] Ahmad b. Hanbal, *Musnad* (6 c. Kahire, 1895), ii, 386, 390.
[23] *Age.*, IV, 368.

kü o bir yalancıdır' demiştir.[24] Ve buna benzer daha pek çok örnek vardır. Bu meyanda, Asîd b. Hudayr Saad b. Ubâde'ye şöyle söylemiştir: 'Yalan söyledin, lakin sen yalancılar hakkında cedelleşen bir yalancısın.[25] Ancak şu da bilinmelidir ki, birinin yalancı olduğunu açık bir şekilde söylemek ile onun kendi içinde yalancı olduğunu söylemek arasında bir ilişki yoktur. Zira, biri riya/yalancılık alâmeti gösterirse, gerçekten bir riyakâr/yalancı olmasa dahi, başka birinin, dilediği takdirde, onun riyakâr olduğunu söylemesi mümkündür, çünkü kişi bazı şeyleri hata eseri ya da herhangi bir nedenle riyadan tamamen bağımsız olarak yapmış olabilir. O vakit onu riya veya yalancılıkla suçlayan kişi suçlanmamalıdır, zira Peygamber de Asîd b. Hudayr'i, gerçekte yalancı olmadığı halde Saad yalancı olduğunu söylediğinde Saad'ı suçlamamıştır, sessiz kalan da suçlanmamalıdır, lakin ne Müslümanlarla ne de müşriklerle olan dönek bundan hariçtir, o kesinlikle bir riyakâr ve yalancıdır.

Bilesin ki hırs ve taassup yüzünden veya dünyevi bir kavga veya şahsi kin veya insanların birbirlerinden farklılık gösterdikleri bazı meselelerde farklı görüş sahibi olmaktan dolayı bir Müslümanı riya ve yalancılıkla suçlamak caiz değildir. Kişi en büyük itinayla yürümelidir, zira Peygamber de bir mümini küfürle suçlayan birinin onu öldürmüş olduğunu söylemiştir. Ancak ve ancak riya ve yalanın sürekli alâmetleri mevcut olduğu vakit böyle bir suçlama mümkündür; bunlardan bahsetmiştik, sahtekârlık, ahlâksızlık ve bu türden diğer günahlar da buna dâhildir, insanın amacı ve niyeti Allah kelâmını yüceltmek ve Onun dinine destek olmalıdır.

---

[24] Muslim, *Fadâ'il al-sahâba*, s. 161; Abû Dâwûd, *Jihâd*, s. 98; al-Bukhârî, *Maghâzî*, s. 46.

[25] Al-Bukhârî, *Shahâdât*, s. 15 ve *Maghâzî*, s. 34.

S. Allah'tan başka ilâh yoktur dediğimizde, müminlerin dostu, kâfirlerin düşmanı olmamız mı niyet edilmiştir? Bizden beklenen bu mudur?

C. Allah en iyisini bilir, lakin Müslüman için şunu bilmek kâfidir; Allah müşriklere düşman olmasını ve onlarla dostluk etmemeyi ona vacip kılmıştır, müminleri sevmek ve onlarla dost olmak da gene onun için vaciptir. Bize söylenen, Allah ve Onun peygamberine karşı çıkanlarla dost olmak imanın inkârıdır, bu babaları, oğulları, erkek kardeşleri ve akrabaları dahi olsa böyledir.

Allah'tan başka ilâh yoktur derken niyet edilen budur ve beklenen de budur, lakin Allah bizi bu konuları tartışmakla yükümlü kılmamıştır, Onun bizi yükümlü kıldığı şey Allah'ın bunu vacip kıldığını ve bizi de bundan mesul tuttuğunu bilmektir. Bunun için gayret sarf etmeliyiz, zira bu apaçık bir vazifedir ve bizden beklenmektedir. Niyetin bu olduğunu ve bunun beklendiğini bilen iyi ve gıpta edilecek adamdır, bilmeyeneyse bu ilim verilmemiştir, bilhassa mevzu üzerinde şer yola çıkaran, imanın vecibelerini omuzlarına almış olan, Allah yolunda savaşan, müşrikleri düşman bilen ve Müslümanların dostu olan müminler arasında ayrışma ve anlaşmazlığa götüren tartışma ve ihtilaf varsa bu böyledir. Bu yüzden, bu konu üzerine sessiz kalmak bizim vazifemizdir. Bana öyle geliyor ki, neyin niyet edildiği hususunda görüş ayrılığı mevcuttur, lakin en iyisini bilen Allah'tır.

18. VE 19. YÜZYIL İSLÂMI'NDA İÇTİHAT VE TAKLİT*

Rudolf Peters

19. yüzyılın sonunda ortaya çıkan İslâmi reformizm, İslâm dünyasında artmakta olan Batı etkisinin meydan okumasına bir cevaptı. Bununla birlikte, bu reformizmin kendini ifade ediş yolu büyük oranda gelenek tarafından şekillendirildi. Özellikle onunla ilişkilendirilen her türlü konu, zaten İslâmi mirasın bir parçasıydı ve şiddetli tartışmalara konu olmuştu. Bu konulardan biri –günümüz reformizminde çok önemli bir nokta olan– içtihada karşı taklit tartışmasıdır.[1] Reformcular, Kur'an'ı ve Sünneti dört mezhep fukahâsının hâkim görüşlerinden bağımsız bir şekilde yorumlama haklarının olduğunu iddia ettiler. Mezhep takipçileriyse bu iddialara karşı çıktılar, uzun zamandan beri kimsenin kaynakları kendi başına yorumlayabilecek nitelikte olmadığını ve

---

* Peters, Rudolph, "Idjtihâd and Taqlîd in 18th and 19th Century Islam". *Die Welt des Islams* içinde. 20 (3-4). 1980. ss. 131-145.

[1] Bu tartışma hâlâ sürmektedir. Güncel bir örnek için, karş. S. Wild, "Muslim und Maḏhab. Ein Brief von Tokio nach Mekka und seine Folgen in Damaskus", *Die islamische Welt zwischen Mittalter und Neuzeit. Festschrift für H. R. Roemer zum 65. Geburstag.* (Beyrut, 1979), s. 674-89.

günümüzde tüm Müslümanların mezhep ulemasınca varılan hükümlere uymakla yükümlü olduklarını savundular.

Bu tartışma yeni değildi. İslâm tarihi boyunca taklidin zorunlu olduğu yaygın görüşüne saldıran âlimler olmuştu. Genelde İslâm'ın köktenci geleneğine aittiler. İçtihat kavramı yapısal olarak köktencilikle ilişkili olduğu için bu bir tesadüf değildir. John Voll köktencilik terimini İslâm düşüncesinde, Allah'ın içkinliğine karşı aşkınlığını, çeşitliliğine karşı birliğini ve açıklığına karşı gerçekliğini vurgulamak gibi eğilimlere uygulamıştır.[2] Kanımca bir karakteristik daha eklenmelidir: Tüm inananların temelde eşit olduğu vurgusu.

İçtihatla gerçeklik arasındaki bağlantı gayet açıktır. Köktenciler için içtihat, Allah'ın peygamberi Muhammed'e vahyettiği emirlerini mümkün olan en açık şekilde tespit etmek adına İslâm'ın kaynaklarına doğrudan yaklaşmak demektir. Öte yandan, bir mezhep görüşüne zorunlu bağlılık insan aklı unsurunu beraberinde getirmektedir ki, bu da hataya açıktır. Bu yüzden inanan için gerçek emirleri arama ve soruşturmada bir engel teşkil etmektedir, zira bunların bilgisi yalnızca Peygamber'den elde edilebilir. Dahası, bu mezhepler İslâm'ın üçüncü asrında doğmuşlardır ve bu nedenle Sahabe ve Selefin saf İslâmı'na ait değillerdir. Ayrıca, mezhepler, onları farklı görüşlere intisap etmek zorunda bırakmış olmaları bakımından Müslümanlar arasında ayrılığın sebeplerinden biri olmuşlardır.

Nihayet, köktencilerin Allah'ın aşkınlığı üzerine vurgusuyla içtihat arasındaki ilişki daha karmaşıktır. Bu bağlantıda aşkınlık Allah'ın kendi yaratımından tamamıyla bağımsız ve ayrı olduğu anlamına gelmektedir. Beşer, Allah'ın emirlerini ancak Onun peygamberlere vahyettikleri aracılığıyla bilir. Haliyle peygamberlik Hâlik ve mahlûk arasındaki tek bağlantı hattıdır. Bir Müslüman, ancak ve ancak Hz. Muhammed'i takip etmek ve ona itaat etmek suretiyle gerçek bir mümin olabilir. Köktenciler, Allah ve beşer arasındaki bu ayırım düşüncesiyle uyumlu olarak, peygam-

[2] John Voll, "The Sudanese Mahdi, frontier fundamentalist", *IJMES* 10 (1979), s. 147-8.

berler hariç olmak üzere, insanların, tasavvufî aydınlanma gibi yollarla Allah'la bağlantı kurabilmesini imkânsız görmektedirler. Sonuç olarak, velilerden olan mezhep kurucularının ilâhi bilgiye doğrudan bağlantıları olduğu ve bu yüzden hata yapmaz oldukları (ma'sûm), ki bu düşünce 16. yüzyıl âlimi olan el-Şa'rânî'nin eserlerinde bulunabilir, görüşünü sert bir dille lanetlerler.[3] Taklit savunucuları için bu bulundukları konumun birinci meşruiyet zeminini teşkil etmektedir. Bu son nokta, köktencilerin, tüm inananların temelde eşit oldukları üzerine vurgularıyla da yakından bağlantılıdır. Kabul ettikleri tek üstünlük takva ve ilme dayalı olandır, bunlar da ancak kişinin kendi gayretiyle elde edilebilen meziyetlerdir. Bu yüzden, en radikal köktenciler, gayretkeş bir çalışma aracılığıyla herhangi bir Müslümanın dahi müçtehit mertebesine ulaşabileceği iddiasındadırlar.

Bu makalede, 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış dört köktenci düşünürün içtihat ve taklit üzerinde görüşlerini inceleyeceğim.[4] Bu isimler ünlü Hintli âlim Şah Veliyyullah Dihlevî (1703-62);[5]

---

[3] 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, *al-Mîzân* (Kahire, Maṭba'at al-Azhar, 1351/1932), I. c., s. 40 vd.

[4] Bu makalede Sudanlı Mehdî'nin içtihat ve taklit üzerine fikirleriyle meşgul olmayacağım. Köktenci düşüncenin geniş çerçevesi içine kesinlikle uymalarına rağmen, müesses doktrinden radikal bir şekilde ayrılmaktadırlar. Mehdî taklidi reddetmiş ve var olan mezhepleri ilga etmiştir. Tıpkı diğer köktenciler gibi, hükümlerini özellikle Kur'an ve Sünnet üzerine temellendirmek istemiştir. Ancak, Hz. Muhammed'le doğrudan irtibat içinde olduğunu iddia etmesi nedeniyle içtihat üzerine görüşü diğer kabul görmüş görüşlerden farklıdır. Onun görüşüne göre, hükümleri doğrudan doğruya şeriat kaynağından ve peygamberden beslenmekteydi ve bu yüzden sıradan içtihatla varılan hükümlerden üstündü. Sonuç olarak, rakiplerinin argümanını, kendisinin içtihat tatbik etme meziyeti olmamasından dolayı çürütebiliyordu, zira işaret ettiği temel nokta peygamberin kendisiyle temas kurmuş olmasıydı. Karş. Al-Hasan b. Sa'd al-'Abbâdî, *al-Anwâr al-saniyyah li-ẓalam al-munkirîn 'alâ l-hadrah al-Mahdiyyah* (Omdurman, 1305 [1888], s. 230-41.

[5] Şah Veliyyullah üzerine genel bilgi için bkz. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Shâh Wali-Allâh and his times* (Canberra, Marifat Publishing House,

Vahhâbî âlim ve kadı Hamd b. Nâsir b. Muammer (ö. 1810), kendisi Muhammed b. Abdülvahhâb'ın öğrencisi ve ilk Suudi devletinin[6] sadık bir hizmetkârıdır ve bu yüzden, hareketin kurucusu tarafından konu üzerine önemli herhangi bir çalışmanın yokluğunda,[7] Vahhâbî düşüncesinin temsilcisi olarak görülebilir;

1980). Konu üzerine iki çalışma yazmıştır: *'Iqd al-djîd fî ahkâm al-idjtihâd wa-l-taqlîd* (Kahire, al-Maktabah al-Salafiyyah, 1398 [1978], 56 s.) (Bundan sonra: SHWA-'Iqd) ve *al-Insâf fî bayân sabab al-ikhtilâf fî l-ahkâm al-fiqriyyah* (Kahire, al-Maktabah al-Salafiyyah, 1385 [1965], 48 s.) İlk çalışma M. D. Rahbar tarafından kısmen tercüme edilmiştir, MW 45 (1955), s. 346-58.

[6] Hamd b. Nâsir b. 'Uthmân b. Mu'ammar al-Nadjdî al-Tamîmî Uyayna'da doğdu. Muhammed b. Abdülvahhâb'ın, kardeşi Süleyman b. Abdülvahhâb'ın ve İbn Ğanem'in denetimi altında Dir'iyye'de eğitim gördü. Ardından kendisi de hoca oldu. 1211'de (1796-7) Vahhâbî hükümdarı Abdülaziz, Mekkeli âlimlerle bir münazarada Vahhâbî öğretisini savunmak üzere onu Mekke'ye gönderdi. Bu münazara Mekke şerifi Gâlib b. Musâ'id'in isteği üzerine düzenlenmişti. Vahhâbîlik savunusu daha sonra *Al-Hadiyyah al-Sunniyah wa-l-tuhfah al-Wahhâbiyyah al-Nadjdiyyah* adıyla neşredilmiştir (Süleyman b. Sehmân tarafından toplanmış, Muhammed Reşid Rıza tarafından düzenlenmiştir, 2. bask. Kahire, Maṭba'at al-Manâr, 1344 [1925-6]), s. 52-88. Hicaz'ın Vahhabilerce ele geçirilmesinin ardından, Mekke'de adalet yönetiminin müfettişi olarak tayin edilmiştir (*muşrif alâ ahkâm kudat Mekke el-mükerreme*). 1225/1811'de ölmüştür. Bkz.: 'Abd al-Rahmân b. 'Abd al-Laṭîf Âl al-Shaykh, *Mashâhîr 'ulamâ' Nadjd wa-ghayrihim* (2. bask. Riyad, Dâr al-Yamâmah, 1394 [1974]), s. 202-6, ve 'Abd Allâh b. 'Abd al-Rahmân b. Sâlih al-Bassâm, *'Ulamâ Nadjd khilâl sittat qurûn* (Mecca, Maktabat al-Nahdah al-Hadîthah, 1397 [1978]), I. c., s. 239-43. "*Risâlat al-idjtihâd wa-l-taqlîd*" (bundan sonra: HIM-Ris) *Majmû'at al-rasâ'il wa-l-masâ'il al-Nadjdiyyah*'da yayımlanmıştır (Kahire, Maṭba'at al-Manâr, 1346-9 [1928-31], II. c., böl. 3, s. 2-30.

[7] Muhammed ibn Abdülvahhâb'ın eserlerinde izini takip edebildiğim içtihat ve taklit sorunu üzerine tek ifade, "Sittat usûl 'azîmah mufîdah djalîlah" (*Majmû'at al-rasâ'il wa-l-masâ'il al-Nadjdiyyah*'da yayımlanmıştır, Kahire, Maṭba'at al-Manâr, 1345 [1926], s. 140) adlı çalışmasındaki oldukça kısa bir pasajdır. İfade şöyledir:

Yemenli âlim Muhammed b. Ali el-Şevkânî (1760-1832)[8] ve son

---

Altıncı ilke: Şeytanın tesis etmiş olduğu Kur'an ve Sünneti terk etme uygulamasına karşı çıkması ve çeşitli farklı görüş ve eğilimleri takip etmesi. Bu, yani Şeytan tarafından tesis edilmiş olan tatbik, Kur'an ve Sünnetin yalnızca bir müçtehid-i mutlak tarafından bilinebilir olduğu ve bir müçtehid-i mutlağın sahip olduğu meziyetlere belki de Ebû Bekir ve Ömer'in dahi sahip olmadığı görüşüne binaendir. Eğer kişi böyle değilse, bu görüşe göre onlardan (yani Kur'an ve Sünnetten], âdeta müspet ve açık bir zorunlulukla bağlıymışçasına uzak durmalıdır. Buna rağmen hâlâ onlardan rehberlik ve delalet ummak peşindeyse, o zaman, onların teşkil ettikleri zorluk sebebiyle ya bir bâtınîdir ya da ahmaktır.

Bu kısa alıntı, konu üzerine kaleme alınmış köktenci yazıların pek çoğunda bulunabilecek temel unsurlar üzerine ima ve çıkarımlar içermektedir: Taklit zorunluluğu mümini Allah'ın vahyinden uzak tutar ve Müslümanlar arasında ayrılık yaratır ve içtihat hâlâ uygulanabilir ve taklitçilerin öykündükleri kadar zor bir şey değildir.

[8] Muhammed b. Ali el-Şevkânî (1760-1832) Yemen, Sanaa'da öğrenim görmüş, ders ve fetva vermiştir. Aslen Zeydî mezhebindendir, ancak otuzuna varmadan önce taklidin reddedilmesi gerektiğinin farkına varmıştır. Bu yüzden, mevcut mezheplerden bağımsız olarak içtihat yapmaya başlamıştır. 1795'te Yemen imamı el-Mansûr Billâh onu baş kadı olarak atamıştır ve ölünceye dek bu görevi sürdürmüştür. Sıklıkla İmam'ın sekreteri olarak hareket etmiş ve bu görevi sırasında birinci Suudi devletinin liderleriyle 1807-1813 yılları arasında mektuplaşmıştır. Bkz. *al-Badr al-ṭâliʿ bi-maḥâsin man baʿd al-qarn al-sâbiʿ*'deki hal tercümesi (Kahire, al-Maṭbaʿat al-Saʿâdah, 1348 [1930]), II. c., s. 214-25 ve s. 6-8 ve I c., s. 464; Muhammad b. Muhammad b. Yahyâ Zabârah, *Nayl al-awṭâr min tarâdjim ridjâl al-Yaman fî l-qarn al-thâlith ʿashar* (Kahire, al-Maṭbaʿat al-Salafiyyah, 1350 [1931-2]), II. c., s. 297-302; diğer bir hal tercümesi onun *Nayl al-awṭâr sharḥ muntaqâ l-akhbâr min aḥâdîth sayyid al-akhyâr*'ının girişinde bulunabilir (Kahire, Muṣṭafa al-Bâbî al-Halabî, tarihsiz), I. c., s. 3-8. Onun içtihat ve taklit üzerine düşünceleri için şu eserlere başvurdum: *al-Qawl al-mufîd fî adillat al-idjtihâd wa-l-taqlîd* (ed. Muhammad Munîr, 2. basım, Kahire, Idârat al-Ṭibâʿah al-Munîriyyah, tarihsiz [yakl. 1925], 48. s.) (bundan sonra: SHAW-Qawl) ve *Irshâd al-Fuḥûl ilâ taḥqîq al-ḥaqq min ʿilm al-usûl* (Kahire, Idârat al-Ṭibâʿah al-Munîriyyah, 1348 [1929], 252 s.) (bundan sonra:

olarak Senûsiyye tarikatının Kuzey Afrikalı kurucusu Muhammed b. Ali el-Senûsî (1787-1859).[9] Bu isimlerin tümü konu üzerine çalışmalar kaleme almıştır. Öte yandan, rakiplerinin yazılarını da dikkate almak niyetindeyim.[10]

SHAW-Irshad), özellikle s. 220-40. Başlıklarından anlaşıldığı kadarıyla konuyla ilgili şu eserleri görme fırsatı edinemedim: *Tashkik 'alâ l-tafkik*, Muhammad Siddiq Khân tarafından *al-Iqlid li-adillat al-idjtihâd wa-l-taqlid* (İstanbul, 1295) başlığı altında özetlenmiştir, *Djawâb al-muwahhidin fi daf' al-shubah 'an al-mudjtahidin*, elyazması (her ikisi de GAL'da listelenmiştir, S II, s. 818-9) ve *Risâlat bughyat al-mustafid fi l-radd 'alâ man ankar al-idjtihâd min ahl al-taqlid* (*Nayl al-awtâr*'ın biyografik girişinde listelenmiştir, s. 8)

[9] El-Senûsî üzerine genel bilgi için bkz. Ahmad Sidqî al-Dadjdjânî, *al-Harakah al-Sanûsiyyah. Nash'atuhâ wa-numûwuhâ fi l-qarn al-tâsi' 'ashar* (Beyrut, Dâr Lubnân, 1967), Helmut Klopfer, *Aspekte der Bewegung des Muhammad b. 'Ali al-Sanûsî* (Wiesbaden/Kahire [1967]) ve Nicola A. Ziadeh, *Sanusiyah. A study of a revivalist movement in Islam* (Leiden, E.J. Brill, 1958). Bu makale için el-Senûsî'nin takip eden çalışmalarını kullandım: *Iqâz al-wasnân fi l-'amal bi-l-hadith wa-l-Qur'ân* (Beyrut, Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1388-1968, 143 s.) (bundan sonra: SAN-Iqaz) ve *Kitâb al-masâ'il al-'ashar al-musammâ Bughyat al-maqâsid fi khulâsat al-marâsid* (Beyrut, Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1388-1968, 297 s.) (bundan sonra: SAN-Buyghyah). Brockelmann ve Dadjdjânî aynı konu üzerine diğer başlıklardan bahsetmektedirler, *Bughyat al-sûl fi l-idjtihâd wa-l-'amal bi-hadith al-rasûl* (*GAL*, S II, s. 883; Dadjdjânî, *age.*, s. 136), Ṭawâ'in al-asinnah fi ṭâ'ini al-sunnah, Fahm al-akbâd fi mawâdd al-idjtihâd ve *al-Usûliyyah fi l-'amal bi-l-Kitâb wa-l-Sunnah* (Dadjdjânî, *age.*, s. 135-6). Bu çalışmalar basılmamıştır, ben de henüz bunların elyazmalarını bulabilmiş değilim.

[10] Takip eden kaynakları kullandım: a) Senûsiyye'ye karşı verilen fetvalar, Mısırlı iki Mâlikî müftüsünce verilmişlerdir, Muṣṭafa l-Bûlaqî (1800-47) ve Muhammad 'Ilaysh (1802-83), Muhammad 'Ilaysh'in *Fath al-'Ali al-Mâlik fi l-fatwâ 'alâ madhab al-imâm Mâlik*'inde (Kahire, Maṭba'at al-Taqaddum al-'Ilmiyyah, 1321 [1903], I, s. 51-98) yayımlanmıştır; b) Dâ'ûd b. Sulaymân al-Baghdâdî al-Naqshabandî al-Khâlidî (1816-1882), *Ashadd al-djihâd fi ibṭâl da'wâ l-idjtihâd* (İstanbul, al-Maktabat Îshîq [sic], 1978, 44 s.; 1305 [1887] Bombay edisyonunun fotografik bir yeniden basımıdır. 1876'da kaleme alınan bu ri-

Usûl-i fıkıh üzerine teknik sözlük ve elkitaplarında bulunan kimi küçük farklılıklarla birlikte içtihadın klasik anlamı, "edille-i şer'iyye temelinden hukuki bir hükme ilişkin görüş türetmek üzere kişinin sarf ettiği çaba" şeklindedir.[11] Tamamlayıcısıysa taklit terimidir ve "temelinin bilgisi olmaksızın hukuki bir hükme dair bir görüşü kabul etmek" şeklinde anlaşılmaktadır.[12] Aşağı yukarı 10. yüzyıldan itibaren bağımsız içtihadın artık geçerli olmadığı ve tüm Müslümanların, sıradan insanlar ve âlimler de dâhil olmak üzere mezhep kurucularının görüşlerini kabul etmek zorunda oldukları fikri hâkim olmaya başladı. Bu görüş, zamanın akışıyla gerçek ilmin ortadan kalkacağı mealindeki birkaç hadisle de desteklendi. Bunlardan, içtihat ve taklit üzerine tartışmalarda sıklıkla alıntılananlardan biri şöyledir: "Allah, ilmi, onu insanların arasından kaldırarak almayacaktır. Bilakis onu ulemayı alarak alacaktır. İşte o zaman, gerçek âlim kalmadığında, insanlar cahil liderler edinecek ve bunlar da ilim sahibi olmaksızın fetvalar

---

sale, müçtehid oldukları ve mezheplerden herhangi birine intisap etmek durumunda olmadıkları iddiasındaki bazı Hint Müslümanlarının görüşlerine reddiye olarak yazılmıştır. Muhtemelen kastedilenler, İbn Abdülvahhâb ve Şevkânî'nin dinî varisleri olan Ehl-i Hadis'tir. c) İbrâhîm al-Samannûdî al-Mansûrî, *Sa'âdat al-dârayn fî l-radd 'alâ l-firqatayn al-Wahhâbiyyah wa-muqallidat al-Ẓâhiriyyah* (2 cilt, Kahire, Maṭba'at Djarîdat al-Islâm, 1319 [1901-2]). 1895'te tamamlanan bu hacimli eser Vahhâbî ve Senûsî görüşlerine bir reddiyedir. İçtihat ve taklit sorunu II. cilt, s. 206-309'da ele alınmaktadır. Bu bölümde yazar büyük oranda Dâ'ûd b. Süleyman'ın *Ashadd al-djihâd*'ından ve Bûlaqî'nin ve 'Illaysh'ın fetvalarından faydalanmaktadır. Ancak daha önemlisi SHWA-Iqd ve SHWA-Insaf'tan kendi görüşünü desteklemek için birçok alıntı yapmış olmasıdır (ki bunları s. 238-49 arasında özetlemektedir). Şah Veliyyullah'ın geleneksel nazariyeden saptığı çok önemli pasajlardan tabii ki alıntı yapmamaktadır.

[11] Bkz. 'Alî b. Muhammad al-Djurdjânî, *Kitâb al-ta'rifât* (Kahire, al-Maṭba'ah al-Hamîdiyyah al-Misriyyah, 1321 [1903]), s. 5; Muhammad A'lâ b. 'Alî al-Tahânawî, *Kitâb kashshâf iṣṭilâhât al-funûn* (ed. Muhammad Wadjîh, Calcutta, The Asiatic Society of Bengal, 1862), I. c., s. 198-9.

[12] Örneğin bkz. Djurdjânî, *age.*, s. 44; Tahânawî, *age.*, II. c., s. 1178.

verecektir. Onlar böylece hataya düşecekler ve insanları saptıracaklar."[13] Nihayet, zamanın belirli bir noktasından geçmişe bakan âlimler, içtihadın faaliyet sahasının gitgide daralmasıyla karakterize olan tarihsel bir süreç olarak "içtihat kapısının kapanması" (insidâd bâbu'l-içtihâd) sürecini tanımlamaya başladılar. Sonuç olarak içtihadın farklı derecelerini tespit ettiler. Mezhep kurucuları müçtehid-i mutlak idiler. Onların ardından mezhep müçtehidleri (müçtehid-i mezhep) geldi, daha sonra fetva müçtehidleri (müçtehid fi'l-fetva) ve nihayet katışıksız mukallitler geldi. Terminoloji ve derecelerin sayısında bazı farklılıklar vardır, ancak genel fikir ortadadır.[14]

Bununla birlikte, taklit zorunluluğu hiçbir zaman evrensel kabul görmemiştir. İbn Hazm (994-1064) taklide karşı çıkmıştır; hattâ, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdülber (978-1070), Sind b. İnân el-Ezdî (ö. 1146) ve İzzeddin b. Abdüsselâm (1181-1262) gibi mevcut mezhep âlimleri de taklide karşı çıkmışlardır. 16. yüzyıla kadar kendilerine içtihat mertebesi atfeden ya da diğer âlimlerce bu şekilde kabul edilen âlimler olmuştur.[15] Ayrıca Hanbelîler ve bir grup Şâfiî hiçbir devrin müçtehitsiz kalmayacağı düşüncesine sahiplerdir, burada müçtehit genellikle mutlak müçtehid olarak

---

[13] Wensinck, *Concordance*, IV. c., s. 320.

[14] EI2, III. c., s. 1026 vd., *Idjtihâd* altında; Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan theories of finance, with an introduction to Mohammedan law and a bibliography* (Lahore, Premier Book House, 1961), s. 116-7; Abdul Rahim, *The principles of Muhammadan jurisprudence according to the Hanfi [sic], Maliki, Shafi'i, and Hanbali Schools* (Lahor, Indus Publishers, tarihsiz), s. 182-3; Muhammad Abû Zahrah, *Târikh al-madhâhib al-Islâmiyyah* (Kahire, Dâr al-Fikr al-'Arabî, tarihsiz), II. c., s. 112-22; aynı yazar, *Usûl al-fiqh* (Kahire, Maṭba'at Mukhaymir, tarihsiz), s. 374-85.

[15] 16. yüzyıla kadar müçtehit olduklarını iddia edenlerin listesi için bkz. SHAW-Irshad, s. 224, SHWA-Insaf, s. 31-2 ve SAN-Iqaz, s. 72. El-Senûsî Ahmad Bâbâ'dan (ö. 1672) alıntı yapmaktadır, *Kifâyat al-muhtâdj li-ma'rifât man lays fi -Dîbâdj* (*GAL* II, 467, S II, 716) ve *Abû Bakr al-'lArabî al- Hadramî, Nihâyat al-sûl* (*GAL*'da listelenmemiştir).

anlaşılmıştır.[16] 13. yüzyılda, Şâfiî mezhebi bünyesinde, el-Nevevî (1233-77) ve diğerlerince bir tür uzlaşmaya varılmıştır. Uzlaşmanın temelinde yatan düşünce bağımsız müçtehitle (müçtehid-i mutlak müstakil) bağlı mutlak müçtehid (müçtehid-i mutlak müntesip) arasında yapılan ayırımdır. İlk kategorideki müçtehitler, yani mezhep kurucuları, edille-i şer'iyye temelinden hüküm çıkarmakta tamamıyla bağımsızdılar, ikinci kategoridekilerse imamlarınca, yani mezhep kurucuları tarafından tespit edilmiş olan ilkelere bağlı kalmakla yükümlülerdi. Belirli noktalar üzerinde varılan hükümler imamlarının koydukları hükümlerle sık sık örtüşmektedir. Ancak bu taklit olarak görülemez, zira bağlı müçtehit, imamının hükümlerini, onun temelleri ve tartışmalarını tamamıyla idrak ederek kabul etmektedir. Mezheplerin kurulmasının ardından müçtehid-i mutlak olduklarını iddia edenler, bu teoriye göre ilk kategoriye ait müçtehitler 10. asrın ardından varlıklarını yitirdiklerinden, ikinci kategoriye ait mutlak müçtehitlerdir. Böylece bu teori, mezhep kurucularının üstünlüklerini sarsmaksızın, halen mutlak müçtehitlerin varlığı olasılığını kabul etmektedir.[17]

Bizim köktenci yazarlarımıza dönecek olursak, Şah Veliyyullah ve el-Senûsî'nin yukarıda bahsettiğimiz teoriyi baştan aşağıya kabul ettiklerini görmekteyiz. Açık bir onayla bu Şâfiî yazarlar-

---

[16] 'Abd Allâh b. 'Abd al-Muhsin al-Turkî, *Usûl madhhab al-Imâm Ahmad b. Hanbal, Dirâsah usûliyyah muqârinah* (Kahire, Maṭba'at Djâmi'at 'Ayn Shams, 1394 [1974]), s. 635-7; Muhammad Abû Zahrah, Ahmad b. Hanbal, *hayatûh wa-'asruh ârâ'-uh wa-fiqhuh* (Kahire, Dâr el-Fikr al-'Arabî, tarihsiz), s. 369; W. Montgomery Watt, "The closing of the door of iğtihad", *Orientalia Hispanica*, I (ed. J. M. Barral, Leiden, E. J. Brill, 1974), s. 675-8. Watt'ın makalesi SHAW-Irshad'a dayanmaktadır, s. 223, burada Şafiî al-Zarkashî'nin (ö. 1392) sözleri aktarılmaktadır. Benzer bir metin SAN-Iqaz'da, s. 81-3'te vardır, burada Şafiî al-Birmâwî (ö. 1427) ve al-Suyûtî (ö. 1505) alıntılanmaktadır. El-Suyûtî konu üzerine müstakil bir risale kaleme almıştır, *al-Radd 'alâ man akhlad ilâ l-ard wa-djahil ann al-idjtihâd fard (GAL'da listelenmemiştir).*

[17] SHWA-Iqd, s. 7-8, 26-8; SHWA-Insaf, s. 31-2; SAN-Iqaz, s. 62-3; SAN-Bughyah, s. 83-6.

dan alıntı yapmakta ve müçtehid-i mutlak müntesip mertebesinin halen elde edilebilir olduğunu, üzerini vurgulayarak ilân etmektedirler. İşin aslı, bu mertebeyi üzeri kapalı bir şekilde kendilerine atfetmektedirler.[18] Esasen Hanbelî otoritelere dayanan İbn Muammer terminolojide farklılık göstermektedir. Kendisi, mutlak ya da bağımlı müçtehidi bir tarafa ayırırken, imamların görüşlerine bağlı kalmakla yükümlü müçtehidiyse diğer bir tarafa ayırmaktadır (el-müctehîd el-mukayyed bi-mezâhib el-e'imme). Sonuncusunun içtihadı, demektedir kendisi, taklitle karışmıştır. Farklı imamların hükümleriyle karşı karşıya kaldığında en iyi şekilde temellendirilmiş görüşleri aramalıdır. İbn Muammer'in iddiasına göre bu şekil içtihat hâlâ tatbik edilebilir.[19] Üç isim de pek çok insanın bu olgudan haberdar olmadığından ve bir müçtehid-i mutlak müstakilin yokluğunda sadece taklidin olabileceği şeklindeki hatalı düşüncelerinden dolayı şikâyet etmektedir. Dört isimden en radikal olanı el-Şevkânî'dir. Farklı mertebelerde içtihatlar olduğu nazariyesini reddetmektedir. Onun nazariyesinde sadece tek bir içtihat şekli vardır ve bu da yeterli ilme sahip herhangi biri tarafından tatbik edilebilir. İçtihat kapısının kapalı olduğunu ve yalnızca dört imamın Kur'an ve Sünneti gerçekten anladığını savunanlar:

> Allah hakkında yalanlar söylüyorlar ve Onu, şeriatının ne olduğunu ve Ona nasıl ibadet edeceklerini anlayan insanlar yaratamamakla suçluyorlar. Onun, Kitap ve Peygamber vesilesiyle insanlar için koyduğu hükümleri mutlak değilmiş de geçici hükümlermiş, mezheplerin çıkışından önceki devirle kısıtlıymış gibi gösteriyorlar. Mezheplerin doğuşundan sonraysa artık Kur'an ve Sünnet yokmuş da [şayet bu insanlara inanılacak olursa], sanki bu ümmet için yeni bir şeriat getirmiş ve başka bir din icat etmiş insanlar ortaya çıkmış, şahsi görüş ve fikirleriyle, onlardan önce de orada olan Kitap ve Sünnetin yerini almışlar.[20]

---

[18] *Age.*

[19] HIM-Ris, s. 5, 26-7.

[20] SHAW-Qawl, s. 27; SHAW-Irshad, s. 224.

Taklit yükümlülüğü için geleneksel ulemanın argümanlarından biri, Kur'an ve Sünnetten hüküm çıkarmanın karmaşıklığı ve zorluğudur. Dört imam gibi yalnızca saygın ve yüksek şahsiyetler bunun üstesinden gelebilirler, çünkü onlar en iyi nesle aittirler; zira, doğrudan veya neredeyse doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenilen saf ilim onların nesli içinde hüküm sürmüştür. Dahası, bu imamlar doğaüstü yeteneklerden de yardım görmektedirler. Ancak zaman her şeyi yıpratmış ve imamların yetenekleri ve ilmine sahip insanlar kaybolmuştur.[21] Köktencilerin yalnızca Kur'an ve Sünnete dayandıkları, buna mukabil geleneksel ulamanın görüşlerini sadece imamlarının sözlerine dayandırdıkları şeklindeki ana argümanı düşmanlarına göre yanlıştır. İmamlarının sözlerini naklederken geleneksel ulema, bu görüşlerin Kur'an ve Sünnet üzerine temellendiklerini göz önünde bulundurarak hareket etmektedir, ne de olsa Kur'an ve Sünnet bu imamların üstün ilmiyle yorumlanmıştır. Köktenciler yalnızca Kur'an ve Sünnete dayandıklarını iddia ederken, aslında kendileri de yorumdan istifade etmektedirler. Ancak müteahhirûn neslin üyesi olduklarından, yorum kurallarına ilişkin anlayışları imamların standartlarının çok altındadır. Bu yüzden, argümanları yanlış bir karşıtlığa dayanmaktadır ve iyi tutunamamaktadır.[22] Buna karşı, köktenci yazarlar içtihadın aslında daha kolay hale geldiğini savunmaktadırlar. Mütekaddimûn neslin üyeleri hadisleri toplayabilmek için aylarca seyahat etmek durumundayken, şimdi her şey kolay ulaşılabilir olan kitaplar bünyesinde derlenmiştir. Sonuç olarak, içtihat için gerekli olan araçları elde etmek artık zor değildir. El-Şevkânî, içtihat için gerekli olan beş disiplinin her birinden bir özet çalışmış olmanın müçtehit için yeterli olacağını iddia edebilecek kadar ileri gitmiştir.[23]

---

[21] 'Illaysh, *age.*, s. 80-7; Baghdâdî, *age.*, *passim*; Samannûdî, *age.*, *passim*, özellikle II, s. 282-93. Hepsi el-Şa'rânî'nin *Mizân*'ından (karş. 3. not) uzun pasajlar alıntılamaktadırlar.

[22] 'Illaysh, *age.*, s. 88; Samannûdî, *age.*, II, s. 302-3, 'Illaysh'tan alıntı.

[23] Him-Ris, s. 10, 23; Shaw-Qawl, s. 29; San-Iqaz, s. 68; San-Bughyah, s. 89-90, 92.

Geleneksel öğretinin köşe taşı taklidin caiz olduğu ve zaman içinde, müçtehitlerin yokluğuna bağlı olarak zorunlu hale geldiğidir. Bu son nokta hakkında geleneksel ulema icmâ olduğunu savunmaktadır. Öyle ki, bunun, kişinin zaruri olarak bilmesi gereken imanın bir cüzü olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadırlar (ma'lûm min ed-dîn zarûreten).[24] Böylece, rakiplerini zımnen dinsizlikle suçlamaktadırlar. Taklidin caiz olduğunu Kur'an'ın şu âyetlerine dayandırmaktadırlar: "Bilmiyorsanız zikir ehline sorun", "Eğer bilmiyorsanız haydin ehl-i kitabın âlimlerine sorun" (16:43, 21:7) ve "Ey iman edenler, Allah'a itaat edin. Peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin" (4:59). Ayrıca, şu hadisi de zikretmektedirler: "Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız hidayeti bulmuş olursunuz" ve "Şayet kişi ne yapacağını bilmiyorsa, tek çare soruşturmaktır."[25]

El-Şevkânî ve el-Senûsî'nin fikirleri bu öğretiyle taban tabana zıttır.[26] Onlar, İbn Hazm'ı takip ederek taklit ve bidatin haram olduğunu savunmakta ve bu konu üzerinde icmâ olduğu iddiasını reddetmektedirler. Günümüzde neredeyse tüm ulema bu konu üzerinde mutabakat içinde görünse de, diye eklemektedir el-Şevkânî, durum böyle değildir, zira hukukun gücüne sahip

---

[24] 'Illaysh, *age.*, s. 79.

[25] Bu hadisin tam metni şöyledir: "Câbir şöyle dedi: 'Bir defasında seyahate çıkmıştık. Adamlarımızdan biri kafasından taşla vuruldu ve kafatası çatladı. Daha sonra meni boşalması yaşadı ve teyemmüm abdestine izin olduğunu düşünüp düşünmediklerini sordu. Yanında su olduğundan öyle düşünmedikleri cevabını verdiler. Böylece abdestini aldı ve öldü. Resulullah'ın yanına vardıkları vakit ona ne olduğunu anlattılar. Şöyle dedi: 'Onu öldürmüşler. Allah da onları helâk etsin. Ne yapacaklarını bilmedikleri vakit neden sormamışlar, şayet kişi ne yapacağını bilmiyorsa tek çare soruşturmaktır (*innemâ şifâ el-iy el-suâl*).'" Karş. Wensinck, *Concordance*, IV. c., s. 457).

[26] Shaw-Qawl, 2-12, 14, 17, 34-5, 38; Shaw-Irshad, 236; San-Iqaz, 94-5, 99, 102, 105, 118-20; San-Bughyah, 95-103. Argümanlarının çoğu, bazen kelimesi kelimesine, İbn Kayyım el-Cevziyye'den alınmıştır. (*I'lâm al-muwaqqi'în 'an Rabb al-'âlamîn*, Kahire, Idârat al-Ṭibâ'ah al-Munîriyyah, tarihsiz, özellikle II. c., 128-208).

meşru bir icmâ için sadece müçtehitlerin fikirleri geçerli sayılmaktadır, öte yandan bugünün âlimleri kendilerini sadece mukallit olarak görmektedirler. Şimdi, taklide yasaklama getirerek bu yazarlar herkesin müçtehit olmak için vasıf sahibi olduğunu kastetmemektedirler. Müslümanların kahir ekseriyeti, kaynaklara başvurmak üzere yeterli ilim sahibi olmayan avamdır. Bu yüzden uzmanlara başvurmalıdırlar. Bununla birlikte, onların görüş ve fikirlerini körü körüne kabul etmemeli, aksine hükümlerinin temellerini kendilerine söylemelerini istemelidirler. Veya en azından, cevabın Allah'ın hükmünü mü içerdiği yoksa sadece beşer reyi mi olduğunu sorgulayarak bu hükümlerin Kur'an ve Sünnetle uyumlu olduğundan emin olmalıdırlar. Eğer söz konusu olan ikinci durumsa, başka bir âlime danışmalıdırlar. Bu süreç ittibâ olarak anılmaktadır; yani Kur'an ve Sünnete tâbi olmak ya da itaat etmek.[27] Taklidin caiz olduğunu desteklemek için delil gösterilen Kur'an temelli argümanlar el-Şevkânî ve el-Senûsî'ye göre nihai değildir. "Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun" âyeti genel bir emir içermemekte, aksine, bağlamdan da görüldüğü üzere, sadece sınırlı bir mânâ ifade etmektedir. Kastı Mekkeli müşriklerdir ve onları Hz. Muhammed'in mesajının tasdik ve ispatı için Yahudi ve Hristiyanları sorgulamaya teşvik etmektedir. Ancak, şayet genel bir emir ihtiva ediyor idiyse bile, bilmeyenlerin Allah'ın hükümlerinden haberdar olmak için uzmanlara danışmaları gerektiğinden daha fazlası mânâsına gelmemektedir. İşte ittibâ budur ve taklit değildir. Nisâ sûresi 59. âyete gelince, bu müminlere "emir sahiplerine", yani kadılara itaat etmelerini emreder, buna verdikleri cevapsa bu itaat vazifesinin mutlak olmadığıdır. Emirleri ancak ve ancak Allah'ın Kur'an ve Sünnette vazettiği hükümleriyle mutabakat içinde olduğu sürece takibe uygundur. Bu da ittibâ demektir ve taklit değildir. Aynısı, "Şayet

[27] Taklit ve ittibâ arasındaki bu ayırım yeni değildir. İttibâ Ahmed b. Hanbel ve İbn Abdülber (karş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *age.*, II. c., s. 131, 137, 139) tarafından zaten kullanılmıştır. İbn Daqîq al-'Îd (ö. 1302-3) bunu "avamın içtihadı" olarak anmaktadır (karş. San-Iqaz, s. 94).

kişi ne yapacağını bilmiyorsa, tek çare soruşturmaktır" hadisi için de geçerlidir. Nihayet, "Ashâbım yıldızlar gibidir..." hadisiniyse zayıf bir hadis olarak görmektedirler. Taklidin yasaklanması için "emir sahiplerine" itaat âyetinin ikinci kısmını alıntılamaktadırlar: "...Sonra bir şeyde ihtilafa düşerseniz, hemen onu Allah'a ve Resulüne arz edin..." (Nisâ sûresi, 59). İmamlar ihtilafa düştüklerine göre sorunlar Allah'a ve peygamberine arz edilmelidir, yani Kur'an ve Sünnete. Şah Veliyyullah (ki İbn Hazm'ın taklidin yasak olduğu görüşünü açık bir şekilde reddetmektedir) ve İbn Muammer'in konuya daha farklı bir yaklaşımları vardır.[28] Taklit, demektedirler, avam ve yeterli ilim sahibi olmayan ulema için caizdir, şeriatın temellerini kavrayan ve takdir edebilenler içinse caiz değildir. Masum (hata yapmaz) olduğuna ikna olduklarından dolayı, Kur'an ve Sünnetin hilafında dahi olsa, söylediği her şeyde yalnızca belli bir âlimin hükümlerini takip etmek peşinde koşanlar için de taklit caiz değildir.

Aslında işin özü neyin tercih edileceği sorusunda yatmaktadır: Kur'an ve Sünnetin açık ve net bir metni mi yoksa mezheplerin hükümleri mi? Yazarlarımızın ortak noktası hepsinin tek bir mezhebe, kurucusu sanki hatadan muafmış ve peygambermişçesine katı katıya bağlılığı reddetmeleridir.[29] Bir bidat ve Müslümanlar arasında tefrika ve düşmanlığın baş nedenlerinden biri olarak mezhep taassubunun şiddetle aleyhindedirler, zira Sahabe döneminde mezhep diye bir şey yoktur.[30] Ayrıca, sadece kendi imamlarının görüşlerini yansıtan hadislerden bahsettikleri için mezhep müntesiplerinin uygulamalarını kınamaktadırlar. Başka hadislerle karşılaştıklarında bu hadisin sahih olmadığını ispatlamak için kırk dereden su getirirler ya da gene başka bir ha-

---

[28] Shaw-Iqd, s. 24-5, 42-3; Him-Ris, s. 6-7.

[29] Him-Ris, s. 23; Shaw-Iqd, s. 18, 24; San-Iqaz, s. 55, 58, 116; San-Bughyah, s. 62, 123. Hem el-Senûsî hem İbn Abdülber Şâfiî fakihi İzzeddin İbn Abdüsselâm'dan (ö. 1262) bu çerçevede alıntılar yapmaktadırlar.

[30] Him-Ris, s. 23, Shaw-Qawl, s. 14-17; San-Iqaz, s. 106; SAN-Bughyah, s. 73 (karş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *age.*, II. c., s. 162-3, 204).

dis tarafından iptal edildiğini söylerler. Nihayet, eğer akılları ve dimağları tutulmuşsa, "Sen hadis ilminde bizim imamızdan daha iyi olduğunu mu sanırsın? Hiç şüphesiz kendisi de bu hadisi bilirdi, lakin onu takip etmemek için bir sebebi vardır"[31] şeklinde karşılık verirler. Bu tür bir taklit taassubuna karşı köktencilerin argümanı Kur'an'ın birkaç noktadaki uyarılarıdır: "Onlar, âlimlerini ve rahiplerini Allah'tan başka Rabler edindiler: Meryem oğlu Mesihi de..." (9:31), "...Bizler atalarımızı bir yol üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyanlarız" (43:23), "Ey Rabbimiz, hakikat bizler efendilerimize ve büyüklerimize uyduk da bizi yoldan sapıttılar..." (33:67).[32] Dahası, dört imamın, eğer görüşleri sahih hadislerle ihtilaf içindeyse onlara itibar edilmemesi mealindeki sözlerinden de alıntı yapmaktadırlar.[33] Nihayet, el-Müzenî (ö. 877-8) ve İbn Abdülber tarafından zaten geliştirilmiş olan kör taklide dair birkaç mantıksal reddiyeden bahsetmektedirler.[34]

Ancak kör mezhep taassubunu ortaklaşa lanetlemelerinin ötesinde, yazarlarımızın fikirleri farklılık arz etmektedir. Gene en radikal tutum sergileyenler el-Şevkânî ve el-Senûsî'dir. Görüşleri gayet nettir: Müslümanlar tüm şartlar altında, hattâ hiçbir imamın takip etmemiş olduğu metinler durumunda dahi Kur'an ve Sünneti takip etmelidirler. Bu mealde birkaç otoriteden alıntılar yapan el-Şevkânî, tüm bu görüşleri kayıt altına almak zorunda kaldığı için utanç duyduğunu söylemekte ve neden Müslümanların Allah'ın ve Onun peygamberinin sözlerinin ulemanın görüşlerine tercih edilmesi konusunda ikna olmak için ille de bir

---

[31] Him-Ris, s. 23; Shaw-Iqd, s. 18-24; San-Iqaz, s. 43-55, 58, 106, 112-3; San-Bughyah, 73.

[32] Shaw-Iqd, s. 24; Shaw-Qawi, s. 29; San-Iqaz, s. 92. El-Şevkânî ve el-Senûsî İbn Abdülber'den alıntı yapmaktadır, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin tarafından alıntılandığı haliyle (*age.*, II. c., s. 134).

[33] Him-Ris, s. 3, 27; Shaw-Iqd, s. 48; Shaw-Qawl, s. 21; Shaw-Irshad, s. 236; San-Iqaz, s. 23-6, 118, 121 (karş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *age.*, II. c., s. 139-40).

[34] Him-Ris, s. 28-9, Shaw-Iqd, s. 24; Shaw-Qawl, s. 15, 24; Shaw-Irshad, s. 237; San-Iqaz, s. 122-3. (Karş. İbn Kayyım el-Cevziyye, *age.*, II. c., s. 136-8).

âlimin otoritesine ihtiyaç duyduğu retorik sorusunu sormaktadır.[35] Geleneksel öğreti, bir hadisin doğrudan takip edilmesine karşı uyarmaktadır. Ancak ve ancak hiçbir muarız, örneğin mevzubahis hadisi iptal eden diğer bir hadis olmadığı tespit edildiğinde takip etmeye izin vardır. El-Senûsî'nin bu itiraza cevabı, hadislere ilişkin bir iptal durumunun nadiren gerçekleştiği ve bu bağlamda en fazla on hadisin iptal gücüne sahip olduğu şeklindedir. Bu yüzden bir hadisi doğrudan doğruya takip etmek, hata yapması muhtemel bir âlimin görüşüne dayanmaktan daha az hataya düşme riski barındırmaktadır.[36] El-Şevkânî ve el-Senûsî'nin görüşleri, en azından teoride, mezheplerin topyekûn reddi anlamına gelmektedir. Dört imamın görüşleri, demektedir el-Senûsî, yalnızca şeriatın temellerini daha iyi idrak etmek amacıyla kullanılmalıdır.[37] Şah Veliyyullah ve İbn Muammer ise bu kadar ileri gitmemektedirler. Bu iki isim dört mezhebi kabul etmekte ve Müslümanların bu mezhepleri takip etmekle yükümlü olduklarını savunmaktadırlar, zira dört mezhebin ötesinde bir hakikat yoktur.[38] Şah Veliyyullah mezheplerin varlığında büyük fayda görmektedir. Tıpkı diğer tüm ilim ve ticaretlerde olduğu gibi fıkıhta da seleflerin tecrübesinden faydalanmak yardımcı bir unsurdur. Dahası, Hz. Peygamber de müminleri çoğunluğu takip etmeye davet etmiştir (es-sevâdü'l-a'zam). Görünüşe göre Şah Veliyyullah için tüm mezhepler eşit değerdedirler. Bununla birlikte, İbn Muammer, resmî Vahhâbî öğretisiyle uyum içinde, Hanbelî ekolüne yakınlık göstermektedir, kendisi Ahmed b. Hanbel'in şeriatın temellerine diğer tüm

---

[35] Shaw-Qawl s. 23.

[36] San-Bughyah, s. 124-5, İbn Kayyım el-Cevziyye'yi alıntılamaktadır; San-Iqaz, s. 116-7, Sâlih al-Fullânî (ö. 1803; v. Gal S II, 523) ve Muhammed Hayyâ el-Sindî'yi (ö. 1750; v. Gal S II, 522) alıntılamaktadır. Fullânî'nin *İqâz al-himam*'ı el-Senûsî'nin temel kaynaklarından biridir. San-Iqaz, s. 98-128 neredeyse sadece Fullânî'nin kitabını alıntılamaktadır, bu kitap da İbn Kayyım el-Cevziyye'nin I'lâm al-muwaqqi'în'i alıntılamaktadır.

[37] San-Iqaz, s. 120, Fullânî'yi alıntılamaktadır.

[38] Shaw-Iqd, s. 23, 36; HIM-Ris, s. 21, 26-7.

imamlardan daha fazla sadık kaldığı kanısındadır.[39] Ancak bir mezhebin takipçisi belirli bir kazaî içtihada sahip olması şartıyla, eğer başka bir mezhebin imamı da aynısını yapmışsa, kendi mezhebinin görüşü hilafındaki bir hadisi takip edebilir. Genel olarak, imamların çoğunluğunun hemfikir olduğu görüşleri takip etmeyi tavsiye etmektedirler. Şayet çoğunluk yoksa, kişi en kuvvetli delile sahip görüşe uymalıdır.

Yukarıdan anlaşıldığı üzere bizim dört köktenci yazarımızın içtihat-taklit konusuna ilişkin görüşleri birbirleriyle aynı değildir. Geleneksel öğretiye en mesafeli olanı, içtihadın çeşitli mertebeleri arasında ayırım yapmayan el-Şevkânî'nin fikirleridir; onun iddiasına göre asgari düzeyde bir hukuk bilgisine sahip olan herhangi biri müçtehit olabilir ve taklit kesinlikle yasaktır. İkinci sıradaysa el-Senûsî vardır ve müçtehid-i mutlak ile müçtehid-i müntesip arasındaki ayırımı kabul etmektedir. Bu yüzden, eğer bir hadis tercih edilecekse, dört imam tarafından belirlenen sınırı aşma hakkını saklı tutmasına rağmen, dört imamın üstünlüğünü tanımaktadır. Ardından Şah Veliyyullah gelmektedir. Ona göre Müslümanlar dört imamın hükümlerini kabul etmekle yükümlüdürler. Bununla birlikte kendisi herhangi bir mezhebe karşı önyargı taşımamaktadır. Son olarak İbn Muammer vardır; Hanbelî mezhebiyle güçlü bir yakınlık sergilemesi dışında, fikirleri Şah Veliyyullah'la benzeşmektedir. Ortak noktalarıysa bir mezhebe körü körüne bağlı kalmayı eleştirmeleridir.

İçtihat ve taklit üzerine bu köktenci metinlerin incelenmesi henüz tamamlanmış değildir. Yeni araştırmalar ilginç sonuçlar verebilir. Metinler, konu üzerine ilk tartışmaların parçalarını yeniden üreten zengin bir alıntılar bütünü içermektedir. Bu yüzden, pek az bilgi sahibi olduğumuz "içtihat kapısının kapanması"nın tarihsel süreci hakkında bize kavrayış sağlayabilecek ve daha fazla araştırma için somut bir başlangıç noktası sunabilecek bir bilgi hazinesidirler.

Bu metinlerde bulunacak alıntılar üzerine sistematik bir inceleme başka bir soruna da ışık tutabilir: Köktenci geleneğin de-

[39] Him-Ris, s. 22.

varlılığı. Öyle görünüyor ki, 18. ve 19. yüzyıllarda köktencilikte bir yükselme hâkimdi. Benim görüşüme göre bu yalnızca kısmen doğrudur. Aslında gözlemlediğimiz şey köktenci fikirler üzerine temellenmiş bir ideolojiyle siyasi-dinî hareketlerin yükselişidir. Bu fikirler hâkim inanç ve kurumları eleştirdiğinden ve bu yüzden de değişim odaklı olduklarından, aktivist hareketler için uygun bir ideoloji sağlayabildiler. Ancak bu fikirler bu hareketler ortaya çıkmadan çok önce zaten vardılar. Zira bu fikirlerin pek çoğunun İbn Teymiyye (1263-1328) ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (1292-1350) kadar izlerinin sürülebileceği gayet iyi bilinen bir olgudur. Bu durum, Şah Veliyyullah hariç, tüm yazarlarımızın bu âlimlerden sık sık yaptıkları alıntılarla da doğrulanmaktadır. Bununla birlikte, bu metinlerde, kimi zaman oldukça karanlıkta olan diğer yazarların bir dizi birbiriyle aynı pasajları mevcuttur. Bunun, bizim yazarlarımızın yararlandıkları ortak bir geleneğin kanıtı olması gayet mümkündür. Bu izlenim yazarlarımızın "entelektüel aile ağaçları" incelendiğinde daha da güçlenmektedir. John Voll, bir tarafta Muhammed ibn Abdülvahhâb'la Şah Veliyyullah, diğer taraftaysa merkezlerinde Muhammed Hayyâ el-Sindî'nin (ö. 1750) bulunduğu bir grup Medineli ulema arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.[40] Bu isimlerin tümü İbrahim b. Hasan el-Kûrânî el-Kürdî (ö. 1690)[41] ve Ebû'l-Bekâ el-Hasan b. Ali el-Uceymî'yle (ö. 1702, ya da el-Acemî) bağlantı içindedir.[42] El-Senûsî'nin de, sadece entelektüel "dedesi" Muhammed Hayyâ el-Sindî aracılığıyla değil, fakat bağımsız hocalar zinciri aracılığıyla da bu âlimlerle bağlantılı olduğu artık sabittir.[43]

---

[40] John Voll, "Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madîna", *BSOAS* 38 (1975), s. 32-9.

[41] *GAL*, II, s. 385, S II, s. 520.

[42] *GAL*, II, s. 392, S II, s. 536.

[43] El-Senûsî'nin hocalarından biri olan al-Badr b. 'Âmir al-Mi'dânî el-Sindî'nin öğrencilerindendi, ki bu onu hem el-Kûrânî hem de el-Hasen b. Alî el-Uceymî ile irtibatlandırmaktadır. Dahası onlarla olan bağlantısı hocası ve Mekkeli müftü ve kadı olan Abû Sulaymân 'Abd al-Hâfiẓ b. Muhammad al- 'Udjaymî aracılığıyla Mekkeli müf-

El-Şevkânî'yse İbrahim el-Kûrânî'yle bir ulema zinciriyle bağlantılıdır.[44] Kanımca bu ilişkiler üzerine daha çok çalışılmalıdır. Alıntı öbekleri üzerine sistematik bir çalışma, mevcut biyografik ve otobiyografik malzemenin de (örneğin fehreseler ve icâzetler) kullanımıyla köktenci geleneğin sürekliliğine dair daha derin bir anlayış sağlayabilir.

---

tüler Abdülmelik ve Abdülkadir b. Ebî Bekir üzerindendir. Abdülkâdir b. Ebî Bekir hem el-Kûrânî'nin hem de el-Uceymî'nin öğrencisiydi. O da hocası İbn Şârif aracılığıyla onlarla bağlantılıdır. Bu "entelektüel soy kütükleri" şurada bulunabilir: Muhammad b. Alî al-Sanûsî, *al-Manhal al-rawî al-râ'iq fî asânîd al-'ulûm wa-'usûl al-tarâ'iq* (Beyrut, Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1388-1968), s. 13-5.

[44] El-Şevkânî'nin el-Kûrânî ile bağlantısı hocası Yûsuf b. Muhammad b. 'Alâ al-Dîn aracılığıylaydı ve Yûsuf b. Muhammad b. 'Alâ al-Dîn'in büyükbabası el-Kûrânî'nin öğrencisiydi. Bkz.: Muhammad b. 'Alî al-Shawkânî, *al-Badr al-Ṭâli'*, I. c., s. 11-2.

SARAY ULEMASI: BÜYÜK ULEMA KOMİTESİ ÜYELERİNİN YOLU*

Nabil Mouline

Arabistan üzerindeki güç ve hegemonyalarını meşrulaştırmak ve Müslüman dünyası üzerindeki nüfuzlarını genişletmek için Hanbelî-Vahhâbî öğretisine sırtını yaslayan Suud hanedanı, Suudi Arabistan'daki "siyasi hâkimiyetin bu en mükemmel entelektüel enstrümanı"nın emanetçileri ve yorumcuları olan ulemayla yakın bir ilişki içine girmiştir (Al Rasheed, 2007:28). Dinî alanda özerklik garantisi ve toplumsal saha üzerinde az ya da çok sıkı bir denetim karşılığında ulema, konumlarına meşruiyet, faaliyetlerineyse kutsiyet kazandırmak adına heybesindeki sembolik kaynakların tümünü Suud hanedanın hizmetine sokmuştur. Suud Krallığı'nın 1932'deki nihai konsolidasyonu bu ittifakı daha da kuvvetlendirmiş ve kurumsal hale getirmiştir.

Petrol gelirlerinin akışı ve Suudi monarşisi liderliğindeki (Kepel, 2003: 89-92; al-Suwayyigh, 1992: 83-93) İslâmi dayanışma siyaseti Hanbelî-Vahhâbî birliğinin idari ve eğitim yapılarına kaynak ayırarak kendisini çağdaşlaştırmasına izin vermiştir; bu

---

* Mouline, Nabil: "Les Oulémas du Palais: Parcours des Membres du Comité des Grands Oulémas". *Archices de sciences sociales des religions* içinde. 149. 2010. ss. 229-253.

yapıların en önemlisiyse Büyük Ulema Komitesi'dir. 1971'de kurulan, ülkenin ve hattâ Müslüman dünyasının en saygın ulemasının bünyesinde bulunduğu bu yapı, iktidarın siyasi faaliyetlerinin en temel meşruiyet kaynağı ve rejimin ideolojik kalkanı olan Bakanlar Kurulu'nun yanında yer alarak çok hızlı bir şekilde ülkenin temel kanun koyucu otoritesi haline gelmiştir. Suudi siyasi gücü için bu federatif devlet örgütlenmesinin önemi, Bakanlar Kurulu'nu büyük ulemanın herhangi bir "itaatsizliğini" önlemek adına Konsey'e erişimi ve işleyişini denetlemek çabasına itmektedir. Benzer şekilde dinî elit, resmî "din adamı" mevkilerine talip olanlar üzerinde az ya da çok sıkı ve bağlayıcı şartlar dayatarak söyleminin hegemonik doğasını devam ettirmek adına, resmî ve gayriresmî ağları aracılığıyla uyum ve homojenliklerini sürdürmeyi garanti altına almaktadır. Öte yandan, hiçbir belge bir âlimin Komite'ye girmek için yerine getirmesi gereken şartları belirtmemektedir. Bu üstü örtülü giriş şartları üzerindeki perdeyi aralamanın tek yoluysa Komite'de bulunan veya bulunmuş olan elli iki âlimin izlediği yolu ve sosyalleşme sürecini takip etmektir. Ulemanın toplumsal, "etnik" ve bölgesel kökenleri, *cursus honorum* ve toplumsal hareketlilikleri üzerine çalışmak sadece onların bu seçkinler arasına giriş şartlarını aydınlatmakla kalmayacak, aynı zamanda bu katmanlı ve farklılaşmış grubun temel karakteristiği üzerine de yeni bir ışık tutacaktır. Bu seçkinleri kendi sosyopolitik ortamına geri koymak için mümkün olan her zamanda, karşılaştırma ve perspektif çalışmalarının bir parçası olarak kraliyetin diğer seçkinlerine –bakanlık seçkinleri, üst düzey yetkililer ve Danışma Konseyi üyeleri[1]– başvuracağız. Bu bir yandan mevzubahis seçkinlerin evrimi ve aralarına katılımın (üzeri az ya da çok örtülü) ana koşullarının listelenmesini sağlarken, diğer yandan Hanbelî-Vahhâbî birliğinin, siyasi otoritenin müşfik bakışları altında, Suudi dinî sahasına daha iyi egemen olmak ve İslâmi

[1] 1992'de Kral Fahd (1982-2005) tarafından kurulmuş bir danışma organıdır. Gerçek bir ayrıcalık sahibi olmayan Danışma Meclisi belirli teknik sorular üzerine –resmî olarak zorunlu olmayan– görüşler bildirmektedir.

alanda parlamak üzere ne derece özdenetim ve yönetim, yeniden üretim ve uyumlanma sergilediğini görmemize izin verecektir.

Kendi Kendini İnşa Eden Adam'dan Mirasçılara: Ulemanın Toplumsal Kökenleri

Parlak bir başarıyla karşılaşan Muhammed b. Abdülvahhâb'ın (ö. 1792) çağrısı pek çok öğrenci buldu. Henüz İbn Abdülvahhâb'ın yaşamı sırasında öğrencilerinin birçoğu dava için büyük bir çaba ve bağlılık sergiledi. Hanbelî-Vahhâbîliğin kurucusunun ölümü üzerineyse, Max Weber'in deyimiyle karizmasının rutinleşmesi gerçekleşti. Aile üyelerinin bu karizmanın büyük bir kısmını miras almaları gibi, öğrencileri de rutinleşmeden fayda sağladılar. Bu, 1950'lere kadar üç Suudi devletinin dinî sahasını (izole birkaç bireysel başarı vakasına rağmen) tekeline alan bir dizi ulema "hanedanları"nın doğmasına neden oldu. Bu ulema "hanedanları"nın en önemlileri doğrudan Şeyh İbn Abdülvahhâb'ın soyundan gelen Âl-i Şeyh, Âl-i Suleym, Âl-i Atîk ve Âl-i Blîhid'dir (Al-Bassâm, 1999; Al al-Shaykh, 1973). Ancak ellilerden itibaren, Suudi Arabistan'da din adamlarının işlevinin "demokratikleşmesi" süreci doğdu. 1971'deki kuruluşundan beri Büyük Ulema Komitesi üyelerinin listesi bunun kanıtıdır. Röportajlarımızdan ve bugüne kadar ölen Komite üyelerinin biyografilerini okuyarak genel mânâda üç ana ulema kategorisi ortaya çıkmaktadır: kendi kendini inşa eden adamlar, "orta dereceli dinî mevkiler" olarak anılanların çocukları ve büyük ulema "hanedanları"nın mirasçıları.

İlk kategoride yabancı kökenli ulema ve mütevazı bir geçmişe sahip Suudi uleması sınıflandırılmaktadır. Gördükleri öğrenim ve yüksek bir dinî mevki kazanmak bu ulema için sayısız fırsatlar sağlamış ve toplumsal alanda yükselmelerini garantilemiştir. Ancak biz, bu toplumsal yükselişlerin oldukça istisnai kaldığına dikkat çekmekteyiz. Halen parçalı modele göre işlemekte olan bir toplumda, toplumsal mobilite, teoride, ancak kişinin belirli bir kültürel ve toplumsal sermayesinin olmasıyla mümkündür ve kendi kendini inşa eden adamlarınsa doğal olarak böyle bir sermayesi yoktur. Bu Komite'nin içinde de hissedilmektedir çünkü

her ne kadar kişisel meziyetleri ve bilgileri bakımından oldukça saygı görseler de toplumsal kökenleri nedeniyle kendi kendini inşa eden adamlar meslektaşları tarafından küçümsenmektedirler. Dahası, kendi kendini inşa eden adamların Büyük Ulema Komitesi'ne atanmaları Komite'nin oluşumundan itibaren yalnızca üç defa gerçekleşmiştir: ilk kez 1971'de, ikinci kez 1977'de ölen bir üyenin yerine ve üçüncü kez de 1987'de Komite üyelerinin görev değişimleri sırasında. Bu durum, Suudi Arabistan'ın ellilerle yetmişli yıllar arasında bir kadro sıkıntısı içinde olduğu gerçeğiyle açıklanabilir, haliyle yetkililer, bir yandan "milli" kadroların yetişmesini beklerken, diğer yandan yabancı dinî kadroları davet etmek zorunda kalmışlardır.

İkinci kategori, yani "orta dereceli dinî kadrolar"ın çocukları, ebeveynleri hâkimlik, öğretim, cami imamlığı veya vaizlik gibi terimin geniş mânâsıyla dinî işlevleri büyük bir ün ve itibardan yararlanmaksızın icra eden ulemadan oluşmaktadır. Biz, ebeveynleri serbest meslek icra eden, ancak bunun yanısıra Kur'an ve Hanbelî-Vahhâbî teolojisinin bir kısım bilgisine sahip ulemayı da bu kategoriye dâhil etmekteyiz. Bu kategoriden gelen ulema, Büyük Ulema Komitesi üyelerinin yüzde 67'sinden fazlasını oluşturmaktadır.

Aile çevresi bu ulemanın toplumsal yükselişinde belirleyici bir rol oynamaktadır. "Orta dereceli dinî mevkiler" çocuklarına dinî bilgileri ya kendileri vermekte ya da gerekliyse onları güvenilir özel öğretmenlere emanet etmektedirler. Ebeveyn veya aile ağı çocuklarının en ünlü ve nüfuz sahibi hocalarla çalışmalarına ve en donanımlı kütüphaneleri ziyaret etmelerine izin vermektedir. Ayrıca, petrol patlamasından önceki neslin çırak âlimi, kendini maddi bakımdan desteklemek için çalışmak ya da başka işler yapmak zorunda değildir. Gerçekten de "orta dereceli dinî mevkiler" için "deha" erkek çocuğunu, tüm ailenin toplumsal mobilitesini garanti altına almak amacıyla büyük bir âlim olması için yetiştirmek önemlidir. Çünkü büyük bir âlim ve Büyük Ulema Komitesi'nin bir üyesi olarak onun aynı zamanda maddi bakımdan çok rahat ve oldukça nüfuz sahibi bir konum elde edeceği bilinmelidir.

Öte yandan bu ulema arasında sembolik bir kazanç elde etmeyi başaranlar nadir olmaktadır. Kazancını varislerine aktarmayı başaran ulemaysa çok daha nadirdir. Eğer böyle bir aktarım gerçekleşirse, bir ulema "hanedanı"nın yaratılmasına şahit olmaktayız demektir. İbn Humeyd ailesinde gördüğümüz durum budur. "Orta dereceli dinî mevki sahibi" bir aileden gelen Abdullah b. Humeyd (1911-1982) dinî müesses nizamın tüm basamaklarını teker teker tırmanmıştır. Krallığın büyük müftüsü ve 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca Hanbelî-Vahhâbîliğin baş figürü Muhammed b. İbrahim'e (ö. 1969) yakınlığı sayesinde İbn Humeyd, 1939'da Necid'in büyük şehirlerinde kadılık makamını elde etmeyi başarmıştır. Yeteneği ve hanedana sadakati Kral Abdülaziz'i ilkin 1953'te onu Hicaz eyaletinin baş kadısı ve Mekke'deki büyük caminin imamı atamaya, ardından da Haremeyn'in idaresini kendisine vermeye itmiştir. Bu mevkiler ona milli bir ün kazandırmış ve İbn Humeyd adım adım krallığın temel bir dinî figürü haline gelmiştir. 1970'lerde, Büyük Ulema Komitesi'nin bir üyesi ve Kadılar Yüksek Konseyi'nin başkanı olarak kariyerinin zirvesine ulaşmıştır. İbn Humeyd krallıktaki tek başarı örneği değilse de –zira İbn Bâz (ö. 1999) ve İbn Useymin (ö. 2001) müesses nizamın zirvesine ulaşmışlardır– orijinalliği, sembolik sermayesini oğlu Salih'e aktarmayı başarmış olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

1950'de doğan Salih, babasının müşfik bakışları altında hem geleneksel hem de çağdaş bir eğitim almış ve fıkıh alanında doktora yapmıştır. Ardından üniversite kariyerine başlamış ve hızla müesses nizamın zirvesine ulaşmıştır. Birkaç yıl içinde, Mekke İslâm Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı olmuştur. Yeni görevleri ve İngilizce bilgisi ona uluslararası toplantılara katılma ve Hanbelî-Vahhâbî müesses nizamı için modern bir imaj sunma fırsatı sağlamıştır. Aynı zamanda, Haremeyn'in idaresinden sorumlu mekanizmanın başında bulunan babasının yerini de almıştır. Bunun yanısıra, oldukça prestijli ve medyatik bir pozisyon olan Mekke Büyük Camii imamlığı görevini de üstlenen Salih b. Humeyd 1993'te Danışma Konseyi üyeliğine atanmıştır. Ara-

lık 2001'de Büyük Ulema Komitesi üyesi olmuş, birkaç ay sonra da Danışma Konseyi başkanı olmuştur. 2009'da Kadılar Yüksek Konseyi'ndeki baba makamına geri dönmüştür. Nihayet İbn Humeyd yerine geçecek çocuklarını yetiştirmektedir: Bir "hanedan" doğmaktadır.[2]

Âl-i Şeyh: Hanbelî-Vahhâbîliğin Levilileri

Öte yandan, dinî müesses nizam üzerinde 18. yüzyıldan beri hüküm sürmekte olan ülkedeki en geniş dinî aileden bahsetmezsek resim eksik kalacaktır. Suud ve Sudayri ailelerinden sonra krallıktaki üçüncü en büyük aile olan Âl-i Şeyh doğrudan Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın soyundan gelmektedir. Üyeleri en yüksek dinî makamları ellerinde tutmaktadırlar. Hanbelî-Vahhâbîliğin ortaya çıkışından beri bu ailenin sembolik sermayesi nesilden nesile hiç kesintiye uğramaksızın aktarılmaktadır.

Muhammed b. Abdülvahhâb'ın ölümünün ardından torunları onun ruhani ve dünyevi mirasının büyük kısmını almışlardır. Böylece Suud ailesine, nüfuz ve bölgelerini genişletmek için ihtiyaç duyacakları tüm ideolojik desteği sağlayacaklardı. Bu "Samimi ittifak" iki tarafa da fayda sağlamaktadır: Âl-i Şeyh, Suud ailesine meşruiyet sağlarken, karşılığında Suud ailesi de Âl-i Şeyh'e dinî alanda tekel sunmaktadır. Bu siyasi-dinî ittifak evlilik bağıyla da güçlendirilmiştir: Üçüncü Suud devletinin kurucusu Kral Abdülaziz, krallığın başmüftüsü Abdullah b. Abdüllatif'in kızıyla evlidir. Bu evlilikten, 1964'le 1975 yılları arasında Suudi Arabistan kralı olan Faysal dünyaya gelmiştir. Ancak bu ittifak 1960'larda, başmüftü Muhammed b. İbrahim, küçük yeğeni (İbn İbrahim, 1978: n° 4033-4039 ve n° 4539-4046) Kral Faysal'ın "kurumsallaşma" planlarını engellediğinde ciddi bir kriz tecrübe etmiştir. İbn İbrahim'in ölümü üzerine kral ulemayı bürokratikleştirmiştir: Âl-i Şeyh temel dinî görevlerden alınmıştır.[3] 1971'den 1987'ye

[2] İbn Humeyd'in altı çocuğundan dördü ilâhiyat okumaktadır.

[3] Başmüftünün 1969'daki ölümü Hanbelî-Vahhâbî tarihinde bir dönemin sonuna işaret etmektedir. Şimdiye kadar gayriresmî olarak müf-

kadar Âl-i Şeyh'ten yalnızca bir üye, aslında başmüftü olarak babasının yerini almak niyetinde olan İbrahim b. Muhammed b. İbrahim yüksek bir devlet görevi icra etmektedir. Kendisi Büyük Ulema Komitesi üyesidir ve Adalet Bakanı'dır. Ancak, Hadarî ya da kabile bağı olmayan, şehir kökenli ve ailesi de "orta dereceli dinî mevki"den gelen Abdülaziz İbn Bâz'ın Hanbelî-Vahhâbî müesses nizamının başına atanmasının ardından yaşanan aşağılanma büyük olmuştur.

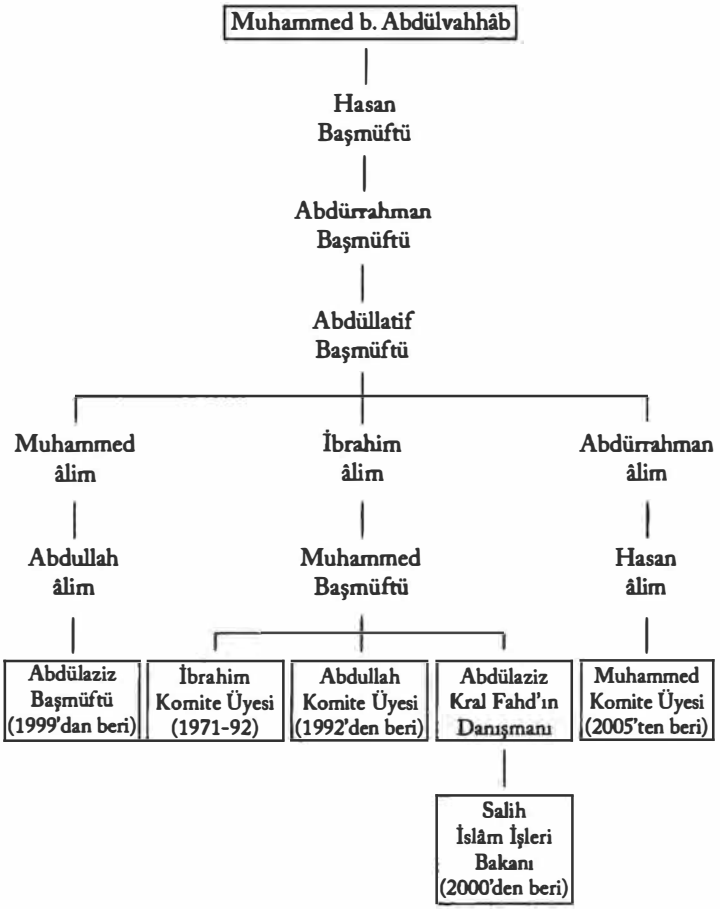
Kraliyet ailesinin Âl-i Şeyh'le geleneksel ittifaka adım adım geri dönmeye karar vermesi 1990'ların ikinci yarısını bulmuştur. Bu zamandan sonra ailenin adı en yüksek Suudi dinî liderler listesi içinde yer almaktadır. 1999 yılı, tabiri caizse, kraliyet ailesiyle Âl-i Şeyh arasındaki ilişkilerin normale döndüğü yıl olmuştur. Abdülaziz b. Abdullah Âl-i Şeyh kraliyet başmüftülüğüne tayin edilmiş ve Büyük Ulema Komitesi'nin başkanı olmuştur. O zamandan itibaren Âl-i Şeyh ulema "hanedanı"nın üyeleri eskiden üstlendikleri görevlerin büyük bir kısmını adım adım yeniden elde etmektedirler. Başmüftülüğün yanısıra, ailenin iki üyesi Büyük Ulema Komitesi'nde yer almaktadır, ayrıca Âl-i Şeyh'in bir başka üyesi İslâm İşleri bakanı, diğer bir aile üyesiyse Adalet bakanı ve Danışma Konseyi başkanıdır.

Heterojen örgütlenmeleriyle bilinen eyaletler Hicaz ve Ahsa ulemasının kendine has durumlarına da işaret etmek gerekir. Gerçekten de bu bölgelerden gelen Büyük Ulema Komitesi üyelerinin büyük kısmı ulema "hanedanları", *buyûtât ilm* ya da (diğer Arap ülkelerindeki ulema ailelerinde olduğu gibi) kendi deyişleriyle "ilim evleri" olarak anılan ailelerden gelmektedir. Daha da önemli olanı, bu ulemanın ailelerinin Sünniliğin dört fıkıh eko-

---

tünün etrafında örgütlenen müesses nizam bürokratikleşmiştir. Daha önce başmüftüce yürütülen hukuki-dinî mevki ve görevleri dağıtan ulemanın bu bürokratikleşmesi, İbn İbrahim'in karizmasının rutinleşmesini ve büyük ulemanın gücünün etkisizleştirilmesini hedeflemektedir: Adalet Bakanlığı, İslâm İlişkileri Bakanlığı, Yüksek Hâkimler Konseyi ve Büyük Ulema Komitesi 1971'de ihdas edilmiştir.

lüne bağlı oldukları gerçeğidir. Öte yandan aile etkeni belirli bir öneme sahipse de kabile kökeni etkeni ayrıca hesaba katılmalıdır.



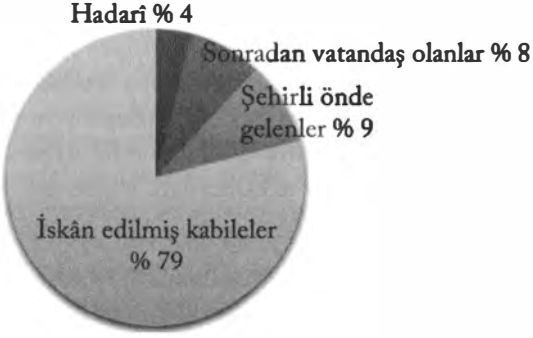
Âl-i Şeyh Soy Ağacı

Necid Hilâlinin Üstünlüğü

Şurası açıktır ki, bir kabileye ait olmak (ki bu genellikle yeniden icat edilmiştir) henüz bireyselleşmeye başlamakta olan bir toplum için önemli bir kimlik kıstasına katkı sağlamaktadır: Vatandaş ya da tebaa olmadan önce, kişi ilkin bir kabileye aittir. Bu, bireylerin sosyalleşmesi için bir saha olarak kabile çevresinin önemini göstermektedir. *Asabiyye* ya da kabile dayanışması ruhu, Suudi Arabistan'da bireyin toplumsal statüsü ve yükselmesi üzerinde temel bir rol oynamaktadır.

Kabile (bunlar 18. yüzyıldan itibaren iskân edilmiş kabilelerdir) kökenli ulema Büyük Ulema Komitesi'nde egemendir. Kuruluşundan bu yana Komite'nin elli iki üyesinden kırk biri, yani yüzde 79'u kabile kökenli olmuştur. Böylece kabile kökenli ulema 1971'den beri aslan payını almaktadır. Geriye kalan on bir sandalyeyse üç farklı geçmişten gelen ulema tarafından işgal edilmektedir: Hicaz'ın şehirli önde gelenleri (kendi bölgelerinin çıkarlarını temsil etmek üzere işbirliği yapmaktadırlar: Hicaz ulemasının en "Vahhâbîleşmiş" ve/veya sessizlik yanlısı olanlarını seçmeye çalışıyoruz), sonradan vatandaş olmuş yabancılar (bunlar Hanbelî-Vahhâbîlerdir, "sıradışı" yetenekleri vardır, Hanbelî-Vahhâbîliği ve devleti savunmaktadırlar) ve Necid'in şehirlileri, bunların kabile ya da Hadarî bağları yoktur (prensipte ikincisi toplumsal ilerlemesini yalnızca kendi şahsi yeteneklerine borçludur).

Büyük Ulema Komitesi Üyelerinin "Etnik" Kökenleri (1971-2009)



Destekleyici figürlerle de gördüğümüz üzere iskân edilmiş bir kabileye aidiyet, ulemanın toplumsal yükselişinde belirleyici bir rol oynamakta ve bir ek değer olarak *asabiyye* toplumsal sermaye inşasını mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte, Büyük Ulema Komitesi'nde sayıca egemen olmalarına karşın, kabile kökenli üyeler Suudi kabile düzeninin temsilcileri de değillerdir. Gerçekten de Benî Temîm, Benû Zeyd ve Benû Hâlid gibi kabileler "aşırı temsil" edilirlerken, sayısal önemlerine rağmen Uteybe gibi diğer kabileler Büyük Ulema Komitesi'nde nadiren birden fazla temsilci bulabilmektedirler. Şammar, Harb, Mutayr, Acmân, Camid vb. gibi diğer kabilelerse Komite'de temsilci sahibi değildir. Eğer Şammar, Uteybe ve Mutayr gibi kabilelerin marjinalleştirilmesi geçmişte isyan etmiş kabileler olmalarıyla açıklanacak olursa, diğer kabilelerin marjinalleştirilmeleri dinî ve özellikle de bölgesel etkenlere bağlanamaz. Bazı durumlarda âlimin kişisel karizması –ki bu İbn Bâz'ın durumudur– onun kabile bağlantısını "unuttumaktadır". Gerçekten de kabile bağı olmayan bu şehir sakini âlim Hanbelî-Vahhâbî müesses nizamının zirvesine tırmanmayı bilmiştir (1993'te başmüftü ve Büyük Ulema Komitesi'nin başkanı olmuştur) ve bu kendisinin "bilgeliği", ahlâkının sağlamlığı ve Suud ailesine sadakati sayesindedir. İbn Bâz'ın karizması ve sembolik gücü onu en büyük çağdaş Hanbelî-Vahhâbî âlimi yapmıştır.

Suudi Arabistan Krallığı bir Necid krallığıdır. Suudi elitler büyük oranda Necid bölgesindendir ve burası hanedanın ve Hanbelî-Vahhâbî doktrininin kalesidir. Nispeten güncel çalışmalar (son on yıl tarihli) rakamlara dayansalar da yalnızca bakanlık elitlerini, yüksek kamu görevlilerini ve Danışma Meclisi üyelerini korumaktadırlar. Bu yüzden ulema üzerine hiçbir şey yoktur. Takip eden aşamada bu boşluğu doldurmaya çalışacağız. 1971'deki kuruluşundan bu yana elli iki Komite üyesi ulemanın yüzde 73'ü Necid'den; yüzde 9'u Hicaz'dan, yüzde 6'sı güneyden, yüzde 4'ü doğu bölgesinden iken, yüzde 7'siyse yabancı kökenlidir.

Büyük Ulema Konseyi Üyelerinin Bölgesel Kökenleri (1971-2009)



Böylece, ihdas edildiği zamandan beri Büyük Ulema Konseyi üyelerinin büyük kısmı Necid kökenli olmuştur. Bu noktada iki yorum mümkündür. Birincisi; bu eyaletin nüfusunun büyük bir kısmının Hanbelî-Vahhâbîlik dışında Şii ya da Sünni olmasından dolayı büyük ulemanın yalnızca yüzde 4'ünün Ahsalı olduğunu kolayca anlayabilirsek; büyük ulemanın neden sadece yüzde 9'unun Hicazlı olduğunu da anlayabiliriz, zira her ne kadar Sünni olsalar da genellikle Hanbelî-Vahhâbî değillerdir; öte yandan ulemanın yalnızca yüzde 6'sının Suudi Arabistan'ın güneyinden gelmesi, en azından teorik olarak, kulağa saçma gelebilir çünkü bu bölgenin sakinleri ağırlıklı olarak Hanbelî-Vahhâbî'dir. Böylece bölgesel tercih hipotezi makul bir şekilde desteklenebilir: Şayet ulemanın yüzde 73'ü Necidli ise, bu tam olarak Hanbelî-Vahhâbîliğin kalesinden ve Suudların sarayından gelmiş olmaları nedeniyledir ve sonuç olarak biri ya da diğerine olan itaatleri sorgulanamaz. İkinci yorumsa şöyledir: Büyük Ulema Komitesi için öne sürülen rakamları, üyelerinin yüzde 72'sini Necidlilerin oluşturduğu Bakanlar Konseyi tarafından sunulan rakamlarla (İbn Süneytân, 2004: 70-73); Necidlilerin yüzde 51'le çoğunlukta olduğu Danışma Meclisi'nin rakamlarıyla (*age.*, 93-96); yüzde 78'i Necidli olan tam yetkili bakanlar ve hattâ yüzde 67'si Necidli

olan (*age.*, 177-178) büyük memurların rakamlarıyla kıyaslayacak olursak, Suudi devlet elitlerinin, ister dinî ister siyasi olsun, büyük oranda Necidli olduklarını görürüz; büyük oranda Hanbelî-Vahhâbî olduklarını belirttiğimiz güney nüfusunuysa bakanların yalnızca yüzde 1'i, Danışma Meclisi'nin yüzde 7'si, tam yetkili bakanların yüzde 5'inden azı ve üst düzey yetkililerin yüzde 9'dan azı temsil etmektedir (*age.*, 177-178): Aynı mantık burada da geliştirilebilir. Bölgecilik Suudi Arabistan'da başat ögedir. Suudileşme ve resmîleşmeden konuşuyor olsak bile, devlet işleyişi için hâlâ Necidli-Vahhâbî unsuruna güven sürdürülmektedir.

Rakamlara biraz daha yakından bakalım: Ulemanın yalnızca yüzde 9'u Hicazlı iken, Bakanlar Konseyi üyelerinin yüzde 20'si, Danışma Meclisi üyelerinin yüzde 29'u, üst düzey görevlilerin yüzde 22'si (ve bunların da yüzde 34'ü üst düzey yöneticidir) Hicazlıdır. Ayrıca, rakamlara bir kez daha yakından bakıldığında, Komite'nin ihdas edildiği sırada, bugün dile getirdiğimiz yüzde 9'a karşın ulemanın yüzde 29'unun aslen Hicazlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Komite, uygulamaya konulduğundan ve artık büyük yöneticilere ihtiyaç duymadığından, Necidli olmayan her şeye karşı kendisini kapatma eğilimindedir. Ulemanın, Hanbelî-Vahhâbî olmadığı zaman inançlarını gizlemekte ya da en azından bunun hakkında konuşmaktan kaçınmakta, hattâ vaktiyle Komite tarafından kabul edildiği üzere, sadece "figüran" rolü oynamakta olduğu da buna eklenmelidir.

Diğer yandan Büyük Ulema Komitesi bir açıklık ilüzyonu yaratma çabasındadır: Ana bölgelerin tümü, küçük ölçekte de olsa "temsil edilmektedir." Halihazırda, Hicaz kökenli iki âlim, güneyden iki ve doğudan bir âlim Büyük Ulema Komitesi'nin üyeleridir. Gerçekte, Necidlilik unsuru Komite'de halen açık ara baskındır; dahası, açıklık olduğu varsayılsa ve hattâ Şiiler bile Komite'ye kabul edilseler dahi Hanbelî-Vahhâbîlerin yüzde 51'le çoğunluğu elde tutması yeterlidir ve böylece mutlak çoğunlukla yapılan bir oylama Komite içinde geçecek ve bu şekilde Hanbelî-Vahhâbî görüş başat unsur olmayı sürdürecektir.

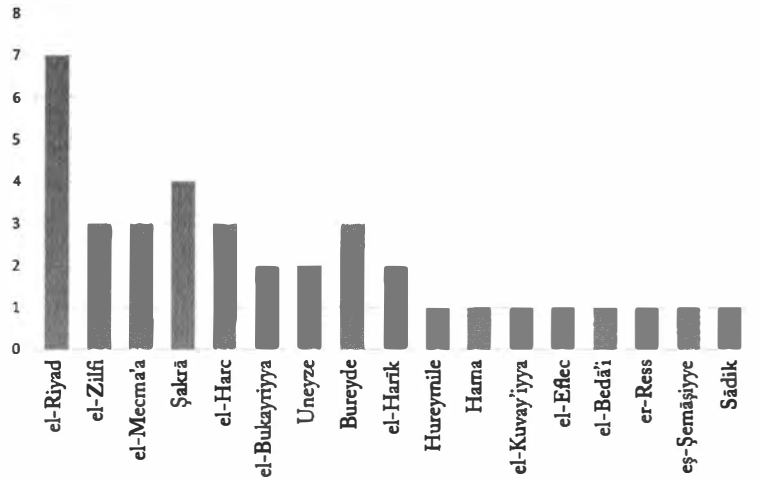
Nihayet, yabancı kökenli ulemaya gelince, yalnızca Komite'nin ihdas edildiği sırada (sayıları üç olmak üzere) Komite'ye kabul edilmişlerdir. Aslında bu yabancı ulema yerel ulemadan daha yetkin ve daha nitelikliydi; devlete ve Hanbelî-Vahhâbîliğe sadık idiler; Vahhâbî doğmamış, aksine inandıkları için Vahhâbî olmuşlardır; Suudi Arabistan'da toplumsal ve kabile temelli bir bağları mevcut değildir ve yükselmelerini devlete borçludurlar; son olarak Kral Faysal tarafından başlatılan İslâmi dayanışma ayrıca göz önüne alınmıştır. O zamandan beri Komite yabancılara kapanmış ve hattâ bu sözde yabancı ulemanın çocukları dahi Komite'ye kabul edilmemiştir.

Büyük ulemanın geldiği Necid şehirlerini birbirine bağlayan yol bir hilâl oluşturmaktadır ve biz bunu "Necid hilâli" olarak adlandıracağız; bu rota hem Suudi Arabistan'ın hem de Hanbelî-Vahhâbîliğin merkez üssünü meydana getirmektedir. Öte yandan, şayet Necid uleması Komite içinde büyük bir çoğunluksa, Necid'in tüm şehir ve bölgelerinin adil bir şekilde "temsil" edileceğine de inanılmamalıdır. Necid üç ana bölgeye sahiptir: Riyad bölgesi yirmi yedi âlim, Kasim on âlim verirken, Hail hiç âlim vermemektedir. İki bölge, Riyad ve Kasim, ulema dağılımında yakın bir eşitlik sergilemektedir: Riyad bölgesinde, tek başına yedi ulema vermekte olan şehrin dışında, diğer şehirlerin her biri dört ila bir ulema arasında katkı yapmaktadır. Benzer şekilde, Kasim bölgesinde şehir başına ulema sayısı bir ila üçtür.

Diğer yandan Hail, gayet açık bir tarihsel nedenden dolayı kasıtlı olarak yalnız bırakılmıştır: Hail emirliği uzun zamandan beri Suudların doğrudan rakibidir. Bakanlar Konseyi'nde bu bölgeden hiçbir temsilci bulamazken, Danışma Meclisi'ndeyse yalnızca bir temsilci bulunmaktadır (İbn Süneytân, 2004: 71 ve 94).

Son olarak, Necid'in bazı bölgelerinin tamamen dışlandığına ve hiçbir âlim vermediğine de dikkat edilmelidir: yalnızca el-Devadimi örneği bile bu olguyu açıklamaktadır, zira; şehir sakinlerinin büyük kısmı, rejime bağlılığı kuşkulu olan Uteybe kabilesinden gelmektedir. Bu yüzden bölgeselleşme içinde dahi alt bölgeselleşmeler vardır. Benzer şekilde kuzey bölgelerinden de büyük

Büyük ulemanın Necid şehirleri arasındaki dağılımı (1971-2009)



âlim gelmemektedir. Son olarak, burada geri dönmenin yarar sağlamayacağı açık nedenlerden dolayı Büyük Ulema Komitesi'ne Şiiler de kabul edilmemektedirler. Bununla birlikte, yalnızca aile ve kabile başarıları yeterli değildir: Çırak konumundaki büyük âlim, Komite'ye girebilmek için hâlâ belirli bir çalışma rotasını takip etmek zorundadır.

İcazet ya da Doktora: Âlim Eğitiminin Kurumsallaşması

1971'deki kuruluşundan beri Büyük Ulema Komitesi üyesi olan elli iki ulemadan yüzde 22'si (veya on üç âlim) geleneksel eğitimden geçmiş, yüzde 78'i ise "modern" eğitim görmüştür. Böylece Ulemanın neredeyse dörtte biri geleneksel "ideal tipte" bir Hanbelî-Vahhâbî yolundan geçmiştir.

Başlangıçta çırak âlim, beş ila yedi yaşları arasında Kur'an'ı öğrenir. Mütevazı bir geçmişten gelen ve daha sonra kendi kendini inşa eden adam olacak çırak âlimler bir Kur'an okulunda (*al-kuttâb*), ortalama üne sahip olan bir şeyhin denetiminde Kur'an öğrenirler. "Orta dereceli dinî mevki"den gelen çocuklar

ve ulema hanedanlarının oğullarıysa Kur'an'ı babalarından, aile üyelerinin birinden veya bir hocadan öğrenirler. Mütevazı geçmişlerden gelen büyük ulemadan çırakların karşılaştığı zorlukları ve henüz başlangıçtan itibaren, farklı sosyal sınıflardan gelen ulema çırakları arasında belirgin farklılıklar olduğunu gayet iyi bir şekilde hayal edebiliriz.

Bu Kur'an öğrenme aşamasının ardından çırak âlim bir yandan Arapça grameri ve belâgat çalışmaya başlamak zorundadır diğer yandan da İbn Abdülvahhâb'ın Hanbelî-Vahhâbîliğin temelleri olan ilâhi tevhid üzerine üç ana eserini ezberlemek zorundadır.

Klasik çıraklıkta üçüncü adımı saygın ulemayla ilim peşine düşmektir. Geleceğin büyük âlimi gerçekten de mevcut İslâmi bilgi dallarının tümünde, özellikle de fıkıh ve ilâhiyat alanında çok sayıda icazeti biraraya getirmek zorundadır. Bunu gerçekleştirmek için, az ya da çok gayretli bir şekilde, camilerde veya âlimlerin evlerinde günlük düzenlenen *halakât-ı ilmiyye* veya ilim halkalarına katılır. Bunlar özünde mekanik okuma oturumlarıdır ve ardından hadis eserleri üzerine tefsirler, Kur'an, fıkıh ve ilâhiyat tefsirleri, özellikle de klasik Hanbelî eserleri üzerine çalışmalar gelir. Bu halkaların sonunda, öğrenci âlimin sunduğu tüm eğitimi aklında muhafaza ettiği zaman bir *istid'â* yapar: bu çalıştığı eserler için bir icazet talebidir. Parlak öğrenciler hocaların yardımcısı olurlar ve bu da onlara hoca ya da kadı olmak için kapı açar: Bundan sonra kariyer başlar. Geleneksel eğitim görmüş olan son büyük âlim Muhammed el-Subayyil'in durumu da böyledir.

Aşağı yukarı 1926'da Kasim bölgesinde dünyaya gelen el-Subayyil "orta dereceli dinî çevre"den bir aileden gelmektedir. Sahaf ve dinî eserler müstensihi olan babası Kur'an'ı mükemmel derecede bilmekteydi. Ağabeyi Abdülaziz el-Bukayriyya şehrinden bir âlimdir. El-Subayyil beş yaşında önce babasından sonra ağabeyinden Kur'an öğrenmeye başlamıştır. Aşağı yukarı on yaşında İbn Abdülvahhâb'ın üç temel eserini öğrenmeye başlamıştır. Ayrıca Kasim ulemasının denetimi altında Hanbelî fıkhı, özellikle İbn Teymiyye (ö. 1328), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) ve Mer'i el-Kerami (ö. 1624) ve diğerlerinin eserleri üzerine çalış-

mıştır. Henüz yirmi yaşında birçok icazet elde etmiş ve bu da ona, Kasim Kadısı Abdullah b. Humeyd'in yardımcısı olma yolunu açmıştır.

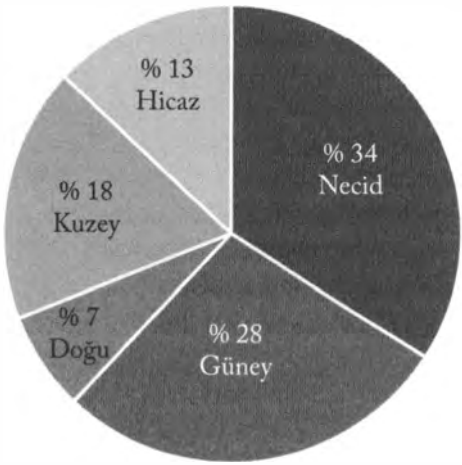
20. yüzyılın başlarında temel olan geleneksel eğitim artık adım adım zemin kaybetmektedir. Bu eğitimden geçen ulemanın modernitenin gereksinimlerine uyum sağlamakta zorluk çektiği bir gerçektir. Büyük Ulema Komitesi üyelerinin yüzde 53'ü, ya da dokuz âlim, 1971'de sözde geleneksel bir eğitim almıştır; 2009'daysa hiçbir büyük âlim böyle bir eğitimden geçmemiştir. Modernleşmeye çalışan bir ülkede, büyük ulemanın eğitimini standardize etme ihtiyacı zorunludur. Bu ihtiyaca cevap vermek için eksiksiz, homojen, "milli" bir müfredat yaratmak gereklidir. Modern müfredatla kastedilen "kurumsallaşmış" ve standartlaşmış bir müfredattır.

1971'de sözde modern eğitimi takip eden yalnızca yüzde 47 gibi bir oran varsa da (yani sekiz ulema), bugün sayıları yüzde 100 oranındadır. Devlet okullarında[4] ilk öğretimden sonra hukuki-dinî bir kariyer yapmak arzusundaki çocuklar dinî ilimler enstitülerine (*el-me'âhid el-ilmiyye*) katılmaktadırlar. İlk enstitü, dönemin kraliyet büyük müftüsü olan Muhammed b. İbrahim'in teşvikiyle 1950'de Riyad'da açılmıştır. Ancak, hükümet projeyi çarçabuk benimsemiş ve 2009 itibarıyla kraliyetin tüm bölgelerinde sayıları altmış ikiye varan enstitü kurulmuştur. Bu enstitülerin eğitimine erişim kazanmak için çocuk düzgün bir dosya kaydına sahip olmalı ve Kur'an'ın en az iki cüz'ünü öğrenmiş olmalıdır. Eğitim parasızdır. Dinî ilimler enstitüleri altı yıllık bir eğitim sunmaktadır: Başarı belgesi, "sertifika" ile onaylanan üç yıllık kolej ve başarı sertifikası, bir çeşit "bakalorya" ile onaylanan üç yıllık lise. Çalışılan konular 1950'lerden beri değişime uğramıştır. Başlangıçta öğretim dört genel gövdeden oluşmaktaydı: Dinî ilimler, Arap dili ilimleri, "sosyal bilimler" ve matematik. Yıllar geçtikçe, zorunlu İngilizce ve bilgisayar bilimleri öğrenimi bu temel çalışmaların genel gövdesine eklemlenmiştir. Bu dinî ilimler

[4] Pek çok çocuk kamu ya da özel Kur'an kurslarında gayriresmî dersler almaktadır.

enstitüleri ülke boyunca eşit olmayan bir şekilde dağılmaktadırlar: Necid enstitülerin yüzde 34'üne, Hicaz yüzde 13'üne, güney yüzde 28'ine, kuzey yüzde 18'ine, nihayet doğu ise yüzde 7'sine sahiptir. Hanbelî-Vahhâbîliğin çoğunlukta olduğu bölgelerde (bu Necid, güney ve kuzey demektir) pek çok enstitü bulunmaktadır.

Suudi Arabistan'ın başlıca bölgelerindeki dinî enstitülerin dağılımı (1950-2009)



Hicaz'da tesis edilen enstitülerin sayısı ve Büyük Ulema Komitesi'ne kabul edilen âlimlerin sayısının oranı arasında göreceli bir denge varsa de diğer üç Hanbelî-Vahhâbî bölgesinde tesis edilen enstitülerin sayısı ve bu bölgelerden gelen ulemanın ve Komite'ye gerçekten kabul edilenlerin sayı oranı büyük ölçüde dengesizdir. Aslında Necid'de daha yüksek, güneydeyse daha az bir sayıda dinî enstitü olmasını beklerken, kuzey bölgesinde hiçbir dinî enstitünün olmamasını beklemekteyiz. Öte yandan, bu enstitülerin güney ve kuzeyde kurulmalarının nedeni büyük âlim yetiştirmek amacından ziyade, Hanbelî-Vahhâbî inancına ve "ortalama dinî çevreler"e mensup uygulamacılar yetiştirerek bu bölgeleri "Vahhâbîleştirmek"tir.

Çırak âlim enstitüdeki ikincil çalışmalarını başarılı bir şekilde tamamladığında, ülkedeki üç büyük üniversiteden birine başvurabilir: Medine İslâm Üniversitesi (*el-Câmi'a el-İslâmiyye*), Mekke İslâm Üniversitesi (*Câmi'at Umm el-Kurâ*) ve Riyad İslâm Üniversitesi (*Câmi'at el-imâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye*).

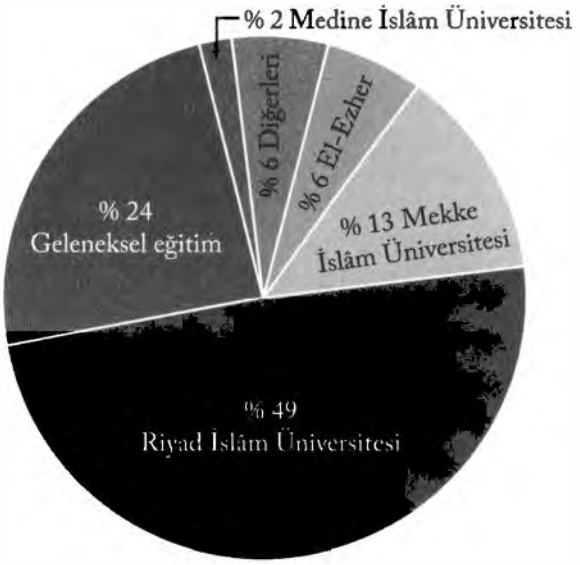
1961'de kurulan bu üniversitelerin ilki esasen yabancı Müslümanları kabul etmektedir. Burada öğrenim gören Suudiler genellikle yurtdışında vaaz vermekle yükümlüdürler. Bu üniversiteden sadece bir büyük âlim çıkmıştır.

Yukarıda alıntılanan ikinci üniversite 1949'da kurulmuştur ve Suudî Arabistan'daki en eski ilâhiyat üniversitesidir. Yaşça büyüklüğüne rağmen yalnızca altı büyük ulema vermiştir. Bunu Suudi bölgeciliğinin bir dışavurumu olarak mı görmeliyiz? Gerçek şudur ki, bu üniversite 1970'li yıllardan beri çeşitli siyasi-dinî eğilimlerden profesörler, yöneticiler ve öğrenciler, özellikle de Suudi hükümetinin ve Büyük Ulema Komitesi'nin pek güven beslemediği Müslüman Kardeşler ve Sahvecileri (Lacroix, 2010: 47-97) kabul etmektedir ve bu yüzden her iki mercii tarafından da derhal işe alınmamaktadırlar.

Nihayet son üniversite çalışmamız için itiraz edilemez derecede büyük bir öneme sahiptir. 1971'deki kuruluşundan beri yirmi beş ulema vermiş ya da Komite üyelerinin yüzde 51'ini ve modern üniversite eğitimi almış olan ulemanın yüzde 75'ini yetiştirmiştir. Bu üniversite 1974'te, ilâhiyat (kuruluş 1953) ve Arap dili fakültelerinin (kuruluş 1954) birleşmesiyle doğmuştur.

Adını Suudi emirliğinin kurucusu ve Muhammed b. Abdülvahhâb'ın sadık müttefiki Muhammed b. Suud'dan (1744-1765) alan Riyad İslâm Üniversitesi, kuruluşundan beri dinî müesses nizamın ihtiyaç duyduğu büyük ulemanın, tüm dinî lider ve uygulamacıların kaynağı olarak görülmüştür. Üniversitenin devasa kampüsü (küçük bir hastane, bir süpermarket, öğrenciler, öğretmenler ve idari kadro için konaklama alanları gibi üstyapılarıyla gerçekten de şehir içinde bir şehirdir) dokuz fakülte ve iki yüksek enstitü içermektedir: İslâm hukuku fakültesi, ilâhiyat fakültesi, Arap dili fakültesi, [İslâmi] sosyal bilimler fakültesi, vaaz ve ileti-

Büyük Ulema Komitesi üyelerinin eğitimi (1971-2009)



şim fakültesi, diller ve çeviri fakültesi, bilişim bilimleri fakültesi, iktisat fakültesi, bilimler fakültesi, Kadılar Yüksek Enstitüsü ve [yabancılar için] Arap Dili Öğrenim Enstitüsü. Bununla birlikte, büyük ulema özellikle hukuk, ilâhiyat ve Hâkimler Yüksek Enstitüsü'nden seçilmektedir. Bu üç sahadaki öğrenciler burstan faydalanmakta ve öğrenimlerinin ilk yılı sonunda gıptayla bakılan şeyh unvanını almaktadırlar. Riyad İslâm Üniversitesi'nin başarısı öyle büyüktür ki, kurum, Suudi Arabistan'da iki,[5] yurtdışındaysa beş[6] altı kuruluş açarak genişleme siyasetine gitmiştir. Nihayet, bazı öğrenciler dinî ilimler üzerine doktoralarını, sağladığı prestij unsurundan dolayı Mısır'daki el-Ezher Üniversitesi'nde hazırlayabilmektedir. Diğer bir neden de öne sürülebilir: bazı Suudi ulema çırakları, bu ayrıcalıklı üniversitenin örgütlenmesini, yapıları ve

[5] İki milli şube Harc ve el-Ahsa'da bulunmaktadır.

[6] Beş uluslararası şube Arap Emirlikleri, Japonya ve Cibuti'de bulunmaktadır.

çalışma mekanizmalarını gözlemlemek ve bunları Suudi Arabistan'a "ithal" etmek amacıyla el-Ezher'e gitmektedirler.

Yüksek öğrenimlerinin sonunda ulemanın tümü ortak bir üçlü çekirdeğe sahiptir: İlahiyat temelleri (*akide*); Kur'an tefsiri ve fıkıh. Yüksek lisans derecesinin ilk yılından itibaren (Anglosakson sistemine bağlı olarak) ulemanın yüzde 74'ü, fetva vermek için gerekli olan vasfı elde etmek adına fıkıhta ve özellikle de İslâm hukukunun (*Usûlü'l-fıkh*) temellerinde uzmanlaşır; yüzde 26'sı ilâhiyatta ve tam olarak kıyaslamalı dinlerde uzmanlaşmaktadır (gerçekteyse amaç Hanbelî-Vahhâbîlik dışındaki tüm dinleri kötülemek ve aşağı görmektir).[7] Öğrencilerin her şeyin üstünde kültün uygulamacıları ve kurtuluş emtiasının yöneticileri olmak niyetleri göz önüne alındığında bu uzmanlaşma tercihleri şaşırtıcı değildir. Tartışmamızın hedefinden sapmamak için bahsetmiş olduğumuz temel iki uzmanlaşma alanı içindeki uzmanlaşmaları burada ele almayacağız.

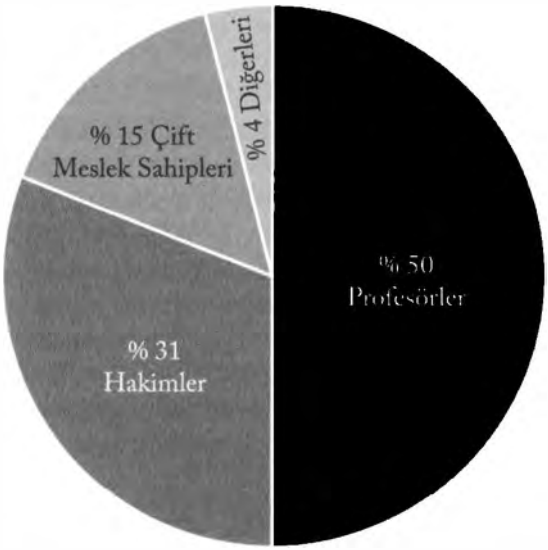
Suudi tablosunda modern müfredat gayet iyi oturmuş olsa da icazet bir prestij kaynağı ve toplumsal sermaye içinde önemli bir unsur olarak yerini muhafaza etmektedir. Öte yandan, modern müfredatı takip eden tüm ulemanın bir veya daha fazla icazet aldığını gözlemledik. Az önce de dile getirdiğimiz üzere bir prestij unsuru olan icazet isteğe bağlıdır. Fakat uygulamada, icazet elde etmek, bir yandan âlimin Peygamber'e kadar uzanan "kesintisiz" bir ulema nakil silsilesine eklemlenmesine izin vermekte ve bu da âlimin kendi mevkisini ve bilgisini meşru kılmasının önünü açmakta, nübüvvet mirasının bir parçası olmasını sağlamaktayken, diğer yandan bir veya daha fazla âlimle ayrıcalıklı ilişkiler kurarak, kendisini Hanbelî-Vahhâbî müesses nizamının zirvesine taşıyabilecek olan bir ilişki ağı örmeye başlamasını sağlamaktadır.

[7] Çalışmaları diğer dinlere karşı olmaktan çok İslâm'daki diğer eğilimlere karşı yönlendirilmiştir.

Kariyer Yapmak: Ulema ve *Cursus Honorum*

Eğitim ve hukuk ulema için her zaman en çok tercih edilen meslekler olmuştur. Büyük Ulema Komitesi üyeleri de bu tespite dâhildir. Ulemanın yüzde 96'sı bu mesleklerden en az birini icra etmektedir: Komite'nin yüzde 50'si (yirmi bir büyük âlim), geçmişte ya da halen İslâm hukuku veya ilâhiyat hocasıdır; yüzde 31'i Suudi adaletinin çeşitli mevkilerinde kadıdır; büyük ulemanın yüzde 15'iyse her iki işlevi de üstlenmektedir. "Neden bu meslekler seçiliyor?" sorusu yöneltildiğinde, büyük ulemadan kadıların ilk ortak cevabı, "Adalet mülkün temelidir" şeklindedir. Ayrıca ulemanın söylediğine göre, "ilâhi yasa" üzerine uzmanlaşmış olandan başka kim adalet dağıtabilir! Bunun yanısıra büyük ulema görevinin öneminin de büsbütün farkındadır. Onlara göre dünya felaketle yüz yüzedir; zira ilim kaybolma tehlikesi içindedir ve kurtarılması, menfur bidatlerden tasfiye edilerek ulema tarafından nakledilmesi zorunludur.

Ulemanın uzmanlık alanlarına göre dağılımı (1971-2009)



Buna ek olarak, eğer hâkimlik büyük ulemanın gözlemleme, analiz etme ve somut vakalar üzerinde hüküm vermesini sağlıyorsa, eğitim de teorik bilginin aktarılmasını sağlamaktadır. Son tahlilde, aslen biri diğerinden (teori ve uygulama) ayırt edilemez olduğu için pek çok büyük âlimin iki işlevi birbirine kaynaştırdığını görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Bu kümülatif işlevler olgusu (hoca ve kadı) özellikle ilk büyük ulema neslinde görülmektedir. Bu durum, Komite'nin ihdas edildiği sırada din adamlarının sayısının yetersiz olmasıyla açıklanmaktadır. Haliyle büyük ulema hem Komite içindeki rolünü hem de hoca ve kadı işlevlerini üstlenmek zorundadır. 1940'lardan 1960'lara kadar Suudi Arabistan yurtdışından, özellikle de Mısır'dan dinî kadrolar "ithal" etmek zorunda kalmıştır. Örneğin, Taif'teki bir kolejde Arapça ve dinî ilimler öğretmek üzere 1949'da Suudi Arabistan'a gelen Mısırlı Abdürrezzâk Afîfî (ö. 1994) basamakları adım adım tırmanarak dinî müesses nizamın zirvesine ulaşmış, 1971'de Büyük Ulema Komitesi'ne tayin edilmiştir. Bu örnek iki gerçeği ortaya koymaktadır: İlkin, Suudi Arabistan, tüm alanlarda muzdarip olduğu kadro eksikliği yüzünden eğitim için yabancılara başvurmuştur; ikincisi, ev sahibi ülkeye kolayca uyum sağlayabilen Hanbelî-Vahhâbî yabancılar, sergiledikleri sebat sayesinde Suudi dinî müesses nizamının zirvesine ulaşabilmişlerdir.

Öte yandan, hoca ve kadılık görevlerini birleştirme uygulaması kaybolmaya yüz tutmuştur. Bu iki işlevi birleştirmiş olan son büyük âlim, 1977'den 1986'ya kadar Komite üyeliği yapan Abdullah b. Kaud'dur.[8] Bu andan itibaren, büyük ulema ister profesör ister kadı olsun, her biri kendi alanında gitgide uzmanlaşmaktadır: genel mânâda fıkıh profesörlerinden, ceza, aile vb. hukuku profesörleri olmuşlardır. Bu iki favori mesleğin yanısıra, büyük ulema aynı zamanda inancın teknisyenleridir: Pek çoğu camilerde imamdır. Örneğin, krallığın halihazırdaki büyük müftüsü Abdülaziz Âl-i Şeyh, aynı zamanda Riyad'daki büyük caminin de imamı, Salih b. Humeyd ise Mekke'deki büyük caminin imamıdır. Nihayet

[8] Hâkimlik yapan âlimler camilerden ve kendi evlerinde gayriresmî dersler verebilirler.

şunu da unutmamalıyız ki, büyük ulemanın, yani kurtuluş emtiası "girişimci"lerinin diğer bir temel işleviyse fetva vermek ve halkı dinlemektir. Ancak, büyük ulema önemli Suudi dinî ve hukuki mevkilerini tekeline almışsa da diğer elitlerin kendilerine ayrılmış olan sahalarına müdahale etmekten de çekinmez.

Bir kez Komite'ye kabul edildiği zaman büyük âlim otomatik olarak *el-mertebe el-mümtâze* derecesi kazanır, hattâ bakanlık derecesi dahi mümkündür. Büyük Ulema Komitesi'nin elli iki üyesinden yirmi ikisi, kadılık ve hocalık görevlerinin dışındaki diğer mevkilerden sorumlu olmuştur. *Hey'et*'in dokuz üyesi bakanlık yapmıştır ya da halen yapmaktadır. Ulema tarafından kontrol edilen bakanlıklar (şayet doğrudan denetleyen kendileri değilse, dinî müesses nizamdan biridir) Adalet, İslâm İlişkileri, Hac ve kızların eğitiminden sorumlu bakanlıklardır (sonuncusunun 2002'de Millî Eğitim Bakanlığı'na eklenmesinden önce). İhdas edilmesinden bu yana Adalet Bakanlığı bir Komite üyesinin riyasetinde olmuştur.[9] Büyük Ulema Komitesi'nin sekiz üyesi Danışma Meclisi üyesidir: İslâmcıları, "liberaller"i, muhafazakârları ve kabileleri biraraya getiren bu konseyin başkanı, 1992'deki kuruluşundan bu yana, Büyük Ulema Konseyi'nin bir üyesidir. Büyük Ulema Komitesi üyesi olan (1971'den 2002'ye kadar) Muhammed b. Cübeyr 1992'den 2002'ye kadar bu kuruma başkanlık yapmıştır. 2001'den beri Büyük Ulema Komitesi üyesi olan Sâlih b. Humeyd 2002'de onun yerini almıştır. Onun yerini de 2009'da Abdullah Âl-i Şeyh almıştır. *Hey'et*'in üç üyesi Kral Fahd'ın (1982-2005) danışmanıydı, iki üye ise halihazırda Kral Abdullah'ın danışmanıdır. Komite'nin dört üyesi dekanlık ya da üniversite başkanlığı görevini üstlenmiştir. Örneğin Abdülaziz b. Bâz, 1999'daki ölümüne kadar Medine İslâm Üniversitesi'nde başkanlık görevini yürütmüştür. Saad el-Düveysi Ahsa İlahiyat Fakültesi'nin dekanıdır. Abdullah b. Abdülmuhsin el-Türkî, tartışmalı da olsa Komite'nin en faal üyelerinden biridir, halihazırda Dünya İslâmi Diller Kurumu'nun başkanlığını yürütmektedir, bunun yanısıra Riyad Üniversitesi Dekanlığı ve İslâm İşleri Bakanlığı görevlerini de üstlenmiştir.

[9] Muhammed el-İsa 14 Şubat 2009'dan beri adalet bakanıdır.

Bu, en azından yirmi yıldır, ulemanın, kendisini birkaç faaliyet alanında yatırım yapmaya iten bir uyarlanma stratejisi benimsemiş olduğu anlamına gelmektedir. Din, hukuk ve eğitim sahalarına ek olarak ulema aynı zamanda yardım kuruluşlarında, resmî ya da gayriresmî olmayan kuruluşlarda, iktisadi ve finansal alanlarda yatırım yapmaktadır. Bu son iki alanda üç âlim, Abdullah b. Mâni, Abdülvahhâb Ebû Süleyman ve Abdullah el-Mutlak, Suudi finans piyasalarındaki uzmanlık ve önemli danışmanlıkları "doğaçlama" yapmışlardır. Bu üç isim aynı zamanda, Suudi Arabistan'da *el-cilân el-şer'iyye* ya da İslâmi komisyonlar olarak adlandırılan çerçeve içindeki birkaç banka ve şirketin yönetim kurullarının da üyesidirler. Bir şirketin broşürü üzerinde yer alan herhangi bir büyük âlimin ismi en etkili reklâmdır.

Destek Ağlarının Çoğaltılması

Öte yandan ulemanın bu hareketliliği ancak ve ancak âlim kendi etrafında güvenebileceği bir ağ dokuduğunda mümkündür. Kültürel ve iktisadi sermaye destek ağlarınca da tamamlanmak zorundadır. Geleceğin büyük âlimi tarafından harekete geçirilecek üç tip toplumsal sermaye gözlemlemekteyiz. Başka deyişle, kişisel ilişkilerin kullanımı âlimin toplumsal hiyerarşi içinde daha iyi bir konum elde etmesine izin vermektedir. Ayrı olarak ortaya koyduğumuz bu üç ağ, aslında, neredeyse her zaman geleceğin büyük âlimi tarafından birleştirilmektedir. Gerçekten de en azından üç aile ağı örneğinin varlığı dikkatimizi çekmektedir ve bunların tümü Büyük Ulema Komitesi'ne erişim için araçtır.

Bunlardan ilki hiç şüphesiz en güçlüsü ve en yoğunu olan Âl-i Şeyh'tir. Yukarıda bu ailenin öneminden bahsetmiştik ve şimdi de başlangıçtaki resmi tamamlamaya çalışacağız. Büyük müftü Muhammed b. İbrahim'in iki oğlu, İbrahim ve Abdullah, örnekleri oldukça önemlidir: Her ne kadar bu isimlerden ilki babasının ortaklarıyla kıyaslandığında nispeten zayıf kalsa da babası tarafından Suudi Arabistan Krallığı'nın ikinci müftülüğüne tayin edilmiştir. Babasının ölümünün ve müftülük makamının lağvedilmesinin ardından, müftü olma yolundaki İbrahim, bir teselli

olarak, adalet bakanı yapılmış, Büyük Ulema Komitesi üyeliğine getirilmiş ve Bilimsel Araştırma, Vaaz ve Talimat İdaresi Başkanı olmuştur! 1992'de, İbrahim emekli olduğunda, bakanlıktaki ve Büyük Ulema Komitesi'ndeki yerine, halihazırda Danışma Meclisi başkanı olan küçük kardeşi Abdullah getirilmiştir: Âl-i Şeyh'ten şaşkınlık verici bir diğer örnek ise İbn İbrahim'in torunu Salih b. Abdülaziz'dir. Lisede bilim öğreniminin ve mühendislik diploması almasının ardından, Salih aile mirasını kurtarmaya karar vermiş ve Riyad İslâm Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Aile adı ve Kral Fahd'ın danışmanlarından biri olan babasının müdahalesi sayesinde bir denklik elde etmiş ve doğrudan yüksek lisansa başlamıştır: İş Âl-i Şeyh'e gelince kurallar, ne derece katı olurlarsa olsunlar bir anda ortadan kalkarlar. Kendisi halihazırda İslâm İlişkileri bakanıdır ve Büyük Ulema Komitesi'nin potansiyel bir üyesidir. Nihayet, bu aileden son bir örnek ise şöyledir: *Heyetü Kibâri'l-Ulemâ*'ya son kabul edilen Muhammed b. Hasan, Suudi Arabistan'ın halihazırdaki büyük müftüsü olan kuzeniyle iyi ilişkileri sayesinde âdeta başdöndürücü bir hızla yükselmiştir: Üniversite basamaklarını hızla tırmanabilmiş ve müftü özel kalemi olmayı başarabilmiştir. Bu isim ona omuz vermiş ve desteklemiş, adını Büyük Ulema Komitesi'ne önermiş, böylece Muhammed b. Hasan Nisan 2005'te Komite'ye katılmıştır. Son olarak, Âl-i Şeyh'in aile ağına ve bundan kaynaklanan nüfuzuna işaret edelim, zira bu dinî çerçevenin oldukça ötesine ulaşmaktadır: Ailenin bir üyesi Paris'te büyükelçidir, bir diğeri kraliyet protokol yöneticisi, üçüncüsüyse ticaret odası üyesidir vb. İkinci aile ağıysa yukarıda değinmiş olduğumuz İbn Humeyd'e aittir.

Nihayet sonuncu aile ağı daha az önemli olan el-Şatri'dir: Bu Necidli aile birkaç âlim ve siyasetçi çıkarmıştır. Kral Faysal (1964-75) ve Halid'in (1975-82) danışmanlarından olan Abdülaziz el-Şatrî orta derecede şöhret sahibi bir âlimdir. Oğlu Nâsır (Kral Hâlid ve Fahd'ın danışmanı olarak) parlak bir siyasi kariyer inşa etmeyi başarmıştır.) El-Şatri aşiretinin bir üyesine göre: "Büyük bir aile olmak için ailenin büyük bir âlime ihtiyacı vardı." Ebeveynler, deha çocuk Saad'ın dinî nizamın zirvesine ulaşma-

sını sağlamak için ellerinden gelen her şeyi yapmaktadırlar. Haliyle, henüz erken denilebilecek bir yaşta onu büyük âlim olmaya hazırlamaktadırlar: Bunun için de İbn Bâz, İbn Useymîn, el-Etram, el-Rekbân ve Abdülaziz Âl-i Şeyh gibi sahanın en yetkin isimlerine emanet edilmiştir. Böylece, *Câmi'at el-İmâm*'a kaydolması için teşvik edilmiş ve buradan İslâm hukukunun temelleri üzerine doktorasını almıştır. Saad, Hanbelî-Vahhâbîliğin tüm *cursus honorum* basamaklarını adım adım tamamlamış ve rekor bir zaman dilimi içinde aynı üniversitede profesör olmuştur. Mart 2005'te, aile kendi oğullarının Büyük Ulema Komitesi'ne adaylığını desteklemiştir (zira babası kraliyet kabinesinin bir üyesidir ve krala adaylıkları iletenler de gene bu kabinedendir.) Saad, Nisan 2005'te nihayet atanmıştır: Henüz otuz sekiz yaşındadır ve Büyük Ulema Komitesi'nin tarihindeki en genç üyesidir.

Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, bölgecilik ve ayırımcılık Suudi siyasi-dinî manzarasının başat ögesidir. Geleceğin büyük âlimi için ikinci kaynak, tabii ki, kabile ağıdır ve bu bölgesel ağla, yani başka bir deyişle Necid ağıyla, kol kola yürümektedir. Büyük ulemanın coğrafi ve kabile kökenlerini analiz ederek genellikle Necid'in en büyük kabile konfederasyonlarından geldiklerini belirtmiştik: Benu Halid dört büyük âlim, Benu Zeyd yedi, Benu Subay üç, Benû Tamîm sekiz (ki bunlara Âl-i Şeyh'ten dört büyük âlimi de eklemeliyiz), Kâhtan üç, Uneyze üç, Bahila ve el-Devasir iki büyük âlim çıkartmıştır. Bu, Komite'nin elli iki üyesinden toplamda otuz altı büyük âlimin Necid'in büyük kabilelerinden geldiği anlamına gelmektedir. Aşiret ağı oldukça yoğundur. Büyük ulemanın sayısı Necid'in büyük kabileleri arasında az ya da çok dengeli bir dağılım göstermektedir. Komite'ye yapılan aday gösterme hareketleri, bilinçli ya da bilinçsiz, bu dengeyi korumaktadır. Örneğin, iki büyük âlimin, Benu Zeyd aşiretinden Muhammed Âl-i Süleyman ve Bekir Ebû Zeyd –her ikisi de 1992'de Komite'ye kabul edilmişlerdir– 2005'te gene aynı kabileden olan Ali el-Düveyhî ve Abduhrahmân el-Sadhan adlı iki kişiyle yerleri değiştirilmiştir. Dahası, bölgesel ağın ikili aşiret

ağı sadece dinî sahayı ilgilendirmemektedir: Aynı düzenlemeleri siyasi-idari alanda da bulmaktayız (İbn Sunaytân, 2004, 59-62).

Geleceğin büyük âlimi için en son kaynak "mülâzemet"tir: Dinî ilimlerde ünlü ve nüfuzlu bir hocaya uzun süreliğine bağlı olma durumu. Birkaç yıllığına bir hocanın etrafında olmak büyük âlimin onunla kişisel ilişki kurmasını sağlamaktadır ve bu durum çırağın ustanın kızı veya yeğeniyle evlenmesine kadar varabilir. Örneğin, Sâlih el-Lüheydân uzun yıllar Büyük Müftü Muhammed b. İbrahim'in gözde talebesi olmuştur. Bu ayrıcalıklı ilişki, müftünün damadı ve özel kalemi olan Sâlih'in kariyerinin gerçekten yükselmesini ve adım adım karizma kazanmasını sağlamıştır. Ustasının ölümünün sadece bir yıl ardından el-Lüheydân Büyük Ulema Komitesi'ne kabul edilmiş, ayrıca kadılık makamını da miras almış, birkaç yıl sonraysa, Şubat 2009'a kadar görevde kaldığı Yüksek Yargı Konseyi'nin başkanı olmuştur. El-Lüheydân, 1971'den beri üyesi olduğu Büyük Ulema Komitesi'nin başkanıdır. Kendisi aynı zamanda en nüfuzlu üyelerden de biridir. Hattâ, yeni bir üyenin adaylığını veto edebilecek tek kişidir: 2005'te, ulema Abdülmuhsin el-Ubeykan'ın Komite'ye girmesine karşı veto hakkını kullandığı iddia edilmiştir.

Diğer bir örnek Muhammed el-Subeyyil İbn Humeyd'in el-Bukayriyye kadılığı sırasında onun öğrencisidir. İbn Humeyd Kasim kadısı olduğunda, profesör tayin etmek ve onu bölgedeki dinî ilimler enstitüsünün başkanı olarak atamak üzere el-Subeyyil'i Bureyde'ye çağırmıştır. Bu iki isim arasında öyle bir ilişki vardır ki, İbn Humeyd Hicaz'ın baş kadısı olduğunda onu Mekke'ye getirmiş ve Mekke'deki büyük caminin imamlığı ve Haremeyn'in idaresinden sorumlu yönetimin ikinci başkanlığına tayin etmiştir. Hattâ, hamisinin ölümünün ardından (2005'e kadar) başkanlığını dahi üstlenmiştir. Mekke'ye gelişinden bu yana, ulema ve büyük ulemayla, özellikle de İbn Bâz'la (ki hocası değildir) yakın ilişkiler kurmuş, 1992'de de bu isim onu Komite üyeliğine önermiştir.

Üçüncü örnek: İbn Bâz, en iyi öğrencisi olan Abdullah b. Kaud'un kariyerini adım adım takip etmektedir. Karşısına çıkan ilk fırsatta (İbn Humeyd ve Mihdar Akil'in ölümleri) İbn Bâz İbn

Kaud'un adını kraliyet kabinesine zikretmiş ve böylece 1977'de Komite'ye üye atanmıştır.

Nihayet son bir örnek: Halihazırdaki müftü Abdülaziz Âl-i Şeyh, adından dolayı elde ettiği aile ağının yanısıra, hocası İbn Bâz'ın desteğini de almaktadır. Bu her şeyden önce bir dayanışma ve itibar sorusudur: İbn Bâz, Abdülaziz Âl el-Şeyh'in büyükbabası Muhammed b. Abdüllatif'in mülâzımıdır. Bu yüzden Abdülaziz Âl el-Şeyh'in el-İmâm Üniversitesi'nde öğretmen olmasına yardım etmiş ve Büyük Ulema Komitesi'ne üye olması için adını kraliyet kabinesine önermiştir (1987'de öyle de olacaktır.) 1993'te İbn Bâz müftü olmuş ve Abdülaziz Âl el-Şeyh'i, diğer ulema ondan daha fazla ehliyet sahibi olmasına rağmen krallığın ikinci müftülüğüne getirmiştir. Gerçekten de 1960'lardan 1999'daki ölümüne kadar İbn Bâz dinî müesses nizam içinde anahtar bir rol oynamıştır. Diğer büyük ulema tarafından hürmetle karşılanmış, böylece bulunduğu çevrelerde nüfuz göstermiş, tüm büyük ulema kendisinden tavsiye almış ve söylediklerini harfi harfine yerine getirmiştir. Bu nedenle İbn Bâz'ın üstlendiği merkezî rol çok önemlidir: Buradan çok sayıda yol geçmektedir. On sekiz büyük âlim onun öğrencisidir ve bazıları da Komite'ye girişlerini ona borçludurlar.

Sessizlik Politikası

Üyelerinin takip ettiği yol aracılığıyla Büyük Ulema Komitesi'ne erişimin şartlarını belirlemeye çalışarak, siyasi ve toplumsal yaşamla doğrudan bağlantılı iki kriter olduğunu kaydettik: Siyasi geçmişin büyük ulemasından hiçbiri (yani, rejime karşı herhangi bir muhalefetin dışa vurumu: reform talebi veya herhangi başka bir şey) ve hiçbir âlim Komite'nin ya da üyelerinden birinin kararlarını, pozisyonları resmî kararlara aykırı olsa bile, eleştirmemiştir.

Üst düzey bir dinî yetkili ve Büyük Ulema Komitesi için potansiyel bir aday olan Abdullah İbn Cibrin, 1990'ların başındaki İslâmi protestoların manevi babalarından biriydi (Kepel, 2003: 335-337; Lacroix, 2007: 371-443). Bu eylemler hem rejim hem de büyük ulema için gerçek bir saldırı teşkil etmiştir. Haliyle bü-

yük ulema onu kamuoyu önünde tardetmekten geri durmamış, böylece resmî görevlerinden el çektirilmiştir. Bu "leke"den dolayı, her ne kadar çok iyi bir âlim de olsa, rehabilite edilmesinin ardından bir daha asla büyük âlim mevkiini elde edemeyecektir: Hükümete açık bir şekilde muhalefet etmek ve resmî makamların hilafında siyasi faaliyetlere katılmanın geri dönüşü yoktur; "telafi" çabaları ve son zamanlarda hükümete verdiği destek de yeterli olmamıştır. Bu örnekten Komite'ye aday olanların siyasi sessizliğinin temel bir unsur ve seçim için anahtar bir kriter olduğu sonucu çıkmaktadır. Komitenin geleceğin büyük âlimi için siyasi bir taahhüt olarak tahammül edebileceği tek şey, iktidarın kararlarını desteklemektir. Ali el-Düveyhi, siyaseten güdümlü (tabii ki rejimin çıkarına) ve Komite'ye kabul edilmiş bir âlim örneğidir. Nitekim, 2001'den bu yana, Ahsa İlahiyat Fakültesi'ne başkanlık eden el-Duveyhi, Suudi okul programlarını savunan ve belediye seçimleri yapmaktan yana olduğunu ilân eden çeşitli siyasi kararların altına imza atmıştır.

1992 ve 1994 yılları arasında açıkça hükümete reform yapma çağrısında bulunan Abdülmuhsin el-Ubeykan'a gelince hem tecrit edilerek gözden düşürülmüş hem de çeşitli görevlerinden azledilmiştir: Riyad'daki kadılık ve cami imamlığı görevlerini kaybetmiştir. 1999-2000 yılları arasında iade-i itibar edilmiş ancak gene de Komite'nin kararlarını (özellikle de içtihat hukukuna ilişkin olanları) ve hukuk sistemini eleştirmeyi sürdürmüştür. Hattâ Büyük Ulema Komitesi'yle ters düşen fetvalar vermiş, milli bayrağın selamlanmasının meşruluğu ve Sahvecilerin kınanması veya Suudiler için Irak'a cihadın yasaklanması hususunda fetva vermeye çalışmıştır. Hükümet kendisine iade-i itibar etmeyi kabul etmiş ancak ulema kesin bir vetoyla bu âlimin Komite'ye girmesine karşı çıkmıştır. Nihayet el-Ubeykan önce Adalet Bakanlığı müsteşarlığına ve Danışma Meclisi'ne atanmış, 2009 yılında da kralın danışmanlığına getirilmiştir.

Sahve liderleri Sefer el-Havali, Selman el-Avde ve Muhsin el-Avaci 1990'larda Büyük Ulema Komitesi'ne kabulün kriterlerinden birinin siyasi planlar ve güvenlik konularında sessiz kal-

mak olduğunu bizzat kendileri de kabul ederek, siyasi bağlılıklarından dolayı iddia ve beklenti halinde olmayacaklarını dile getirdiler. "Hükümet için," der el-Havali, "büyük ulema apolitik, yani siyaseten büsbütün bilgisiz adamlar olmalıdır". El-Avde ise buna, "Komite'nin müstakbel üyeleri tarihsiz adamlar olmalıdırlar" şeklinde eklemektedir. Muhsin el-Avaci içinse, "Komite'ye erişim tamamıyla güvenlik kriterine tâbidir".

Tüm bunlardan Büyük Ulema Komitesi üyesinin "ideal portresi" çıkmaktadır: Büyük âlim Hanbelî-Vahhâbî'dir; Necid hilâline yerleşmiş büyük bir kabileden gelmektedir; şöhret sahibi hocalarla (bu âlim için geleneksel bir eğitim demektir) veya *ma'had ilmî*'de (ilim enstitüsü) çalışmış, ardından da Riyad el-İmâm Üniversitesi'nde okumuştur (bu modern eğitim alan büyük âlim içindir); İslâm hukukunda uzmanlaşmıştır; genel olarak ya üniversitede hocadır (el-İmâm) ya da kadıdır; din sahasında ortalama yirmi beş yıllık bir tecrübe sahibidir; siyaseten bir bağlılığı yoktur (şayet varsa, bu sadece rejim lehinedir).

Büyük âlimin Komite'ye ortalama kabul yaşı kırk yedidir. Ortalama on beş yıl Komite'de kalmaktadır. Eğer Komite'ye erişim koşullarının belirlenmesi zor ise, Komite'den ayrılma koşulları oldukça açıktır: Gayet açık olduğu üzere, eğer büyük âlim ölürse, ciddi derecede hasta veya kral tarafından kınanacak bir faaliyette bulunmuşsa Komite'den ayrılmış sayılır. 1992'de dört büyük âlimin bir fetvayı imzalamayı reddettikleri ve görevden azledildikleri bildirilmiştir.

Büyük Ulema Komitesi üyelerinin yenilenmesi genellikle bir kriz ya da geçiş dönemiyle ilişkilidir. 1987 ve 2001 yıllarındaki yenilemeler geçiş dönemi yenilemeleridir (pek çok ulema hayatını kaybetmiş ya da ciddi derecede hastaydı), 1992 ve 2005 yenilemeleriyse kriz dönemlerine denk gelmiştir (sırasıyla, Körfez Savaşı ve 11 Eylül). Komite'nin ihdas edilişinden bu yana, seçkinlerin yeniden bir üretimi söz konusudur: 1971 kuşağından sadece üç üye kalmıştır. Öte yandan, büyük ulema seçkinlerinin, Komite'ye erişmek için tüm şartları karşılayacak şahıslar için dahi erişimi sınırladığını da kayıt düşmekteyiz. Hiç şüphesiz Büyük

Ulema Komitesi'ne ait olmanın sağladığı ayrıcalık ancak ve ancak erişimin çok kolay olduğu bir durumda önemini yitirecektir. Komite seçkinleri bu nedenle içe kapalıdır: Otuz sekiz yılda elli iki üye alınmıştır.

Sonuç

Tarihsel ve toplumsal şartların meyvesi olan büyük ulemanın bu şekilde tanımlanan yapı ve karakteri, bilinçli ya da bilinçsiz, Suudi siyasi-dinî sahasının mantığına uyum sağlamış bir davranış biçimi sergilemektedir: siyasi gücü destekle ve kurtuluş (necat) pazarını yönet. Temelde ideolojik kale ve hükümetin faaliyetlerini meşrulaştırma görevlerinin yanısıra, Komite'nin siyasi, toplumsal ve dinî alanlarda sahip olduğu geniş ayrıcalıklar, gündeminin ve bütçesinin siyasi güç tarafından kontrol edilmesini meşru kılmakta ve üyelerinin oldukça dikkatli bir şekilde seçilmelerini de şart koşmaktadır. Kendilerini iktidar uleması olarak tanımlayan büyük ulemanın rejim tarafından dostluğunun kazanılması gerekmektedir. Eğer toplumsal kökenler, eğitim yolu ve toplumsallaşma ağları iktidara adanmış kapalı bir seçkinin ortaya çıkışını sağladıysa, bölgesel asabiyenin bununla pek çok bağlantısı vardır. Ülkenin diğer kurumlarında olduğu gibi Komite Necid unsurlarına tevdi edilmiştir (Suudi seçkinlerinin yüzde 70'ten fazla Necid kökenlidir): Bu bölge Hanbelî-Vahhâbîliğin ve iktidardaki hanedanın kalesi değil midir? Nihayet, ulema için bu somut bir özveridir: Ne de olsa dinî müesses nizamın ruhani ve dünyevi çıkarları eşyanın tabiatı gereği rejimin çıkarlarıyla bağlantılı olduğundan, eğer rejim zayıflayacak olursa, Hanbelî-Vahhâbîliğin –dinî bakımdan zaten oldukça eklektik olan– Suudi bölgesi üzerindeki egemenliği hiç şüphesiz sorgulanır bir hale gelecektir.

Kaynakça

Âl al-Shaykh, ʿAbd al-Raḥmân, 1973, *Maśâhîr ʿulamâʾ najd wa ǧayruhum*, Riyad, Dâr al-Yamâma.

Âl al-Shaykh, Muḥammad Ibn Ibrâhim, 1978, *Fatâwâ wa rasâʾil*, La Mecque, Maṭbaʿat al-ḥukûma.

Al-Bassam, 1999, *ʿUlamâʾ Najd fî ṯamanniyât qurûn*, Dâr al-ʿâṣima, Riyad, 6 cilt.

Ibn Qâsim, Muḥammad, 2004, al-Durar al-Saniyya fî al-ajwiba al-najdiyya, Riyad, 16 cilt.

Ibn Sunaytân, Muḥammad, 2004, *al-Nuḫab al-Suʿûdiyya*, Beyrouth, Markaz dirâsât al-waḥda al-ʿarabiyya.

Kepel, Gilles, 2003, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, coll. "Folio actuel".

Lacroix, Stephane, 2007, *Les champs de la discorde. Une sociologie politique de l'islamisme en Arabie Saoudite* (1954-2005), Thèse de doctorat, IEP de Paris.

Al-Rasheed, 2007, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from New Generation*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

Al- Ṣuwayyigh, ʿAbd al-ʿAzîz, 1992, *Al-islâm fî al-siyâsa al- ḫârijiyya al-Saʿûdiyya*, Riyad, Institut d'Études Diplomatiques.

SUUDİ ARABİSTAN'DA DİN, SİYASET VE EDEBİYAT: GÜNCEL DİNÎ VE KÜLTÜR-POLİTİK DURUMUN ENTELEKTÜEL TARİHSEL GEÇMİŞİ*[-1]

Werner Ende

Eski Vahhâbîlik ve Modernizm: Şeyh Abdülaziz İbn Bâz'ın Rolü

1962 yılında, Suudi diplomat ve yazar Fahd el-Mârik (1910'da Hail'de doğmuştur)[2] Şam'da *Lemahât an et-tatavvur el-fikrî fi cezîret el-arab fi'l-karn el-işrîn* ("20. Yüzyıl Arap yarımadasında Düşünsel Gelişime Bakışlar") başlığı taşıyan bir kitap yayımladı. İthaf kısmının en başında kurucu kral İbn Suud'un (ö. 1953) ismi anılan bu kitap, Arap yarımadası ülkelerinde ve özellikle de Suudi Arabistan'daki toplumsal ve kültürel yaşamın belirli yorumları

---

* Ende, Werner: "Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Heutigen Religiösen und Kulturpolitischen Situation (III)." *Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients* içinde. 23 (3). 1982. ss. 378-393.

[1] Bu makale, *Orient* 22 (1981) 3 ve 23 (1982) 1'de yayımlanmış olan makalelerin devamıdır.

[2] Tam adı Fahd ibn Mârik ibn Abdülaziz. Hal tercümesi için Ethem el-Cundî: *A'lâm el-edeb ve'l-fenn*, II, Şam 1958, s. 510, ayrıca Bekrî Şeyh Emîn: *el-hareke el-edebiye fi'l-Memleke el-'Arabiye es-Su'ûdiye*, Beyrut 1972, s. 604 dipnot 3.

üzerine sadık ve yapıcı bir eleştiri sunma girişimini temsil etmekte; bir parlamento oluşumu, parti sisteminin kabulü, hukuki muhalefet olasılığı, millileşme (te'mîm), belirli ekonomik meseleler vb. gibi fikir ve taleplerin artıları ve eksileri üzerine özgür ve derin bir tartışmaya duyulan ihtiyaca dair pek çok yorum içermektedir.[3] Yazar, Suudi Arabistan'daki kültürel gelişimi betimlemek için aşağıdaki dönemlendirmeyi kullanmaktadır:

1. Yüzyılın başından ilk çeyreğin sonuna, yani Hicaz'da iktidarın ele geçirilişine kadar (1924-26),
2. 1927'den 1950'ye,
3. 1950'den kitabın yazıldığı zamana, 1961/62.

Onun için sonraki aşamayı, pek çok bölgede reformlara yönelik büyük oranda olumlu gelişmeler şekillendirecektir, öte yandan el-Mârik, Vahhâbî ulemasının rolünü şüpheyle karşıladığı gerçeğini de gizlememekte ve bu aşamada, ülkenin reform güçleri tarafından modernleştirilmesinin daha tutarlı bir şekilde sürdürülemeyeceği hususunda onları en azından ortak sorumlu olarak görmektedir. Ne var ki, ulemanın, ilerici eleştirilere karşı yaptırımlar uygulama gücünün azaldığını ve kendisinin de bunu gördüğünü okuyucuya açıkça söylemektedir. Örnek olarak da Suudi âlim, gazeteci ve yayıncı Hamad el-Yâsir'in (d. 1911)[4] yaşamında iki kez ulemanın hoşgörüsüzlüğünü tecrübe edişinden bahsetmektedir: O, 1943 yılında, kadılık görevini bırakmasının ardından, tamamıyla siyaset dışı bir nedenle hapse atılmış, herhangi bir akrabası ya da önemli bir kişinin ziyareti olmaksızın, on dört gün boyunca, oldukça kötü şartlar altında hücrede kalmıştır. 1959 yılında, haftalık gazete *el-Yemâme*'de (Riyad, 1953'te onun tarafından kurulmuştur) bir makalesinden rahatsız olan ulemanın

[3] *Lemahât*, bkz. özellikle son bölüm (kurgusal bir diyalogdur) s. 183 vd.
[4] Hal tercümesi için Bekrî Şeyh Emîn, s. 116 (dipnot 2), ayrıca el-Sâsî: *el-mevsû'a* (bkz. dipnot 54), s. 119-27. – Yayınevi Dar el-Yemâme'yi yıllarca Beyrut'tan yöneten ve 'el-Arab' adlı dergisini yeniden düzenleyen Hamad el-Yâsir, 1970'lerin sonunda Riyad Üniversitesi'ndeki Arap Yarımadası Tarihsel Coğrafya Bölümü'ne Onursal Profesör olarak atanmıştır.

talebi üzerine, bir defa daha tutuklandığındaysa sadece üç ya da dört günün ardından tekrar serbest bırakılmış ve tutuklu kaldığı bu kısa zaman zarfında, (Suudi ailesinden) bazı veliahtlar ve önde gelen kamu görevlileri de dâhil olmak üzere iki yüzün üzerinde kişi tarafından ziyaret edilmiştir. Hal bu ki, erken dönemde böyle bir şey düşünülemezdi ve ölümle sonuçlanırdı. Bu tip ayrıntılar Suudi Arabistan'daki entelektüel gelişimin olumlu boyutlarını sergilemektedir.[5]

Fahd el-Mârik, Hamad el-Yâsir'in örneğiyle bağlantılı olarak, ona karşı dava açmış olan herhangi bir ulemanın adını zikretmez. Diğer yandan kitabın başka bir yerinde, yukarıda bahsettiğimiz ilâhiyatçı Abdulaziz İbn Bâz'ın adı belirgin bir şekilde geçmektedir.[6] Bu –el-Mârik'ten iki yaş genç ve onun gibi Suudi Arabistan müftüsünün bir öğrencisi olan Muhammed İbn İbrahim (ö. 1969, Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın soyundandır)[7]– el-Mârik tarafından, İslâm'da kölelik sorunu olarak 1953'te çoktan tartışılmıştı. Cevap mektubu, Fahd el-Mârik tarafından, tıpkıbasım halinde kitabın başlangıç kısmına yerleştirilmiştir; burada İbn Bâz, gayrimüslimlerin köleliğinin (*istirkâk*) ancak çok belirli şartlar altında (yani cihat durumunda) caiz olduğunu ilân etmektedir. Ayrıca Fahd el-Mârik, okuyucu için kitabın arasına (mânâsı müphem?) bir not da koymuştur: 'İbn Bâz'ın âmâ olması (*mekfûf el-basar*) sebebiyle, tıpkıbasım halindeki mektupta bulunan yazım hataları mazur görülmelidir.'

Elimizdeki malzemeye dayanarak, 1953'teki bu mektubun 1962'de basılan bir kitapta yayımlanmasının arka planı kesin bir şekilde belirlenemez. Ancak İbn Bâz, Suudi Arabistan'da köleliğin topyekûn yasaklanmasına karşı çıkan ulemadan biri değil miydi? Her ne kadar 1953'teki mektubunun içeriği, Fahd el-Mârik'in Suudi hükümetini Suudi Arabistan'da yaşayan (ve kanun

---

[5] *Lemahât*, s. 136-138.

[6] Bkz. *Orient* 3/81, s. 390.

[7] 'Abd el-Rahmân b. 'Abdullâh Al Şeyh: *Meşâhir 'ulema Necd ve-gayruhum*, Beyrut 1972, s. 134-144, bkz. oradaki öğrenci listesi s. 137, Nr. 2; Bekrî Şeyh Emîn, s. 604 dipnot 3.

gereği ülkeye cihat esiri olarak girmemiş olan) tüm köleleri serbest bırakmaya teşvik etme ve aynı zamanda gizli köle ticaretini durdurma amacına karşılık gelse de görünüşe göre el-Mârik, İbn Bâz'ın, kitabın yazıldığı 1961/62'deki görüşlerinden artık pek memnun görünmemektedir. Onun, yani el-Mârik'in görüşüne[8] göre, İslâm hukuku bakımından bir kişinin köle alınması sadece bir karşı tedbir olarak meşrudur; örneğin İslâm'ın düşmanları ilk defa böyle bir uygulamada bulunduklarında, yani Müslümanları köle olarak esir aldıkları zaman. Bu sava destek olaraksa Kur'an 2:194'e ve 42:40'a işaret etmektedir: 'Her kim haddi aşarak üzerinize saldırırsa siz de tıpkı onların size saldırdığı kadar onlara saldırın' ve 'Kötülüğün cezası ona denk bir kötülüktür.' Her ne kadar bir dipnotta[9] Suudi hükümetinin köle alım-satımını yasakladığı haberini içtenlikle karşılasa da, bu noktada köleliğin esasen yasak olduğu ve bu yüzden de Suudi Arabistan'da kölelerin bulunmaması gerektiği kapsamında net bir açıklamayı halen dile getirmemiştir.

Köleliğin kaldırılması 19. yüzyıldan beri uluslararası siyasetin gündemindedir.[10] Bu aslında, İslâm ülkeleri hükümetleri üzerine baskıyı ve Avrupa devletlerince yapılan sömürge fetihlerini meşrulaştırmak için bir gündemdir. Dahası, 19. yüzyılda uluslararası kamuoyunun dikkatini bir köle pazarı olarak Hicaz'ın oynadığı role yönelten şey, Afrikalıların Mekke'ye hacca gitmesiyle bağlantılı olan köle ticaretidir.[11] 1962'de Fahd el-Mârik'in kitabının yayımladığı sırada, Suudi Arabistan'da[12] köleliğin sürdürülmesi,

---

[8] *Lemahât*, s. 62-63.

[9] *Age.*, s. 62 dipnot 1.

[10] Bkz. makale "'Abd" EI2, I, s. 24-40, özl. s. 36-40 ("Abolition")

[11] W. Ochsenwald: *Muslim-European conflict in the Hijaz: the slave trade controversy 1840-1895*, Middle Eastern Studies (Londra), 16/1980/1/115-126. 19. asırda Hicaz'da kölelerin durumu ve "Antisklavereischwindel in Europa" üzerine bkz. C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, cilt II: Aus dem heutigen Leben, Den Haag 1889, s. 11-24.

[12] Bkz. *Cahiers de l'Orient Contemporain* (Paris), XXXI/1955, s. 95, ayrıca C. W. W. Greenidge: *Slavery in the Middle East, Middle Eastern Affairs* (New York), 7/1956//435-440.

Arap hükümetleri ve Suudi Arabistan'daki ideolojik hareketlerin eleştiri konusu haline gelmiştir. Böylece, Fahd el-Mârik gibi kraliyete sadık, fakat aynı zamanda da modernist bir düşünür olan bir Suudi'nin bu durumdan kaygı duyması ve hükümeti kölelik ilkesini reddetmeye ikna çabası şaşırtıcı değildir. Kur'an'daki âyetlere dahi, ki burada kölelere iyi davranılması istenmektedir (bkz. 4:36, 16:71), işaret edebilecek olan ulemanın muhtemel direnişine karşı köleliğin varlığı kınanmamıştır. Şurası unutulmamalıdır ki, Fahd al-Mârik'in kitabı, Mısır'ın Ulusal Sözleşmesi'nin (el-Mîsâku'l-Vatanî) ülkenin 'Arap Sosyalizmi'ne (ki İslâm'dan türediği iddia edilir) yönelişini onayladığı aynı yıl içinde sahneye çıkmıştır ve burada Suud ailesinin veliahtları dahi Nasırcılığa karşı sempatilerini ifade etmişlerdir. Bu durumda, Suudi liderliği, Nasırcı (ve Baasçı) polemiklerinin saldırı sahalarını azaltmanın yolunu aramak zorundaydı. Aslında, el-Mârik kitabını yayımladığı sırada, köleliğe ilişkin benzer bir hüküm an meselesiydi: 6 Kasım 1962'deki siyasi beyanında (geleceğin kralı) Başbakan Prens Faysal, bu meyanda köleliğin Suudi Arabistan toprakları üzerinde ilga edilmekte olduğunu ifade etmiştir.[13]

Suudi cephesi tarafından takip edilen tartışma, I. Dünya Savaşı'ndan beri İslâm'da köleliğin kaldırılmasının asıl eğilim olduğunu (fakat bunun Peygamber'in yaşamı sırasında derhal fark edilmediğini) çoktandır ilân etmiş olan Muhammed Reşid Rıza gibi Selefî yazarların yorumları üzerine bina edilebilirdi; zira ona göre, İslâm öncesi dönemin bir mirası olan kölelik, İslâm'ın ilk yüzyılından beridir ortadan kalkmıştı. Peygamber ve ilk Dört "Raşid" Halife'nin ardından gelen Müslümanlar ve onların hükümdarlarıysa şeriata ve onun selefleri tarafından örnek uygulanışına bağlı kalmışlardı.[14] Bu, konu üzerine kalem oynatan Müslüman

[13] *Cahiers de l'Orient Contemporain*, L/1962, s. 346, 348, *age.* ile bkz., LI/1963, s. 34, ayrıca *Oriente Moderno*, 42/1962/860; ayrıca V. Sheean: *Faisal. The King and his Kingdom, Travistock* (England) 1975, s. 121.

[14] *El-Menâr* (Kahire), 13 (1910), s. 742-744, Muneccid/Khûrî (ed.) tarafından yeniden basılmıştır: *Fatâwâ l-imâm Muhammad Rashid Ridâ*, III, Beyrut 1970, s. 926-929, özellikle bkz. s. 928 Z.-10 vd.; karş. J. Jo-

yazarların daha sonraki pek çok beyanının mahiyetini az ya da çok teşkil etmektedir; liberal modernizm kampına ait yazarlar da tabii ki bu sahaya dâhildirler.[15] Bu bağlam içinde söylenmiş olan her şey, 1962/63 yıllarının Suudi köle özgürleştirme hareketini tesis etmek için elverişli değildir. Örneğin Reşid Rıza'nın da aynı raporda ifade ettiği üzere, babadan oğula geçen monarşinin ilk Emevi halifesi Muâviye tarafından kurulması ölümcül bir adımdı ve şeriattan kopuş bu suretle kendisini göstermişti: Bu, Reşid Rıza'nın (ö. 1935) erken dönem düşünce evresini yansıtan bir tespittir ve Suudi hanedanının 1962'de içinde bulunduğu sıkıntılı durum içinde tabii ki kullanışlı değildir.

Suudi Arabistan'da köleliğin yasaklanmasıyla bağlantı içinde, 1962/63 yılında hükümet tarafından kölelerin serbest bırakılması ve kendi iktisadi varlıklarını inşa etmelerine maddi açıdan destek olmak üzere bir girişim başlatıldı. Elimizdeki malzemeden İbn Bâz'ın bu gelişmeye karşı nasıl bir tavır takındığına dair kesin bir bilgi ortaya koymak mümkün değildir.

Şayet bugün İbn Bâz'ın, Selefîlik içindeki modernizmin son kalıntılarını yok etmek istedikleri izlenimini gayet açıkça sergileyen o eski inatçı Vahhâbîlerin sözcüsü olduğu söyleniyorsa, bu her şeyden önce o ve bir Iraklının arasında, 1966'da patlak veren bir ihtilafın art etkisidir. Savvâf, 1950'de Irak'ta bir Müslüman teşekkülü olan ve aslında (resmen yasak) Müslüman Kardeşler için bir kamuflaj kuruluşu el-Uhuvve'l-İslâmiyye'nin ruhani lide-

---

mier: *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris 1954, s. 213-233. Reşid Rıza'nın tartışması doğrudan ya da dolaylı yoldan Ahmed Şefik'tendir: *L'esclavage au point de vue musulman*, Kahire 1891.

[15] Örn: Muhammad ʿAbdullâh ʿİnân: *Mevâkif hâsima fî ta'rih el-islâm*, 1. basım, 1927, 4. basım, Kahire 1962, ya da İng. tercüme: *Decisive Moments in the History of Islam*, Lahore 1949, bölüm XIV; Taha Hüseyin: *el-fitne el-kubrâ*, I: ʿUthmân, basım, Kahire 1959 (Maarif), s. 10 vd.; ʿAbbâs Mahmûd el-Akkâd: *Hakâ'ik el-İslâm ve ebâtîl khusûmih*, 1. basım, Kahire 1957, s. 215-225; Mustafa Shakʿa: *İslâm bi'lâ mezâhib*, 2. basım, Beyrut 1971, s. 62-76.

riydi.[16] Kâsım döneminde (1958-63), Savvâf erken yaşlarında komplo faaliyetleriyle meşgul olmuş, 1959'da yurtdışına kaçmış ve nihayet, Mekke'de Arap dili ve şeriat fakültelerinde okutman olarak çalıştığı Suudi Arabistan'a yerleşmiştir.[17] 1966'da, Savvâf ve o sırada Medine'deki İslâm Üniversitesi'nin rektör yardımcısı olan İbn Bâz, modern gökbilimin ortaya koyduğu bulguların, Kur'an'da bulunan dünya, güneş ve diğer yıldızların kuvvetleri hakkındaki açıklamaların nasıl bir yeniden yorumuna yol açacağı ya da bu açıklamalar içinde gökbilimciler tarafından çok daha sonra keşfedilen gerçeklerin ip uçlarını (*işârât*) bulmak sorusu üzerine bir tartışma başlattılar.

Savvâf ihtilafın başlangıç noktasını, 1967'de Beyrut'ta yayımladığı *el-muslimûn ve'l-ilm el-felek* (Müslümanlar ve Gökbilim) adlı kitabının önsözünde anlatmakta ve burada konumunu şöyle teyit etmektedir: Şeyh İbn Bâz, 1966'da Cidde gazetesi *el-Bilâd*'da (Sayı 2111, 20 Ramazan 1885, 12.1.1966) şu başlığı taşıyan bir makale neşretti: *eş-şems câriye ve'l-arz sâbite* (Güneş Hareket Eder ve Dünya Sabit Durur). Makale Riyad'da çıkan *el-Da've* haftalık gazetesinde de aşağı yukarı aynı zamanda[18] yayımlandı, aynı gazete Savvâf'ın eleştirisini[19] ve İbn Bâz'ın buna verdiği cevabı[20] da yayımlamıştır.

---

[16] İshak Musa Husaini: *The Moslem Brethren*, Beyrut 1956, s. 84–Savvâf'ın 1968/69'a kadar olan elyazmalarının listesi Gûrgîs 'Awwâd tarafından yayımlanmıştır: *Mu'jam al-mu'allifîn al-irâqîyîn*, III, Bağdat 1969, s. 240.

[17] Uriel Dann: *Iraq under Qassem*, Kudüs 1969, s. 112 vd., 129, 248.

[18] Dr. G. R. Puin'in cömert bir şekilde tedarik ettiği ed-Da've'deki bu makalelerin (neredeyse eksiksiz) bir koleksiyonundandır. Görünüşe göre İbn Bâz'ın ilk makalesi el-Bilâd'daki yayımdan birkaç gün önce yayımlanmıştır, *ed-Da've*, sayı 35, 3.1.1966 ve sayı 36, 10.1.1966.

[19] *Ad-Da'wa*, sayı 54-56 (30.5-13.6.1966) Savvâf, üçüncü bölümün sonunda ilân edilen bir devam yazısının yayımından vazgeçmiştir (*al-muslimûn wa-'ilm al-falak*, s. 11 Z.-6).

[20] *Ad-Da'wa*, sayı 71 (26.9.1966) – 76 (31.10.1966). Ne yazık ki, Majdhûb tarafından bahsedilen (bkz. aşağıda dipnot 44), s. 90, İbn Bâz'ın "al-adilla al-'aqlîya wa-l-hissîya 'alâ jarayân ash-shams wa-sukûn al-ard

İbn Bâz'ın ilk katkısı ve daha sonraki ifadelerinin özü şuydu ki; kendisi, dünyanın güneşin etrafında döndüğü iddiasını (*deverân el-arz*), Kur'an ve aynı zamanda hadislerin kanıtlarına, yani aleni delillere aykırı olmasından dolayı reddediyordu, uzun lafın kısası; bu tip görüşleri yayanlara karşı savaş açarak, onları kâfir ilân etmişti.

Ancak bu ifadeler, Suudi Arabistan'ın sınırlarının çok ötesinde bir sansasyona neden oldu. Her ne kadar Kral Faysal'ın, İbn Bâz'ın risalesinin içeriğini öğrendiğinde, kalan tüm nüshaların yok edilmesini emrettiği söylendiyse de duyulan kızgınlık artık bu şekilde yeryüzünden silinemezdi. Mesele önü alınmaz bir hal almıştı. Örneğin, Nasırcılığın zirvede olduğu ve o sırada Suudi Arabistan'a karşı Yemen anlaşmazlığı ve diğer birtakım çeşitli sebepler nedeniyle sert polemiklere girmeye zaten hazır olan Mısır basını konuyu derhal gündemine aldı.[21] Dönemin en önde gelen Nasırcı yazarlarından biri olan Ahmed Bahaeddin, Suudi Arabistan'dan gelen haber üzerine, Nisan 1966'da el-Musavvar gazetesinde (2166. sayı, s. 15), uzaya yolculuktan alıntılar yaptığı alaycı bir yorum kaleme aldı. Böylece Suudi Arabistan'ın yöneticilerinin stratejisi ve İslâm anlayışları alay konusu oldu. O sırada Mısır hükümeti Suudi Arabistan'dan daha iyi bir durumdaydı: Yıllar önce, el-Ezher'in rektörü Şeyh Mahmûd Şaltût (ö. 1963), Kur'an'da insanlığın aya gidip gidemeyeceğine ilişkin bir ip ucu olup olmadığına dair uzman görüşüyle çoktan cevap vermişti. Şaltût'un cevabı, Kur'an'da ne insanlığın böyle bir kapasitesi olduğu ne de karşı bir iddiaya dair işaret olduğu mahiyetindeydi. Öyle ki, bu bağlamda, insanların şu ya da bu keşfine veya icadına

---

wa-imkân as-su'ûd ilâ kawâkib" ("Güneşin dönüşü ve yeryüzünün sabit duruşu üzerine akli ve hissi deliller ve insanların yıldızlara ulaşabilme olasılığı") adlı risalesine ulaşamadım.

[21] D. Holden ve Richard Johns: *The Hause of Saud*, Londra 1981, s. 262 – O yılların Mısır-Suud çatışması için bkz. Malcolm Kerr: The Arab Cold War 1958-1967. *A Study of Ideology in Politics*, 2. basım, Londra (vs.) 1967, özl. s. 141 vd.

dair Kur'an'ın münferit âyetlerinde gönderme bulma arzusuna karşı uyarılmaktayız.[22]

Öte yandan Ahmed Bahaeddin'in yorumu, İbn Bâz'ın ifade ve görüşlerini sergilerken kullandığı üsluba aşina olmadığını açık bir şekilde ortaya çıkarmıştı. Zira İbn Bâz'ın dünyanın yuvarlak olduğu görüşünü de küfür saydığını, hatalı bir şekilde iddia etmişti. İbn Bâz, cevap vermek için bu ayrıntıyı fırsat bilerek (ki aslında dünyanın yuvarlak olduğu sorusundan bahsetmemişti dahi) temel pozisyonunu teyit etmiştir.[23]

İbn Bâz'ın, tam da Kral Faysal'ın kendi liderliği altında sosyal-devrimci rejimlere karşı uluslararası bir İslâmi dayanışma paktı oluşturmak istediği bir sırada, Suudi liderliğine hizmet etmekte başarısız olduğu aşikârdı.[24] Zira modern gökbilimin dünya görüşüne karşı sergilediği tavrın hiçbir iyiliği dokunmamıştı. Bu meyanda, Nasırcılar ve Faysal'ın planlarının diğer muhaliflerinin propagandası, İslâmi dayanışma için Faysal'ın çağrısına cevap veren hükümetlerin "ithal ideologlar" ve benzerlerine karşı savaşması üzerineydi, zira çeşitli iç ve dış siyasi nedenlerden dolayı (örneğin Tunus, İran ve Türkiye), teori ve pratikte İslâm'ın (kanun yapma ve eğitimde) oldukça çeşitli bir şekilde anlaşıldığı ortadaydı, haliyle bu pakt inandırıcı bir temelden yoksundu ve İslâm'ı kendi kuruluşu için bir araç olarak gören ve onu suiistimal eden Amerikan emperyalizminin bir enstrümanı olmaktan öteye geçemezdi. Böylece Nasırcı karşı propaganda kendi Arap-sosyalist İslâm anlayışını üretti ve örneğin Kahire'de 'Arapların Sesi' (*Savtu'l-Arab*) tarafından yayımlanan 'Allah Düşmanları' adlı radyo programında, muhalif cephede mevcut olan (sekülerizm-

---

[22] Mahmûd Shaltût: *al-fatâwâ*, 6. basım, Beyrut ve Kahire 1972, s. 394.
[23] *Ad-Da'wa*, sayı 53 (23.5.1966).
[24] Tilman Nagel: König Faisal von Saudi-Arabien und die "islamische Solidarität", *Orient* 1/76, s. 52-71; W. A. Beling (ed.): *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*, Londra 1980, özl. s. 173 vd.; N.O. Madani: The Islamic Content of the Foreign Policy of Saudi Arabia. King Faisal's Call for Islamic Solidarity 1965-1975, Ph. D. Ann Arbor, Mich. 1977; Z. Önder: *Saudi Arabien*, Stuttgart 1980, s. 189-227.

den Selefîliğin kaba çeşitlerine kadar) farklı İslâm yorumlarının uyumsuzluğunu aydınlatmayı denedi.[25]

Bu durumda, Suudi liderliği için İbn Bâz'ın hem yerel teknokratik ve yönetici seçkinler hem de çok sayıda Suudi öğrenci ve İslâm ya da İslâm dışı yabancı ülkeler üzerine ortaya koyduğu görüşlerin olumsuz etkisini bir nebze de olsa etkisiz hale getirmek gerekliydi. Böylece, liberal modernizmden etkilenmiş Selefî yönelimli entelektüel grupların bir üyesi olan Savvâf'ın, özellikle de 1950'lerden beridir Suudi Arabistan'a sığınmış olan gazetecilerin, öğretmenlerin, siyasi müşavirlerin ya da "özel bir propagandaya hizmet eden misafirler"in vakti gelip çattı.[26] Savvâf, Mekke'de, yerel-bölgesel otorite tarafından (*idâratu'l-ta'lîm*) eğitim amacıyla düzenlenen bir dizi kültürel faaliyette (*mevsim sekâfî*), Kur'an ifadeleri ve modern gökbilimin dünya görüşünün benzeştiği görüşünü kamuya duyurmak için bir ders verme fırsatı yakaladı. İlkin, (yaklaşık yirmi yıldır gayet iyi tanıdığı) İbn Bâz'a, önce eleştirel bir mektup gönderdiğinden ve fakat ondan geri adım atmaya dair hiç niyeti olmadığını gösteren bir cevap aldığından bahseder. Kendi ifadesine göre, Mekke ve Cidde'den pek çok eğitimli insanın katıldığı olumlu bir karşılık görmüştür. Bu da onu kendi görüşlerinin, yani İbn Bâz'a gönderdiği eleştiri mektubunun ve verdiği dersin tam metnini *el-Da've* gazetesine yayımlanmak üzere göndermeye cesaretlendirmiştir[27] (ya da resmî makamlarca cesaretlendirilmiştir?!..) Ardından, bunların tümünü, yukarıda bahsi geçen 1967 tarihli kitapta, kısmen daha uzun bir şekilde, Beyrut'ta neşretmiştir. Kitabın pazarlanmasıy-

---

[25] Mısır'la ('Şeytan Dostları' adında bir program yayımlamış olan) (Kuzey) Yemen Cumhuriyeti arasındaki yayıncılık savaşına iyi bir bakış bir yanda ve diğer yanda da Suudi Arabistan olmak üzere BBC'nin Monitoring Service'i (İngilizce) bir özet sunmaktadır: Summary of World Broadcasts, Part IV: The Arab World (vs.). 1967 Haziran Savaşı'nın ardından 'Allah Düşmanları' adlı program kesilmiştir (F. Halliday: *Arabia without Sultans*, Harmondsworth 1974, s. 78 dipnot 28).

[26] *Orient* 3/81, s. 389.

[27] *Al-muslimûn wa-'ilm al-falak*, s. 111-113.

sa (ki içinde, İbn Bâz'ın bir yıl önce küfür olarak nitelendirdiği görüşler yansıtılmaktaydı) Cidde'deki *el-Dâr el-Suudiyye li'n-Neşr* şirketi tarafından üstlenilmiştir.

Kitabın başlangıcındaki teşekkür bölümüne bakılırsa, bu sürecin siyasi çerçevesi geniş bir mânâda görülebilir: En başta Suudi Eğitim Bakanı (ve aynı zamanda Vahhâbîliğin kurucusunun aile temsilcilerinden biri olan)[28] Hasan ibn Abdullah Âl-i Şeyh'ten bir mektup gelir. Burada Savvâf, kültür festivaline faal katılımından dolayı kendisine teşekkürünü sunar, ardından Mekke bölgesinin eğitim müdürü Mustafa el-Attâr'ın mektubu vardır. Savvâf tarafından verilen her iki dersin içeriğiyse dâhil edilmemiştir.

Kitabın tarihi üzerine giriş bölümündeki sözlerin ardından (s. 9-12) Savvâf, Pakistanlı ilâhiyatçı ve siyasetçi Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979), Şeyh İbn Bâz'ın yorumlarını ve Savvâf'ın yazdığı (henüz yayımlanmamış olan) eleştiriyi okuduktan sonra, Hicri 1385'te (Mart-Nisan 1966) kendisine verdiği mektubun metnini takip etmektedir. Bu mektupta, Suudi Arabistan'da oldukça yüksek bir saygı gören Mevdûdî açıkça Savvâf'ın yanında saf tutmuştur.[29] Mevdûdî'nin Savvâf'a verdiği destek, sadece Suudi Arabistan'da gördüğü yüksek itibardan dolayı önemli değil, fakat aynı zamanda İslâmi modernizme karşı takındığı özel tutumdan dolayı da önemliydi: Bir yandan, İslâm'ın akıl ve bilim üzerine temellendiğini, ömrünün ve geleceğininse tam da (modernizmin 19. yüzyıldan beridir öne sürdüğü gibi)[30] bilim ve teknolojinin sonuçlarıyla ilkeli bir mutabakat içinde oluşundan kaynaklandığını tekrar tekrar vurguluyor, diğer yandan da İslâmi modernizmin kurucu babalarından biri olan Muhammed Abduh'u (ö. 1905) eleştirme cüretini gösteriyordu: "(...) Batı medeniyeti İslâm'ın erdem ve 'kusurları'nın yargıcı kesilmiştir – vaziyet bunun aksi değildir... Mısır'da, Şeyh Muhammed Abduh ise benzer çizgide bir uzlaşma benimsemiş ve kendisinin takipçisi

---

[28] Bkz. *Orient* 3/81, s. 387 dipnot 47.

[29] *Al-muslimûn wa-'ilm al-falak*, s. 13-15.

[30] E. Lerman: *Mawdudi's Concept of Islam*, Middle Eastern Studies (Londra), 17/1981/4/492-509, bkz. özellikle s. 497-498.

olan Arapça konuşan dünyada Batılılaşma yanlıları için kapıyı aralamıştır."[31] Oysa nihayetinde Mevdûdî ve benzeri İslâmcılar, İbn Bâz ve Savvâf'ın, Kur'an'ın ifadeleri ve modern (Batı) biliminin bulgularına ilişkin farklı görüşlerini, en azında sathi dahi olsa, birbirine yaklaştırma ihtimali üzerinde çalışıyorlardı.

Mevdûdî'nin mektubunun ardından Savvâf, Müslüman Kardeşler eğilimli, Suriyeli bir ilâhiyatçı olan ve o sırada Mekke'de yaşayan Şeyh Ali et-Tantâvî'nin[32] bir mektubunu[33] yayımlar. Bu mektubunda Tantâvî, İbn Bâz'a verdiği cevabı kitabında basması planı için Savvâf'ı teşvik etmektedir, 'çünkü İslâm düşmanları (İbn Bâz'a ait) bu makaleyle fırsat yakalamış ve üzerine yorumlar yazmışlardır, Avrupa ve Amerikan gazeteleriyse bunları (alaya alan) yazılarla doludur.' İbn Bâz'ın önemli bir âlim olmasına karşın, kendisi hiçbir surette hatadan yoksun değildi. Görüşü bir kısım ulemaca paylaşılmaktaydı,[34] fakat Tantâvî'nin sorduğu, "İslâm Dünyası Birliği"nin önde gelen üyelerine göre, İslâm dünyasının

[31] *Age.*, s. 496, (alıntı) *Correspondance between Maududi and Maryam Jameelah*, Lahore 1969, bkz. özellikle s. 497-498.

[32] Tantâvî (d. 1909), Muhibb ed-Dîn el-Hatîb'in bir yeğeni (bkz. Orient 3/81, s. 387-388), bir yazar olarak ortaya çıkmıştır. Federal Alman Cumhuriyeti'nde yaşayan Suriyeli Müslüman Kardeşler'in lideri 'İsâm el-'Attâr'ın kayınpederidir. Tantâvî'nin kızı olan karısı Aachen'de, Mart 1981'de bir suikaste kurban gitmiştir. Uluslararası basındaki yankılara örnek olarak bkz. T. F. Brady: *Saudis Debating Science 'Heresy'*, New York Times, 5 Haziran 1966, s. 12, Suudi Bilişim eski Bakanı Cemil Huceylan'ın ifadesinden alıntı: 'Şeyh İbn Bâz, kendi görüşlerine sahip dinî bir liderdir ve hükümeti temsil etmez. Hattâ, hâkim görüşten önemli bir hizbi de temsil etmemektedir.' Bu makalenin bir nüshasını elde eden Bayan G. Max'a teşekkür ederim.

[33] *Al-muslimûn wa-'ilm al-falak*, s. 17-20.

[34] Daha fazla ayrıntı vermeksizin, Tantâvî, sadece Suriyeli ilâhiyatçı, içinde İbn Bâz'ın pozisyonunun desteklendiği, Muhammed el-Hâmid'in (ö. 1969) bir kitabını zikretmektedir. Bu muhtemelen *Rudûd ve-ebâtîl*'dir, bir makaleler ve kısa yazılar koleksiyonudur, bkz. Hamid'e ek ve genel 'Abd al-Hamîd Tahmâz: *al-'allâma al-mujâhid ash-shaikh Muhammad al-Hâmid*, Şam ve Beyrut 1971 (Dar al-Qalam), burada özellikle s. 110 ve alıntı s. 90 vd.

tüm kesimlerindeki Müslüman ulemanın çoğunluğu aynı fikirde değildi. Bu arada Tantâvî ne Kur'an'da ne de hadiste dünyanın güneşin etrafında döndüğü ya da yörüngesine dair açık bir delil olarak kabul edilebilecek kesin bir ifadenin (*nass-ı kat'i*) olduğu kanaatindeydi. Bu görüş, onun –tıpkı Savvâf gibi– belirli Kur'an ayetlerinde modern bilimin keşif ve icatlarına dair işaretler ve imaların olabileceğini mümkün görmesi dolayısıyla, Şaltût'un yukarıda bahsi geçen hükmünden farklılık göstermektedir. İbn Bâz ve dünyanın güneş etrafında döndüğünü kabul etmeyen diğerlerinin kanıt olarak Kur'an'dan alıntıladıkları ayetler, örneğin 16:15 ve 31:10 ("Sizi sallayıp çalkalar diye yeryüzünde sabit ve muhkem dağlar ... koydu"), aynı zamanda dünyanın dönüşüne ilişkin ip uçları (*işârât*) verdikleri şeklinde de okunabilirlerdi.

İbn Bâz ve Savvâf arasındaki ihtilaf, İslâmi modernizmin temel bir sorununa değinmektedir. Bunun varsaydığına göre, doğru anlaşılan İslâm'la modern bilimin bulguları arasında bir ihtilaf olamaz.[35] Modernist Kur'an müfessirlerinin (ki bunlar çoğu zaman yoğun bir ilâhiyat öğrenimi olmayan doktorlar, mühendisler vb. kişilerdir) Kur'an'da modern (Batılı) bilimin keşiflerinin kanıtlarını aradıkları yadsınamaz. Haliyle bu sadece klasik tefsirlerin yetkinliğini baltalamakla kalmaz, aynı zamanda dayanaksız görüşler ve çılgınca kıyaslara kapı aralamaktadır. Zaten Muhammed Abduh, Kur'an'ın ifadelerinde bakteriyoloji keşiflerine dair cin üzerine göndermeler varsayımının çekiciliğine direnememiştir.[36] Onun öğrenci çevresi, (1910-18'de neşredilen) on ciltlik "20. Yüzyıl Ansiklopedisi"yle Muhammed Ferid Vecdî (ö. 1954) ve *el-Menâr*'da Kur'an ve gökbilim üzerine yayımlanan bir makalesiyle Muhammed Tevfik Sıdkî gibi bu yönde önemli ilerleme kaydeden birkaç yazarın doğumuna vesile olmuştur.[37] Öte yandan bu çabalar, Şii bölgesinde de derhal benzer bir yankı bul-

[35] C. C. Adams: *Islam and Modernism in Egypt*, Londra 1933, özellikle s. 127-143.

[36] *Age.*, s. 138.

[37] Brockelmann, GAL S III, s. 323-325; tüm sorunsal sahası için bkz. J. J. G. Jansen: *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden

muştur: 1910 gibi erken bir zamanda, Iraklı ilâhiyatçı Hibateddîn eş-Şehristânî (ö. 1967) Bağdat'ta *el-Hay'a ve'l-İslâm* ('Gökbilim ve İslâm', 3. bas., Necef 1965) adlı bir kitap yayımladı; Abduh'un etrafındaki halkanın bazı yazarlarıyla aynı şekilde, Kur'an'da gökbilimin o zamanki en son bulgularını tasdik etmiş ya da öngörmüştü – ancak şu farkla ki, On İki İmamcı bir Şii olarak onun için bazı imamların (özellikle de Ali ve Cafer el-Sâdık'ın) belirli ifadeleri yüksek bir delil değerine sahipti ve kendisi için uygun görünen her durumda alıntılanmaktaydı.

Tabii ki, daha sonraki birçok yazarın yorumu, kısa sürede Abduh ekolünün mirasının bazı vasileri için oldukça ileriye gitmiştir: Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1940),[38] "tıpkı doğa tarihi üzerine modası geçmiş bir kitap gibi, sık sık Kur'an'dan âyet alıntılarıyla kesintiye uğrar ve bu alıntılar, kitabın yazar tarafından üzerine yazacak olduğu doğa tarihinden seçilmiş meseleyle öyle veya böyle bir şekilde ilişkilendirilir"[39] diyen Kur'an tefsiri, Muhammed Reşid Rıza tarafından dolaylı, fakat sert bir saldırıya uğramıştır. Bu ve diğer bazı Selefî temsilcilerin eleştirileri, Tantâvî Cevherî'ye ait Kur'an tefsirinin Suudi Arabistan'da yasaklanmasına katkı sağlamış olabilir.[40]

İbn Bâz eleştirisinde Savvâf, akıl yürütmesinin Tantâvî Cevherî gibi yazarlarınkine çok yakın olmamasına özen göstermek zorunda kaldı; evet, Kur'an tefsiri için, Vahhâbî rakiplerince itiraz edilmesi mümkün olmayan bir kaynak arama kaygısı duymuş olmalıdır. Aradığını da öğrencisi Muhammed Behçet el-Eserî'ye 1921 yılında, *Mâ delle alaih el-mim-mâ ya'zud el-hay'a el-cedide* ("Kur'an'da Modern Gökbilimsel Dünya Görüşünü Tasdik Eden

---

1974 (yeni basım, 1980), Kap. III: *Koran Interpretation and Natural History* (s. 35-54).

[38] Bunun için bkz. EI2, Fask. 5-6 (Leiden 1982), s. 262-263.

[39] Jensen, *The Interpretation*, s. 32.

[40] *Age.*, s. 32 ve 45.

İşaretler") adlı kısa bir makale yazdıran Iraklı Sünni ilâhiyatçı Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'de (ö. 1924) bulmuştur.[41]

Mahmûd Şükrî el-Âlûsî Selefiliğin önemli bir savunucusu olarak Suudi Arabistan'da büyük saygı görmektedir.[42] Fakat 1921 tarihli risalesi ancak ölümünden sonra neşredilmiştir.[43] Savvâf Âlûsî'ye yazarak,[44] potansiyel eleştirmenlerini, Selefî dünyası içinde saygın bir yer tutan ve inançsızlıkla (*küfür*) suçlanması mümkün olmayan bir yazarla uğraşmaya zorladı. Savvâf ve müttefikleri bu yüzden en ön sırada gitmek zorundaydılar: Amaçları, İbn Bâz'ın, modernistlerin Kur'an ifadelerini çağdaş gökbilimsel dünya görüşüyle uyumlandırma girişimlerine karşı onları inançsızlıkla suçlamasını çürütmekti. O ve kendi kategorisindekiler için, büsbütün Batılı bilim ve teknolojiyle karşı karşıya kalan yeni nesli, Müslüman dünya içinde İslâm'ın ebedi geçerliliğine ve meşruluğuna ikna etmek ancak bundan sonra mümkün olabilecekti. Bu sırada Suudi hükümetinin yerel bir teknik istihbarat servisi kurmak üzere çoktan açıkça karar almış olması, zorunlu olarak Savvâf'ın başarısına bağlıdır.

Savvâf ve müttefiklerinin İbn Bâz üzerine verdikleri cevaplar belirli bir etki bırakmış gibi görünmektedir. Gerçekten de İbn Bâz, ihtilaftan yıllar sonra görüşü sorulduğunda, prensipte eski görüşünde ısrar etse de artık farklı görüşlerin aleyhinde konuşmaktan ve hattâ inançsızlık iddiasını kanıtlama çabasından kaçınmaktadır.[45] Bu bağlamda – İslâm düşüncesinde uzun ve

---

[41] Muhammad Bahjat al-Atharî, *A'lâm al-'Irâq*, Kahire 1345 h (1926-27), s. 143 vd.

[42] Bkz. *Orient* 3/81, s. 386, 35. dipnotla; hal tercümesi, Reşid Rıza'nın yanında (Mash. S. 286-287) *Mashâhir ulama Najd*'dedir (bkz. dipnot 6, karş. *Orient* 3/81, s. 387).

[43] 'Avvâd'a göre (bkz. dipnot 15), III, s. 275, ilk 1960'da Şam'da.

[44] Defaatle Abdurrezzak Nevfel'in kitabına dayanmaktadır: *Allâh wa-l-'ilm al-hadith*, Kahire 1957.

[45] Bu, Medine'deki İslâm Üniversitesi'nde doçent olan Muhammed el-Mecdûb'un, İbn Bâz'la bir konuşmasının ardından edindiği izlenimdir, bkz. Mecdûb: *'Ulama' wa-mufakkirûn 'araftuhum*, Beyrut 1977, s. 87-88. Mecdûb, kitabı *Mushkilât al-jil dau' al-islâm*'dan bahseder ve

tartışmalı bir tarihe sahip olan bir kavrama işaret eder, fakat bu inançsızlık ya da küfür değerlendirmesinden çok daha ılımlıdır – 'içtihatlarında hata yapmış' (*muctehidûn muhti'ûn*)[46] âlimlerden bahseder. O dönemden itibaren benzeri sorular üzerine kamuya yaptığı açıklamalar öylesine formüle edilmiştir ki, Savvâf dahi atık onunla hemfikir olabilirdi. Örneğin İbn Bâz, 31.2.1982'de Demmam'daki Kral Faysal Üniversitesi'nde öğrencilere verdiği bir konferansta, modern bilimsel teorinin Kur'an ışığında gayet iyi yorumlanabileceğini, fakat bunun tersinin (yani modern bilimden getirilen kanıtlarla Kur'an'ın doğruluğunu ve ebedi geçerliliğini kanıtlamanın) yanlış olduğunu söylemiştir.[47] Görünüşe göre burada İbn Bâz, modernizmin belli başlı tezahürleri üzerine Mevdûdî'nin yaptığı ayırımdan doğrudan etkilenmiştir.[48]

Bu makalenin çerçevesi içinde, Savvâf'ın İbn Bâz'la olan tartışmasındaki pozisyonunun bir açıklaması gerekli değildir. Ancak vurguladığı şeye iki yönden burada bahsedilebilir: Savvâf, doğa bilimi çalışmalarının yaratıcı Tanrıya inançlarını pekiştirdiğini vurgulayan ve Ortaçağ Müslümanlarının gökbilim sahasındaki sıradışı başarılarını aktaran Batılı gökbilimcilerin ya da gökbilim üzerine popüler bilim kitaplarının yazarlarının görüşlerine atıfta bulunmayı sever. İslâm medeniyetinin ihtişamından duydukları gururu perçinlemek için genç Müslüman nesillerin bilmesi gereken başarılardır bunlar. Onların anısıysa, modern bilim çalışmak için bir teşvik olarak hizmet görecektir.

Savvâf, 1966'da İbn Bâz'la karşılaştığında, Suudi Arabistan çoktan modern bir üniversite ve bir teknik kolej inşasına başla-

---

burada İbn Bâz ve muhaliflerinin tutumunu sergilemektedir. Bu kitap (Dr. Klaus Kreiser'den, Münih, ed. Beyrut 1970, edindiğim bilgiye göre) erişimim dâhilinde değildir.

[46] Mecdûb: 'Ulama', s. 87. – Terim için bkz. Makale "Khata'" *EI2*, İngl. ed., IV, s. 1100-1102.

[47] *Arab News* (Cidde), 1.4.1982, s. 2.

[48] Bkz. yukarıda.

mıştı[49] ve sayıları gitgide artan genç Suudiler eğitim için yurtdışına gönderilmekteydi. Bu sırada Suudi hükümeti için, (ister nükleer fizik ya da oryantalist çalışmalar sahasında) Batı bilim-teknolojisi, (ister Suudi Arabistan'da ya da ABD'de) endüstriyel toplumun yaşam tarzı ve İslâm karşıtı ideolojilerle karşılaşan öğrencilerin İslâm'a olan bağlılıklarını korumaları zorunluydu ve bu da uygun yönlendirmelerle teşvik edilmeliydi.

1970'lerin başlarında ABD Oregon'da yaşayan Suudi öğrenciler arasında, İslâm ve Hıristiyanlığa karşı sergilenen tutum üzerine yapılan bir tezde varılan sonuca göre, bu öğrencilerin çoğunluğu, kendilerine yöneltilen anket ve röportajlarda, ABD'deki ikametleri sırasında, her ne kadar gündelik yaşamın İslâmi normlarına her zaman sadık kalamasalar da, İslâm'a olan bağlılıklarının zayıflamak bir yana, daha da güçlendiğini ifade etmiştir.[50] Öte yandan sadece yüzde altılık bir dilim inançlarını kaybettiklerini ya da kaybetmek üzere olduklarını belirtmiştir. Tabii ki, görünüşe göre sonuncusu, Birleşik Devletler'e gelmeden önce, kendi çevrelerinde İslâm anlayışından zaten sapmıştır. Geriye kalan içinse, sorular cevapsız kalmaktadır: Sonuçlar, Batı'da okuyan tüm Suudi öğrencileri ne derece temsil etmektedir ve bu konulara cevap verenlerden ne derece bir samimiyet beklenebilir?[51]

Suudi Arabistan'daki sorumlu grupların, öğrencilerin dinen yeniden inşası ve donanımlarının iyileştirilmesi bakımından tasavvurları üzerine Mahmûd es-Savvâf çarpıcı bir örnek sunmaktadır. 1960'ların başındaki bir makalede,[52] Taif'teki bir kitap

---

[49] Bkz. bölüm "Higher Education", A. Dawson, R. Dunipace ve diğ. (ed.): *The Kingdom Saudi Arabia*, Londra 1979, s. 200-212; karş. A. Alkazaz: *Der Aufbau moderner Forschungsintitutionen in Saudi-Arabien*, Dokumentationsdienst Moderner Orient. Mitteilungen (Hamburg), 4/1975/1/38-53 .

[50] R.M. Kershaw: *Attitudes Towards Religion of Saudi Students in the United States*, Ph. D.. Univ. of Southern California, 1973, bkz. özellikle s. 70, 89-90 ve 166-173.

[51] İkinci soru için bkz. s. 161-165.

[52] "Die Geschichte von dem jungen Mann, der Atheist wurde und seinen Glauben wiederfand", ilk defa *en-Nedve* (Mekke) gazetesinde ya-

dükkanında, 1961 yazında düzenlediği bir toplantıdan bahsetmektedir: İyi giyimli, zeki görünümlü genç bir adam, kitapçıya Varoluşçuluk (*vucûdiyye*) üzerine makaleler içeren bir kitap sorar, fakat istediği kitabın olmadığı ve hattâ konu üzerine başka herhangi bir kitabın da olmadığı ortaya çıkınca, bu sefer Arap milliyetçiliği ve Arap sosyalizmi üzerine kitaplar sorar. Nihayet Savvâf kendisine hâkim olamayarak genç adamla sohbete koyulur; genç adam Riyad'dan gelmektedir, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde okumuştur ve toplantıya da vucûdiyye hakkında bilgi edinmek için katılmıştır. Savvâf, genç adama, bu üniversitenin, Müslüman gençliğini yozlaştırmak ve onları ateizme (*ilhâd*) çekmek için kurulmuş, emperyalizmin ve Hıristiyan misyonunun (*câmi'a tebşîrîye istî'mârîye*) hizmetinde bir üniversite olduğunu açıklar. Öte yandan, Beyrut Amerikan Üniversitesi bu hedefe ulaşmakta maalesef başarılı dahi olmuştur. Böylece, Genç Suudi aslında ateist olduğunu, fakat geri dönmeye başladığını itiraf eder. Konuşmanın ilerleyen bir merhalesinde Savvâf, İslâm'la sosyalizmin ve İslâm'la (seküler) milliyetçiliğin bağdaşmaz oldukları hususunda bu öğrencinin gözlerini açtığını ve ona okuması için gerçekten faydası dokunacak İslâmi kitaplar tavsiye ettiğini anlatmaktadır. (Fakat sonradan anlaşıldığı üzere Taif'teki kitap dükkânında da değillerdir.)

Savvâf bir ekle sonuca varır: Takip eden sene mevzubahis kitapçıya bir ziyareti sırasında kitapçı, neşe içinde, genç adamın kendisine –yani Savvâf'a– selam gönderdiğini, bu yolla İslâm'a koşarcasına geri döndüğünü ve İslâmi metinleri tekrar tekrar yoğun bir şekilde okumaya koyulduğunu bildirmesini rica ettiğini söyledi. Bu zaferden (ki bunun kendisinin olduğuna inanıyordu) memnun olan Savvâf, şayet bu görev için tayin edilen kişiler doğru bir şekilde işe koyulurlarsa, tıpkı yukarıdaki vakada olduğu gibi, yoldan çıkan gençliğin İslâm'a geri kazandırılmasında genel mânâda başarılı olunabileceği sonucunu çıkarmıştır.

---

yımlanmıştır, *Lâ ishtirâkiya fî l-islâm* kitapçığında yeniden basılmıştır, Kahire, 3. ed. 1978 (Dâr al-Ansâr), s. 21-28.

Bugün, (uydurma ya da gerçek olsun) Savvâf ve Taif'teki öğrenci arasındaki konuşmanın üzerinden yirmi yıl sonra, Suudi Arabistan hükümeti yabancı ülkelere burs kazananları en azından eğitim kurslarına (örneğin, Kur'an, hadis ve halifeler tarihi bilgilerini tazelemek için derslere) tâbi tutmaya başlamıştır. İçişleri Bakanı Prens Nâyif, böyle bir eğitim kursunun ilkinde (ki bu yılda altı kez düzenlenmektedir) yetmiş sekiz katılımcıya, Riyad'daki İmam Muhammed ibn Suud Üniversitesi'nde, 1982 yılındaki konuşmasında açıkça şöyle söylemiştir:[53] "Öğrenciler yurtdışında yıkıcı ideolojilerle karşılaşacaklardır, onlara direnebilmeleri için gerçek ve tehlikeli yüzleri hakkında aydınlatılmaları gereklidir. Ülke dışında, gençlerin ılımlı ve meraklı zihinlerine, kendi inançlarına, kendi halklarına, kendi siyasi, toplumsal ve iktisadi şartlarına aykırı olan şüphecilik halinin tohumlarını eken çevreler var, sathi, yanıltıcı vb. şeyler öğreterek onları oyalamak istiyorlar, hiç şüphesiz bunlar Araplar ve İslâm'ın faydasına değildir." Suudi Arabistan yabancı uzmanlara bağımlı kalmak istemediği için, hâlâ yurtdışına öğrenci göndermek zorundadır, fakat, pek çok öğrenci için güvenli olmayan bu gidişatın üstesinden yakın zamanda gelinecektir; çünkü kendi üniversite sistemleri, en yüksek bilim-teknik eğitim programları için dahi yurtdışında okumayı artık gereksiz hale getirecektir. Ardından, tıpkı şimdi kısmen olduğu gibi, özel eğitim için yurtdışına genellikle daha yaşlı ve daha olgun öğrenciler gönderilecektir.

Üniversite öğreniminin yurtiçinde tedricen yeniden tesis edilmesi ve bu yüzden de yurtdışında okumanın getirdiği bazı arzu edilmeyen sonuçlar ve bunların yan etkileriyle karşılaşma düşüncesi, birkaç nedenden dolayı, diğer pek çok üçüncü dünya ülkesi hükümetince de göz önünde bulundurulmuş ve kısmen uygulanmıştır, ayrıca bu sanayileşmiş ülkelerdeki eğitim ve kalkınma politikalarıyla da tam olarak örtüşmektedir. Suudi içişleri bakanının,

[53] 18.3.1982'den *Saudi Gazette* ve *Arab News*'a göre (her ikisi de Cidde'dedir), s. 1 vd., özellikle s. 3, karş. Bilişim Bakanı'nın konuşması, Dr. Muhammad Abduh Yamânî, böyle bir kursun katılımcılarının huzurunda, 9.5.1982'den *Arab News* ve *Saudi Gazette*'ye göre, s. 2 özellikle 3.

istenmeyen ideolojik nüfuzlara ilişkin konuşmasında ifade ettiği kaygıya gelince, aşağıda söylenenler kesinlikle göz önünde bulundurulmalıdır: Bu ülkelerin ulusal üniversitelerinde istihdam edilen ya da edilecek olan yerli üniversite öğretmenlerinin ilk nesilleri, büyük oranda İslâmi olmayan (kapitalist ya da sosyalist) yabancı ülkelerde eğitim görmüşlerdi. Bu özellikle tıp ve bilim-teknik sahası için doğrudur. Suudi Arabistan'daysa, bunların neredeyse tamamı ABD ve Batı Avrupa'da eğitim görmüş ve şimdi yavaş yavaş Batı ve diğer (Mısır, Pakistan vb.) İslâm ülkelerinde öğretmen olmaya aday uzmanlardır. Zahran'daki Petrol ve Mineral Üniversitesi'nden yapılan bir araştırmaya göre meslek olarak üniversite profesörlüğü, Suudi öğrencilerinin meslekî arzularının saygınlık ölçeğinde birinci basamağı tutmaktadır – bu doktorluğun, hattâ memurluğun ve bankacılığın dahi önündedir.[54]

Bu yeni nesil üniversite öğretmenlerinin en azından İslâm ve modern bilim arasındaki ilişki bakımından (bunun inanç temelli olup olmadığıysa cevaplanmamış bir sorudur) az ya da çok liberal modernizme karşılık gelen bir tutum sergileyecekleri varsayılabilir. Eski Vahhâbîliğin temsilcileriyle gerilimse, geçici süreliğine de olsa büsbütün kaçınılmazdır. Bu, belki çok daha fazla bir şekilde, özellikle beşerî bilimlerin belirli sahaları için geçerlidir.

Halihazırda ve gelecekteki gelişimin bu ikinci veçhesi içinse, Şeyh İbn Bâz'ı içeren bir tartışma, öğretici bir örnek sunmaktadır: El-Da've (Riyad) gazetesinin hicri 24.5.1387 (30.8.1967) tarihli sayısında, Mekkeli gazeteci, yayımcı ve yazar Salih Muhammed Cemal,[55] Hac ve Dinî Vakıflar Bakanlığı'nın Eğitim Bakanlığı'yla işbirliği içinde, Mekke ve Medine bölgesindeki (eski) İslâm eserlerini (*el-âsâru'l-islâmîyye*) restore etmesini, bu alanlar ve binalar üzerine yapılan bilimsel çalışmaları teşvik etmesini, mevzubahis mekânları gösteren şehir ve bölgesel haritaların yapımını ve hattâ

[54] *Arab News*, 13.3.1982, s. 3.

[55] Bakrî Shaikh Amîn, s. 120 ve 'Abd as-Salâm Tâhir as-Sâsî: *al-ma-usû'a al-adabiya; dâ'irat ma'ârif li-abraz udabâ' el-Mamlaka al-'Arabiya as-Sa'ûdiya*, II, Mekka 1394h/1974, s. 249-56.

yerel duyuru panoları asılmasını önerir.[56] Ayrıca, Mekke yakınlarındaki Hira Dağı Mağarası[57] gibi ulaşılması zor bölgelere erişim, yollar, elektrikli asansörler vb. yapısal önlemlerle kolaylaştırılmalıdır. Bu yerler ve eski dönem anıtlar üzerine bilgilerse ders kitaplarına eklenmeli, ziyaretçiler için de öğrenciler rehber olarak istihdam edilmelidir. Cemal, bu bağlamda, bu tür yerleri ziyaret etmenin büyük bir popüler eğitim değeri olduğundan ve bunun diğer ülkelerde uzun zamandan beri tanındığından bahsetmektedir. Öte yandan Peygamber'in yaşamıyla ve bundan dolayı da her Müslümanın tarihsel bilinciyle yakından bağlantılı olan Mekke ve Medine'nin kötü şartlar altında ve bulunmalarının zor olduğunu dile getirmektedir. Cemal, Shakespeare'in evi ya da Beethoven'in doğum yeri gibi ziyaretçiler için ilgi çekici yerleri olumlu birer örnek olarak sunmakta ve restorasyonlar sayesinde ortaya çıkan Firavunların kültürünün muhteşemliği ve Sfenks'teki ışık oyunlarıyla Mısır'ın çabalarından övgüyle bahsetmektedir, zira bunlar hem kendi halkını etkilemekte hem de yabancı turistleri bilinçlendirmektedir.

Şeyh İbn Bâz, bu önerilere *el-Da've*'de (sayı 119, 18.9.1967, s. 2) yayımlanan bir makaleyle kesin bir dille karşı çıkmıştır: Eğer biri eski İslâmi alanları ve anıtları restore edecek olursa, onları daha tanınır ve ulaşılabilir hale getirmiş olacak, yayınları vb. şeyler aracılığıyla onları methedecektir, o zaman pek çok ziyaretçi bunları bir ibadet (*taabbüd*) olarak görür ve bunlarla Allah'a yakınlaşmaya çalışır (*tekarrüb*); böylesi yerleri aramaya koyulmak, gerçek İslâm (yani Vahhâbîlik) tarafından kesin bir şekilde reddedilen inanç yaşamı şekillerine götürür.[58] Cemal'in önerileri, eski İslâmi alanların tarihinin tüm okulların müfredatına dâhil edilmesi teklifi hariç, şeriata da aykırıdır. Öte yandan, bu yolla

[56] Cemal'in kaleme aldığı bu ilk makaleye ulaşamadım. İçerik İbn Bâz'ın sorusu ve Cemal'in cevabından oluşmaktadır. Buna mukabil, Sayın Dr. G. R. Puin (Saarbücken) sayesinde alıntılar elimdedir.

[57] Bkz. *EI2*, III, s. 462.

[58] Bkz. *Orient* 3/81, s. 380 ve takip eden sayfa.

Muhammed'in yaşamı ve eseri öğrencilere öğretilecekse o zaman bir itiraz yoktur.[59]

Salih Muhammed Cemal, *ed-Da'we*'nin 126. sayısında (6.11. 1967) bu ifadelere cevap vermiştir. Cemal, İbn Bâz tarafından yanlış anlaşıldığını hissettiği bazı ayrıntıları düzeltmesinin ardından, ya da yasak bid'atlerin girişine izin vermesi korkusuyla çekindiği yerlerde, Endülüs'teki Arap-İslâm eserleri ve benzerlerini ziyaret eden ve böylelikle Ortaçağ Arap-İslâm medeniyetinin ihtişamı ve kültürel başarıları üzerine izlenim sahibi olan sayısız Müslüman ve gayrimüslimden bahsetmektedir. Ona göre hiç kimse bu alanları onlara tapınmak ya da Allah'ın rızasını elde etmek niyetiyle ziyaret etmeyecektir.

Savvâf'ın İbn Bâz'la dünyanın yörüngesi üzerine tartışmasına benzer bir şekilde, Cemal de, eski Vahhâbî kaygılarına karşı ek bir argüman olarak, Ortaçağ'da İslâm'ın bilim-teknik ve diğer kültürel alanlardaki başarılarını ve o zamanlar Müslümanların Avrupalılardan önde olduğunu ileri sürmektedir. Hem Savvâf hem de Cemal, özellikle de İbn Bâz gibi bir adamla giriştikleri tartışmada, İslâm Ortaçağı'nın bu büyük kültürel başarılarının yaratıcıları ve hamilerinin hepsinin Müslüman olmadığı gerçeğini ise, kasten görmezden gelmektedirler. Öyle ki, bu argümanlarının geçerliliğini de suya düşürmektedir. Zira, kısmen Yahudi ve Hıristiyanlar da olmak üzere, çağın pek çok Müslüman âlimi güne dair bir İslâm anlayışı ortaya koymuşlardır, mütedeyyin Müslümanların yazılarıysa oldukça tartışmaya açıktır ve hattâ skandal olarak addedilmişlerdir.[60] Bu, eski Vahhâbîlik anlayışında inancın mutlak katılığına dair halk dininin ve savunmacılığın, gururlu bir kültür duygusuna öncelik verdiği bilinçli ya da bilinçsiz bir girişimidir. Ülkenin teknokratik ve idari seçkinleri, onların çocukları ve öğrencilerin büyük çoğunluğu için bu girişim oldukça

---

[59] Mısır'da Firavunculuk ve Arap milliyetçiliği çatışması için bkz. I. Gershoni, *The Emergence of Pan-Arabism in Egypt*, Tel-Aviv 1981, birçok yerde atıf vardır.

[60] G. Strohmeier, *Denker im Reich der Kalifen*, Leipzig (vb.) 1979, birçok yerde.

başarılı olabilir. Eski Vahhâbîliğin temsilcileri durumundaysa (ki, 1979 Kasım ayındaki Kâbe işgalinin de gösterdiği gibi, onların da kendi çocukları vardı)[61] hiçbir etkisi yoktur ya da direniş doğurmuştur.

İbn Bâz'a verdiği cevabında Cemal, Mısır'daki firavun dönemine ait eski eserlere dair uygulamalara yapılan göndermeleri dâhil etmemişti. Bu bir tesadüf değildir: Her ne kadar Cemal'in teklifine yönelttiği eleştirisinde İbn Bâz bu nokta üzerine bir yorumda bulunmamış olsa da, firavun mirasının muhafazasına ilişkin herhangi bir olumlu ifadenin 'firavunculuk" düşüncesinin onaylanması olarak anlaşılabileceği kendisi için açıktı. Başka bir deyişle, tarihten bir resme dayalı olan Mısırlı bir milli şuurun (ki bu aydınlarda gözlemlenmekteydi, fakat henüz Mısırlı kitlelerce anlaşılmamıştı) gelişimi için övgü hem Müslümanlar hem de seküler Arap milliyetçilerince kabul edilemezdi: İslâm öncesi firavunların Mısırı'ndan duyulan gurur ve Mısırlıların özel bir tarihsel sürekliliğine olan inanç, İslâmi tarihsel şuuru az ya da çok yerinden ediyor ve hattâ Arabizme olan bağlılığı dahi sorgulanır hale getiriyordu.[62]

Burada, üçüncü dünya ülkelerinde milliyetçiliğin ve sekülerizmin ortaya çıkışı ya da tarihyazımsal bakımdan meşrulaştırılmasında genellikle merkezî olan bir sorunu ele almaktayız;[63] Büyük Kiros ve diğer kadim İran hükümdarları etrafında şekillenen kültleri, hattâ en az onun kadar önemli olan İslâm öncesi İran

---

[61] Bkz. J. Reissner, *Die Besetzung der großen Moschee in Mekka 1979*, *Orient* 2/1980, s. 194-203.

[62] Bkz. W. Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte*, Beyrut ve Wiesbaden 1977, s. 87 ve 234 ve takip eden sayfa, belirtilen literatüre ek olarak; ayrıca W. Walther, *Der Pharaonismus in der modernen ägyptischen Literatur*, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wiss. Beiträge 1980/36 (F23), Halle 1980, s. 85-92, ve R. Wielandt, *Das Bild Europäer in der moderner arabischen Erzähl* - ve Theaterliteratur, Beyrut ve Wiesbaden 1980, bkz. Index 'Pharaonismus'.

[63] B. Lewis, *History. Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, N. J., 1975; D. C. Gordon: *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton 1971.

kültürünü, Şah Muhammed Rıza Pehlevî'nin gayet açık bir siyasi niyetle bunu teşvik edişini ve Şii müçtehitlerin buna nasıl cevap verdiklerini düşünelim.[64]

Suudi Arabistan'da Mısır, İran ya da Lübnan'daki ('Fenikeizm') bu tür tezahürlerle uzaktan dahi karşılaştırılabilecek hiçbir entelektüel akım yoktur. Pehlevîlerin yönetimi altındaki İran'ın aksine, Suud hanedanı, öngörülebilir bir gelecek için benzer eğilimlerin ortaya çıkmasıyla ilgilenemezdi. Öte yandan, İslâm ve İslâm öncesi (!) eserlerin keşfi, araştırılması ve nihayet restore edilmelerine yönelik bağımsız bir arkeoloji ve sanat tarihinin ortaya çıkması görünüşe göre durdurulamazdı: 1978'den bu yana, Riyad Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde, şu anda yaklaşık 330 öğrenciye sahip, bağımsız bir arkeoloji bölümü bulunmaktadır.[65] Bölüm, İngiltere'de eğitim görmüş olan Arkeolog Dr. Abdurrahman el-Ensârî tarafından idare edilmektedir ve yakın zamanda, kendisi tarafından yönetilen bir kazı üzerine kitap yayımlamıştır.[66] Eğitim Bakanlığıysa bir süredir Müzeler ve Kadim Eserler Bölümü'ne sahiptir ve 1977'den beri *Atlâl*, Suudi Arabistan Arkeoloji Dergisi'ni (*The Journal of Saudi Arabian Archeology*) yayımlamaktadır. Şurası öngörülebilir ki, bir disiplin olarak İslâm öncesi arkeolojinin gelişimi – ki geleneksel İslâmi bakış açısına göre 'gerçek dinî yasanın bilinmediği' (Cahiliye)[67] bir zamanla ilgilenmektedir – ve bilimsel araştırmalarla bu geçmişin efsanevi görüntüsünün düzeltilmesi iddiası, eski Vahhâbîlik saflarında şikâyetler ve huzursuzluğa yol açacaktır.

Arapların (sadece şiirlerinin değil) İslâm öncesi tarihlerinin yüceltilmesi ve günümüze kadar uzanan tarihsel bir sürekliliğe

---

[64] Lewis, *age.*, özl. s. 4-7, ve W. Ende: *Der schiitische Islam als politische Kraft, Iran in der Krise*, Bonn 1980, s. 19-35, burada s. 29.

[65] Bkz. *Arab News* 19.4 ve 25.4.1982, her ikisinde de s. 7, ve *Saudi Gazette* 14.5.1982, s. 5.

[66] Qaryat al-Fau. *A Portrait of Pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia*, Londra (Croom Helm).

[67] Bkz. makale 'Djâhiliyya' (diğer makalelere referanslarla) *EI2*, II, s. 383 vd.

vurgu yapılması, seküler yönelimli Arap milliyetçiliğinin kendine has özelliklerinden biridir. Örneğin bu, Baas Partisi'nin kendi rehberliğinde yapılan milli tarihyazımı için gösterdiği çabalara yansımaktadır.[68] Suudi Arabistan da dâhil olmak üzere, Arap yarımadasının İslâm öncesi tarihinin ülkenin okullarında ve üniversitelerinde nasıl ele alınacağı sorusunun, sonuçları ülke dışına taşacak tartışmalara konu olacağını varsaymak makuldür ve bu bağlamda, İslâm ve milliyetçilik arasındaki ilişki sorununa, laiklik meselesine ve diğer birkaç kritik noktaya kaçınılmaz olarak değinilmektedir. Suudi Arabistan hükümeti (ki onun iyi niyeti olmaksızın arkeoloji eğitiminin ve araştırmalarının gelişimi Suudi Arabistan'da mümkün değildir ve gelecekte de mümkün olmayacaktır) diğer pek çok kültür politikası vakasında olduğu gibi, burada da manevra yapmak zorunda kalacaktır. Her ne kadar geçmişte Mekke'deki cami işgaliyle (1979) ilişkili bir gruba sempati göstermiş olduğu söylense de,[69] Dinî Bilimsel Araştırmalar, Fetvalar, Davet ve Dinî Liderlik İdaresi'ne (*el-İdâra li'l-buhûs el-ilmiye ve'l-fetevâ ve'd-da'vâ ve'l-irşâd*) yıllarca başkanlık yapmış olan İbn Bâz, halen resmî bir saygı görmektedir: 1 Mart 1982'de, Kral Hâlid (ö. 13.7.1982) adına Veliaht Prens Faysal'ın elinden, 300.000 Suudi Riyali değerindeki 'Uluslararası Kral Faysal İslâm'a Hizmet Ödülü'nü, altın madalyayla birlikte almıştır.[70]

---

[68] Suriye için bkz. I. Rabinovich: *Historiography and Politics in Syria, Asian Affairs*, 9 (old ser. 9), 1. bölüm, 1978, s. 57-66, Irak için bkz. Der Generalsekretär und die Geschichtsschreibung, Ibrahim A. El-Sheikh ve diğerleri (ed.): *The Challenge of the Middle East*, Amsterdam 1982, s. 161-172.

[69] Bkz. J. Reissner: *Die Besetzung*, özl. s. 196 dipnot 11 ve s. 199 dipnot 24.

[70] *Arab News*, 2.3.1982, s. 1; İbn Bâz ve Kâbe baskıncılarının lideri arasındaki değişen ilişkiler için bkz. J. Buchan, *Secular and Religious Opposition in Saudi Arabia*, T. Niblock (ed.), *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, Londra 1982, s. 106-24, burada 122-23.

Tarih

VAHHÂBÎLER*

Richard Hartmann

D. G. Hogarth, 1922'de Oxford'da yayımlanan Arabistan adlı küçük kitabında, Arabistan'ın dünya savaşına katılmasının sonuçlarını şöyle formüle etmektedir (s. 131), 'Özgürleşmesinin toplumsal etkileri, 20. yüzyıla ilerlemek yerine 18. yüzyılın şartlarına bir geri dönüş olarak görünmektedir.' Bu yaz 1803 ya da 1806'daki olayların tekerrür ettiğini, yani Mekke'nin Necidli – tabiricaizse – put kırıcı Vahhâbîler tarafından alındığını işittiğimizde, tüm İslâm dünyasının duyduğu üzüntü, özellikle siyasi sahada bu kararın pek de tuhaf bir ifadesi gibi kulağa gelmemektedir. Derhal akla gelen tek farksa, İslâm dünyasının olayları, bir asırdan uzun bir süre önce takip ettiği aynı dehşetle değil, aksine, kısmen dahi olsa, belirli derecede bir onay çerçevesi içinde izlemesidir. Bu farkın nedeni, en azından Müslüman dünyasının –ve aynı zamanda Batı dünyasının– artık Vahhâbî hareketinin doğası hakkında, vaktiyle muhalifleri tarafından yayılmış olan tuhaf ve hayalî fikirler beslememesi gerçeğinde yatmaktadır. Mekkelilerin onlar hakkında pek hoş anıları olmasa da 19. yüzyılın başında Mekke'deki

---

* Hartmann, Richard: "Die Wahhâbiten". *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* içinde, 78 (n.F. 3), No. 3/4, 1924, ss. 176-213.

Vahhâbî hâkimiyeti abartılmış önyargıların temizlenmesinde çok yardımcı olmamaktadır. Ayrıca geçtiğimiz asır boyunca, ta ki en sonunda dünya savaşı Arabistan'ın büyük kısmını günümüze dek kapatmış olan örtüyü tamamıyla aralayıncaya dek, hiç de azımsanmayacak sayıda Avrupalı Vahhâbîlerle, bizzat onların kendi topraklarında tanışmıştır.

Böylelikle günümüzde hiç kimse İbn Abdülvahhâb'ın yeni bir din kurduğuna ya da Vahhâbî hareketinin halen gizemini korumakta olan Karmatî mezhebiyle farklı bir bağlantı içinde olduğuna inanmamaktadır. Bugün biliyoruz ki, Vahhâbîler, Muhammed'in İslâmı'nı asıl halinde, kadim toplumsal ve ahlâkî güçleriyle yeniden canlandırmak isteyen iyi Sünnilerdir ve bir dinî hareket olarak Vahhâbîlik yalnızca Arabistan'ın toplumsal şartlarından biri olarak anlaşılabilir. Bu şartlarsa Peygamber'in zamanından beri, dört Sünni okulun en muhafazakârı olan ve İslâm'ın daha karmaşık kültürel şartlara uyum sağlamasına karşı yaygın bir doğal tepki olarak doğan Ahmed b. Hanbel temelinde neredeyse hiç değişmemiştir. Öte yandan bu uyum sağlama süreci, kuşkusuz aynı zamanda dinin kurucusunun temel fikrinin de zayıflaması ve bir dünyevileşme anlamına gelmekteydi.[1]

Vahhâbîlerin kendilerini adıyla andıkları Muhammed İbn Abdülvahhâb, İç Arabistan'ın Necid bölgesinde bulunan Ariz'in kırsalındaki Uyeyne köyünde,[2] 1115/1703 yılında dünyaya gelmiştir, söylendiğine göre ulema kökenli bir ailedendir. Öte yandan ne ismin anlamı ne de özü mutlak bir kesinliğe sahiptir.[3]

---

[1] Bkz. J. Pedersen, *Centralarabien og Wahhabiterne: Nordisk Tidskrift 1914*, bkz. 391-418.

[2] Konum ve vs. yi veriyorum. İsimler çoğunlukla Arapça nahiv kurallarının harf tiplerini öngördüğü ve varsaydığı şekilleri iledir, çünkü 1. Batı kaynaklarının transkripsiyonu çok farklıdır ve 2. Arapçanın bir ortografyası vardır. Tabii ki bu, asıl tartışma hakkında hiçbir şey söylenmemiştir ve başka bir transkripsiyonun geçerliliğine de meydan okunmamaktadır.

[3] Ancak metinde verilen form (Euting'e karşı, *Tagebuch einer Resie in Inner-Arabien*, I, 157 ve M. Hartmann, *Welt des Islams*, II, 318. dipnot. 1: Muhammed 'Abd al-Wahhâb) bana doğru görünmektedir. Her ne kadar A. Musil (*Zur Zeitgeschichte von Arabien*, bkz. 43) İbn 'Abd al-Vah-

İslâmi ilimlerle ilk defa, o zaman Uyeyne'de kadılık yapan babası aracılığıyla tanıştığı söylenir, daha sonra da komşu Hureymile'de çalışmasını sürdürmüştür. O zaman dahi, çevresindekilerin batıl inanç ve gevşekliklerinin gerçek İslâm'dan ne derece uzaklaştığı izlenimiyle derinden bir şekilde etkilenmiş olmalıdır. Mekke ve Medine'ye hacca gitmiş ve ilâhiyat eğitiminin önemli bir kısmını muhtemelen burada tahsil etmiştir. Görünüşe göre daha sonra Basra'da kaldığı müddet, sert düşünceleri yüzünden çıkan çekişmelerle huzursuz geçmiş, ardından Arabistan'ın sahil bölgesi olan Ahsa'ya geçmiş ve nihayet Necid'e dönmüştür. Burada, 1726-27'den beridir çalışmakta olan babasıyla buluşmuşsa da ondan onay ve takdir görmemiş, böylece babasının 1740'taki ölümüne kadar geri planda kalmıştır. Ancak bundan sonra, İslâm'ın özüyle çelişen ve en geniş mânâda evliya kültlerinin ön sırada olduğu bidatlere karşı açık bir savaş ilân etmiştir. Artık Hureymile'de daha fazla kalamadığını gördüğünde, köyü Uyeyne'ye geri dönmüş ve köyün emiri tarafından hoş karşılanmıştır; fakat köyün emiri, tâbi olduğu Ahsa emirinin tehditlerine daha fazla direnememiş ve nihayetinde İbn Abdülvahhâb'a sağladığı korumadan vazgeçmiştir. Ancak İbn Abdülvahhâb, 1744'te, Aneze kabilesinden gelen soyu 15. yüzyılın ortalarından beridir müesses olan Emir Muhammed b. Suud b. Muhammed b. Mukrin'e katıldığında hiç de kötü bir anlaşma yapmamıştı. Aslında, bu iki ismin ilişkileri Muhammed b. Suud'un İbn Abdülvahhâb'ın reform hareketini üstlenmesi üzerine bina edilmiştir; bunun için İbn Abdülvahhâb ona Necid'in hâkimiyeti sözünü vermişti. Bu, reform hareketinin başlangıcında belirleyici dönüm noktasıdır. Artık liderlik dinî reformcunun ellerinden askerî ve siyasî liderin ellerine geçiyordu.

---

hâb'ı soya ait bir isim olarak almakta haklıysa da babasının adının 'Abd al-Wahhâb olmuş olması ve Süleyman'ın babasının değil büyükbabasının adı olması bana şu an için pek mümkün görünmüyor. Ben burada ve geri kalanında da Vahhâbî dairesini takip ediyorum, Osman b. Abdullah b. Bişr'in 1328'de Bağdat'ta basılan *'Unvân el-Mecd fî Ta'rîh Necd*'i, ki bu da 1225=1810'da ölen Hüseyin b. Ganem'in biyografisine zaman zaman atıfta bulunmaktadır.

Reformcunun psikolojik gelişimi hakkında kesin hiçbir şey bilmiyoruz. Ancak hangi ilâhiyat yazarlarının onu özellikle etkilediklerini biliyoruz. Bunlar 13. ve 14. asırların büyük Hanbelî âlimleri İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'dir. Zira, İbn Abdülvahhâb'ın yazılarında bu iki ismin eserlerinden alıntılar vardır ve Leiden kütüphanesinde bu âlimlerin, İbn Abdülvahhâb tarafından kopyalanmış el yazmaları bulunmaktadır.[4] Kendisinin görüşlerinin ne olduğu bir akîde tanımlamasıyla görülebilir; bu ise Osman b. Abdullah b. Bişr'in *Unvân el-Mecd*'inde[5] (67. ve devamı) nüshaları sunulan bir amentüdür, bunların güvenilirliğinden şüphe duymak için herhangi bir neden görmüyorum.

İbn Süheym'den, içerisinde kendisine karşı temelsiz şeylerin uydurulduğu bir mektup almasının ardından, Kasim uleması akîdesini sorduğunda onlara şöyle yazmıştır: Akîde şudur:[6]

1. Yanımda duran Allah'ın, meleklerin ve sizlerin huzurunda şahitlik ederim ki, ben cemaatin iman ettiği necat cüz'üne iman ediyorum; Ehl-i sünnet ve'l-cemaat, Allah'a iman, Onun meleklerine, yazılarına, elçilerine, ölümden sonra dirilmeye, hayır ve şerrin takdir-i ilâhi olduğuna. Allah'a iman etmek, Onun peygamberinin ağzından vahyettiği kitabında Kendisi hakkında buyurduklarına, tahrif ve ta'tîl olmaksızın iman etmektir. Ben iman ederim ki, 'Onun benzeri hiçbir şey yoktur, O işiten ve görendir' (42:11). Onun kendisi hakkında buyurmadığı hiçbir şeyi ben Onun hakkında söylemem, Onun isimleri ve mucizeleri hakkında tereddüde düşmem; nasıl diye sormam ve Onun isimlerini Onun yarattıklarıyla kıyaslamam; çünkü Onun dengi yoktur ve yarattıklarıyla kıyas yapılamaz, çünkü O Kendisini ve başka her şeyi en iyi bilendir, O sözlerde ve beyanlarda en doğru ve en isabetli olandır. Böylece, sapkın yönlerde

[4] Bkz. Goldziher, ZDGM 52, 156 ve sonraki sayfa.

[5] Bkz. yukarıda 338, dipnot 3, aşağıda '*Unvân* olarak alıntılanmıştır.

[6] Maddelere ayıran benim. Metnin asıl yapısına karşılık gelmeyecektir, burada sadece işi aşağıda görüldüğü üzere kolaylaştırması için kullanılmıştır.

kendisiyle ortak tutulan meziyetlerle sıfatlandırılmaktan, insanlarla denk tutulan beyan ve sorulardan (*ehl-i tekyîf ve't-temtîl*), sözleri tevil eden ve mefhumların içini boşaltarak onları inkâr edenlerden Kendisini azade kılar. Kur'an 37:180-181-182 şöyledir: 'İzzet sahibi Rabbin onların yakıştırdıklarından münezzehtir. Peygamberlere selam olsun. Hamd ise alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.'

2. Kurtuluşa ulaşmanın cüz'ü cemaatin cüzleri arasındadır, tıpkı cemaatin muhtelif mezhepler içinde durması gibi; Allah'ın sıfatları meselesinde ilâhî beyanları muhtevalarından boşa çıkaran Cehmiyye'yle onları insanlara izafe eden Ehl-i temsil ve müşebbihe arasında durur;[7] ilâhî fiil meselesinde özgür iradeyi kabul eden Kaderiyye ile onu reddeden Cebriyye arasında durur; el-Va'du'l-Vaîd meselesinde Mürcie ile Vaîdiyye arasında durur, Kaderiyye ve diğerlerinin halkasındandır;[8] iman ve din meselesinde bir yandan Hariciyye ile Mu'tezile arasında durur – ve öte yandan da Mürcie ile Cehmiyye arasındadır;[9] Allah Resulü'nün sahabesi meselesinde Hariciler ile Şiiler arasında durur.
3. Şehadet ederim ki, Kur'an Allah kelâmıdır, indirilmiştir, yaratılmamıştır, Ondan gelir ve Ona döner; Allah hakikati onda buyurmuştur ve onu hizmetkârı ve elçisine indirmiştir, vahyini ona tevdi etmiştir; elçisi Allah ve insanlar arasında aracı olarak hizmet eder, o bizim Peygamberimiz Muhammed'dir.

---

[7] Ben burada اهل التعطيل و الجهمية yerine اهل التعطيل الجهمية şeklinde okuyorum ve ikinci terimi de اهل التمثيل المشبهة Cehm b. Safvân ve *ta'tîl* için bkz. Horten, *Philos. Systeme der spekulativen Theologen im Islam* s. 135 ve tes.; Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, s. 646.

[8] Cehennem cezası ilâhi tehdidinin kimlere uygulanabilir olduğu meselesi (*vaîd*) üzerine bkz. Massignon, bahsi geçen yerde, bkz. s. 617 ve tes.

[9] İmanın yalnızca içsel bir ikna ve inanma mı olduğu, yoksa amellerin imana mı ait olduğu sorunu için bkz. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s. 126 ve sonraki; Massignon, bahsi geçen yerde, bkz. 668 ve tes.

4. İman ederim ki, Allah dilediğini eder ve hiçbir şey Onun iradesinin ötesinde değildir; yeryüzünde Onun kudretinin ötesinde hiçbir şey yoktur; O söylemeden hiçbir şey olmaz, kimse kaderden kaçamaz ve bunun ötesine geçemez, bu "Levh-i Mahfuz"da yazılı olandır.
5. İman ederim ki; Peygamber ölümden sonraki vaziyeti ilân etmiştir. Böylece ben de mezardaki sorguya, cezalandırmaya ve mükâfata iman ederim; ruhun bedene döndüğüne iman ederim, böylece insanlar âlemlerin Rabbi huzurunda yalınayaktır, güneş onlara yaklaşırken çıplak ve savunmasızdırlar. Terazi kurulacak ve insanların fiilleri onun üzerinde tartılacaktır: "O zaman kimlerin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtulmuşlardır. Kimlerin de tartıları hafif gelirse kendilerine yazık edenler işte onlardır. Cehennemde de ebedî kalacaklardır" (23:102-103). Ve listeler açıldığı vakit, biri sağındaki kitabı ve diğeri de solundaki kitabı alacaktır. Ben diriliş mekânında Peygamber Muhammed'in havuzuna iman ederim, onun suları kardan parlak, baldan tatlıdır, kapları gökteki yıldızlardan fazladır: Her kim ki ondan içer, bir daha susamaz. Ben Sırat Köprüsü'nün cehennemin merkezinin üzerine inşa edildiğine iman ederim: İnsanlar onun üzerinden fiillerinin ölçüsüne göre yürür.
6. Peygamber'in şefaatine, onun ilk şefaatçi olduğuna ve şefaatinin kabul edileceğine iman ederim. Onun şefaatinde yalnızca bid'atçiler ve günahkârlar mahrumdur. Lakin bu da ancak Allah bundan razı olup izin verdiği vakit gerçekleşir, zira Kitap şöyle der: "Onlar Allah'ın razı olduğu kimselerden başkasına şefaat etmezler" (21:28) ve "Kimdir Onun izni olmaksızın huzurunda şefaat edecek" (2:255) ve "Göklerde nice melekler vardır da Allah, dileyip razı olduğuna izin vermezden önce şefaatleri hiçbir işe yaramaz." (53:26) O, sadece Tevhid ilmi mevcut olduğu vakit razı olur ve sadece bunu hak edenlere izin verir. Şirk günahına batmış olanlar için ise şefaat yoktur, zira Allah şöyle buyur-

muştur: "Artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda vermez." (74:49)

7. Cennet ve cehennemin mahlûk olduğuna iman ederim, onlar kaimdir ve yok olmazlar; Kıyamet Günü'nde müminler Rablerini kendi gözleriyle göreceklerdir, tıpkı gece dolunay vakti zarar görmeksizin kameri görmek gibi.[10]
8. Peygamberimiz Muhammed'in peygamberlerin mührü olduğuna ve Allah'ın elçisi olduğuna iman ederim; onun nübüvvetine inanmayanın ve peygamberliğini kabul etmeyenin imanı da yoktur.
9. Ötesi, onun en önde gelen sahabesi Ebû Bekir'dir, sonra Ömer'dir, sonra Osman'dır, sonra Ali'dir, sonra Aşere-i Mübeşşere gelir, sonra Ehl-i Bedir, sonra Ağaç Ehli, Ehl-i Biatü'r-Rıdvân,[11] sonra da peygamberlerin geri kalanları. Ben Allah'ın Resulü'nün sahabesiyle irtibat ararım, onların faziletlerini hatırlarım, isimleri zikredildiği vakit onları rızayla anar,[12] affedilmelerini dilerim, beni onların şer meziyetlerini anmaktan uzak tut ve onların aralarındaki çekişmeler hakkında hiçbir şey öğrenmek de istemem. Kur'an'ın 59. sûresinin 10. âyetine göre onların üstünlük ve izzetlerini kabul ederim: "Ensar ve Muhacirlerin arkalarından gelenler şöyle derler: 'Ey Rabbimiz, bizlere ve imanla bizi geçmiş olan kardeşlerimize mağfiret buyur ve gönüllerimizde iman etmiş olanlara karşı kin tutturma. Ey Rabbimiz, şüphe yok ki sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.'" Tüm şerlerden âri olan Müminlerin Anneleri[13] için rızayla konuşurum.

---

[10] Görüş üzerine örneğin bkz. Steiner, *Die Mu'taziliten*, bkz. s. 79; Spitta, *Zur Geschichte ... al-As'ari's*, bkz. 49 ve 66; Massignon, bahsi geçen yer, bkz. s. 695.

[11] Örneğin Hudeybiye Biatı (bkz. Lammens, Enzykl. Des Islâm, II, s. 348.

[12] Şiilere karşı söylenmiştir.

[13] Örneğin Peygamber'in hanımları.

10. Evliyaların kerametlerini ve aldıkları ilhamları kabul ederim; lakin onlar Allah'ın hiçbir kudretine haiz değillerdir ve onlardan hiçbir şey beklenemez, kudret sahibi olan yalnızca Allah'tır.
11. Allah'ın Resulü bunu yapmadığı için, ben de hiçbir Müslümana cennet veya cehennemden şahitlik edemem; bunun yerine iyi eyleyenden ümidim vardır, şer eyleyen içinse korkarım.
12. Suçundan dolayı hiçbir Müslümanı imansızlıkla suçlamam ve onu İslâm halkasının dışına çıkarmam.
13. İster iyi ister kötü, her imamın ardında cihat edileceğine ve cemaatin imamın ardında ibadet etmeye her durumda izni olduğuna inanırım. Cihat, Allah Muhammed'i gönderdiği zaman başlamıştır, onun ümmetinin sonuncusu Deccal'le savaşıncaya kadar da sürecektir – bu ne bir günahkârın günahını boşa çıkartır ne de dürüst bir adamın dürüstlüğünü.
14. İster iyi ister kötü olsun, eğer Allah'a karşı günah işlemeyi emretmiyorlarsa, itaatin Müslümanların imamlarına olduğuna iman ederim. Her kim ki, insanlar üzerine hemfikir olur da anlaşmaya varırlar, o vakit hilafeti kuşanır, iddiası kılıcından gelir, böylece halife olur; bu itaati gerektirir, ona taarruz etmek artık yasaktır.
15. Bid'atçilerin, ta ki tövbe edinceye dek cemaat ve ümmetle bağlarının kesildiğine iman ederim; lakin benim onlar hakkındaki hükmüm ancak onların dışındakiler için geçerlidir; kalpleriniyse Allah'a havale ederim.
16. Din meselesinde her yeniliğin bidat olduğunu kabul ederim.
17. İmanın dille konuşmak, uzuvlarla eylemek olduğuna inanırım; o kalpteki inançtır, takvayla artar, günahla azalır. Yetmişten fazla cüze haizdir, bunlardan en yükseği amentüdür, yani Allah'tan başka ilâh yoktur, en aşağıda olanıysa yolların emniyete alınmasıdır.
18. Muhammed'in saf şeriatının talebine göre iyiliği emredip kötülüğü yasaklamanın (*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i an'il-munker*) bir görev olduğuna inanırım.

Bu, benim ne olduğumu bilmeniz niyetiyle yazdığım kısa bir amentüdür. Lakin sözlerimiz üzerinde hüküm sahibi olan yalnız Allah'tır.

Süleyman b. Süheym'in mektubunun sizlere ulaştığını ve benim bunu işittiğimi biliyorsunuz, ayrıca bulunduğunuz mahaldeki bir kısım ilim ehli insanların bunu kabul ettikleri ve buna inandıklarını da duydum. Allah biliyor ki, bu adam bana karşı benim söylemediğim sözler uydurmuştur; ben dört mezhebin batıl olduğunu iddia ediyormuşum, insanların altı asırdır faydalı görüşlerini yitirdiklerini söylüyormuşum, kendimi evvelki nesillerin âlimleriyle (*taklîd*) irtibatın dışında tutmak için içtihat iddiasında bulunuyormuşum, ilmî anlaşmazlığın bir ceza olduğunu öğretiyormuşum,[14] takva ehlinden şefaat isteyenleri imansız ilân ediyormuşum, el-Busirî'nin,[15] *'yâ ekreme'l-halkî* sözünden dolayı imansız olduğunu iddia etmişim; elimden gelse güya Peygamber'in kabri üzerindeki kubbeyi yıkacakmışım, elimden gelse Kâbe'nin oluklarını[16] alıp yerlerine tahtadan olanları koyacakmışım; güya Peygamber'in mezarına haccı yasaklamışım, ebeveynlerin mezarlarını ziyareti yasaklamışım, Allah'ın isminden başka bir isimle yemin edenleri imansızlıkla suçlamışım, güya İbnu'l-Fârız ve İbn Arâbî'yi imansız ilân etmişim,[17] güya *Delâilu'l-Hayrat*'ı[18] ve *Rav-*

[14] Öte yandan hâkim olan görüşe göre bu Allah'ın lütfudur, bkz. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, bkz. 30.

[15] Muhammed'e Burde adında methiye yazan ünlü şair, ö. 694/1294 (bkz. Brockelmann I, 264 ve tes.); burada sorgulanan mısra C. A. Ralfs edisyonunun 152. mısrasıdır. Ralfs sözleri şöyle tercüme eder: 'Ey sen, tüm yaratılmışlar içinde Yaratıcının en çok onurlandırdığı.'

[16] Çoğu zaman altın ya da gümüşten bir katmanla kaplanmıştır, bkz. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 4.

[17] İbnu'l-Fârız, ö. 632/1235 (bkz. Brockelmann I, 262) ve İbnu'l-Arâbî, ö. 638=1240 (bkz. Brockelmann I, 441 ve tes.) Her ikisi de çok büyük Arap mutasavvıflarıdır.

[18] Cezûlî'nin, ö. 870/1465, *Delâilu'l-Hayrat*'ı (bkz. Brockelmann, II, 252) Oldukça yaygın bir ibadet kitabıdır.

zatu'l-Reyâhîn'i[19] yaktırmışım ve sonuncusunu *Ravzatu'l-Şeyâtin* olarak anmışım. Tüm bunlara cevabım şudur: 'Haşa! Bu büyük bir iftiradır' (24:16). O, Muhammed'in Meryem oğlu İsa'ya sövdüğü iftirasını atanlara benzer, zira kalpleri yalan uydurmakta birbirlerine benzer, tıpkı Kur'an'ın 16:105'te buyurduğu gibi: 'Yalanı ancak Allah'ın âyetlerine inanmayanlar uydurur.' Melekler, İsa ve Üzeyir cehennemdedir diye Peygamber'e iftira ettiklerinde Allah şu âyeti vahyetmiştir: 'Şüphe yok ki haklarında bizden en güzel müjdeler geçmiş olanlara gelince, işte bunlar oradan (cehennemden) uzaklaştırılmış olacaklardır.' (21:101)

Fakat diğer meseleler göz önünde bulundurulduğunda, şayet kişi, 'Allah'tan başka ilâh yoktur' sözlerinin mânâsını anlamıyorsa gerçek bir Müslüman değildir.' Bana bunların mânâsını sormak için gelene yol gösteririm, her kim ki Allah'tan başkasının ismiyle yemin eder onun imansız olduğunu söyler ve böylesi bir yemini hak ettiği şekilde cezalandırırım; Allah'tan başkasına ilâh olarak kurban adamak imansızlıktır, böylesi kesilen bir kurban da yasak yiyecektir. İşte bu meseleler gerçektir, ben de böyle öğretirim ve Allah'ın kelâmından, Peygamber'in hadislerinden ve dört imam gibi vahyedilmiş yolda kalan ilim sahibi kişilerden delil getiririm. Eğer Allah izin verirse, başka bir mektupta bununla ilgili daha tafsilatlı bir cevap vereceğim. Şunu bilin ve düşünün: 'Ey iman edenler, bir fasık size bir haber getirirse onu araştırın. Yoksa bilmeyerek bir kavme sataşırsınız da yaptığınıza pişman olursunuz.' (49:6)

Derhal görebileceğiniz üzere; amentünün ikrar edilişinde iyi bir Sünniyi gerçekten rahatsız edebilecek herhangi bir unsur bulunmamaktadır. Şunu görmek ilginçtir ki, dar anlamıyla akaid sorularını ele alan akîde bölümleri, özleri itibarıyla, İbn Teymiyye'nin *el-Vâsıtiyye*'deki ünlü akîdesinden alıntılardan başkası değildir ve İbn Teymiyye 1306'da Şam'da bir mahkeme huzurunda bu sorulara cevap vermek zorunda kalmış, fakat nihayetinde

[19] El-Yâfi'î'nin, ö. 768/1367, ünlü ahlâk koleksiyonunun adı (bkz. Brockelmann, II, 176 ve tes.)

beraat etmiştir.[20] Böylece, 1., 2., 3., 4., 5., 7. (ikinci bölümü), 10. (eki hariç), 12., 18. maddeler, bu aynı zamanda büyük bir kısmı demektir, kelimesi kelimesine *Akide al-Vâsıtiyye*'den gelmektedir. (*Mecmu'âtu'r-Resâil*'de, ed. Kahire 1323, I, Bkz. s. 387 ve tes.; bkz. 395, 1 ve tes.; bkz. 396, 7 ve tes.; bkz. 396, 17 ve tes.; bkz. 396, 13 ve tes.; bkz. 404, 10 ve tes.; bkz. 400, 15 ve tes.; bkz. 405, 10 ve tes.); farklı bir şekilde formüle edildiğinde, *el-Vâsıtiyye* (bkz. 399, 16 ve tes.; bkz. 401, 10 ve tes.; bkz. 400, 13 ve tes.) ile temel olarak örtüşen 4., 9. ve 17. maddeler İbn Teymiyye'den ayrılmaktadır, (bkz. 398, 10 ve tes.), fakat 6. maddede, Peygamber'in şefaati konusunda onunla çatışma içinde değildir. İki eseri detaylı bir şekilde kıyasladığımızda, Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın, İbn Teymiyye'nin kavgasının merkezini teşkil eden akaid tartışmalarına pek de uzun uzadıya temas etmediğini görürüz. Kuşkusuz, akaid üzerine incelik ve ustalıklar onun zamanında tamamen ortadan kalkmıştır; bu durum çevresi için daha da geçerlidir. Kendisi de kesinlikle ağırlıklı olarak dogmatik değildir. Fakat şimdi özellikle dikkat etmemiz gereken husus, onun akîdesinin örnek aldığı Vâsıtiyye'nin de ötesinde olmasıdır. Bu noktada siyasi görüşlerinin keskin bir şekilde açıklanması ayrıca dikkat çekicidir ve bu aynı zamanda İslâm'da da oldukça önemlidir. Burada, dokuzuncu maddede, Şia'yı kararlı bir şekilde reddetmesi gene dikkate değerdir; öte yandan, 13. ve 14. maddelerdeki Sünni imam öğretisinin açık formülasyonu muhtemelen belirli bir iftiraya karşı savunma olarak açıklanmıştır. Buna karşın, akîdesinin pozitif kısmında en az yer tutan İbn Abdülvahhâb'ın görevinin en temel parçasıdır; bu, bidatlere karşı, her şeyden önce de evliya ve emanet kültlerine karşı savaşmaktır, zira onun gözünde bunlar neredeyse şirktirler. Nihayet, görüşleri on beş ve on altıncı maddelerde tüm açıklıkla ve kısaca aydınlatılmaktadır; onuncu maddenin ilk bölümüne yaptığı ek ise kendisinin ayırt edici özelliği olmakla birlikte İbn Teymiyye'den gelmektedir.

Eğer akîdenin bu ilk pozitif kısmı İbn Abdülvahhâb'ın görüşlerinin eksiksiz bir izah ve sergilenişi olarak anlaşılırsa, o za-

[20] Bkz. ZDGM. 52., 551 ve tes.

man ikinci olumsuz kısımsa, özellikle de bunları birkaç ilave dışavurumlar vasıtasıyla izah edecek olursak (ki bunlar *Unvân*'da da bulunabilirler), bizler için onun görüşlerini ve yaşam görevini anladığımız bölümdür. Burada iftira olarak nitelendirip reddettiği karşıt saldırılar gerçekten de hassas noktalar içermektedir; zira bunlar, onu ve ekolünü Sünni gelenekten ayıran noktalara değinmektedirler; son tahlilde ister kendisi ister rakipleri haklı olsun, mesele sorgulanmakta olan terimlerin yorum ve tasvirlerine dayanmaktadır. Tam da bu nedenden dolayı, bu noktalarda her daim kullanılacak olan sert tartışma ve zıtlaşma bir kıyaslamaya varmayacaktı, çünkü her iki taraf da belirli bir noktada aynı formülü farklı mânâlarda kullanabilir, dahası, her iki taraf da sadece kendilerinin formülleri doğru şekilde kullanan taraf olduklarını eşit şekilde hissedebilir. Burada bir kez daha İbn Abdülvahhâb'ın büyük selefi İbn Teymiyye'nin tutumunu zaman zaman hatırlamak faydalı olacaktır, bu Vahhâbî karşıtı polemikler için de geçerlidir, zira son tahlilde bunlar da aslında İbn Teymiyye'nin tutumuna karşı savaşmak şeklinde tezahür ederler.[21]

Bu meselelerin ayrıldığı iki saha vardır ve her iki saha da tabii ki çözülmez bir bağlam içindedir. Hukukun 'temel'i mânâsındaki usûl sahasında İbn Teymiyye icmâyı, yani fakihlerin fikir birliğini reddetmesi suçlamasıyla tanınır, kendi adına içtihat iddiasındadır, öte yandan içtihatsa geleneksel Sünni öğretide dördüncü asırdan beri mevcut değildir. Aynı suçlamalar doğal olarak İbn Abdülvahhâb'a da yöneltilmiştir. Akîdesinde son suçlamayı nasıl sert bir şekilde reddettiğini görüyoruz. Görünüşe göre burada zımnen de olsa çoktan tamamıyla kabul görmüş olan icmâ ise İbn Abdülvahhâb'ın 1789'da Mekke ulemasına gönderdiği mektubunda açık bir ifadeyle dile getirilmiştir: 'İcmâ hususunda bir soru olduğu vakit ne biz ne de diğerleri onu tartışır' (*Unvân*, bkz. 49). Ancak, İbn Abdülvahhâb'ın başka bir mektubunun satırları arasında bir görüş farklılığı vardır; burada bir kısım rakibinin, Kur'an'ın, Peygamber'in sözlerinin ve kadim günlerin ulemasının kendileri için asıl kaynak olmadığını, bunların yerine sadece daha

[21] Bkz. Goldziher, ZDGM. 52., s. 156.

sonraki dönem isimlerin otorite olduğunu kendisine söylemeleri üzerine duyduğu şaşkınlığı ifade etmektedir, zira kendisi görüşlerini Kur'an'a dayandırmaktadır.[22] Tabii ki karşıt görüşün bu formülasyonu, eğer gerçekten de rakip isimlerden geliyorsa, oldukça gariptir; öte yandan şurası da bir gerçektir ki, vaktiyle icmâyla karara bağlanmış olan bir sorunun tekrar içtihat sahasına girememeyeceğini söylemek yeterince gelenekçi bir tavırdır.

Bununla birlikte icmâ gerçekten de büyük sayıda bid'etten yararlanmıştır. Bu yenilikler içinden pek çoğunu Muhammed'in mutlak tevhidiyle uzlaştırmak gerçekten zordur ve İbn Abdülvahhâb, adına savaştığı, yöneldiği Allah'a münhasır hizmetle (*ihlas el-ibâde* ya da *ed-dîn li'llâh*) çatışma içinde nitelendirilir ki, bu da şirk olarak değerlendirilmek zorundadır. Tam olarak her şeye karşı açılan bu savaş bir şekilde tevhidin bozulmasına benziyordu, bu da bizi ikinci ve en uygulanabilir sahaya yönlendirmektedir; işte tam da burada Muhammed İbn Abdülvahhâb Sünni gelenekten sapmaktadır. Kendisi burada da İbn Teymiyye'nin izinden gider. Böylece, büyük Sûfîlerin suçlanması ve kınanması –ki kendisi kuşkusuz bunu reddeder– örneğini İbn Teymiyye'nin Sûfîlere karşı sert mücadelesinde bulur. Gerçekten de İbn Arâbî'nin panteizmi nihayetinde bir tür şirk olarak görülebilir, çünkü ona göre her şey aynı ilâhi özdendir. Öte yandan Sûfîler evliya kültlerinin de sıklıkla en önemli taşıyıcıları olagelmişlerdir. Bunda, İbn Abdülvahhâb tüm biçimleriyle somutlaşmış bid'atleri görür; bid'at ise Allah'a gerçek ibadetin bozulması demektir. Evliyaya yapılan her yakarına aşikâr bir şekilde şirktir; bu en açık haliyle Chodzko tarafından *Journal Asiatique*'te (4. Ser., IX, 179 ve tes.) ifade edilmiştir. Ortaya koyduğu hareket, şirk mekânları olarak kutsal ağaçların devrilmesi ve türbelerin yıkılmasıyla başlamıştır. Mekke ulemasına yazılan ve yukarıda bahsi geçen mektupta kısa da olsa bunu kabul eder ve başka bir yerde de (*Unvân*, s. 65) çok açık bir ifadeyle belirtir, "Ölü ve diri evliyaya yakarmak, onlara ibadet için adaklar adamak, yeminler etmek, tevekkül, önlerinde secde etmek ve sadece Allah'a ait olan diğer fiillerin sergilenmesi"ni yasaklar.

---

[22] *'Unvân*, bkz. 67.

Şayet İbn Abdülvahhâb bizim akîdemizde tevekküle karşı savunmaya geçmişse, Peygamber'in ve ebeveyn mezarları ziyaretinin yasak olduğunu ilân eder; işler burada İbn Teymiyye'de olduğu kadar karışıktır, zira o da suiistimallerden dolayı mezar ziyaretine karşı savaşmış ve bunu bir ataya saygı eylemi olarak görmüştür.[23] Takipçilerinin Peygamber'in Medine'deki mezarı üzerindeki kubbeyi yıkma girişimlerinin kendisinin tutumu hakkında pek bir şey söylememesi doğaldır. Fakat yukarıda reddettiği bu girişim kendisinin reformuyla de aynı istikamettedir;[24] akîdesinde öfkeli bir dille reddettiği suçlamaların aslında, kısmen de olsalar, Vahhâbî hareketinin tabiatında olduğu gayet açıktır. Hattâ yaygın olan ahlâk, terbiye ve ibadet üzerine yazıların dahi dizin bölümüne konmuş olması şüpheye yer bırakmaz. Eğer İbn Abdülvahhâb *Delâilu'l-Hayrat* kitabının yakılmasına karşı kendini savunmaktaysa da başka bir mektupta bu yazının Kur'an'ın üzerine konmasına karşı insanları uyarmaktadır (Unvan, s. 66).

Kuşkusuz şurası açıktır ki, Reformcunun öğretisi, bir gelenekçi-Sünni olarak benim görüşlerimle hemfikir olduğunu kanıtlama kaygısının olduğu noktada, esasen İslâm'da paganizme karşı savaşa yöneldiği yerden bir parça farklı bir renge sahiptir. Diğer yandan, takipçilerinin onun öğretilerini sonradan sertleştirdiği de söylenemez. Her şeye karşın onlar ilâhiyatçı değil, esas itibarıyla bedevilerdi ve konakladıkları yerlerde, göçebeliğe karşılık gelen kültürel şartlar içinde yaşıyorlardı. Görünüşe bakılırsa, onların gözünde şehir ahalisinin lüks ve ahlâksızlığı, gerçek İslâm'ın katı ahlâki gereksinimleriyle keskin bir tezat içindeydi ve onlar için Peygamber'in devrinden uzun zaman sonra Arabistan'a gelen ve bu yüzden de gerçek bir bidat olan tütünün kullanımının yasaklanması nihayetinde bir Vahhâbî olmanın temel ayırt edici özelliği haline gelmekteydi. Öte yandan, dinî inançlarında pagan batıl inançların yaygın İslâm'dan çok daha güçlü bir şekilde

[23] Bkz. Schreiner, ZDMG. 52, bkz. 561 ve M. Ben Cheneb, *der Enzykl. der Islâm*, II, 448 ve tes.

[24] Bkz. Burckhardt, *Notes on the Beouins and Wahábys* (Londra 1831), II, 200.

yaşadığı bedeviler için İslâm'ın temel akîde ve kaideleri büyük oranda yeniydi.[25] Muhtemelen, şehir sakinlerinin günlük temelde gördükleri İslâm dışı yaşamlarının en az kendilerininki kadar cahilce olduğuna inanıyorlardı. Bu, Mekke'nin ele geçirilmesinden sonra Emir Abdülaziz b. Muhammed b. Suud'un yazdığı küçük ilmihalin orada yayılmasını ve ezberlenmesinin zorunlu oluşunu kendiliğinden izah etmektedir. J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahâbys* (Londra, 1831, II, 363 ve tes.) adlı eserinde –yalnızca küçük sapmalarla, fakat *Unvân*'da (bkz. s. 82 ve tes.) kısmen daha detaylıdır– bizlere şöyle söyler, 'Nihayet, bir ilmihal olan Arapça metin, iyi bir dinî eğitim içinde yetişmiş şehir ahalisi için uzun zamandır bilinmeyen hiçbir şey içermemektedir.'

Muhammed İbn Abdülvahhâb derin dinî inanca sahip bir adam olmuş olmalıydı; onun için Muhammed'in sade ve içten dini, yılmak bilmez bir enerji için kuvvet vermiştir. Ancak bu şekilde, başlangıçta neredeyse umutsuz gibi görünen savaşını derinlere kök salmış bid'atlere karşı yönlendirebilirdi; ilkin her türden kültlere karşı –özellikle şehirliler bağlamında– ve ardından da tüm gayrimeşru lüks ve sıklıkla bununla bağlantılı olan ahlâksızlığa karşı savaşacaktı. Tarafsız bir şekilde yargıladığımızda, onun kendisini gerçekten de tarihi Sünni geleneğin dışına konumlandırdığını kabul etmemiz gereğine rağmen,[26] İbn Abdülvahhâb, sünnete inkâr edilemeyecek katılıktaki sadakatiyle gerçek Sünni geleneği temsil ettiği inancında muhtemelen samimiydi.

Bu çalışmada İbn Abdülvahhâb'ın şahsiyetinin önemini kabul ediyoruz. Muhakkak ki, yabancı, bencil motiflerin, tıpkı İslâm'ın kurucusunun zamanındaki yayılması gibi, ki Vahhâbîliğin gelişimi buna en dikkate değer bir benzerlik sergiler, Vahhâbî davasının daha sonraki yayılmasında az katkıları olmamıştır. Fakat Vahhâbî kalabalıklarının gerçek bir dinî gayret ve coşkuyla motive oldukları da inkâr edilmez. Zira aksi takdirde, "şehir sakinlerini eğitme becerilerindeki ümitsizlikle, birkaç sene içinde

[25] "Bedeviler Vahhâbîlik tarafından doğrudan reforma tâbi tutulmamış, ilkin İslâmlaştırılmışlarıdır" der Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 147.
[26] Bkz. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, s. 294.

binlerce 'çöl tazısı'ndan makul derecede medenileşmiş bir toplum inşa etmeleri mümkün olmazdı" (Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 147). Ancak bu şekilde bozkırlar, ki günümüze dek buralarda en iyi uyum sağlayan yasası işlemekteydi, şimdi gerçek bir sûrette kendilerini belli bir düzene iliştirebilirlerdi. Hareketin etkisini Burckhardt da değerlendirmektedir: 'Yeni öğretisini Araplara zerk etmesiyle Abdülvahhâb'ın onlara büyük bir ihsan ve iyilikte bulunduğu yadsınamaz' (Bahsi geçen yerde, II, 116). Vahhâbîlerin büyük başarılarının ardından, nispeten sınırsız sayıda hazinelerin başkentlerine akmaya başlamasıyla birlikte, püritenizmin de tiksindirici bir iki yüzlülüğe dönüşerek yozlaşmaya başlaması elbette inkâr edilemez. Cezanın gelişi de uzun sürmeyecek, zenginlik ve lükse düşkünlüğün ortadan kayboluşu gelişlerinden daha hızlı olacaktır. Günümüzde, Vahhâbîler bir kez daha şaşırtıcı başarılar kazandıklarında, bana öyle geliyor ki, dinî güçler de en azından diğer şeyler arasında, gene iş başındadırlar.

İbn Abdülvahhâb'ın Dir'iyye'nin efendisi olmasıyla, Muhammed b. Suud davası için bir biat kazanmış, aralarındaki ilişki, Emir'in Reformcu'nun bir kızıyla evlenmesiyle daha da yakın bir hale gelmiştir. Artık reform hareketinin tarihi Suud ailesinin hikâyesi haline dönüşmüştür. Öte yandan, 1206/1792'de ölen Vahhâbîliğin kurucusunun Emir'den çok daha uzun süre yaşadığı ve hareketin gelişimi üzerinde hâlâ belirleyici bir nüfuza sahip olduğu gerçektir. Ancak, ihtişam ve kudretine yeni bir hayat vermeye kendisini sorumlu hissettiği İslâm'ın gençlik günlerini çok çarpıcı bir şekilde anımsatan reform hareketi, dinî ve siyasi liderlerin ayrı olması gerçeğiyle kendisini bu arketipten derhal ayırt etmiştir. Hanedanın kurucusunun (ailesi tarihsel önemini onun sayesinde kazandığına göre kendisini böyle anmamızın bir sakıncası olmayacaktır) şahsiyeti hakkında çok az şey biliyoruz. Ancak, özellikle de büyük dış başarıların uzun vadede gelişlerini göz önünde bulundurduğumuzda, ikna yoluyla Vahhâbî olduğu hususunda çok az şüphe vardır. Neticede, İbn Abdülvahhâb'ın tesirinin o zaman dahi belirli siyasi beklentilere gebe olduğu gayet aşikârdır. İlkin ve daha 1745'te, komşu Uyeyne ve Hureymile

şehirleri Vahhâbî davasına katılmışlardır. Şüphesiz bu, Reformcunun buralarda önceden sergilediği faaliyetlerin başarısının bir sonucudur, takdir de İbn Suud'dan ziyade kendisine aittir. İbn Suud, Riyad'ın hükümdarı Dehhâm İbn Davvâs'ın şahsiyetinde sert bir direnişle karşılaşmış ve bu isim ancak 1763'te, uzun ve çeşitli savaşların ardından boyun eğmiştir. Bu savaşlar sırasında İbn Suud 1747'de iki oğlunu kaybetmiştir. Başlangıçta Ariz bölgesiyle sınırlı olan bu mücadele boyunca İbn Suud daha güçlü kimselerle çoktan irtibata geçmiş ve çatışmaya girmişti. Böylece, yerel tarihlerin 1178/1764 yılına göre, Acmân bedevileri,[27] Necran hükümdarı olan Hasan b. Hibetullah'ı yardıma çağırdılar. Riyad'ın güneyindeki el-Hair'de büyük bir çatışma gerçekleşti ve İbn Suud'un oğlu Abdülaziz yenildi. Galipler Dir'iyye önlerine geldiklerinde, Dehhâm İbn Devvâs müttefiki Zefir kabilesiyle birlikteydi ve intikam zamanı gelip çatmıştı. Bu hayati noktada İbn Suud Necran hükümdarını geri çekilmeye ikna etmeyi başarmıştır. Tam da Necranlıların çağırdıkları diğer müttefikler, özellikle de Dehhâm'ın eski efendisi olan Ahsa hükümdarı Ureyir ve Benî Hâlid ulaştığı sırada koalisyonun başı, birlikleri eşliğinde evin yolunu tutalı çok olmuştu. Diğerleri, özellikle de durumu oldukça vahim olan Riyadlı Dehhâm'ın kışkırtmasıyla, Dir'iyye üzerine ciddi bir taarruza giriştiklerinde fırsat çoktan elden kaçmıştı. Saldırı tamamıyla başarısız oldu. Yeni kurulmakta olan genç devlet bu güçlü koalisyon karşısında tutunmayı bilmişti, öte yandan koalisyon güçleriyse dağınıktı, zira üyelerinin hiçbiri Araplara zaten oldukça yabancı olan disipline sahip değildi; Dir'iyye'nin reform görmüş sakinleriyse iç güçlerini disiplinden alıyorlardı. Bu güzel başarı, 1765/6'da İmam olarak babasının yerini alan Abdülaziz'e etkili bir karşı saldırı imkânı sundu. Devlet halen küçük Ariz topraklarıyla sınırlıydı. 1182/1768'de yeni İmam, Ariz'e kuzeybatıdan komşu olan Kasim kırsalında bir köprübaşı elde etmeyi

[27] Özellikle bu bedevi kabileleri üzerine bkz. M. Hartmann, *Welt des Islams* III, bkz. 38 ve tes.

başardı. Tabii ki, bundan kısa bir süre sonra[28] Kasim nefret edilen bu boyunduruğu atacaktı. Oldukça kanlı bir gecede, Bureyde gibi birkaç sadık yerleşim yeri dışında, halk her şeyden, hepsinden öte reformcu kâtiplerden kurtuldu. Fakat, onlara sadece hareket etme cesareti vermiş olan Ahsa hükümdarı Sadun b. Ureyir'le ittifaka rağmen, işler burada başlangıçtaki başarılarla sınırlı kaldı. Abdülaziz'in uzun hükümdarlığı süresince (1766-1803), bitmek tükenmek bilmeyen kanlı savaşlar oldu; bunların komutanlığı emirin oğlu Suud b. Abdülaziz'e tevdi edilmişti, kendisi sürekli değişen, küçük emirler ve güçlü Arap kabilelerinden oluşan üstün koalisyonlara karşı savaşlarla meşguldü; tüm bu karmaşanın içine –başlangıçta Müntefik Arapları aracılığıyla– kısa zaman sonra Bağdat'ın Türk paşaları da dâhil olacaktı, ardından Mekke Şerifleri ve nihayet Maskat İmamları da takip etmiştir. Vaka temelinde ele alındığı zaman savaşlar Vahhâbîler için her zaman mutlulukla sonuçlanmamıştır, fakat eninde sonunda, koalisyonların istikrarsızlığı, disiplinsizliği ve Vahhâbîlerin hedefe odaklı liderliği sayesinde, İbn Suud ailesinin iktidarının ve Vahhâbî öğretisinin gitgide genişlemesiyle sonuçlanmıştır. Kısa zaman içinde tüm Necid ve sahil bölgesi olan Ahsa Vahhâbî iktidarı altında güvenliğe kavuşmuştur. Türk paşalarsa hareketin önünü almakta, en az Arabistan'ın o güne dek en güçlü Arap emirleri ve Mekke şerifleri kadar başarısız olmuşlardır.

---

[28] *'Unvân*'a göre bu 1782'den sonradır, eski Vahhâbî tarihinin Batılı ilk detaylı tasvirine göre, A. Musil'in anlatımında, *Zur Zeitgeschichte von Arabien* (Leipzig, Wien 1918), çoktan 1772'dedir. *'Unvân*'ın anlatısıyla çoğu yerde örtüşen, fakat görünüşe göre pek çok yerde, örneğin Hüseyin b. Ganem'in (bkz. yukarıda 338, dipnot 3) hikâyesi *'Unvân*'da birkaç defa alıntılanmıştır (örneğin bkz. s. 72), daha detaylı kaynaklara dayanan bu değerli yazıya yapılan tüm referanslar için bkz. Philby, *Heart of Arabia*, I, 297, basılması Philby tarafından ciddi bir şekilde gündeme alınmıştır (ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini söyleyemem.) Buna ek olarak J. H. Mordtmann'ın *Enzykl. des Islâm*, II, 441 ve tes.'deki mükemmel İbn Suud maddesini tavsiye ederim, ki diğer kaynaklar arasında (detaylı biyografi!) *'Unvân*'ı da kullanmaktadır. Burada *'Unvân*'da –muhtemelen kasıtlı bırakılan (?)– boşluklar olduğu da unutulmamalıdır.

1800 yılı itibarıyla Arap yarımadasının büyük bir kısmı Dir'iyye imamının iktidarını çoktan kabul etmişti. 1799'da Ahsa'dan yapılan ve bizzat bir Türk komutan tarafından yönetilen ikinci bir Türk saldırısı yeniden başarısız olduğunda, Bağdat valisi Süleyman Paşa Abdülaziz'le resmî bir barış antlaşması yapma kararı aldı; Mekke Şerifi Gâlib'se kendisini gücü gitgide artan bu rakibiyle antlaşma yapmak zorunda buldu. Suud bu yıllarda hacca gitme fırsatı bulabilmiştir. Fakat Vahhâbîler liderliğindeki büyük bir hac kafilesi Bağdat paşasına tâbi Şiiler tarafından saldırıya uğradığında, Abdülaziz'in oğlu Suud, büyük miktarda yağma yaparak ve Kerbela'daki Şii türbelerini yıkarak 1801'de antlaşma ihlalinin intikamını almıştır. Muzafferine sayısız ganimetler getiren bu hareket, Suud'un öz farkındalığını da tamamıyla arttırmıştır. Bu sırada Mekke Şerifi'yle pek çok anlaşmazlık vardı; 1802'de, İbn Suud'un niyetlerine vâkıf olabilmek adına kayınbiraderinin emrinde Dir'iyye'ye bir heyet gönderdiğinde, heyetin lideri düşmanlığı tercih etmiş ve dönüş yolunda eniştesi adına, Taif'in yakınındaki Mekke'yi ele geçirmiştir. Ancak Suud, birlikleri eşliğinde onu takip etmiş ve 30 Nisan 1803'te muzaffer bir şekilde Mekke'ye girmiştir.

Altı ay sonra Abdülaziz, kendi başkentindeki camide, İmâdiyye tarikatından bir Kürt dervişi tarafından öldürülmüştür. Vahhâbî devletinin muazzam gelişiminin tümü onun iktidarında gerçekleşmiştir. Babası öldüğünde, o Arap yarımadasının içlerinde, hiçbir tarihçinin haber vermediği sayısız küçük emirlerden sadece biriydi. Abdülaziz Şii intikamına kurban gittiğinde, gücü Yemen'den Bağdat'ın kapılarına, Umman'dan Suriye içlerine kadar uzanmaktaydı. Arap yarımadasının neredeyse tamamı tek bir krallık altında birleşmişti ve belki de tıpkı daha önce olduğu gibi, bir zamanlar onu elinde tutan hükümdardan, Muhammed'inkinden daha sağlam bir birlik içindeydi.

Ne yazık ki, bu gerçek kurucunun şahsiyeti üzerine açık bir tasvire sahip değiliz. Onu Dir'iyye'de gören İngiliz Reinaud'un bahsettikleri azdır ve kaynaklarımızın geri kalanıysa sadece devletin dışa genişlemesini yeniden kurabilecek kadar yeterlidir.

Şans eseri, tahttaki bu değişim pek de büyük bir öneme sahip değildi, çünkü askerî liderlik uzun zamandan beridir zaten oğlu Suud'un elindeydi ve o da 1788'de resmen tahtın varisi olarak tanınmıştı. J. L. Burckhardt'ın topladığı haberler sayesinde daha iyi tanıdığımız Suud, görünüşe göre sadece asker olmanın aksine pek çok yönden sıra dışı bir şahsiyettir. Koyu bir dindardır, İslâm ilimlerinde iyi bir eğitim görmüştür, etkileyici bir hatiptir, insan doğasına dair sıradışı bir bilgi birikimine ve keskin bir muhakeme yeteneğine sahiptir, ancak hepsinden öte kanuna dair asla yozlaşmayan bir düşkünlüğü vardır. İktidarının ilk birkaç yılı boyunca, Suriye ve Mezopotamya'nın ekili topraklarına hâlâ yağma akınları yapılmaktadır. Ancak yakında en önemli görev Hicaz'daki Vahhâbî hâkimiyetini emniyete almak olacaktır. Zira Mekke'nin 1803'teki zaptı henüz nihai bir teslimiyeti sağlamamıştı. Hakikaten de Suud çekilir çekilmez Mekke Şerifi Cidde'ye geri dönmüştür. 1804'te Medine Vahhâbîlere teslim olmak zorunda kalırken, diğer yandan, ta ki Gâlip yenilinceye dek, hâlâ Mekke'yi kuşatma altına alma zorunluluğu vardı; Gâlip, elindekilerin en azından bir kısmını kurtarmak için 1806'da Vahhâbî öğretilerini benimseme kararı aldı ve böylece artık Suud'un Mekke'deki valisi konumuna geldi. Başından sonuna dek Suud mukaddes şehirlere büyük bir ihtimam göstermiştir. Her ne kadar Peygamber'in Medine'deki mezarında bulunan hazineler götürülmüş, mezarın üzerindeki kubbe yıkılmaya çalışılmış, her iki şehrin nüfusu ibadetlerini yerine getirmekten alıkonmuş ve tütün içmek yasaklanmışsa da öte yandan görünüşe göre Vahhâbîler şaşırtıcı bir disiplin sergilemiş ve mükemmel bir düzen sağlamışlardır. Fakat hac kafilelerinin yokluğu, ki bu mukaddes şehirlerin işgal edilmesinin doğal bir sonucudur, Vahhâbîler için tabii ki ağır bir darbe olmuştur.

Gâlip'se son âna kadar boş yere Türklerden yardım beklemiştir. Yozlaşmış İslâm'ın baş temsilcisi olan ve reform hareketinin kendilerine yöneldiği Türkler, ancak kutsal topraklara girmeleri engellendiği zaman bu şehirlerin kaybedilmesinin ne mânâya geldiğini hatırlamışlardır: Bu, sultanlarının Hâdimu'l-Haremeyn unvanı üzerindeki iddiasını yitirmesidir.

Böylece Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın eserinin tamamlanışı, yani reformun Arabistan'ın dört bir yanına yayılması, çöküşü de beraberinde getirecekti. Zira Türk İmparatorluğu gibi bir güç, elbette uzun vadede bu hızlı yayılmacılığa tahammül edemezdi. Öte yandan, sempatik Suud'un tüm üstün meziyetlerine rağmen, reformun İç Arabistan için hiç şüphesiz büyük bir nimet olması da fayda sağlamadı. Dışarıdan oldukça sağlam görünen yapı, içeriden zayıf noktalara sahipti. Pek çokları için bozkırın eksiksiz özgürlüğü ve yasasız hayatı İbn Suud'un katı disiplinine tercih edilir bir şeydi. Çok fazla insan kendilerini bu yeni nizam içinde kaybetmişti ve eski düzenin yeniden kurulması için can atıyorlardı. Arapların tümü bir anda gönülden iman etmiş Vahhâbîlere dönüşemezdi. Zira, Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan ve yaygın bir dinden dönme hareketi olan Ridde'nin sunduğu benzer örneği gözünüzün önüne getirin sadece. Diğer taraftan, kesintisiz yağma akınlarıyla Dir'iyye'ye akan zenginlik aynı zamanda yıkıcı etkilerini de hareketin tam kalbine beraberinde getirmiş olmalıdır. Lükse duyulan arzu, ikiyüzlülüğü doğurur. Suud'un hükümdarlığında, emirin bizzat kendi ailesinde ilk defa ciddi bir disiplinsizlik baş göstermiştir. Emir'in, aldıkları küçük ödeneklerden memnuniyetsiz olan oğulları babalarının iradesine açık bir şekilde kafa tutarlar. Gerçi, Suud onları enerjik bir biçimde itaatsizliklerinden vazgeçirmeyi bilmiştir. Fakat henüz başlamakta olan iç çürüme katı bir disipline girme zorunluluğuyla kol kolaydı. Muhteşem Suud'un bizzat kendisinin çöküşün başlangıcını tecrübe etmek zorunda kalmış olması trajiktir. Nihayetinde, acı sonu kendi gözleriyle görmek için yaşayacaktı.

Mısırlı Mehmet Ali'nin Türkler için Arabistan'ı yeniden fethetmesinin hikâyesi yeterli derecede anlatılmıştır. Bu, her iki tarafın da kullandığı aletler göz önüne alındığında, Mısır-Türk birlikleri için üzerine övünülecek bir sayfa değildir, hele bir de savaşın kazanıldığı silahlar düşünülecek olursa zaferin onur verici hiçbir yanı yoktur. Meselenin çözülmesi için Mehmet Ali ilkin oğlu Tosun'u görevlendirmiştir, böylece ilk saldırı 1811'de başlamış ve büyük bir yenilgiyle püskürtülmüştür. Daha iyi hazırlan-

mış ikinci bir saldırı, 1812/13'te Hicaz'ın mukaddes şehirlerini Vahhâbîlerden kurtarmışsa da Mısırlıların ilerleyişini Turaba'da durdurmayı başarmışlardır. Sonraki girişim, aynı yerde, 1813'ün sonunda tekrar başarısız olmuştur. Operasyonların kesildiği bir sırada, nisan ayının sonunda Suud ölür ve ümitsiz savunma görevini oğluna devreder. Ocak 1815'te Mehmet Ali bizzat kendisi düşmanı Turaba'da yenilgiye uğratmayı başarır; Tosun'sa Kasim'e taşınmıştır. Başlangıçtaki başarıların ardından, burada öyle tehlikeli bir durumla karşı karşıya kalır ki, Abdullah'la barış imzalayabilmekten mutluluk duyacaktır. Böylece herhangi bir engelle karşılaşmaksızın geri çekilmeyi başarır. Mısır'da tekrar emniyete kavuşur kavuşmaz, Mehmet Ali oğlu İbrahim'i 1816'da Arabistan'a göndererek antlaşmayı bozar. İbrahim, Abdullah'ın cesur savunmasını bir buçuk yıl içinde çökertir ve beş ay süren bir kuşatmanın ardından, 1818 yılının Eylül ayının sonunda nihayet Dir'iyye'yi ele geçirir. Abdullah son âna kadar savaşmıştır. Cesur emir zafer kazananlarca İstanbul'a gönderilir ve orada öldürülür. Mısırlıların parası ve gaddarlığı İbn Suud'un cesaretine galip gelmiştir.

Geçmişe bir son vermek için İbrahim Paşa, 1819 baharında oradan ayrılmadan önce Dir'iyye'yi tamamen yerle bir etmiştir. Dir'iyye bugün hâlâ bir harabedir, 'tüm Vahhâbî ülkesinin en mağrur anıtıdır, bir ölüler şehridir' (Philby, *Heart of Arabia*, I, 110).

Üzerinde üç neslin emeği olan bitkiler köklerinden söküldüler. Arabistan'da Vahhâbîlerin yarattığı ciddi düzenin yerini eski kaotik şartlar aldı. İbrahim Paşa'nın Necid'den ayrılmasının ardından ortaya çıkan karmaşada, vaktiyle Vahhâbîlere tâbi olan emir ailelerinin torunları ilkin kendi hükümranlıklarını yeniden inşa etme ve bunu savunma derdine düştüler. İnfaz edilen Abdullah'ın[29] kardeşi Mişârî yalnızca kısa bir süre tutunabildi. Öte yandan, Türkî b. Abdullah b. Muhammed b. Suud (yak. 1820-

[29] Süleyman ed-Dahîl'in Bağdat mecmuası *Lugatu'l-Arab*'daki sunuşuna binaen, M. Hartmann'dan, *Welt des Islâms*, II, 314 ve tes., kendi notlarıyla değerli alıntılar yapmaktadır, ayrıca Mordtmann, diğerlerinin yanısıra ailenin elyazması bir şecereyi kullanır; yukarıda alıntılanan pasajda Mu-

1834), Mısırlı subaylardan baskı gören nüfusun sempatisini yeniden kazanmayı ve Suud hanesinin hükmünü Necid'deki Riyad'da bir dereceye kadar yeniden tesis etmeyi başardı; böylece ailenin nüfuzu tekrar Ahsa ve Bahreyn'e kadar yayıldı. Ancak, 1834'te ailenin Mişârî kolundan uzak bir kuzeni tarafından öldürülmüştür.[30] Katili ancak kırk gün hüküm sürebildi. Öldürülen Türkî'nin oğlu Faysal'ın silah arkadaşlarından biri olan, Şammar kabilesinden Abdullah b. Reşid Mişârî'yi şaşırttı ve onu öldürmeyi başardı. Böylece Faysal, halkın duyduğu sempatiye ve görünüşe göre İngilizlerin gösterdiği iyi niyete binaen gücü kolayca ele geçirdi. Fakat Mısırlı Hurşit Paşa'nın kuvvetleri onu 1838'de yenilgiye uğrattı ve Suud'un oğullarından biri olan, 1818'de Mısır'a sürgün edilen Hâlid'i kullandı. Bu mevki için tamamen uygunsuz olan Hâlid 1842'nin başlarında ailenin yan kollarından birinden gelen Abdullah b. Süneyyan'a teslim olmak zorunda kaldı;[31] her ne kadar Süneyyân daha iyi bir konumda olsa da 1843 yılında Faysal b. Türkî tarafından tahttan indirildi ve muhtemelen cinayete kurban gitti. Cesareti ve adaletiyle çok sevilen Faysal halk tarafından neşeyle karşılandı. Şimdi kendisine bahşedilen uzun iktidarında, yani tahta ikinci defa çıkışının ardından (1843-1865),[32] Mısır ve Osmanlı sultanıyla iyi ilişkiler yürüterek imparatorluğun sınırlarını en azından kuzey, doğu ve güney yönlerinde neredeyse eski ulaştıkları sınırlara döndürebileceğini anladı, öte yandan batıda ise, Mutayr ve Uteybe gibi büyük bedevi kabilelerinin arkasına sığınan Mekke Şerifleri onu komşu Kasim'in düşman emirlerinin bağımsızlıklarına hoşgörüyle bakmaya mecbur bıraktılar. En sonunda sadakatli taraf orada da üstünlüğü elde etti; eski dostu Abdullah b. Reşid'in oğlu, Şammar bölgesindeki Hail'de bulu-

---

sil'i takiben sunulan şecere, Abdullah'ın ikinci göbekten kuzeni olmalıdır.

[30] Kraliyetin kurucusu Muhammed b. Suud'un kardeşinin torunlarından biridir.

[31] Yukarıda bahsi geçen Mişârî gibi Muhammed b. Suud'un kardeşinin soyundandır.

[32] Emir idi, Palgrave tarafından Riyad'da ziyaret edilmiştir.

nan Talâl gibi yerel hükümdarlar kendilerini bir vassalden ziyade müttefik gibi hissettiler ve böylece ona sadık kaldılar.

Fakat Faysal'ın ölümünün ardından oğulları arasında çıkan kardeş kavgası felaketi de getirdi. Tahtın meşru varisi olduğu aşikâr olan, fakat kardeşi Suud tarafından birkaç yıl sonra kovulan Abdullah, şimdi telaş içinde Bağdat'taki gayretli Türk valisi Midhat Paşa'yı yardıma çağırdı. Sonuç, Ahsa'nın 1871'de Türkler tarafından işgalidir. Abdullah ise ancak kardeşi Suud'un 1874'teki ölümünün ardından Riyad'da dönebilmiştir. Ancak Türkleri ya da müttefikleri olan Müntefikleri Ahsa'dan kovmak için boş yere uğraşmıştır. Kasım'i elde etme mücadelesindeyse Hail'in hükümdarı, Talâl b. Reşid'in (ö. 1868) kardeşi ve üçüncü halefi olan Muhammed b. Reşid'le anlaşmazlığa girmiştir. Abdullah'ın 1884'te yaşadığı ağır yenilgi İbn Suud'un devletini artık eski vassalı olan Hail Emiri Muhammed'e tamamen bağımlı hale getirmiştir. Hem Abdurrahman b. Faysal hem de kardeşi Abdullah görünüşe göre geçici olarak Riyad'ın göstermelik hükümdarları olarak tanındılar, fakat aslında Muhammed b. Reşid'in elinde kukladan başka bir şey değillerdi.

Anlaşılan o ki, Faysal'ın oğulları kendilerini içine düştükleri bu utanç içinden çıkaracak kudrete sahip değillerdi; fakat Abdurrahman'ın oğlu Abdülaziz ailesinin kaderine razı olmadı. Onun teşvikiyle, 1891'de İç Arabistan hükümdarları bedevi kabilelerden oluşan büyük bir koalisyon Hail hükümdarlarının boyunduruğunu kırmak için yola koyuldu. Fakat nihai Uneyze savaşında (ki bu savaşın tasvirini V. Nolde[33] sayesinde biliyoruz) İbn Reşid çoktan umutsuz olan durumu nefes kesici bir zafere dönüştürmeyi bildi. İbn Suud hanesinin birkaç üyesi ölmüş, diğerleriyse esir alınmıştır. Riyad'da yaşayan emirler Abdurrahmân ve en küçük kardeşi Muhammed'inse artık söyleyecek hiçbir şeyleri yoktu. Güç, İbn Reşid'in ülkedeki şehirlere yerleştirdiği kuvvetlerin elindeydi.

Abduhrahmân ve oğlu Abdülaziz en sonunda Kuveyt şeyhi Mübarek b. Sabbâh'ın yanına sığındılar. Bu isim 1895'ten beri-

[33] Bkz. Baron E. Nolde, *Reise nach Innerarabien* (Braunschweig 1895), 69 ve tes.

dir İbn Reşid'le ihtilaf halindeydi, fakat 1897'de Muhammed b. Reşid'in ölümüyle bu düşmanlığın etkisi azaldı ve Bağdat demiryolunun planlanmasıyla doğacak olan muhtemel tehdidi bertaraf etmek arzusundaki İngiltere'yle iyi ilişkiler kurarak ve 1899'da onlarla bir mukavele imzalayarak[34] görünüşe göre kendi gücünü pekiştirdi. Ancak bunun ardından sığınmacılar, kendi eski devletlerini yeniden kurmak için Hail imparatorluğunun bu hızlı çöküşünden faydalanmayı düşünebildiler. Abdurrahmân ve Mübârek'in 1900'de Kasim'e ilk girme teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. Bu sırada Abduhrahmân nihayet tahtı oğlu Abdülaziz'e bıraktı. Bunun ardından gelen cüretkâr ve bir o kadar da riskli hareketse, onun birkaç takipçisiyle Riyad'daki Abdülaziz b. Reşid'in valisine saldırmak ve onu öldürmek oldu. Böylece 1902'de bir kez daha Riyad'ın tartışmasız efendisi oldu. Abdülaziz b. Reşid'se müteakip savaşlarla, 1906 yılında hayatını kaybetti.[35] Bir yandan İbn Reşid'in hanedanı, çeşitli kardeş kavgaları ve İbn Reşid'in Kasim'de köprübaşı tutmaya çalışan Türklere yardım etme sevdası yüzünden kendisini parçalarken, ki bu operasyonlar da güç yetersizliğinden dolayı başarısız olacaktır, öte yandan Kuveyt şeyhiyle yaptığı faydalı antlaşma ve (Alman yardımıyla güçlenen Türkiye'nin Hindistan İmparatorluğu karşısında doğuracağı tehdit fikriyle tedirgin olan) Britanya'nın cömert tavrı sayesinde Abdülaziz b. Suud, gücünü pekiştirme ve yayma fırsatı yakaladı. İran Körfezi Arabistan kıyılarında bağımsız bir kuvvetin doğuşuna şahit olacaktı. İngiltere, kendisini Kuveyt'teki Abdülaziz'le bağlayacak iyi ilişkiler kurmak için mümkün olan her yolu deniyordu. En önemlisiyse, Kuveyt'te 'siyasi temsilci' olan Yüzbaşı Shakespear'in

---

[34] Bunun için bkz. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien* (Braunschweig 1916), 224 ve tes.

[35] İbn Suud'un et-Terfiyye'deki galibiyeti, Musil bundan bahsetmektedir, Philby'deki "Ravzatu'l-Muhanna" savaşıyla birebir aynıdır; Stuhlmann'daki, bahsi geçen yerde bkz. s. 211, "Kesseiba" savaşı temelde aynı vakayı tasvir etmektedir. İktidardaki hükümdarın zamanı üzerine, en derinlikli ve muhtemelen en otantik haberler Philby'nin güzel eserinde sunulmuştur, *The Heart of Arabia*, I. II (Londra 1922).

Necid'e seyahat ederek ilişkileri nasıl yakınlaştıracağını anlamış olmasıydı. Ayrıca, 1912'de Riyad'ı ziyaret eden Yüzbaşı Leachman'ın seyahatleri de tıpkı Shakespear gibi, Arabistan üzerine bilimsel çalışmalar sahasında kendisine saygın bir isim kazandırmış ve her ne kadar bunların doğrudan siyasi bir amaçları yok idiyse de Britanya'nın itibar ve nüfuzunun güçlenmesine katkı sağladıkları kesindir.

Atılgan ve cesur Abdülaziz, imparatorluğunu merkezî Arabistan'ın en büyük gücü haline getirmiş olmasına karşın, aynı zamanda nerede duracağını bilecek kadar da ihtiyatlı ve bilgeydi. Böylece, 1906'da ölen Abdülaziz'in oğlu Suud adına Zâmil Âl-i Subhân'ın vesayetindeki İbn Reşid krallığı ilk defa Güneydoğuda İbn Suud'un üstün gücü ve kuzeyde de dostu olan Aneze kabilesi arasında ezilme tehdidiyle karşı karşıya kalmıştı. Anezelerin lideri, önemli Gof Vahasını 1909'de ele geçiren Nûri Âl-i Şa'lân'dı. Reşidiler, özellikle de sürekli iyi ilişkilerini sürdürmek gayretinde oldukları Türk hükümetinin, Hicaz demiryolunun inşasıyla Hail imparatorluğuna daha fazla yaklaşması ve onun durumuyla daha yakından ilgilenmesi neticesinde vaziyeti ancak biraz olsun toparlamışlardı. Eğer İbn Suud'un şu an için bu yönden korkacak hiçbir şeyi yoksa –en azından Reşidi Suud b. Abdülaziz henüz küçük bir çocukken–, öte yandan Arap hükümdar için de vaziyet benzerdi, zira başlangıcından bu yana onun gücünün büyümesini şaşkın bakışlarla izlemişti ve İç Arabistan'ın bedevi kabileleri üzerinde, özellikle de Uteybe ve Mekke Şerifi üzerindeki belirleyici bir nüfuza sahip olmasından dolayı tehlikeli komşusunu nihai kararı silahların vereceği bir duruma sürüklemek istemiyordu. Öte yandan İbn Suud'un siyasi çizgisi, böyle riskli bir oyunla kışkırtılmaya uygun değildi. Dahası, halihazırda tamamıyla başka şeyler için kaygı duymaktaydı. Eğer devleti gerçekten ayakta kalacaksa, denize çıkış yolu bulmak zorundaydı. Hakikaten de karasal alanda kapalı kalan devletleri ne zaman sağlam bir yer tutsa, Diriyye ya da Riyad'ın efendilerinin gözleri daima sahildeki Ahsa'ya yönelmiştir. Fakat artık Muhammed b. Suud ya da iktidardaki emirin büyükbabası Faysal zamanındaki kurallar da yoktu, artık ülke

Türklere ait Basra Vilâyeti'nin topraklarını oluşturmaktaydı. Tüm sahil şehirlerinde Türk görevliler vardı, daha önemli yerlerdeyse küçük garnizonlar bulunmaktaydı. Türk egemenliği altındaki bedeviler tarafından birçok defa saldırıya uğraması sonuçsuz şikâyetlere neden oldu. Ancak İbn Suud, 1913'ün Mayıs ve Haziran aylarında, henüz Türkiye Balkan Savaşları'yla meşgulken, Türk görevlileri ve garnizonları Ahsa'nın kırsalından çıkmaya zorladı. Hamle ancak İngiltere'nin rızasıyla gerçekleşebilirdi. Böylece İngiltere ve İbn Suud arasında el-Ukayr'da, oldukça önemli ve detaylı bir antlaşma imzalandı.[36] Arabistan'da meydana gelen bu olaylardan daha şaşırtıcı olanıysa bunun yarattığı sonuçtu. 1914 yazında Abdülaziz b. Suud Türk hükümeti tarafından olağanüstü yetkilerle Necid valisi tayin edildi. Tabii ki bu, aynı zamanda merkezî hükümetin güçsüzlüğünün de bir itirafıydı, fakat öte yandan, eğer bu önemli ve nüfuz sahibi emiri büsbütün rakiplerinin tarafına itmek istemiyorsa yapabileceği tek akıllıca manevraydı. Bunun yanısıra, İbn Suud hiç şüphesiz İç Arabistan'ı gerçekten düzen içinde tutabilecek tek isimdi. Ancak İbn Suud –kesinlikle kendi isteği doğrultusunda– tamamıyla İngiltere'ye bel bağlamaktan da uzak durmuştur.

Arap yarımadasında Bâb-ı Âli ile İbn Suud arasındaki bu denge kuşkusuz oldukça istikrarsızdı. Zira, her ne kadar 1913/14'te Arap yarımadası hükümdarlarının katılımıyla yapılacak bir kongreden ve gerçek bir birleşmeden sıkça bahsedilse de vaziyet bundan oldukça uzaktı. Genç ve ihtiraslı Suud b. Abdülaziz İbn Reşid görünüşe bakılırsa İbn Suud'un gücünün büyümesini kıskançlıkla izlemiş olmalı. 1914 baharı İbn Reşid'le ihtiyatlı ve liyakat sahibi Zâmil Âl-i Subhân arasında kopuşu getirmiştir. Zâmil, kendi kuzeni Suud el-Sâlih Âl-i Subhân tarafından öldürülmüş ve el-Sâlih Hail'de Yüce Nazır unvanıyla onun yerini almıştır. Sonbaharda Dünya Savaşı patlak verdiğinde, İbn Reşid'le İbn Suud arasındaki çatışma, şayet çoktan başlamadıysa, kaçınılmazdı.

---

[36] Bkz. *Welt des Islams*, II, 305 (No. 180); bu anlaşmanın daha sonraki bir düzenlemesi için ayrıca bkz. *Oriente Moderno*, IV, 757.

İki İç Arabistan devleti arasındaki çatışma ve onların savaş halindeki büyük güçlerle kurdukları ilişkiler çeşitli değerlendirmelerden geçmiştir. İbn Reşid'in Türkler tarafından para ve silahla desteklendiği ve kendisinin de onların tarafını tutuyormuş gibi göründüğü şüphesizdir, öte yandan İngiliz yandaşı Shakespear tereddüt içindeki İbn Suud'u sürekli savaşa girmesi için içten bir şekilde teşvik etmektedir. Çabaları tamamıyla başarısız olmamıştır.[37] Ocak 1915'te taraflar Cerrab'da karşı karşıya gelirler; İbn Suud rakibinin süvarisini yenilgiye uğratır, ancak piyadesi İbn Reşid'e yenilir ve bunu gören Acmân bedevileri düşmanın tarafına geçerek İbn Suud'un ordugâhını yağmalarlar. Gün böyle sonuçlanmıştır. "İbn Suud süvariye karşı galibiyetine dayanarak zafer iddiasında bulunmuştur, fakat onur açık bir şekilde düşmanın tarafındadır" diye hüküm verir, olayı savaşa katılanlardan dinleyen Philby (yukarıda alıntının yapıldığı yer, I, s. 385). Özellikle hatırlanmaya değer olansa, sefere katılan ve İbn Suud'un toplarından birine komuta eden Yüzbaşı Shakespear'in öldüğü gündür: Arabistan'da kendi vatanına böylesi büyük bir hizmet vermiş olan bir adam için üzücü bir sondur bu. Philby savaşın başarısını şöyle özetler: "Sonuçlarına bakılacak olursa, Cerrâb Arabistan savaş sahnesinin en belirleyici çatışmalarından biridir." İbn Reşid'in kendi lehine kesinlikle kullanamadığı bu yenilginin sonucu, İbn Suud'un artık daha fazla savaşlarda yer almaktan kaçınması gerçeğiydi. Bu şartlar altında İngilizlerle dost kalması da doğaldır. Fakat artık kendisi dışarıdan bir izleyici rolünü tercih edecektir. İngiliz birliklerinin katıldığı bir resmî geçidi izleme-

[37] Şartların oldukça farklı sunumu ve değerlendirmesi Musil'de bulunabilir, bahsi geçen yer, bkz. s. 19. Ancak savaş zamanı bize ulaşan haberlerden kazandığımız görüş (örneğin bkz. *Petermanns Mitteilungen* 1917, s. 85) İngiliz tarafınca da temelde onaylanmaktadır, hepsinden öte İç Arabistan'ın en iyi uzmanının, Philby'nin tasvirleri de buna katılır; en karakteristik pasajlar kelimesi kelimesine listelenmiştir. Fakat şurası yanlış muhakeme edilmemelidir ki, Musil'in İbn Suud'un şahsi konumunu değerlendirmesi, Philby'nin eserinde karşımıza resme ek olarak, çok önemlidir.

sinin ardından sarfettiği, "Gücünüzü görmek bizim için iyidir" sözü tam da kendi şahsiyetine uygun bir ifadedir. Diğer taraftan, İngilizlerin baştan çıkarıcı cazibesiyse zaten kopmakta olan Hail devletini daha da uzaklaştırıyordu. Sâdık Zâmil'in öldürülmesi sonucu başa geçen Nazır Suud el-Sâlih, genç efendisi Suud b. Abdülaziz b. Reşid'e ihanet etti, böylece onu terk ederek 1916'da İngilizlere katıldı.[38] İç Arabistan'ın ikinci çatışma bölgesi savaşın sonuna kadar kapalı kaldı. Sadece 1918'in sonbaharında, artık vaziyetin savaşın genel gidişatıyla bir ilgisi kalmadığında ve İngiltere Dışişleri Bürosu rolü üstlenecek başka birisini, yani Mekke Şerifi Hüseyin'i bulduğunda, ki Anglo-Hint yöneticileri bundan İbn Suud'u sorumlu tutmışlardır, İbn Reşid'le doğrudan çatışma tekrar gün yüzüne çıktı. 1916'da Şerif Hüseyin ve İngiltere arasındaki görüşmeler (bunlar aslında 1915'te başlamışlardı) ilkin onu Türklerden ayrılmaya, ardından da kendisini Hicaz'ın bağımsız kralı ilân etmeye yöneltti. Bu andan itibaren Hüseyin'in oğulları tarafından yönetilen Arap kuvvetleri İngilizlerle omuz omuza savaşacaklardı. Hüseyin ve oğulları, özellikle de Faysal, Arap bağımsızlık hareketinin sözcüleri olmuşlardı. 1918'in sonlarına doğru zafer kazanıldığında, İngiltere'nin yanında savaşan Şerif kazanılan zaferde kendisinin de hakkı olduğuna inandı. Burada, Şerif'in, askerî harekâtı takiben, kendi gücünü genişletmek için, Arap bağımsızlığı adına giriştiği belki de çok daha şiddetli olan diplomatik mücadelenin çalkantılı hikâyesine daha derinlemesine giremeyiz, zira bunun gereği de yoktur. Şurası açıktır ki, Mekke Şerifinin gücünün ve itibarının artması İbn Suud için bir kaygı olmuştur. Aşağı yukarı İbn Reşid'le aynı zamanda, 1918'de o da Şerif Hüseyin'le çatışmaya girmiştir. Bu, Hicaz'ın doğusunda mevki sahibi olan ve Şerif ailesinden gelen Halid'in, iktidardaki kendi kuzenine karşı İbn Suud'a yönelerek ondan yardım etmesi için altın bir fırsattı. Mayıs 1919'da İbn Suud, Şerif'in kuvvetlerine karşı Turaba'da belirleyici bir zafer kazandı.

[38] Burada güvenilmez olduğunu kanıtladığı için rolü çok yakında sona erecekti.

Öte yandan, yakın gelecekte Şerifin ilgisi, Sevr Antlaşması'ndan kaynaklanan hazırlıklar ve sonuçlara anlaşılabilir bir biçimde yönelmişken, Hail'de başka çok önemli olaylar meydana gelmekteydi. 1920 baharında, iktidardaki emir Suud b. Abdülaziz cinayete kurban gitti ve iktidar Abdullah b. Mit'ab b. Abdülaziz tarafından ele geçirildi.[39] Bu beklenmedik hareket İbn Suud'a nihai darbeyi vurması için beklediği fırsatı verdi. Nisan 1921'de Abdullah kötü bir şekilde yaralandı; Hail üzerine saldırı başladı. Abdullah'ın teslim olmasının ardından, İbn Reşid hanedanının son üyesi Muhammed b. Talâl,[40] Kasım 1921'de teslim olmak zorunda kalıncaya dek savunmayı sürdürdü. Böylece İbn Suud, uzun zamandır kendisinden üstün olan ve hâlâ tehdidini sürdüren rakibinin hâkimiyetine bir son vermiş oldu.[41]

Ancak bu sırada, kelimenin geniş mânâsıyla Arap meselesi, heyecan verici olayların ardından geçici bir düzen buldu. Ağustos 1921'de Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal İngiliz mandası altında yeni oluşturulan Irak tahtına oturdu, diğer taraftan Suriye'deki dramatik olaylarsa Faysal'ın kardeşi Abdullah'ın idaresi altında bağımsız bir Doğu Ürdün'ün kurulmasıyla sonuçlandı. Böylece İbn Suud tahammül edemeyeceği bir durumda kaldı. Toprakları üç taraftan yeni devletlerle, Hicaz, Doğu Ürdün ve Irak'la çevrelenmişti ve bunların tümü de İngiltere'nin gözdesi Mekke Şerifi'nin idaresindeydi. Son başarılarla içeriden güçlenen Vahhâbî devletlerinin boğulma tehdidini bertaraf etme çabasına şaşmamak gerekir. 1922'de, Vahhâbîlerin, son birkaç yılda birkaç defa hükümdar değiştiren Gof vahası üzerinde hak iddia eden Doğu Ürdün'e saldırılarının yanısıra, Irak'a güçlü istilaları başlamıştır; öte yandan 1921 diğer Reşidi bölgeleri de İbn Suud'un hâkimiyet sahasına girmiştir. Bu sırada İbn Suud'la Fransa arasında bir yakınlaşmanın, hattâ antlaşmaların söylentileri işitilmekteydi; zira

---

[39] İlişkiler için Mordtmann'ın *EJ. Art. İbn Rashîd*'indeki şecereleri A. Musil'in *Zur Zeitgeschichte von Arabien*'iyle karşılaştırınız.

[40] Bkz. s. 204, dipnot 1.

[41] Güncel olayların takdimi temelde mükemmel bir haber kaynağı olan *Oriente Moderno*'ya dayanmaktadır.

Fransa Suriye mandasında İngiltere'ye ve onun koruduğu Şerif'e karşı doğrudan bir muhalefet içinde duruyordu. Bu söylentilerin ne kadarı doğrudur, bugün bunu belirlemek zor. Ancak şurası su götürmez bir gerçektir ki, İbn Suud, İngiltere üzerinde endişe yaratmak için Fransız fırsatını kullanmayı arzu etmiştir. Öte yandan, hiçbir zaman Anglo-Hindistan hükümetiyle ilişkilerinden de vazgeçmemiştir – görünüşe göre Dünya Savaşı sırasında Londra Dışişleri Bakanlığı'ysa her zaman aynı şekilde bilgilendirilmemiştir. Bu andan itibaren zaman artık Mekke Şerifi'nin değil İbn Suud'un lehine akıyordu. Bir zamanlar Şerif'in gücünün omurgasını teşkil etmiş olan merkezî Arabistan'ın güçlü bedevi kabileleri, Harb ve Uteybe, uzun zamandır İbn Suud'un tarafına geçmişlerdi. İbn Suud, Hicaz'ın güneyindeki Asir bölgesinde çoktan bir köprübaşı elde etmiş ve Yemen'deki İmam Yahya gibi yarımadanın son önemli ve bağımsız emirleriyle yakın ilişkiler kurmuştu. Bir yandan Şerif büyük Arap davasının savunucusu olarak kendi güç ve itibarını artırma çabası içindeyken, diğer taraftan İbn Suud Arabistan üzerindeki nüfuzunu nasıl pekiştireceğini sessiz bir şekilde idrak etmişti. Kendisini her iki tarafın da hamisi olarak ifade etmiş olan İngiltere'yse Arap emirleri arasındaki düşmanlığı barışçıl bir çözüme kavuşturmak için elinden gelen tüm gayreti gösteriyordu. 1924'ün ocak ayından itibaren, İngiltere Kuveyt'te yapılacak bir kongreye ulaşmak için çalışmıştır ve bu çabası birçok defa kesintiye uğramış, nihayet iki kutbun hiçbir şekilde uzlaşmayacağı ortaya çıkmıştır.

Böylece gerilim doğal olmayan bir seviyeye ulaşır. Boşalma ancak yeni bir dış nedene bağlıdır. İbn Suud'sa bundan faydalanmayı bilmiştir. 3 Mart 1924'te, Türk Milli Meclisi Ankara'da Osmanlı halifeliğini ilga eder. Bunun hemen ardından, Hicaz Kralı Hüseyin halife unvanını alır. Bu adım Müslüman dünya tarafından oldukça soğukkanlılıkla karşılanacaktır. 1924 yılının haziran ayı başında, Riyad'da, Sultan Abdülaziz'in babası olan ve artık hayli yaşlı İmam Abdurrahmân'ın[42] liderliğinde bir ulema

[42] Siyasi ve askerî idareyi oğluna bırakmış olsa dahi, bu itibarı kendisi üstlenmiştir.

ve İhvan toplantısı gerçekleştirilir; burada Necid Vahhâbîlerinin hac yapıp yapmayacakları açığa kavuşturulacaktır; sonuçta Mekke Şerifi'nin halifelik meselesi çok sert bir şekilde reddedilir, evet, neredeyse bir tür savaş ilânıdır bu. Aynı sırada Abdülaziz'in oğlu ve tahtın varisi Faysal Müslüman dünyaya ve Arap halkına uygun içerikte bir manifesto yayımlar.[43] Bu deklarasyona yanıtsa kaçınılmazdır. Böylece Hindistan'dan Şerif'i sürmek için bir davetiye gelir. Zaten İbn Suud, Kuveyt görüşmelerinin başarısızlığa ulaşmasından bu yana hazırlık yapmaktadır. Sonbaharda Vahhâbî orduları tüm yönlerde yürüyüşe geçer. Eğer Doğu Ürdün'ün kabile ve şehirleri Vahhâbî istilasını nihayet reddetmekten mutluluk duymaktaysa, bunun nedeni kısa zamanda ortaya çıkacaktır: Saldırının asıl hedefi başkadır. Eylül ayı başında Şerif Halid (yukarı bkz.) tarafından komuta edilen bir Vahhâbî birliği Taif'i almak ister. İlerleyiş dikkatli ve yavaş bir şekilde sürer. Son direnişin başarısızlığıyla, Hicaz halkı Hüseyin'i tahttan çekilmeye zorlar ve oğlu Ali 'anayasal kral' (*melik-i düstûri*) olarak tahta çıkar ve halife unvanını kabul etmez. Tabii ki artık bu dahi vaziyeti kurtaramayacaktır. 13 Ekim'de ilk Vahhâbî kuvvetleri Mekke'ye girer. Bunun üzerine Ali, Cidde'ye kaçar. Buradan Vahhâbîlere yapılan ilk saldırı girişimi başarısız olur. Böylece yaşamına topraksız ve maceracı bir emir olarak başlayan Abdülaziz b. Suud, dedelerinin devletini hayal dahi edemeyeceği sınırlara kavuşturmuştur. Tıpkı 1806'da olduğu gibi, bugün Arabistan'ın oldukça büyük bir kısmı İbn Suud'un ailesinden gelen bir Vahhâbî emirinin sancağı altında biraraya gelir.

Bu şaşırtıcı dönüş nasıl açıklanabilir? Bir asırdan daha uzun bir zaman önce etkin olan güçlerin aynısı bugün de tesir sahibi midir? Ve tamamıyla değişmiş koşullar altında aynı sonuçları doğurabilecekler midir? Ya da en güncel somut gerçeklere dayanacak olursak, İbn Suud'la Şerif arasındaki bu düello nasıl böyle sonuçlanmıştır? Şerifler iktidarlarının muazzam genişlemesini büyük Arap özgürleşme hareketinin sözcüleri olarak kazanmışlardı. Başarılarını, yabancı büyük bir güce kendi rızalarıyla boyun

[43] Bkz. *Oriente Moderno*, IV, 643 vd. Ve 478 vd.

eğerek elde etmişlerdi. Büyük Arap siyasetleriyse Arap yarımadasının küçük bir kısmındaki pozisyonlarını göz ardı etmelerine yol açmıştı. İbn Suud'un eleştirisi bu noktada başlamaktadır. Eğer erken 19. yüzyılın Vahhâbî hareketi milli bir kimlik algısının güçlenmesi ya da uyanışı olarak görülebilirse, o zaman Abdülaziz, kesinlikle bilinçli olarak, Türk devriminden bu yana yükselişte olan milliyetçi temayülü sahiplenmiştir. Amacı yabancı bir güce teslim olmak değil, aksine bağımsızlıktı. Şerifler, kanatları altına sığınmak için yabancıları ülkeye davet etmişken, İbn Suud yabancı müdahalesinden daima uzak durmaya çalışmıştır. Özü itibarıyla hakikate karşılık gelen böylesi düşünce silsileleri uzun vadede belirli bir izlenimi ıskalayabilir, zira iktidardaki Şerifler çoğu zaman yarımadanın sakinlerinden uzak idiler, çünkü farklı kültürel şartlara tâbi idiler. Öte yandan Abdülaziz bir Arap seyyidi arketipinin beden bulmuş haliydi.

İbn Suud'un cazibesine başvurduğu Arap özbilinci –kesinlikli içsel bir idrak ve doğru bir siyasi muhakemeyle– ülkenin şartlarına göre kendine has bir şekilde renklendirilmişti. Zira, Arabistan'ın az gelişmiş devletlerinde Batı müdahalesine karşı duyulan isteksizlik, Müslümanların özgüveninin dayattığından kesinlikle çok daha az gerçek bir milli duygudur. Bununla birlikte başka bir noktaya yönelmekteyiz ki, bu, günümüzde Vahhâbîliğin dirilişi için muhtemelen hâlâ en önemli olan bir veçhedir. Bugün dahi, açık görüşlü ve paganlaşmış Sünni gelenek ve eski savaşçı – ikon kırıcı Vahhâbîlik arasındaki zıtlıklar her zaman bu denli keskin bir şekilde patlak vermeyebilir, bir din olarak Vahhâbîlik ölü değildir. Günümüzde dahi ancak sade, tasfiyeci bir hoşgörüsüzlük inancı olabilir ve buna tâbi olanlar ele avuca sığmaz Araplardır, onları ölümden korkmaz inananlar yapar; inancın temel taşıyıcıları ise İhvan, yani 'Kardeşlik'tir.

Fakat bu bizi, Arabistan toprakları ve Vahhâbîlik sahasında toplumsal olarak en önemli ve yeni bir neşriyata ulaştırır ki, kökenini Emir'in içgörüsü ve iradesine borçludur. İhvan dinî bir kardeşliğin üyeleridir, çoğunlukla eski bedevilerden toplanmışlardır ve ekilebilir çiftlik kolonileri halinde yeni kurulmuş bir düzendir.

Bu kolonilerden ilki, Artaviyye, savaştan birkaç yıl önce tesis edilmiştir.[44] Philby'nin anlattığına göre (I, 298 ve tes.) bu model üzerine yirmi kadar koloni çoktan kurulmuştur ve sayıları yıldan yıla artmaktadır. O İhvanı, 'yeni bir Farmasonluk, on yıl gibi bir zaman zarfında bedevi toplumunun şahsiyetini dönüştürmüş ve tüm Arabistan'da endişeye neden olmuştur' şeklinde tanımlamaktadır. Şöyle devam eder, 'O, yani İbn Suud, bedevi evsizleri, yoksulları, dinsizleri, birlikte hareket etmeyi imkânsız ve çatışmasıysa kaçınılmaz kılan kabile düzenine mahkûm kalmışları bulmuş, onları, kalplerinde Allah korkusu ve cennet ümidiyle yeni kolonilere yerleştirmiş, bir ortak inanç kardeşliğinin yerine ortak bir atayı getirmiş ve böylece bugüne dek birleşme mahareti gösteremeyen unsurları, Allah'ın vekili olarak büsbütün kendisine tâbi kılmıştır.'

Tüm kurum muhtemelen en iyi şekilde Senûsiyye tarikatının karakteriyle kıyaslanabilir; evet, bunun, eğer hizmet edecekse nereye kadar bir örnek olarak hizmet sunacağını merak edilmektedir. Ariz bölgesinin yerel ahalisi Vahhâbî dinî ve askerî hareketinin katı çekirdeğini teşekkül etmişken, şimdi bu kardeşliğin üyeleri baş rol oynamaktadır. Onlar dinî fanatiklerdir. Fakat aynı zamanda İbn Suud'un daimî ordusu için insan kaynağı sağlamaktadırlar; Philby bunların sayısının yaklaşık 30.000 olduğunu tahmin eder. Yarımadanın toplumsal ve iktisadi şartları için bu yeni fikrin muazzam önemi Philby sözlerinde tereddüde yer bırakmayacak derecede açıktır. Eğer plan başarılı olursa, Arabistan'ın yüzünü kökünden değiştirebilir, ki –biz ülkeyi tanıdığımız sürece– temelde aynı özelliklere sahiptir. Her ne olursa olsun, bir İç Arabistan devletini bedeviliği karakterize eden fıtri belirsizliğin zayıflığından kurtaracak, tek olmasa da uygun bir araç gibi görünmektedir.

Öyleyse, şayet Vahhâbî hareketi bugün esasen yüz yıl önce dayandığı aynı temellere dayanıyorsa, işleyişini sürdürdüğü araçlar pek çok yönden farklıdır. Tekrar etmek gerekirse, hareket tasfiyeci dinî bir çabadır, planlanan yolda sağlam ve bilge bir irade tarafından rehberlik edilir ve ülkenin içinde bulunduğu anarşiyi,

[44] Bkz. *Welt des Islams*, III, 57 ve tes.

katı bir disiplinle değiştirmektedir; bu disiplin, Vahhâbî devletinin sınırları içinde daha önce hiç görülmemiş bir düzen ve emniyet yaratmıştır. Ancak şimdiye kadar her zaman sadece lider bir şahsiyetin üstün nüfuzunda sadece geçici bir başarı elde etmiş olan hareket, İhvan kolonilerinin örgütlenmesiyle daha uzun vadede oturaklı bir hal kazanacak gibi görünmektedir. Eğer parlak askerî-siyasi kariyeri Abdülaziz'i alışılmadık ölçülerde bir Arap hükümdarı olarak öne çıkarıyorsa, eğer onunla irtibata geçen tüm Avrupalıların saygı ve hayranlığını kendisine kazandıran kişisel meziyetleri onu ideal Arap hükümdarının beden bulmuş hali yapıyorsa; gerçekten muhteşem bir iş olan İhvan koloni yerleşimlerini kurmanın kendisine devlet adamı ismini verdiği hükmünde bulunmak inkâr edilemez bir gerçektir.

Arabistan'da işlerin nasıl gelişeceğini söylemek belki de bugün her zamankinden daha zor. Vahhâbî imparatorluğunu devirebilecek yabancı Müslüman güçler bugün artık mevcut değil. 'Özgürleşmiş' Arap ülkeleriyse aslında büyük güçlerin nüfuzu altında. Onların da hiç küçümsenmeyecek bir tutumu var. Ancak İbn Suud, belirli şartlar altında faal ve güçlü bir liderin Avrupa'nın arzularına karşı ayakta kalabileceğini göstermiş olan Doğu'daki tek adam değil. Öte yandan, değişen küresel siyasi durum, sekülerleşmiş Sünni geleneğin uygulamalarını çoğu zaman şirk olarak gören Vahhâbî püritenizmine karşıt, diğer taraftan, Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın öğretilerini Ortodoks icmadan bir ayrılış olarak kabul etmek zorunda olan Sünni geleneğin kendisiyse, inançsız Batı'ya karşı ortak savunmasından geçici olarak geri adım atmakta; ancak temelde her iki tutum arasında bir denge kurmak halen imkânsız. Nihayet, bu uzlaştırılamaz çatışmada en ciddi tehlike pusuda beklemekte. Bunları ve diğer tehlikeleri davet etmekte başarılı olsun ya da olmasın, iş eninde sonunda lider şahsiyetin ihtiyat ve amaçlarına kalacak. Abdülaziz'in hayat mücadelesi kendi şahsiyeti üzerine temellenmiştir. Acaba denk bir halef bulabilecek midir?

VAHHÂBÎ LİDERLERİ VE ŞAM PAŞASI ARASINDA YAZIŞMA*

Heinrich Leberecht Fleischer

Birkaç yıl önce, o sıralarda Beyrut'taki Prusya Kraliyet Başkonsolosluğu'nda baş tercüman olan Bay Catafago'dan, aşağıda takip eden dört Arapça metnin bir nüshasını aldım. İlk iki mektup, o sıralar iktidarının zirvesinde olan Vahhâbîlerin meşhur lideri Suud b. Abdülaziz[a] tarafından, 1809'un Ocak ya da şubat ayında Şam'ın Türk valisine yazılmıştı; üçüncü mektup, Suud b. Abdülaziz'in komutanı Ulyân el-Dabîbî tarafından gene aynı isme; dördüncü mektupsa, yukarıda bahsi geçen mektuba cevaben, vali tarafından Suud (b. Abdülaziz) için kaleme alınmıştı. İlk üç mektup, Güneydoğu Suriye'nin içlerine doğru bir hayli ilerlemiş olan

---

* Fleischer, Heinrich Leberecht: "Briefwechsel Zwischen Den Anführern Der Wahhabiten Und Dem Pasha Von Damascus". *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* içinde, cilt 11, no. 3, 1857, ss. 427-443.

[a] J. Sédillot, "Études géographiques es historiques sur l'Arabie", *Journal asiatique* 9/3 (Mart 1840), 217-20; A. Chodzko, "Le déisme des Wahhabis expliqué par eux-mêmes", *Journal asiatique* 11/4 (Şubat 1848), 172-174. Burada mektupların Arapça orijinalleri ve Fransızca tercümeleri bulunmaktadır. (ç.n.)

Türk Paşayı Vahhâbî davasına kazanmak amacıyla yazılmıştı. Bu amaçla, özellikle birincide etraflıca, ikincideyse kısaca olmak üzere, ki bu daha tehditkâr bir dille yazılmıştır, kendisine "gerçek İslâm"ın bir tanımı sunulmuş; nihayet, meselenin barışçıl bir karara bağlanması için Vahhâbî ve Sünni âlimler arasında bir münazara talep edilmiştir. Bu talep, üçüncü mektupta Vahhâbî komutan tarafından daha da detaylandırılmış, kendisi, Paşa'ya, mezhebinin tevhidî bakımdan ne denli saf ve ahlâken ne denli sert olduğunu sık sık telkin etmiş; nihayet, dünyevi menfaatlerden bahsederek Paşayı siyaseten cezbetmeye çalışmıştır. Bunların tümü, o sırada sürgün edilmiş olan Yusuf Paşa'nın halefi Süleyman Paşa tarafından sert bir dille reddedilmiş; hattâ kendisi, dinî polemik ve tehditlere misliyle cevap vermiş, cezbetme çabalarınıysa aşağılayıcı bir sessizlikle âdeta cezalandırmıştır. Bu cevabın amansız kararlılığı, aynı zamanda merkezî hükümetin takip eden yıl Vahhâbîlere karşı, Suriye ve Mısır valileri aracılığıyla alacağı askerî önlemlerin de bir habercisiydi. Hakikaten de Mehmet Ali Paşa'nın etkin askerî müdahalesi, bu kanun tanımaz Müslümanların siyasi güçlerinin kökünü kazıyacaktır.

Eldeki nüsha oldukça aceleyle yazılmıştır ve kusurludur. Bu durum, özellikle Kur'an'dan yapılan pek çok alıntıda göze çarpmaktadır. Ayrıca, bunlar da Hıristiyan müstensih tarafından kötü bir şekilde kopyalanmıştır. Öte yandan ben, pek çok üstü kapalı ifadenin mânâsını düzelterek yeniden inşa ettiğim kanaatindeyim. Yalnızca üçüncü mektuptaki bir pasaj zorlayıcıydı. Oldukça bozulmuş olmasından dolayı, bir sfenks bulmacası nev'inden metnini notlar bölümüne koymayı uygun gördüm.

Suud'un iki mektubunun başında mührü vardır, burada tarihsel bakımdan ilgi çekiciliği nedeniyle yer almaktadır. Müstensih bunu şöyle kopyalamıştır:



Dış çemberdekiler Kur'an'dan iki alıntıdır: إنّا فتحنا لك فتحا مبينا (nüshada لنا ve مبينا iki kez yanlış yazılmıştır) ve نصر من الله و فتح قريب و بشّر المؤمنين âyetleri 48:1 ve 61:13'tendir; كان حقًا علينا نصر المؤمنين (nüshada حق ve للمومنين النصر yanlıştır) 30:47'dendir.[a] İçteki levhadaysa şöyle yazılıdır: لا حول و لا قوّة الّا بالله العلى العظيم. Ortadaki levha ise Suud'un adını kapsamaktadır: Suud b. Abdülaziz, ilk olarak *abduhu* ifadesi gelir ve 'Allah'ın kölesi' mânâsındadır.

1.

(Vahhâbî dininin yayıcısı[1] Suud b. Abdülaziz'den Şam ve Trablus Valisi Yusuf Paşa'ya yazılan mektubun nüshası, sene 1223, Şubat, 1808.)

[a] Orijinal nüshada 30:46 şeklinde yazılmıştır. (ç.n.)

[1] برشان; el yazması یشان

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla: Allah'ın Hizmetkârından[2] Şam ve Trablus Valisi Yusuf Paşa'ya hediyedir. Necat, salât ve selâm beşerin en faziletlisi Muhammed'in –SAV– üzerine olsun.

İmdi, bizim pek kıymetli dostumuz Yusuf Paşa'ya –gönlünün arzu ettiği tüm hayırlara Allah yardımcısı olsun– haber ederiz ki, ondan bir mektup aldık ve muhteviyatına da gayet iyi vâkıf olduk. Hac kervanından Allah'ın Beytü'l-Haram'ına getirilmiştir. Onlar emniyet içinde oraya vasıl olmuşlar, mukaddes yerleri görme arzularını gerçekleştirmişler, hac vazifelerini yerine getirmişler ve böylece seyahatlerinin nihai maksadına nail olmuşlardır.[3] Bizim nezdimizde arzu ve talep edecekleri nebze kâmil bir ihtimam, itibar ve ayrıcalık görmüşlerdir. Ayrıca, dinin hükümlerini nasıl tatbik ettiğimize ve Peygamber'in hadis ve sünnetini nasıl ahzettiğimize de şahit olmuşlardır. Lütfuyla hayırlar olduran Allah'a hamdolsun ki, "Bizi hidayetiyle buna muvaffak kıldı. Eğer o bize hidayet etmeseydi, kendiliğimizden onun yolunu bulmamıza imkân yoktu. Gerçekten Rabbimizin peygamberleri doğru olanı getirmişler" [7:43].[a] Allah bizi bu dinle affetmeden evvel, bizler büsbütün bir cehalet ve apaçık bir dalalet içindeydik; lakin sonra Allah bize hak İslâm dinini indirdi, böylece bizleri dalaletten kurtardı, körlüğün ardından bize görme kuvveti verdi ve bizleri bölünmüşlükten birliğe çıkardı. Böylece Allah, içimizdeki şirk ve diğer fesatlıkları kaldırdı, dinini sağlam bir şekilde tesis etti, onu her yerde muzaffer kıldı ve onu ister hadarî ister bedevi olsun, tüm tâbilerimize taşımamıza yardımcı oldu. Artık onlar arasında adaletsizlik ortadan kalktı; öte yandan Allah, idareciler arasın-

---

[2] الموهب الله, Suud'un lakabı; bkz. Ulrich Jasper Seetzen, *Reisen Durch Syrien, Palästina, Phönicien, Die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*, (Berlin, Boston: De Gruyter, 1854), 3: 9. Örneğin 25 vd. 61, örneğin 19 vd.

[3] Yukarıda belirtildiği üzere bu mektup 1223 yılının hac ayından önce değildir, ki bu da 1809'un 18 Ocakı'nda başlar, buna göre geriye kalan seçenekse daha erken bir zamanda yazıldığıdır.

[a] Orijinal nüshada 7:41 şeklinde yazılmıştır. Almanca metinde kullanılan sûre ve âyet numaraları bizim kullandığımız Kur'an mealinden farklılık göstermektedir. (ç.n.)

da adaleti tesis etme lütfunu bize gösterdi. Böylece onlar, Allah'a hamdolsun, herkese eşit ve hakkıyla davranırlar ki; artık beldeler her tür adaletsizlik ve fitneden sükûnet[4] ve emniyete kavuşmuştur. Bu yüzdendir ki, bize nasip ettiği büyük lütuflarından dolayı Allah'a hamd ve şükürler olsun!

Bizzat inandığımız ve bildiğimiz üzere, diğerlerine öğrettiğimiz ve davet ettiğimiz şey şimdi size bildirilmiştir; lakin dolaylı nakille kimi haberler, az ya da çok, kolayca araya karışır. Bu sebeple, şimdi size hakikati açıklayacağız, böylece davamızdan bir nebze olsun ilim öğrenin ve hattâ bu dini ikame yolunda bize yardımcı olun.

İmanımız ve diğerlerine tebliğ ettiğimiz inancımız yalnızca Allah'a kulluk etmek, Ona hiçbir şeyi ortak koşmamak ve Ondan başkasına ibadet etmemektir. Biz yalnızca Allah'ı işaret ederiz; hac kurbanını yalnızca Onun için keser, yalnızca Ondan ümit eder,[5] Ondan korkar ve Ona tevekkül ederiz. Allah'ın Elçisi'ni –SAV– takip ederiz. Dinin hükümlerine tâbi olan herkesi ona itaat etmeye zorunlu kılarız,[6] onun hadis ve sünnetini rehber alırız,[7] lakin yalnızca Allah'ın necat yolunda yürür, yalnızca Allah'a kulluk ederiz ve yalnızca Onun lütfunu elçileri –SAV– vasıtasıyla insanlığa bildirdiğine uyarak ararız ki, bunlar emirlerdir, Kur'an sûrelerinde, Peygamber'in hadis ve sünnetinde apaçık delilleri vardır. Dinî ilmin bu iki kaynağının temel neticesiyse çift ikrardır: Allah'tan başka ilâh ve ibadete layık olan yoktur; Muhammed Allah'ın elçisidir. Her kim ki başka bir varlığa ibadet için Allah'a ibadetten saparsa, gerçek Allah'a şirk koşmuş olur; lakin Allah, peygamberleri vasıtasıyla yalnızca Allah'a ibadet edilmesini buyurmuştur; Kur'an'da da şöyle buyurmuştur, "Andolsun biz her ümmete 'Allah'a ibadet edin ve tağut'a (Allah'tan başka bir şeye) tapmaktan kaçının' diye bir peygamber gönderdik" [16:36]. Sonra şöyle buyurmuştur, "Senden önce hiçbir Resûl göndermedik ki

---

[4] فتطمئنّت البلاد, yeni olandan طمَنتُه فتطمّن.

[5] الّا ايّاه yerine لا نرجو الّا هو.

[6] المكلّفين.

[7] نستسنّ بسنّته.

ona şöyle vahyetmiş olmayalım: 'Benden başka ilâh yoktur. Onun için hep bana ibadet edin'" [21:25]. Sonra şöyle buyurmuştur, 'O halde siz, dini Allah için hâlis kılarak hep ona yalvarın, kâfirler hoşlanmasa da.' [40:14] Sonra şöyle buyurmuştur, 'Onun için Allah'a, dini yalnız ona hâlis kılarak ibadet ve kulluk et' [39:2-3]. İşte böylece Allah'ın Elçisi'nin dini bir Allah'a ibadet öğretisine dayanmaktadır; siz de işte bu yüzden yalnızca Allah'a çağrıda bulunmalısınız, zira O Kur'an'da şöyle buyurmaktadır, 'Hakikat mescitler hep Allah içindir. O halde Allah'la başka birine dua etmeyin' [72:18]. Ve Peygamber, 'Dua ibadetin tuzudur'[8] hadisini söyledikten sonra,[9] Allah'ın Elçisi Kur'an'dan şu âyeti okumuştur, "Rabbiniz buyurdu: 'Bana ibadet ve dua edin ki, karşılığını vereyim. Bana ibadet etmekten yüz çevirenler, yarın alçalmış olarak cehenneme gireceklerdir'" [40:62]. Bu sebeple, her kim ki Allah'tan başkasından medet umar, yardım dilerse, ondan tiksintiyle uzak durması gerekirken fayda beklerse, Allah'a şirk koşmuş olur; lakin Allah onları bağışlamaz, zira Kur'an onu şöyle anar, 'Doğrusu Allah, kendine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimseden bağışlar' [5:48 ve 116]. Kur'an'da İsa Peygamber'in şöyle söylediği anlatılmaktadır, 'Kim Allah'a ortak koşarsa, Allah ona cennetini haram etmiştir' [5:72]. Dahası Kur'an şöyle söyler, 'Allah'tan başkasına yalvarıp durdukları ise kendilerine hiçbir şeyle cevap vermezler. Onlar ancak ağzına, su gelsin diye iki elini suya uzatana benzerler ki, su kendilerine gelmez. Kâfirlerin duası hep bir sapıklık içinde olur' [13:15]. Sonra şöyle devam eder, 'Her kim de Allah'la başka bir ilâha, onu ispat edecek bir delil olmamasına rağmen taparsa, ancak onun hesabı Rabbinin yanındadır. Hakikat şudur ki, kâfirler felah bulmazlar' [23:117]. Bu sebeple, her kim gerçekte Allah'tan başka bir ilâha seslenir veyahut dilekleri yerine gelsin de musibetlerden kurtulsunlar diye ölmüş birine dua edip ondan medet umarsa, yerin ve göğün Allah'ından gayrı bir ilâh halk etmiş olurlar; her kim hac

---

[8] الدعاء ملح العبادة. El yazmasında ملح yerine منح yazılmıştır.

[9] Arapçası الصادق و المصدوق şeklindedir, sadık ve mesdûk olan, –ikincisi Allah ve Cebrail adınadır.

kurbanını Allah'tan başkası için keser, bir başkasının huzurunda secdeye varır, ondan Allah'tan korktuğu gibi korkar, ona tevekkül ya da kulluk ederse şirk koşmuştur; bunların hepsi yalnızca Allah içindir. Kur'an şöyle der, "De ki: 'Benim namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, gerçekten hep, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir'" [6:162] ve 'Öyleyse Rabbin için namaz kıl ve kurban kes' [108:2]. Dahası, 'Siz ondan korkmayın da benden korkun, eğer mü'minler iseniz' [3:175] ve 'Allah'tan başkasından korkmayın, Ona ibadet ve tevekkül edin, şayet gerçek mü'minler iseniz.'[10] Böylece, tek bir Allah'a ibadet etmek Allah'ın tüm elçilerinin en temel dinî akîdesi olmuştur ve bu yüzden de bizim insanlara öğrettiğimiz ilk şeydir. Her kim yalnızca Allah'ın çağrısını dinler, yalnızca Ona kulluk eder ve Onun tarafından üzerine vazife kılınanları yerine getirir, o vakit bizim Müslüman kardeşimizdir, bizimle tüm hayır ve şerri paylaşır. Lakin her kim bu daveti takip etmez de şirkinde ısrar ederse, biz onu inkârcı (kâfir) ilân ederiz ve Allah'ın bize buyurduğu üzere onunla savaşırız, 'Ortalıkta fitne kalmayıp, din tamamıyla Allah'ın dini oluncaya kadar onlarla savaşın' [8:39]. Ayrıca biz günlük namazlarımızı, her biri kendi vaktinde olmak üzere kılar ve bedenin temel kısımlarına tayin edilmiş rükünleri ve bunların doğru vakitlerini bihakkın gözetiriz;[11] tüm tâbilerimizi de bunda mecbur kılarız, ayrıca zekâtlarını ödemelerine ve onu, Berâe sûresinde (9. sûre) belirtilen hukuki amaçla kullanmalarına; son olarak, Ramazan oruçlarını nihayete erdirmelerine ve Beytü'l-Haram'a (Kâbe) gitmelerine izin veririz. Biz insanlara –ki bu bizim değil, Allah'ın emridir– iyiyi ve kötüyü (*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*)[a] öğretiyoruz, onları zinadan, hırsızlıktan, şarap içmekten, haşhaş ve benzeri şeyler-

---

[10] Sözcükler şöyledir: لم يخشَ الّا الله فاعبدوه و توكّلوا عليه ان كنتم مومنين, yanlıştır. Fakat لم'den önce و ile ve يَخْشَ'nin de aktif çekimiyle 9. sûrenin 13. âyeti olur. Sıfat cümleciğinin parçası olarak: Ve (o ki) yalnızca Allah'tan korkan; ancak ardından takip eden Kur'an'da bulunmamaktadır.

[11] مين عهاير تاسهيبه واعلا تامتهيل واعلا تاهريف واعلا تأتيل ونامر باقامة الصلوة في اقواتها باركانها واحيانها

[a] (ç.n.)

den, bir de yabancı malların kanunsuz mülkiyeti ve ticaretinden uzak tutuyoruz. Güçlüye karşı zayıfın, zorbaya karşı mazlumun haklarını savunuyoruz. Menfur olan ne varsa yasaklıyor ve küfre götüren yanlış bidatleri kovuyoruz. İman akaidinde takva ehlinin, kadimlerin, yani Nebi'nin sahabesinin ve onların muhterem seleflerinin sözlerine sadık kalıyoruz. En yüce olan Allah'a, mukaddes kitabında ve elçisinin ağzından kendi tesis ettiği sıfatları atfediyoruz; biz bunu Onu hiçbir şeye teşbih etmeksizin ve hiçbir şeyi Ona benzetmeksizin, âyetlerin mânâsını tahrif etmeden ve Allah'ın mânâsını hakiki muhteviyatından batıla düşürmeksizin yapıyoruz.[12] Bu sebeple, Allah'a bizzat kendine atfettiği tüm sıfatlarla atfediyoruz ve tüm teşbihse yaratılmış varlıklar ve şeylerledir. Günahından dolayı hiçbir Müslümanı inkârcı (kâfir) ilân etmiyor ve hiç kimseyi herhangi bir fiilî sebebiyle Müslüman cemaatinden dışlamıyoruz; bunu yalnızca Allah ve Onun Elçisi'ni inkâr eden bir inkârcı için beyan ediyoruz; yani Allah'a şirk koşmak ve istedikleri olsun, musibetlerden kurtulsun ve sıkıntısına yardımcı olsun diye Allah'tan başkasına dua etmek. Biz yalnızca Allah'ın saldırılmasını emrettiklerine saldırıyoruz, yani müşriklere ve dinin hükümlerinin sınırlarını aşanlara; zira Allah şöyle buyurmuştur, 'Artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün. Yakalayın, hapsedin ve bütün geçitleri tutun' [9:5]. O aynı sûrenin başka bir âyetinde de şöyle buyurmuştur, 'Eğer tevbe ederler, namazı kılarlar, zekâtı verirlerse, dinde kardeşleriniz olurlar' [9:11]. Dahası, iki sahih hadis külliyatında Nebî şöyle söylemiştir, "Ben, insanlar 'Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed Onun elçisidir' deyinceye ve namazı kılıp, zekât verinceye kadar onlarla savaşmak üzere emrolundum. Eğer bunu yaparlarsa kanları ve canları benim huzurumda emniyettedir, hesaplarını görecek olansa yalnızca Allah'tır.' Böylece, Allah'ın Elçisi, can ve mal güvenliğini çifte ikrarın açıkça söylenmesine isnat etmiştir; İslâm dininin temel akîdesi olan kelime-i şehadet ve ilâhi emirler olan beş vakit namaz ve zekâtın yerine getirilmesi. Bu sebeple, her kim ki bu şartları yerine getirmez, malı ve canı emniyette değildir; lakin, her kim ki

[12] من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل.

bunları yerine getirir, gerçek bir Müslümandır, o ki iyi ve kötü ne varsa diğer Müslümanlarla paylaşır.

Söylenmiş olanlar bizim bizzat iman edip yaptıklarımızın temeli, diğerlerine öğrettiğimiz ve vaaz ettiğimiz şeydir. Allah bu dinle bize hidayet etti ve nebilerinin en asilinin ayak izlerini takip etmeyi bize lütfetti. Allah'a emanet olun, âmin! 1223 senesinde yazılmıştır.

2.

(Suud b. Abdülaziz'in Şam valisi Yusuf Paşa'ya yazdığı mektubun suretidir; mektup, kendisinin Şam'dan ayrılmasının ve selefi Süleyman Paşa'nın Şam'a gelişinin akabinde, 1223 senesinde ulaşmıştır.)

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla: Kendisine itaat edip korkanları yücelten, emirlerini ihmal edenleriyse alçaltan Allah'a hamdüsena olsun; O ki, itaat edenin iradesi veçhile hareketine yardımcı olur, lakin itaat etmeyenler de ebedi kaderlerince geri dönülmez bir şekilde Ona boyun eğerler. Şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilâh yoktur, Ondan başka efendimiz yoktur, yalnızca ona kulluk ederiz. Şehadet ederim ki, Muhammed Onun hizmetkârı ve elçisidir, "O Allah, Resulünü hidayet ve hak dinle gönderdi ki, o dini bütün dinlerin üstüne çıkarsın. Şahit olarak da Allah yeter." [48:28]

Suud b. Abdülaziz'den Şam Valisi Yusuf Paşa Hazretleri'ne. Hak yolu takip edene selam olsun! Dahası, seni, hiçbir ortağı olmayan bir Allah'a şehadet etmeye davet ediyorum; Nebî –SAV– bir hadisinde şöyle söylemiştir, "De ki: 'İslâm'a şehadet ederim,' böylece kurtulursun ve Allah ecrini iki katı verir."[13] Yüce Allah Muhammed'i gönderdi ve eksiksiz dini onun ağzından öğretti. Kutsal kitabında şöyle buyurmuştur, 'Kim peygambere itaat eder-

---

[13] قل أسلم يسلم يوتيك (ويوتك .١) الله اجرك مرتين. Muhtemelen Muhammed'in Pers Kisrası'na mektubundan bir alıntıdır. Gustav Weil, *Mohammed Der Prophet, Sein Leben und Seine Lehre* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1843), 198, bunu şöyle tercüme etmiştir: 'Müslüman ol ki, kurtuluş bulasın.'

se şüphesiz Allah'a itaat etmiş olur' [4:80]. Lakin Nebî'nin takipçilerinden istediği ilk şey, şirk koşmaksızın, Onun dışında hiçbir varlığa kulluk etmeden, yalnızca Allah'a kulluk etmeleridir. Allah şöyle buyurmuştur, "Andolsun biz her ümmete 'Allah'a ibadet edin ve tağut'a (Allah'tan başka bir şeye) tapmaktan kaçının' diye bir peygamber gönderdik" [16:36]. Dahası, "Senden önce hiçbir Resûl göndermedik ki ona şöyle vahyetmiş olmayalım: 'Benden başka ilâh yoktur. Onun için hep bana ibadet edin'" [21:25]. Dahası, 'Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimizden sor: Biz Rahman olan Allah'tan başka ibadet olunacak ilâhlar meşru kılmış mıyız?' [43:45] Dahası, 'Hak olan davet (dua) ancak onadır. Allah'tan başka yalvarıp durdukları ise kendilerine hiçbir şeyle cevap vermezler' [13:14]. Dahası, 'O kimseden daha sapık kim olabilir ki, Allah'ı bırakır da kendisine kıyamete kadar cevap vermeyecek şeylere dua eder' [46:5]. Dahası, 'O, Allah'ı bırakıp da kendine ne zarar ne menfaat vermeyecek şeylere yalvarır. İşte bu, (haktan) uzak olan bir sapıklıktır. Herhalde o, zararı faydasından daha yakın olana yalvarıyor. O ne fena mevlâ ve fena arkadaştır' [22:12-13]. Dahası, 'Kim Allah'a ortak koşarsa, Allah ona cennetini haram etmiştir ve onun barınacağı yer ateştir' [5:72]. Dahası, 'Doğrusu Allah, kendine ortak koşulmasını bağışlamaz. Ondan başka dilediği kimseleri bağışlar' [4:48 ve 116]. Allah elçisine itaat edilmesini emretmiştir, dinin direği ise Allah'ın ve Onun elçisinin emirlerine itaat etmektir. Bizim ve diğerlerinin arasındaki fark iki temel şartta yatmaktadır; Allah'a saf bir ibadet, Ona ve elçisine itaat; ilki tüm şirki önler, diğeri de tüm bidatleri. Allah şöyle buyurmuştur, 'Onun için her kim Rabbine kavuşmayı arzu ederse salih amel işlesin. Ve Rabbinin ibadetinde ona hiçbir ortak koşmasın' [18:110]. Lakin iki taraf arasındaki ihtilaf Allah'ın kitabına göre karara bağlanmalıdır; Allah şöyle buyurmuştur: 'İhtilaf ettiğiniz herhangi bir şey hakkında da hüküm Allah'a aittir' [42:10]. Bizim insanlara bildirdiğimiz din Muhammed'in –SAV– ve ardından gelen sahabesinin bildirdiği dindir; lakin onun söylediği şudur ki, 1) Kişi yalnızca Allah'a kulluk etmektedir, 2) Al-

lah'ın emrettiği dinî vazifeleri yerine getirmelidir, 3) şirk ve onun yanındaki tüm şerler kovulmalıdır.

Temel noktaların bir özetine sahip olduğunuza göre, artık her bir şahsi eser lüzumsuz kalacaktır. Eğer Allah kurtuluş yolunda sana hidayet ederse, bunun hayrını hissedecek, nimetlerini hem bu dünyada hem de öbür dünyada tadacaksın. Biz seni zora koşmuyoruz, zira Allah'ın senin üzerine yüklediği ve senin de şehadet ettiğin şey hak olandır; keza, Allah'ın yasakladığı ve senin de şerdir dediğin hiçbir şeyi sana söylüyor değiliz. Lakin, mesele senin için hâlâ aşikâr değilse ve sen de bizden münazara talep ediyorsan, sana zevkle icabet eder ve münazara ederiz; lakin, bizimle münazara olacak diye bize itaat ya da hoşgörü borcun olmayacaktır. Ancak gerçekten Allah'ı inkâr etmek iradesinde isen ve hatanı kurtuluşa tercih ediyorsan, o zaman Allah'ın sözüyle konuşuruz, 'Yok, yüz çevirirlerse onlar, sırf size karşı bir ayrılık içindedirler. Böyle olunca da ey Habibim, onların şerrine karşı Allah, daima sana kâfidir. O, hakkıyla işiten ve hakkıyla bilendir' [2:137] ve 'O, din gününün sahibidir, yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz' [1:3-4], zira O, 'ne güzel mevlâ, o ne güzel yardımcıdır' [8:40]. Allah Muhammed'i, beytini ve sahabesini mübarek kılsın, onlara necat nasip etsin! 1223'te yazılmıştır.

3.

(Önceki mektupla aynı zamanda, Vahhâbîlerin ordu komutanı Ulyân el-Dabîbî'den, diğer bir mektup daha gelmiştir. Aşağıda takip eden, bunun kelimesi kelimesine sadık bir nüshasıdır.)

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla: Ulyân el-Dabîbî'den, büyük saltanatlar içinde en mümtaz olan devletin valisi hazretlerine, en yüksek mevki sahipleri içinde en seçkin olan Şam Valisi Hacı Yusuf Paşa, Allah onu tüm şerlerden esirgesin ve izi hiç silinmeyen hayır işler eylemesine hidayet etsin. Kurtuluş, Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun!

İmdi, bu vesileyle sana bildiririz ki; Allah'ın izniyle biz sana sadece hakikatle konuşacağız. Böylece ister hadarî ister bedevi

olsun, bunun Müslümanlarla[14] ilgili olduğunu sana göstereceğiz. Öyle ki, onlar Allah'ın vahyettiği kitabı ve elçisi Muhammed'in sünnetiyle büsbütün bir uyum içindedirler; onlar, güçlüye karşı zayıf olanın haklarını istemesine yardım ederler, insanları ahlâksız olandan yasaklar ve kendilerini tezyin eden şeyi yapmaları için teşvik ederler.[15] Onların indinde böylesi şeyler sizlerde olduğu gibi rağbet görmez, demem o ki, gösterişli kıyafetler ve Allah'ı gücendiren her türden bidatler; onlar, aynı şeylerin kendi içlerinde yapılmasına izin vermezler.

Biz çöl Araplarıyız;[16] peygamberimiz Muhammed –SAV– de bir Araptı[17] ve onun sahabesi de –Allah onlardan razı olsun– aynı şekilde Araptılar.[18]

Bizi, sana bu satırları yazmaya teşvik eden şudur ki; bu sene seninle olduğumuz ve hakikati sana öğrettiğimiz için Müslümanlar,[19] faydalı olacak şeyler aramak üzere senin mıntıkana taşındılar, lakin niyetleri bir kan davası başlatmak değildir; çünkü biz, muhafazamız altındaki Müslümanların kanını daima esirgemişizdir.[20] Şimdi bizim şerefli imamımız Suud b. Abdülaziz, sana yazmaktadır ki, inşallah sen de bunu alacaksın. Kendisi, bizim âlimlerimizle münazara etmeleri için bize senin âlimlerini göndermeni istemektedir. Her iki taraf da delillerine Allah'ın Elçisi'ne vahyinden kanıt getirecektir. Eğer sen de böyle düşünüyor ve kabul ediyorsan, dört Sünni mezhebinden dört âlimi bize, Kerak şehrine gönder. Onlara, Allah'ın himayesi altında şahıslar olarak hürmet göstereceğiz ve eğer onların bizim âlimlerimize tâbi olduklarını görürsek, Allah'ın yardımıyla saygınlıkla muamele göre-

---

[14] Yani Vahhâbîler.

[15] ينهون عن الشينة الى الزينة.

[16] اعراب.

[17] عربيّ.

[18] عربيّة.

[19] El yazması nüshada okunamayan bir yer: و لم امكاننا نصلكم لما على و الازرق.

[20] ونحن لم نزل نحقن دم الا سلام ما بيننا.

cekler[21] ve sağ salim sana döneceklerdir. Lakin böyle düşünmüyor isen, o vakit bize bir emân mektubu gönder ki, âlimlerimizi sana getirelim, bilsinler ki Allah'ın himayesi altındadırlar. O zaman sizlerle münazara gerçekleşebilir ki, kimin hak din içinde olduğu ortaya çıksın ve biz de onu takip edelim.

Suud'un mektubundaki tembih ve uyarıları takiben, biz de seni Allah'tan başka hiçbir varlığa ibadet etmemen, hac kurbanını yalnızca Allah'a adaman, hendekler üzerine namazgâh[22] inşa etmemen, velilere, peygamberlere, şehitlere, dinî bütün kişilere, tövbekârlara, kutuplara, fakir ve dervişlere tevekkül etmemen, Allah'a şefaatçi ve aracı[23] olmaları için bu insanları vekil koşmaman hususunda şiddetle uyarıyoruz. Zira, biz bunların hepsini şirk olarak görüyoruz. Biz, Allah'ı memnun edecek işler yaptıkları ve mütedeyyin kişiler oldukları aşikâr olan ve bunun da şehadetlerle hiç şüphesiz olduğu herkesi şerefle anar ve methederiz, lakin ne onlardan yardım ister ne de mezarlarına gideriz.

Şarap ya da bira içmek, livata, kadınların sokağa çıkması, dinî küfür, Allah'tan başkasıyla yemin etmek, sıradan ve Acem nargileleriyle tütün çekmek, mankala ya da kâğıt oyunu oynamak, kahvehanelerde gevezelik etmek, tef çalmak, fıkra anlatmak ya da şiir söylemek, Allah'a ibadetten alıkoyan başka herhangi bir şeyle meşgul olmak gibi aşikâr günahlara gelince:[24] Bunların hepsi menfurdur ve Allah'ın lütfundan yoksun bırakır. Diğerlerine karşı adaletsizlik etmenin yanında, adam kaçırma ve onlara zulmetme, rüşvet alma ve davalarda adam arama,[25] bunlar Müslümanlarca reddedilen günah dolu bidatlerdir.

---

[21] مكرَمين مُعَزّين yerine مكرومين معزوزين.

[22] مقامات.

[23] الشفاعة والتوسّط.

[24] شرب الخمر و البوظة و اللوط و النساء الخارجات و سبّ الدين و للحلف بغير الله شرب التتون و الارجيلة و لعب المنقلة و الورق و المحدّث ارجيلة بالقهاوي و ضرب الطار و لعب الفقر او الاشعار, Vahhâbîlerin tütün içmeye karşı sert mücadelesine Seetzen de şahit olmuştur, bkz. Ulrich Jasper Seetzen, *Reisen*, 3: 33.

[25] مراعاة الوجوه في الشريعة.

Sana yazmak durumunda olduklarımız bunlardır. Eğer şimdi Allah'la gerçek menfaatini gözetir de Suud'la devam edecek olursan, ecir olarak bir eyalet, tüm geliri ve tüm teferruatıyla sana verilecektir. Biz yalnızca yedi semadan gelen emre göre hareket ederiz. Sense kendi basiretine göre karar vereceksin. Şayet Beytü'l-Haram'a hacca gitmek istersen, o vakit bize bildir ki, Suud seni şahsen karşılasın. Biz, hak dinin istediğine itaat ederiz; bundan sapan ise gayrimeşrudur. İslâm'dan başka din yoktur. Yerin ve göğün yaratanından, âlimler arasındaki bu münazarayı uygun görerek Müslümanlar içinde kan dökülmesine engel olmasını dileriz; lakin, evvel emirde bize güvenilir bir cevap veresin.

4.

(Süleyman Paşa'nın, Vahhâbî Arapların lideri Suud'a cevabı, 1223 tarihlidir.)

Osmanlı Bâb-ı Âli'sinin, Allah ki onlara Kıyam Günü'ne dek kudret bahşetsin ve ehl-i Sünnet ve'l-cemaat akîdesiyle[26] yanına alsın, Şam eyaleti Valisi Süleyman Paşa'dan Suud b. Abdülaziz'edir.

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Mahlûkların halk edicisi Allah'a hamd olsun, salat ve selam peygamberlerimizin, Allah'ın elçilerinin mührü olan Peygamberimiz'in, onun saf ve mukaddes soyunun ve Kıyamet Günü'ne dek onu takip eden ve edeceklerin üzerine olsun.

Selefimiz Yusuf Paşa'ya gönderdiğiniz ve kendinizden bahsettiğiniz mektup elimize geçti. Okuduk, muhteviyat ve mânâsına vâkıf olduk. Lâkin, bize karşı Kur'an âyetlerinden ve Peygamber'in hadislerinden iktibaslar, Allah'ın ve Onun elçisinin emirleri hilafındadır; zira konuşmada Müslümanlara karşı hükümde bulunmamak ki, bu ancak inkârcılar ve müşriklere karşı mümkündür. Bu, hezeyanın tuzağına düşmüş insanların davranışıdır, onlar, ancak hakikat hakkında hiçbir şey bilmediklerinden kalpleri taşlaşmış kişilerdir; Allah da şöyle buyurmuştur, 'İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar sırf fitne aramak ve kendi arzularına göre

---

[26] عقيدة اهل السنة والجماعة.

onun teviline yeltenmek için onun müteşabih olanına tâbi olurlar' [3:5]. Öte yandan biz Sünniler ve tevhidî Müslümanlar Kur'an âyetlerine ve Peygamber'in hadislerine iman eder, onların hakikatini ikrar ederiz; lakin, onları yalnızca Allah'ı inkâr eden imansızlara karşı kullanırız, din kardeşlerimize karşı değil; çünkü bu, neticede dört imam[27] arasındaki iman birliğinin inkârını zaruri kılar. Bu da sizin imanınızın Sünni ve tevhidî olmadığını aşikâr bir şekilde göstermektedir. Benzeri şeyler, baştan aşağı hezeyan ve kibirle dolu Ulyân el-Dabîbî'nin mektubunda da mevcuttur. Biz, Allah'a şükürler olsun ki, gerçek İslâm'a ve tebdil edilmemiş akaide dört elle sarılırız, Allah'ın inayetiyle de onlarla yaşayıp onlarla öleceğiz; Allah da şöyle buyurmuştur, 'Allah, iman edenleri hem dünyada hem ahirette değişmez sözüyle tesbit buyurur' [14:27]. Böylece biz, haricen ve dâhilen, Allah'ın hem tabiatı hem de hususiyette bir olduğuna şehadet ederiz, bu Onun kitabında da açık bir dille söylenmiştir. Allah şöyle buyurur, 'Hem Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın' [4:36]. 'Onun benzeri hiçbir şey yoktur. İşiten ve gören Odur' [42:11]. 'Allah'a itaat edin. Peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin' [4:59]. 'İşte gerçek mü'minler onlardır' [8:4]. Ve Peygamber şöyle söylemiştir, "Ben [Allah tarafından] insanlar 'Allah'tan başka ilâh yoktur' diye şehadet edene kadar onlarla savaş etmek üzere emrolundum. Şayet şehadet ederlerse, o vakit kanları ve canları benden yana emniyettedir, İslâm'ın gerektirdiği hallerse bunların dışındadır. Onların gizli hallerinin hesabı Allah'a aittir.' Peygamber gene şöyle söylemiştir, 'Şehadet edeceğim beş şey vardır: 1) Allah'tan başka ilâh yoktur, 2) Muhammed Onun elçisidir, 3) Namaz kılmak, 4) Zekât vermek, 5) Ramazan orucunu tutmak ve şayet gidebiliyorsan Beytü'l-Haram'a gitmek.' Biz Sünni ve tevhidî Müslümanlar Kitâbullah'a ve Peygamber'in hadis ve sünnetine bağlıyız, İslâm akaidinin temel ve ana hakikatlerini sürdürür, muhafaza ederiz: Biz Allah'a ve Onun bize vahyettiğine iman ede-

[27] Dört Sünni mezhebin kurucu imamları; İmam Ebû Hanife (ö. 767), İmam Mâlik (ö. 795), İmam Şâfî (ö. 820) ve İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 855).

riz ve Ona şirk koşmayız; Onun müsaade ettiğine müsaade eder, Onun nehyettiğini nehyederiz; bu zeminde Müslümanların başı olan Sultanımıza ve dünyevi amirlerimize itaat eder ve aynı zamanda bizim de düşmanımız olan siz din düşmanlarını lanetleriz. Bu yüzdendir ki, bizler gerçek Müslümanlarız. Biz şunu icmâyla biliriz ki, dört (Sünni) mezhep imamı, Kur'an ve Sünnet ilminin en yüksek mevki sahibi âlimleri bu kanaattedir.

Sizin bizden, münazara için dört mezhepten dört âlim göndermemiz talebinize gelince, bu çoktan defalarca gerçekleşmiştir; lakin, 'İmanla sapıklık birbirinden tamamen ayrılmıştır' [2:256] ve 'Şimdi hak meydana çıktı.' [12:51]; mamafih, hakikat her şeyin üstünde diğerlerince takip edilmelidir; 'Gerçeğin dışında sapıklıktan başka ne vardır?' [10:33] Beyanımız budur ve buydu; bundan savrulma ve tereddüt gayrikabil-i tasavvurdur.

İşlediğimiz haram ve günahlara gelince, bu İslâm'da 'kırılan ilk şişe değildir'[28] ve bu günahlar, dalalete en çok batmış mezheplerden biri olan Haricilerin iddia ettiği üzere bizi İslâm halkasının dışına çıkarmaz, onların imanı Sünni-tevhidî Müslümanlarınkiyle ihtilaf içindedir. Allah da Kur'an'daki sayısız âyeti vasıtasıyla ve Peygamber'in bunlarla aynı yöndeki sahih hadisleriyle[29] bize vaat etmiştir ki, bu günahlar affedilecek ve diğerleri tarafından itfa edilecektir; keza, onların Kendisinin ebedî hükmü veçhile gireceklerini bildirmiştir, lakin muzır tesir ve fiilleri de murakabe altında tutulmalıdır. Allah şöyle buyurmuştur, 'Çünkü güzel işler kötülükleri giderir' [11:114] ve 'çirkin olanı güzelle yok edenler; işte bütün bunlar dünya hayatının akıbeti lehlerine olacak olanlardır' [13:22] ve 'Doğrusu Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Ondan başka dilediği kimseleri bağışlar' [4:48 ve 116] ve 'Diğer birtakımı ise günahlarını itiraf ettiler. Ve iyi bir amelle diğer bir (kötü ameli) karıştırdılar. Ola ki Allah tövbelerini kabul eder' [9:102]. Peygamber'se şöyle söylemiştir, 'Benim şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenlerin faydasınadır.'

---

[28] ليست اوّل قارورة كسرت, bir şeyin önemsiz, kolayca affedilir ya da artık düzeltilemez olduğunu söyleyen atasözü.

[29] سنن الهدى.

Kanuni hükümler insanların en iyileri zamanında vücut buldu, halbuki bizim devrimiz daimî tatbik devridir, böylece, inşallah Allah'ın kudretiyle bunlara riayet etmeyi sürdüreceğiz; lakin masumiyet yalnızca peygamberlere lütfedilmiştir. Bu İslâm'ın mevkii ve Sünni ve tevhidî Müslümanların inancıdır. Allah şöyle söyler, 'Onlardan da nefislerine zulmeden var, mutedil olan var. Allah'ın izniyle hayırda ileri geçenler var' [35:32]. Lakin her biri yaratıldığı yol üzeredir. Senin yolunsa ahmaklığın ve şerrin yoludur. Allah şöyle buyurmuştur, "Bedeviler, inkâr ve nifak bakımından daha beterdir. Bununla beraber Allah'ın elçisine indirdiği (ahkâmın) sınırlarını bilmemeye daha lâyıktırlar" [9:97]. Şimdi gördün ya, sizler çöl Araplarısınız, bir kısmınız Necid'de, bir kısmınız Şam'da ve sizin imanınız, Sünni ve tevhidî İslâm'ın imamlarının temel ilkeleri hakkında hiçbir şey bilmeyen insanların sapkın feveranısınız. Sizler, Sünni ve tevhidî Müslümanların ibadetinden ve imanından, kendilerinden ve Sultan'a itaatten kopmuş asi bozgunculardınız. Eğer hakikaten İslâm'ı yılmaz bir mücadeleyle müdafaa etmek için İslâm'ı kullanmaya bu denli büyük bir arzunuz varsa, o vakit İslâm'ın düşmanları Müslümanlar değil, bilakis Allah bilmez kâfirlerdir. Peygamber şöyle söylemiştir, 'Gerçek Müslüman, elinden ve dilinden diğer Müslümanların çekmediği kişidir.'[30] Nasıl olur da kâfirlere karşı olan iman sözlerini mü'minlere yöneltirsiniz? Nasıl olur da silahlarınızı, Allah'a ve Kıyam Günü'ne iman edenlere çevirirsiniz? Peygamber şöyle söylemiştir, 'Fitne uykudadır, onu uyandırana Allah lanet etsin!'[31] Ve Allah şöyle buyurmuştur, 'Ya kötü ameli kendisine süslenmiş de onu güzel görmüş olan kimse de mi (iman edip amel-i salih işleyen gibi olacak?) Şüphesiz Allah, dilediğini saptırır, dilediğine de hidayet verir' [35:8]. Peygamber'in bir sözü de şöyledir, 'Kim ki insanlar helâk oldu der, onları helâk eder.'[32] Bir kişi, Müslümanlara düşman gibi davranmaktan, mallarına ve şereflerine saldırmaktan, hayvanlarını telef etmekten, Allah'ın yeryüzündeki seçilmiş top-

---

[30] المسلم من سلم المسلمون من يده و لسانه.

[31] الفتنة ناءيمة لعن الله من أيقظها.

[32] من قال عن الناس هلكوا فهو اهلكهم.

rağı olan Şam'ın tarla ve köylerini yakmaktan daha kötü ve adaletsiz ne yapabilir? İslâm'a şehadet edip de namaz için Mekke'ye dönenlere, onları kâfir ilân etmekten ve bir de hâlâ bunların hepsini söylemeye, Kur'an'ın kâfirler için söylediği sözleri mü'minlere yöneltmeye nasıl cüret edebilir? Kimse hak dinin imamlarından böyle bir şey işitmemiştir, bu ancak sapkın mezheplerin işidir. Sen nasıl olur da bir âlim gibi davranırsın, sizler ki ancak cahil, hain, dönek ve sapkınlar, kurnazlıkla dünyevi iktidar peşinde koşanlarsınız. Lakin sizin gibi nice insanlar iz bırakmadan yok oldular; işler zamanlara terhin edilmiştir[33] – bu sizin için de böyledir. 'O zulmedenler, yarın hangi inkılâbıyla sarsılacaklarını bileceklerdir' [26:227] ve hangi kuyuya düşeceklerini de. Allah'tan başka güç ve kudret yoktur; O bize kâfidir ve biz Ona güveniriz. 'Necid'in Şeyhi'[34] hikâyesi ve sizlerin onun takipçileri ve akrabaları olduğunuz hakikati dahi seni düşündürmelidir; öte yandan Şam'ımızın kutsiyeti ve şanı, bizim için kâfi derecede yüksek bir sesle konuşmaktadır.

Bu kadarı sana yeter. İmdi, şayet idrak edip anladıysan, evine dön, evvelden olduğu gibi orada yaşa, yakını ve uzağı barış içinde bırak: Bu takdirde korkacak bir şeyin yoktur. Eğer bunu yapmazsan, kılıçlarımız etine batacak, oklarımız ise seni hedef alacak. Sana karşı Allah'tan başka kimsenin yardımına ihtiyacımız yoktur ki, O şöyle buyurmuştur, 'O vakit haksızlık eden taifeye karşı vuruşun: Ta ki onlar, Allah'ın emrine dönene kadar' [49:9].

---

[33] الامور باوقاتها مرهونة, bkz. *Ali's hundert Sprüche* (Ali'nin Yüz Sözü), s. 88, nr. 17.

[34] الشيخ النجدي, yani şeytan; bkz. Hammer-Purgstall, *die Geistelehre der Moslimen* (Müslümanların Manevi Öğretisi), s. 10-11. Öte yandan, bu dikkate alındığında Sünniler de Vahhâbîliğin kurucusu Muhammed ibn Abdülvahhâb'ı böyle adlandırırlar; bkz. Cevdet Efendi'nin en son Osmanlı tarihi, Cevdet Efendi, *Târîh-i Cevdet*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293) 1: 172, 16.

Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmakta direnenlerin hak ettiği ceza ise Allah'ın ve şeriatın hükmüne göredir.[35]

Dosdoğru yolu takip edenlere, fitne çıkarmayanlara ve kimseye zarar vermeyenlere selam olsun! Allah, beşerin en hayırlısı olan peygamberimiz Muhammed'e ve batıl fikir ve istekler yerine onun ardından gidenlere bolca hayır dua ve kurtuluş bahşetsin.

[35] Büyük oranda 5. sûrenin 33. âyetinden. Kur'an'dan ان يقتلوا da buna eklenmiştir. في شريعة الله ise, ülkede barışı ve huzur bozan Vahhâbîlerin adi suçlular gibi öldürüleceği şeklinde tehdit etmektedir.

İÇ SAVAŞ, DIŞ MÜDAHALE VE SİYASİ MEŞRUİYET SORUNU: BİR 19. YÜZYIL SUUDİ KADISININ İKİLEMİ*

M. J. Crawford

İmam Faysal'ın 1282/1865'te Riyad'da ölümünün ardından gelişen, ikinci Suud devletinin zayıflaması ve nihai çöküşünden büyük orada sorumlu olan Suud iç savaşı, Suudi veya Batılı tarihçilerce nispeten az ilgi görmüştür. Bu dönemi göz ardı etmekte çağdaş Suudi bilginler, daha erken bir neslin Vahhâbî vakanüvislerinin Necid tarihi anlatılarında iç savaşın yalnızca üstün körü bir şekilde ele alınması düşüncesinin etkisi altında kalmış olabilirler; İmam Faysal'ın ölümüyle çatışmanın sona erdiği 1293/1876 arasındaki yaklaşık on yıllık dönem, bitmek bilmez bir kardeş kavgası ve ilkesiz bir siyasi fırsatçılık gösterisi olarak karakterize edilmiştir ve Suud ailesinin tarihinde pek de itibarlı olan bir dönemi temsil etmemektedir. Bununla birlikte, iç savaşın tarihine bu göreceli ilgisizlik tutumu, bu dönemden alınan derslerin Suudi hanedanının ortak bilincinde kaybolduğunun göstergesi olarak da anlaşılmamalıdır. Savaşın hatırasının ailenin hafızasında canlı olduğu

* Crawford, M. J., "Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth Century Sa'ûdî Qâdî's Dilemma". *International Journal of Middle East Studies* içinde. 14 (3). Ağustos 1982. ss. 227-248.

hem Kral Faysal'ın ağabeyi Kral Suud'a karşı harekete geçişi ve nihayet onu yerinden etmesi sürecinde sergilediği isteksizlik ve itinadan hem de Suud prenslerinin, içerideki anlaşmazlıkları her ne olursa olsun, bugün dış dünyaya sundukları birleşik cephe görüntüsünden bellidir. Aynı zamanda, iç savaş yılları çekişmesinin kendisini esasen İmam Faysal'ın oğulları arasındaki rekabet üzerinden ifade etmiş olması kesinlikle doğruyken, kolaya kaçarak, Suud ailesi içindeki çekişmenin mücadelenin karakteri için yeterli bir açıklama sağladığını varsaymak yanlış olacaktır. Birbirleriyle çatışma halindeki çıkarlar unsuru üzerine odaklanmak, dikkati çatışmanın içinde gerçekleştiği dinî ve toplumsal bağlamdan başka yöne çekmeye yarar. Suudi Arabistan'ın erken tarihi üzerine yazmış olan Philby ve Rentz[1] gibi Batılı yazarların, ilk iki Suud devletinin çalkantılarını dinî arka plan ışığında ya da hâkim toplumsal durum çerçevesinde yorumlamaksızın tasvir etme eğilimleri üzücüdür. Tarih yöntemlerinde, malzemeyi düzenlenmesinde ve konu seçiminde bu iki yazar ve daha az ölçüde Bayly Winder,[2] Suudi vakanüvislerinin metinlerine olan borçlarının boyutunu sergilemektedirler. Böylesi bir bağımlılık Batı tarihyazımında, açıklanmamış olayların nispeten gelişigüzel bir şekilde kataloglanmasının ötesine geçmekte sıklıkla başarısız olan bir geleneğin doğmasına yol açmıştır. Vahhâbî hareketi üzerine anlayışımızı derinleştireceksek, inceleme ve çözümleme arzumuzu, diğer çağdaş Arapça kaynakları kullanmaya hazır olmakla birleştirmeliyiz. Özellikle Vahhâbî dinî metinleri, birinci ve ikinci Suud devletleri sırasında Necid'de yaşanan olaylar karşısında sağladıkları bilgiye rağmen, tarihsel bir kaynak olarak maalesef göz ardı edilmişlerdir.

İç savaşın, Necid'de siyasi şartların nispeten istikrarlı olduğu bir dönemde çıkması, rastlantı olmasa dahi, ironiktir. Her şeyden önce, Suud hâkimiyeti dışarıdan çok büyük bir tehdit altında de-

---

[1] Özellikle bkz. H. St.J. Philby, *Sa'udi Arabia* (Londra, 1955); G. Rentz, "Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb (1703/04-1792) and the Beginnings of the Unitarian Empire in Arabia," Doktora tezi, University of California, Berkeley, 1948.

[2] *Saudi Arabia in the Nineteenth Century* (Londra, 1965).

ğildir. Mehmed Ali Paşa'nın birinci Suud devletine karşı başarılı seferiyle başlamış olan Mısır'ın İç Arabistan'a ciddi müdahalesi ortadan kalkalı yirmi yıldan fazla olmuştur. İkincisi, öldüğü zaman itibarıyla İmam Faysal, Necid, Ahsa ve diğer yerlerdeki hâkimiyeti çoğu zaman kısmen istikrarsız dahi olsa, ikinci Suud devletini sağlam temeller üzerine oturtmakta başarılı olmuştur. Aslında, oğulları arasında gerçekleşen çatışma, Necid'de derin köklere sahip dinî ve siyasi geleneklerce takdis edilmiş yerleşik bir hükümet biçimi arka planında meydana gelmiştir. Öncülü gibi ikinci Suud devleti, kökleri 1745'te Muhammed ibn Abdülvahhâb'la Muhammed ibn Suud arasında yapılan anlaşmada yatan ulema ve ümera arasındaki bir ittifak üzerinde temellenmiştir. Muhammed ibn Abdülvahhâb, dinî iktidarın ancak dünyevi güçlerin desteğiyle kurulabileceğini gençlik yıllarındaki tecrübelerinin sonucunda anlamıştı. Eğer ödün vermeyen bir tevhidî anlayış dayatılacaksa, kılıç ehlinin desteği gerekliydi. Şeriat hükümleriyle kısıtlanmayan ve tanzim edilmeyen bir dünyevi iktidarın sonu zorbalık ve zulme vardığı için, düzgün ve yerinde bir hükümet ulemayla ümera arasında işbirliği gerektirmekteydi. 1745 ittifakı, ifadesini ve somutlaşmasını Suud ailesi (Âl-i Suud) ile Muhammed ibn Abdülvahhâb ailesi (Âl-i Şeyh) arasında yakın ilişkinin geliştirilmesinde bulan bir birleşmede tam da böyle bir ilişki kurdu. Bu ortaklık için kavramsal çerçeve, İbn Teymiyye'nin ünlü çalışması *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*'de ortaya attığı devlet nazariyesince sağlanmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre dinî rejim ancak müesses bir dünyevi güç aracılığıyla kurulabileceğinden, otoritenin halkın maslahatına kullanılması dinî bir vecibedir.[3] Devletin amacı şeriatı dayatmak olduğundan, siyasi meşruiyet buna paralel olarak Allah'ın hükmünü gözetmek, uygulamak ve dinî rejimi dayatmaktan kaynaklanmaktadır.[4]

---

[3] İbn Teymiyye, *al-Siyâsa al-Shar'iyya* (Bağdat, tarihsiz), s. 165.

[4] Bkz. H. Laoust, *Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Takî-d-Din Ahmad b. Taimîya* (Kahire, 1939), s. 297-299; aynı yazar, *Le Traite de Droit Public d'Ibn Taimîya* (Beyrut, 1948), s. XXXV.

Dinî ve ahlâki otoritesini Suudi hükümdarının şeriatı sürdürme görevini yerine getirmesinden ve genel olarak ulema, özeldeyse Âl-i Şeyh'le olan bağlantısından alan bir imâmet (siyasi liderlik) bağlamında, iç savaş sırasında önde gelen Vahhâbî ulemasınca alınan konum çok önemli bir odak noktası teşkil etmektedir. Tüm bunlara rağmen, ulemanın iç savaş yılları boyunca üstlendiği rol hiçbir zaman incelenmemiştir; döneme ilişkin anlatılarında[5] ne Philby ne de Winder ulemanın aldığı konumdan veya üstlendiği rolden bahsetmektedir. Âl-i Şeyh, Suud ailesi içinde iktidarın devamını sağlamaya yardımcı olmakta her zaman önemli bir işlev yerine getirmiş olduğundan bu ihmal biraz tuhaftır. Muhammed ibn Abdülvahhâb bizzat kendisi Suud'un 1787'de babası İmam Abdülaziz'in veliahdı olarak tanınmasını organize etmiştir.[6] Bundan sonra bir veliaht seçimi uygulaması mümkün olduğu ölçüde, görünüşe göre zamanın önde gelen ulemasıyla gerekli istişareden sonra mevcut imam tarafından tanınmayı gerektirmektedir. Bundan başka, Âl-i Şeyh, bir imam öldüğünde usulüne uygun bir iktidar devir teslimi tertibinde çok önemli bir rol üstlenmiştir; bir sonraki Suud hükümdarına biat yemini edilmesi, onların en ayrıcalıklı temsilcilerinin himayesi altında gerçekleşmiştir. Birinci Suud devleti sırasında tahta kimin geçeceği üzerine çıkan tek anlaşmazlık vakası, görünüşe göre İmam Suud'un ölümünün ardından yaşanmıştı; İmam Suud'un amcalarından biri olan Abdullah bin Muhammed ibn Suud, son İmam'ın oğlu Abdullah'ın[7] tahta çıkmasına itiraz etmiştir. Ancak bu durum, Mısır sefer kuvvetlerine karşı savaş sırasında yaşanmıştır, öyle ki; Abdullah b. Suud'un, Suud imparatorluğunun başarılı bir şekilde savunulmasını

---

[5] Philby, *Sa'udi Arabia*, s. 218-226; Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, s. 229-263.

[6] İbn Bişr, *'Unwân al-Majd fi Tarîkh Najd* (Beyrut, tarihsiz), s. 75. Kaynaklarda, İmam Abdülaziz'in babası Muhammed ibn Suud'un halefi olarak gösterilmesine dair bir ifade yoktur (Bkz. Rentz, "Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb," s. 141 n. 2).

[7] 'Abd al-Rahîm, *al-Dawla al-Sa'ûdiyya al-Ûlâ*, 2. bsk. (Kahire, 1976), s. 231-317. Ayrıca bkz. Philby, *Sa'udi Arabia*, s 170.

idare etme kabiliyeti hakkında duyulan bazı (muhtemelen oldukça yerinde) şüphelerden kaynaklanmış olabilir. Fakat en sonunda İmam Suud'un oğlu Abdullah imam olmuştur ve büyük amcası Abdullah, ki daima Âl-i Suud'un değerli bir üyesi olmuştur, silaha başvurmadan yeğeninin önünden çekilmiştir; ne de olsa bu yol Suud devletini dış düşmanlara karşı zayıflatmaktan başka bir şeye hizmet etmezdi. Bununla birlikte, Mısırlıların Dir'iyye'yi yok etmesi ve beraberinde birinci Suud devletinin yıkılmasının ardından Âl-i Suud'un talihini döndürmekten sorumlu olacak olan kişi, bu başarısız rakibin oğlu Türkî'ydi. Âl-i Suud'un bu kanadının ikinci Suud devletinin yönetici ailesi olarak ortaya çıkışı, bu kanadın aslında ailenin genç bir dalı olduğu olgusunun üzerini örtmemelidir; Âl-i Suud içindeki rakip unsurlardan kendi üstünlüğüne yönelik tüm ciddi meydan okumaları bertaraf etmekteki nihai başarı, Türkî'nin oğlu İmam Faysal'ın son yıllarına kadar güvence altına alınmamıştır. Türkî'nin zor elde ettiği kazanımların ve Faysal'ın etkileyici başarılarının anlamsızca tehlikeye atılıp, nihayet İmam Faysal'ın oğulları arasındaki mücadele yüzünden heba edilmesi iç savaşın trajedisiydi.

Âl-i Şeyh'in iç savaş sırasındaki tutumu üzerine bir inceleme, sadece üyelerinin Âl-i Suud'la pratikteki ilişkilerinin doğasını tespit etmek için önemli değildir; fakat aynı zamanda, Vahhâbî uleması yalnızca iç savaşın patlak vermesiyle siyasi otoriteye ilişkin kavramlarını ciddi bir şekilde yorumlama, ayrıntılandırma ve rafine etmeye koyulduğu için Vahhâbîliğin öğreti sahasında da önem taşımaktadır. İç savaş Vahhâbî ulemasına, İslâmi hükümleri algılayışlarına göre çözüm aradıkları bir dizi problem sunmuştur, ancak bunlar, tabiatları gereği büsbütün İslâmi olarak da tanımlanamazlar. Herhangi bir sistem altında hukukla meşgul olanlar, hükümet yetkisini, anayasal hükümlerle veya önceden var olan siyasi düzenle uyumsuz bir şekilde üzerine almak isteyen kişiler ya da gruplarla karşı karşıya kaldıklarında belirli sorunlarla yüz yüze gelmektedirler. İktidar olgusunun ortaya çıkardığı sorunlar ne hukuk teorisyenleri ne de hukuk uygulayıcıları tarafından göz ardı edilebilir, zira her ikisi de kendine has yöntemiyle meşrui-

yetle fayda arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Vahhâbîlerin diriltikleri ve uygulamaya koydukları İbn Teymiyye'nin devlet anlayışı, aslında onun kendi zamanındaki siyasi meşruiyetlere, yani halifeliğin sona ermesine ve iktidarı elde etmek için sıklıkla güce başvuran Memlük sultanlarının idaresine bir cevap olarak geliştirilmişti. Siyasal meşruiyeti güç temelinde gören devlet teorileri, ki bu Allah'ın iktidarı bahşetmesi ya da ümmet tarafından seçilmektir, artık daha fazla kabul göremezdi. Bunun yerine sultanların meşruiyeti, kendilerinin üzerinde, onlardan ve iradelerinden bağımsız duran ve onlara, tıpkı onların kendi tebaalarına hükmettikleri gibi hükmeden şeriatı tanımaları ve uygulamalarından ileri gelmekteydi.[8]

Hukukla dünyevî güç arasındaki ilişkiye dair böyle bir görüş, devrimci bir durumda hukuki sürekliliğin temelini zımnen sağlamakta ve Batı analitik hukuk geleneği içinde yazılan hukuki pozitivizm çalışmalarının karakteristik bir yönü olan süreksizlik teorisinin tuzaklarından kaçınmaktadır.[9] Kökeni, bireysel hüküm veya normun türevsel geçerliliğiyle pozitivist meşguliyetten gelen bu teoriye göre bir devletin anayasasındaki her yasadışı değişim bir devrimdir ve devrim, tüm hukuki düzeni yıkarak onu yeni bir sistemle değiştirir. Bu görüşün zorluğu gerçeklikten yoksun olmasıdır: Hukuku yok eden devrimlerle darbeleri birbirinden ayırmakta başarısız olmaktadır. Bir darbe durumunda değişime uğrayanlar sadece rekabet kuralları ya da halefiyettir; bunların dışında devrim sonrası hukuk sisteminin içeriği devrim öncesi

[8] Genel olarak bkz. H. A. R. Gibb, "Constitutional Organization" in M. Khadduri ve H. Liebesny, ed., Law in the Middle East (Washington D. C., 1955), s. 1-27; aynı yazar, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilization of Islam* (Londra, 1962), s. 141-150.

[9] Bu bağlantıda çok sıkça tartışılan çalışmalar Hans Kelsen, özellikle *General Theory of Law and State* (New York, 1961) ve *Pure Theory of Law* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1967) ve H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961). Bazı eleştirel yazılar için bkz. A. W. B. Simpson, ed., *Oxford Essays in Jurisprudence*, 2. seri (Oxford, 1973).

hukuk sistemiyle benzerdir, hattâ neredeyse tıpatıp birbirinin aynıdır. Siyasi ideolojide değişiklik olmadığında, ki bunlar otorite kavramları ya da iktidar kaynaklarıdır, büsbütün yeni bir hukuki düzen kuran bir devrimin gerçekleşmiş olduğunu söylemek gerçekçi değildir. Devrimci durumlar böyle mutlak terimler içinde nadiren görülebilir. Dahası, anayasacılık ilkesinin katı bir şekilde uygulanması, aynı zamanda, devletin anayasasında hukuka aykırı bir değişiklik olması durumunda, hâkime adli hareket etme yetkisi veren kanun, o devletin hukuk sisteminin diğer tüm kanunlarıyla birlikte feshedileceği mânâsına da gelmektedir. Dolayısıyla hâkim, ihtilafları çözüme kavuşturma ve kanunu bildirme yetkisinden mahrum kalmaktadır. Aslına bakılırsa, hukuk sahasında temel bir süreklilik ve tutarlılık düzeyini korumaktan, sürdürmekten ve görev yaptığı toplumun değerlerini korumaktan mahrum kalmaktadır. Hâkimin, o toplumun üyelerine karşı, kamu yararının gereklerini göz önünde bulundurma ve devrimci değişim hakkında hükme varma görevi olduğunu kabul etmek daha tatmin edici görünmektedir. Hâkim, bir yandan iktidarı gasp etmeyi teşvik etmeyi arzulamamaktayken, diğer yandan tutarlı bir hukuk sistemine ait oldukları için genel olarak etkili olan hukuk kurallarının yorumlanmasının arzu edilirliğini kabul etmelidir; kısa vadede eski anayasal otoritenin restorasyonu mümkün görünmediği sürece, resmî işlemlerin yasal olarak etkili olduğunun kabul edilmesi yerindedir.[10]

Süreksizlik teorisiyle bağlantılı sorunlar, süreklilik unsurunu, değerden bağımsız bir hukuk sistemi çerçevesi içindeki devrim-

[10] Gibb tarafından ("Constitutional Organization", s. 20) Gazâli'den alıntılanan bir pasaj bu noktada önemlidir: "Koşullar ve bu zamanların iktizası göz önünde bulundurulduğunda hangisi evlâdır? Kadıların vazifelerinden alındıklarını mı bildirmemiz; öyle ki, tüm vilâyetler hükümsüz kalsın, hiçbir evlilik akdi gerçekleşmesin, yeryüzünün her yerindeki tüm idari faaliyetler hükümsüz kalsın ve boşa çıksın ve tüm mahlûkatın günah içinde yaşamasına izin verilsin – ya da imametin meşru bir akitle desteklendiği tanınsın ve tüm idari faaliyetler ve mahkemeler meşru olsun."

ci bir durumda barındırmanın zorluğundan kaynaklanmaktadır. Ebedî ve değişmez bir ilâhi hukukun varlığını tanımak ve inanmak, devrimci değişim üzerine yargıda bulunması beklendiğinde hukukçunun tüm çetrefilli ikilemlerden kaçındığı anlamına gelmemesine rağmen, teorisyenin böyle sorunlardan kaçınmasını mümkün kılmaktadır. İbn Teymiyye'ninki gibi bir öğretinin hükmü altında kadılar yargılama güçlerini herhangi bir dünyevi anayasadan değil, Allah'ın mukaddes yasasının bekçileri olmalarından kaynaklanan konumlarından elde etmektedirler. Haliyle, hukuki yetkileri için herhangi bir siyasi rejime borçlu değillerdir, aksine, şeriatın yorumcuları ve yöncticileri olarak bağımsız konumlarının gücü aracılığıyla görev yapmaktadırlar. Nihai sadakatleri (hiç kuşkusuz ulema ve genel mânâda Müslümanların temel bağlılıkları) imama değil şeriatadır. Ancak Vahhâbî inananı için bu bağlılık şeriatın belli bir yorumuna bağlılığı ve Allah'ın yasasına dair belirli bir algıyı zorunlu kılmaktadır. Genel olarak Vahhâbî uleması, özel olaraksa Âl-i Şeyh salt kadı ve müftüler değil, fakat aynı zamanda kendilerine miras bırakılan dinî ve siyasi düzenin bekçileridirler. Bu sistem, aslında Muhammed ibn Suud ile Muhammed ibn Abdülvahhâb arasında yapılan ittifak üzerine temellenmiştir ve şartlarına göre ikinci isim Suud ailesinin yanında olmayı taahhüt etmiştir. Vahhâbî uleması bu nedenle farklı zamanlarda Suud ailesinin birbirleriyle rekabet halindeki üyelerinin saltanatını tanımanın sınırlarını esnetebilirken, diğer yandan Vahhâbî öğretilerinin başarısının, toplumun bu öğretilerce uygun bir şekilde düzenlenmesinin ancak desteklerine bağlı olduğu Suud ailesinin kaderiyle ayrışmaz bir şekilde ilintili olduğunun da gayet bilincindeydiler. İç savaş Vahhâbî uleması için çifte felaketti: Sadece Suud ailesini zayıflatmakla kalmadı, Merkez ve İç Arabistan'ın sakinleri üzerindeki hâkimiyetlerinin altını oyarak Vahhâbî hareketinin temellerini de titretti.

Tıpkı devrimci bir durumda olduğu gibi, yargıcın sorumlulukları üyesi ve temsilcisi olduğu toplumsal grupla ilişkisinde en iyi şekilde görülür, böylece iç savaş sırasında en önde gelen Vahhâbî ulemasının nihai sadakati, salt şeriat çerçevesinden ziyade,

belki de en iyi biçimde bütünlüğünü muhafaza etmeye çalıştıkları topluluk (cemaat) çerçevesi içinde ifade edilebilir. Toplumsal dayanışmanın önemi, Hanbelî fıkıh mezhebinin daima ayırt edici bir özelliği olmuştur,[11] ancak Allah'ın yasasına itaat eden tek toplumun kendileri olduğu inancına dayanan dar İslâmi toplum anlayışlarıyla Vahhâbîler için toplumsal dayanışma özel bir öneme sahiptir. Uyum ve bağlılık üzerindeki bu vurgunun bir yönü karşılıklı uyarı uygulamasıydı. İbn Teymiyye'nin öğretilerine göre her şahıs, kendi ehliyet ve kabiliyet sınırları içinde nasihat etme hak ve görevine sahiptir;[12] öyle ki, birinci ve ikinci Suud devletlerinde, tıpkı İbn Teymiyye'nin de kendilerinden talep ettiği gibi,[13] imamların tebaalarından nasihat almaları ve karşılığında onlara nasihat vermeleri olağan uygulamaydı. Ulema imamlara, emirlere, diğer ulemaya ve özel şahıslara mektuplar göndererek bu uygulamaya katılmaktadır. Bu mektupların çoğu Muhammed Reşid Rıza tarafından 1928'de, gene kendisinin düzenlediği dört ciltlik bir koleksiyonda, *Mecmu'at er-Resâ'il ve'l-Mesâ'il el-Necdiyye* adıyla yayımlanmıştır. Bu eser, bir yandan ulemanın iç savaş sırasındaki rolüne (ki önemli bir kaynak olmasına karşın göz ardı edilmiştir), diğer yandan dünyevî otoriteye dair sorunların öğreti bakımından ele alınışına (ki bunun dışında birinci ve ikinci Suud devletleri için sınırlı miktarda malzeme vardır) ilişkin bir anlayış sunan mektup koleksiyonundan bir seçkidir.

Bu mektupların yazarları, ikinci Suud devletinin belki de en önemli dinî figürleri olan Âl-i Şeyh'in iki üyesiydi. Şeyh Abduhrahmân bin Hasan büyükbabası Muhammed b. Abdülvahhâb'dan ders almıştı. Ardından, İmam Suud ve İmam Abdullah'ın yönetimi altında, birinci Suud devletinin başkenti olan Dir'iyye'nin kadılarından bir olmuştu.[14] Birinci Suud devletinin, Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa komutasındaki kuvvetlerce yok edil-

---

[11] Laoust, *Le Traité*, s. XXIII.

[12] Laoust, *Essai sur... Ibn Taimîya*, s. 255, 312-313.

[13] İbn Teymiyye, *al-Siyâsa al-Shar'iyya*, s. 161-162; Laoust, *Essai sur... Ibn Taimîya*, s. 301-302.

[14] İbn Bişr, *'Unwân al-Majd*, s. 88.

mesi üzerine Şeyh Abdurrahmân Mısır'a götürülmüş ve sekiz yıl boyunca orada kalmıştı. İmam Türkî'nin iktidarını tesis etmesinin ardından[15] 1825'te Necid'e dönmüş ve takip eden yıllarda Riyad'da baş kadılık yapmış ve Vahhâbî uleması içinde önde gelen bir konum sahibi olmuştur. Nihayet 1847'de oğlu Abdüllatîf de kendisine katılmıştır. Şeyh Abdüllatîf 1810'da Dir'iyye'de dünyaya gelmiş, ancak Suudi başkentinin Mısırlılarca ele geçirilmesinin ardından Kahire'de babasına eşlik etmiştir. Dönüşü sonrası Ahsa'ya kadı tayin edilmiş ve Riyad'da babasına kadı olarak katılmadan önce burada bir yıl geçirmiştir.[16] Babasının yaşı ilerledikçe oğlu Şeyh Abdüllatîf Âl-i Şeyh'in lideri ve en önde gelen âlimi olarak adım adım onun yerini almıştır. Palgrave 1862-3'te Riyad'ı ziyaret ettiğinde hem Şeyh Abduhrahmân hem de oğluyla tanışmış, Şeyh Abdurrahmân'ı "yaşı oldukça ilerlemiş"[17] şeklinde tasvir etmiştir. Ancak Şeyh Abdüllatîf 1866-7'de iç savaş başladığında hâlâ hayattaydı ve o yıl çıkan ayaklanma üzerine dinî kanadın resmî hükmünü bildiren de kendisiydi. Mart 1869'da öldüğünde, hem Âl-i Şeyh'in lideri hem de Riyad kadısı olarak oğlu Vahhâbî ulemasına ve bir bütün olarak cemaate önderlik etmek zorunda kalmıştı.

İmam Faysal, Aralık 1865'te yaşlılıktan öldü ve yerine, önceden veliahdı tayin olarak ettiği en büyük oğlu Abdullah geçti.[18] Ancak İmam Faysal'ın diğer oğlu Suud bu durumu kabullenmeye niyetli değildi. Yaşlı imamın yaşamı sırasında iki kardeş arasında rekabet yaşanmıştı ve babaları bunu onları ayırarak çözebilmişti. Abdullah Riyad emirliği yaparken, Suud güneydeki el-Harc,

[15] *Age.*, s. 259-260.

[16] *Age.*, s. 260, 375-376 (editörün notu).

[17] W. G. Palgrave, *Central and Eastern Arabia* (2 c.; Londra, 1865), 1, 379. Palgrave tarafından Şeyh Abdüllatîf'in bir resmi verilmiştir, *age.*, II, 20-22. Pelly *Report on the Journey to Riyadh*'ında (Cambridge, 1978), s. 4, ziyareti sırasında (1865) Şeyh Abduhrahmân'ın emeklilik hayatında olduğunu yazmıştır.

[18] Philby, Saudi Arabia, s. 218. 1862-3 yıllarını yazarken Palgrave, Abdullah'ın veliaht olduğunu ve krallığın faal yöneticisi olduğunu ifade etmektedir (*Central and Eastern Arabia*, II, 36, 64-65, 73).

el-Fara ve el-Eflac'a vali atanmıştı; üçüncü kardeşleri Muhammed kuzeyde konumlanmışken, en genç kardeş olan Abduhrahmân ise, babası ve büyük ağabeyiyle Riyad'da kalmıştı. Palgrave Abdullah'la Suud arasında çekişmeyi kaçınılmaz görmüş, Pelly ise Suud'un uzun zamandır Abdullah'a karşı düşmanlık beslediğini kayıt düşmüştür; "Eğer olaylar lehinde olursa Suud iktidara heveslidir."[19] Gerçekten de babasının ölümünün ardından Suud, Riyad'dan ayrılmak ve 1866'da isyan bayrağını çekmek için fazla beklemez.[20] Şeyh Abduhrahmân'ın bu gelişmeye karşı cevabı açıktır. Halka açık bir mektupta şöyle duyurmuştur:

> Anlayasını ki; cemaat İslâm'a ve İslâm'a inanan herkesin üzerine yüklenmiş bir vecibedir. Bu, Yüce Allah'ın, 'Hepiniz toptan Allah'ın ipine sımsıkı sarılın. Parçalanıp ayrılmayın' (Kur. 3:103) sözüyle de aynı çizgidedir. Cemaat ancak Allah'ın Müslümanların idaresini bahşettiği her kimse ona itaatle mümkündür... Şunu da idrak edesin ki; Allah (c.c.), babasının vefatını takiben seni imamın Abdullah ibn Faysal'ın (Allah ondan razı olsun) lehinde birleştirmiştir. Böylece ekseriyet benim huzurumda biat yeminlerini etmiştir, etmeyenlerse şeyhleri aracılığıyla biatlerini bana havale etmişlerdir. Necid ahalisi hem bedevi hem hadarî, onun üzerine mutabakat kurmuş ve itaat etmişlerdir. Hiçbirinde ihtilaf yoktur. Hattâ kardeşi Suud b. Faysal bile biat etmiştir, zira onun da Müslümanlar üzerinde idare ve hüküm iddiası ne kendi hayatında ne de babasının ömründe veya ondan sonra olmamıştır. Müslümanlardan hiçbiri ona dönüp sadakatini bozmamıştır... Zira senin için şurası açıktır ki, o cemaatten ayrılmak ve imama sadakati bozmak için Müslümanlar arasında imamlarına karşı ihtilaf yaratmak peşindeydi. Suud üç meselede ileri gitmiştir ki, her biri menfurdur: Sadakati kendi bozmuştur, kendisini cemaatten ayırmıştır ve insanları İslâm'a sadakatlerinden

[19] Pelly, *Report*, s. 69.

[20] İbn 'İsâ, *Tarikh ba'd al-Hawâdith al-Wâqi'a fi Najd* (Riyad, 1386/1966), s. 177.

> kopmaya davet etmiştir. Buna göre, o ve destekçilerine karşı savaş zorunludur...[21]

Bu mektupta Şeyh Abduhrahmân, geleneksel Vahhâbî öğretisi olan cemaat sisteminin gerekliliği olgusunu, üzerini vurgulayarak ifade etmektedir. İmam Faysal kamuya açık bir mektupta şöyle söylemiştir: "Beklenen, sizin bu dine sadık olmanız ve onun yolu üzere olmanızdır, zira cemaatteki kamusal ve özel faydayı (*mesâlih*) ve dinî ve dünyevî meselelerde tefrikanın yol açtığı şerleri görmektesiniz."[22] Din, cemaat çerçevesi dışında idame ettirilemez ve itaat olmaksızın cemaat olamaz;[23] cemaat ve itaat İslâm'ın on sütunundan ikisidir.[24] Ancak, katı olmasına karşın bu itaat edilgen olarak da görülmemiştir, çünkü toplumun düzeni cemaatin her üyesinin kaygı ve endişesi olarak görülmüştür. İbn Teymiyye'ye göre devletin görevi *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*'dir[25] (iyi, emretmek, kötüyü yasaklamak) ve Vahhâbîler bunun gerçekleşmesi ve başarılmasını daima ortak bir görev olarak görmüşlerdir.[26] Şeyh Abduhrahmân'ın İmam Faysal'ın ölümünden önce ifade ettiği üzere, imam cemaatin geriye kalanını dinî idareyi vazetmek görevinden azat etse dahi, herkes bu görevde ona yardım etmekle yükümlüdür.[27] Öte yandan iyiyi emretmek ve kötüyü yasaklamak görevi adil olmayan bir iktidara isyan etme hakkına sahip olunduğu anlamına da gelmemektedir. İbn Hanbel ve İbn Teymiyye'yi takip eden Vahhâbîler, tebaasından Allah ve

---

[21] *Kitâb al-Îmân wa-l-Radd 'alâ Ahl al-Bida'*, s. 7-8, Reşid Rıza, ed., *Majmû'at al-Rasâ'il wa-l-Masâ'il al-Najdiyya* (4 c.; Kahire, 1346/1928), II, I. böl.

[22] al-Âlûsî, *Tarikh Najd*, 2. bask. (Kahire, 1347/1928-29), s. 107.

[23] İmam Faysal tarafından Kasım sakinlerine böyle duyurulmuştur (İbn Bişr, *'Unwân al-Majd*, s. 367).

[24] İmam Faysal'ın kamuya açık mektubu İbn Bişr'de alıntılanmıştır, *'Unwân al-Majd*, s. 349.

[25] Laoust, *Essai sur ... Ibn Taimîya*, s. 298.

[26] Ridâ, ed., *Majmû'at al-Rasâ'il*, IV, s. 555.

[27] Kamuya açık mektup İbn Bişr'de alıntılanmıştır, *'Unwân al-Majd*, s. 266.

şeriata itaatsizlik etmelerini talep etmediği sürece imama itaatin onun iyi ya da kötü olmasından bağımsız olduğu görüşündedirler.[28] Laoust'un sözleriyle, "İmama itaat görevi, Vahhâbî siyaset sosyolojisinin en temel ilkelerinden biri haline gelmiştir."[29] Vahhâbî ilkelerine göre Suud'un isyanı, ancak ve ancak İmam Abdullah'ın daha önce işlediği büyük bir dinsizlik faaliyetine referansla meşru gösterilebilirdi. İsyan öncesi dönemde böyle bir faaliyete dair kaynaklarda hiçbir ip ucu bulunmamaktadır. Aksine İmam Abdullah'ı oldukça dindar ve erdemli biri olarak tasvir etmektedir.[30] İmam Abdullah'ın hükümet etme tarzına ilişkin elde daha fazla bilgi olmaması ne yazık ki üzücü bir durumdur, zira onun tarafından sergilenecek herhangi bir zulüm örneği en azından Suud'un kendi davasına destek çekme kapasitesini açıklamaya yardımcı olabilirdi. Ancak Abdullah'a atfedilen bir adaletsizlik durumu kendisine karşı isyanı meşru kılmak için yeterli bir neden oluşturmamaktadır. Bu noktada Suud'un şahsiyeti önemli bir unsur olabilir: Kardeşinin aksine, Suud'un şahsiyeti samimi ve çekici görünmektedir. Hem İbn Bişr hem de Palgrave onun cömertliği ve galibiyetlerinden bahsetmektedirler.[31]

Suud'un davası başlangıçta başarılı olmadı. Riyad'ı terk etmesinin ardından Asir'e yöneldi ve Acmân gibi muhalif unsurları sancağı altında topladı. Zira Acmân'la hem anne tarafından hem de evlilik bağıyla akrabaydı, ayrıca Acmân, 1276-77/1859-61 yılları arasında kendilerini çok sert bir şekilde bastırmış olan İmam Abdullah'a zaten diş bilemekteydi.[32] Asir'den gelen ve Acmân'ın da desteğini alan Suud güneydeki Devâsir vadisinde ortaya çıktı ve yerel halk tarafından sevgiyle karşılandı. Bunun üzerine İmam

---

[28] İbn Sehmân, ed., *al-Hadiyya al-Suniyya wa-l-Tuhfa al-Wahhâbiyya*, 2. bask. (Kahire, 1344/1925-26), s. 109.

[29] *Essai sur... Ibn Taimiya*, s. 527.

[30] İbn Bişr, *'Unwân al-Majd*, s. 308.

[31] Bkz. *age.*, s. 308; Palgrave, *Central and Eastern Arabia*, II, 74.

[32] İbn 'Îsa, *Tarikh ba'd al-Hawâdith*, s. 174-174. Ayrıca bkz. Philby, *Sa'udi Arabia*, s. 210-212; Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, s. 170-172.

Abdullah kardeşi Muhammed'i harekete geçirdi ve o da Suud'u 1283/1866-7'de el-Mu'telâ'da yenilgiye uğrattı. Suud'un yaralı halde Umman'a kaçması üzerine İmam Abdullah 1285/1868-9'da Devâsir sakinlerinden yüklü bir ceza haracı topladı.[33] İmam Abdullah'a yönelik tehdit böylece geçici olarak bertaraf edilmişti, zira Suud 1287/1870-1'e kadar onu bir daha rahatsız edemeyecekti. Şeyh Abduhrahmân'ın Zilhicce 1285/Mart 1869'da ölmesine rağmen,[34] hem kendisi hem Şeyh Abdüllatîf mücadeleyi geciktirmekte önemli rol oynamıştır. Suud'un faaliyetlerini lanetlemişler, ayrıca Asir'deki İbn Âiz'i ve diğer liderleri, Suud'a katılmaya ya da ona yardım etmeye karşı uyarmışlardır.[35] Suud'un sancağı "cehaletin sancağı"dır:[36] O, Vahhâbî hareketinin başlangıcından önce hüküm sürmekte olan cahiliye çağının dinî ve siyasi şartlarına geri dönüşü teşvik etmektedir.

Suud'un 1871'deki başarılı geri dönüşüne kadar Âl-i Şeyh'in siyasi durumu ve konumu böyleydi. Zamanın toplumsal ve iktisadi şartları (aşağıda değinilmektedir) dışında açıklanamayacak bir talih dönüşüyle Suud Ahsa'ya girdi, savunma kuvvetlerini yok etti ve nihayet Hüfûf'u kuşatma altına aldı. İmam Abdullah, kardeşi Muhammed komutasında bir kurtarma ordusu sevk etti, ancak Suud, Ramazan 1287/Aralık 1870'te Cûda savaşında bu kuvvetlere karşı önemli bir zafer daha kazandı ve Muhammed b. Faysal'ı

---

[33] İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 177-178.

[34] *Age.*, s. 178.

[35] Mektup XI, s. 69-70, Şeyh Abdüllatîf tarafından yazılmıştır, Ridâ'da, ed., *Majmû'at al-Rasâ'il*, III. c., Bu cilt Şeyh Abdüllatîf tarafından yazılmış 76 mektuptan oluşmaktadır ve öğrencilerinden biri ve üçüncü Suud devletinin ilk döneminde saygın bir âlim olan İbn Sehmân tarafından toplanmıştır. Numaralandırılmış mektuplara yapılan tüm müteakip referanslar, Şeyh Abdüllatîf'in bu koleksiyonda yer alan mektuplarıyla bağlantılıdır.

[36] Mektup XXVI, s. 171. Bu mektubun bölümler ve önceki notta özellikle atıf yapılan mektup C. Helms tarafından tercüme edilmiştir, *The Cohesion of Saudi Arabia* (Londra, 1981), s. 104-108. Ancak bu tercümelere dikkatle yaklaşılmalıdır.

Katif'te sıkıştırdı.[37] İmam Abdullah'ın başlangıçtaki tepkisi görünüşe göre paniklemek oldu. Muhtemelen, evlilik suretiyle akraba olduğu Hail'deki İbn Reşîd'den yardım almak umuduyla kuzeye Kasim'e kaçtı.[38] Hiçbir yardım gelmedi, ancak çaresiz Abdullah Kahtân kabilesinin yardımını almayı başardı. Kabilenin reisi onun Suud tarafından hafife alındığına inanıyordu. Böylece cesaretini toplayan İmam Abdullah Riyad'a geri döndü. Ancak Muharrem 1288/Mart-Nisan 1871'de Suud, Şeyh Abdüllatîf'e göre Acmân, Devâsir ve el-Fara, el-Harik, el-Eflac ve Vâdî Hanîfa'dan katılanlardan oluşan büyük bir kuvvetin desteğiyle başkente doğru ilerleyişe geçti.[39] Riyad'a doğru, "Necid'in şer güçleri, günahkârları ve riyakârları eşliğinde"[40] kanlı ilerlemesini sürdürdü, böylece kardeşi Abdullah, Kahtân'la birlikte, başkentin güneyindeki Hanife vadisindeki Hâir el-Sübey'e çekildi. Bu sırada desteği eridi[41] ve Suud Ciz'a'daki tedarik kervanını ele geçirdiği için durumu daha da zayıfladı.[42] Abdullah, Riyad sakinlerine, kendilerini Suud'a karşı savunmaları için hiçbir yardımda bulunmadı,[43] kentin önde gelenlerinden biri olan Şeyh Abdüllatîf gidişatın yönünü kavradı, zira şehirde savunma için silah altında kırk kişiden az bir kuvvet kalmıştı.[44] Güneydeki Havta'dan Benû Temîm içinden Abdullah'ın destekçilerine yazılan bir mektupta Şeyh şöyle bir açıklama yapmaktaydı: "Ona (Abdullah'a) yardım etmek için elimizden geleni yaptık, lakin Müslümanların başına üzerinde güç sahibi olmadıkları bir musibet çöktü. Şehirdeki tüm Müslüman-

---

[37] İbn 'Îsâ, *Tarikh ba'd al-Hawâdith*, s. 179-181.

[38] J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf* (2 c., Kalküta, 1915), I, 1131-1132; Dârî al-Rashîd, *Nubdha Tarikhiyya 'an Najd* (Riyad, 1386/1966), s. 89.

[39] Mektup XI, s. 70.

[40] Mektup XLVI, s. 274.

[41] Mektup XI, s. 70, xlvi, s. 274.

[42] Philby, *Sa'udi Arabia*, s. 221.

[43] Mektup XXVIII, s. 180.

[44] Mektup XI, s. 70. Helms'in işaret ettiğine göre kırk rakamı Necid'de bilinmeyen bir sayıyı belirtmektedir (*The Cohesion of Saudi Arabia*, s. 124, 63. not).

lar esir düşecek, kadınların peçesi yırtılacak, dinî ve dünyevî işler yerle yeksan olacak ve felâket gelecek diye korku içindeyiz..."[45] Suud'un takipçilerinin yapacaklarından korkmakta haklıydı, zira bu, Necid'de yerleşik yaşamın, dönemin iktisadi şartlarından dolayı oldukça ciddi baskı altında olduğu bir zamandı. Suud'un muzaffer bir şekilde geri dönüş yılı olan 1287/1870-1'de başlayan ve 1290/1873-4'e kadar kesintisiz süren kuraklık ve yüksek fiyatlar, İç Arabistan'da yerleşik yaşamı mümkün kılan ince dengeler için gerçek bir tehdit unsuruydu. 1288/1871-2 yıllarını kaleme alırken İbn İsa durumu şu sözlerle betimlemektedir: "Bu sene yüksek fiyatlar ve kuraklık arttı. Eşeklerin leşleri yenir oldu ve pek çok insan açlıktan öldü. Necid ahalisini, üzerlerine âdeta ölümün gölgesi düşmüşçesine kuraklık ve açlık, kıtal ve yağma, kavga ve acı vurdu. Allah'ın celâlinden gene Allah'a sığınırız."[46]

Abdullah'tan hiçbir yardım umulamayacağı için Şeyh Abdüllatîf, Suud'la anlaşma yapmanın kendi konumundaki birinin üzerine kaldığını artık görüyordu, nihayet Abdullah'ın izniyle de böyle yaptı.[47] Şeyh, gayet açık bir şekilde, savaş halindeki iki kardeşin arasını bulabileceği umudundaydı. Ancak Suud'un kabul edilmesi mümkün olmayan şartlar ileri sürmesi üzerine Şeyh Abdüllatîf, şehri kan dökülmesinden, yağma ve talandan koruyacak bir ateşkes bina etmeyi kendi üzerine vazife bildi.[48] Öte yandan Suud'un yanındakiler arasında, onu, şehri yağmalaması ve şehrin bazı önde gelenleriyle bedevileri, Abdullah'la işbirlikleri yüzünden tekfir etmesi için teşvik edenler vardı.[49] Şeyh böyle bir şeyin olmasına engel olmak niyetindeydi. Nihayet barış tesis edildi;

---

[45] Mektup XXVIII, s. 179.

[46] İbn 'Îsâ, *Tarikh ba'd al-Hawâdith*, s. 181-182.

[47] Mektup XXVIII, s. 179.

[48] Mektup XLVI, s. 274-275. Faaliyetlerini meşrulaştırmak adına Şeyh tarihi bir teamül olarak, Dir'iyye halkının İbrahim Paşa'dan istediği ve aldığı antlaşmayı aktarmaktadır; buna, birinci Suud devletinin son günleri sırasında Âl el-Şeyh ve diğer ulema da dâhildir (Mektup xxviii, s. 180).

[49] Mektup XI, s. 70.

dışarı çıkarak Suud'a bağlılık yemini eden şehrin önde gelenleri için Suud, mal ve canlarına dokunulmayacağı garantisi verdi.[50] Ancak şehir sakinlerinin herhangi bir direnişiyle karşılaşmaksızın kente girdiğinde, takipçileri zaten yağma ve talandan suçluydular. Başkentten kısa bir mesafede olan Hanife vadisindeki el-Cübeyle tamamen yerle bir edilmişti; ancak Philby'nin bunun nedenini su tedarikinin kesilmesine bağlaması da önemlidir.[51] Bu olaylara rağmen, Şeyh Abdüllatîf, Riyad halkını intikam ve açgözlülüğün hırslarından korumakta, içinde bulunduğu şartlara göre hiç de fena olmayan bir başarı sergilediğini açıkça hissetmiştir.[52]

İki kardeş arasındaki kan davasında uzlaşma aramak suretiyle çatışmayı asgari düzeye indirmek ve Suud'un barışçıl bir şekilde Riyad'a girişini ayarlamakta elinden gelenin en iyisini yapan Şeyh Abdüllatîf şimdi imamlık sorunuyla karşı karşıyaydı. Cemaat sistemini muhafaza etme gereğinin baskısı altında Suud'u imam olarak tanıdı. "Cemaat ahkâmı dışında İslâm ve imamlık ahkâmı dışında da cemaat olamaz"[53] ön kabulünü detaylandırarak şöyle duyurmuştur:

> Bilirsin ki; Müslümanların işleri bir imam olmadan salih olmaz, onun yokluğunda İslâm da olmaz. Dinin amaçlarına ancak İslâm'ın ilkelerine tutunmakla ulaşılır ve Kur'an'ın hükümleri cemaat ve imamet çerçevesi içinde açık hale gelir. Din ve bu dünya işlerinde ihtilaf cezayı ve yıkılışı getirir ve bundan asla şeriat çıkmaz.
>
> Şeriatın ilkelerine aşina olan herkes bilir ki hem dinde hem de bu dünya işlerinde insanlar cemaat ve imamete ihtiyaç içindedirler...[54]

---

[50] Mektup XLVI, s. 275.

[51] *Arabia of the Wahhabis* (Londra, 1977), s. 73, not 2. Ayrıca bkz. al-Jâsir, *Madînat al- Riyâd* (Riyad, 1386/1966), s. 110; Dârî al-Rashîd, *Nubdha*, s. 50.

[52] Mektup XI, s. 70. Ayrıca bkz. Ridâ, ed., *Majmû'at al-Rasâ'il*, I, 411.

[53] Mektup XXVI, s. 170-171.

[54] *Age.*, s. 172.

Suud, iktidarı güç kullanarak elde etmişti: Bu meşru bir imamet inşa etmektedir. Hükümleri hukuken geçerlidir ve emirlerine itaat zorunludur.[55] Tahtı zorla ele geçiren birinin bu şekilde tanınması Sünnilerce asırlardır kabul edilmiş olan ilke ve uygulamalarla aynı çizgidedir; insanlar, iyiyi emreden ve kötüyü yasaklayan böyle bir kişiye itaat edip, onunla işbirliği yapmak, cihada gitmek ve ona zekât vermekle yükümlüdürler. Tahtı zorla ele geçirene karşı savaşmak, ona isyan etmek ya da ümmeti terk etmek caiz değildir.[56] Bu görüşü öne sürmekle Şeyh Abdüllatîf, "zalim sultan daimî fitneden evlâdır" kuralıyla tam uyum içinde bir konum almaktadır.

Öte yandan, Riyad'ın önde gelenlerinden biri ve kadısı olarak Şeyh'in maslahat anlayışı, diğer yerlerdeki Abdullah destekçileri tarafından daima paylaşılmıyordu, zira içlerinden bazıları Suud'un tekfir edilmesini açık bir şekilde istemekteydi.[57] Böyle bir durumda Şeyh kendisini yalnız hissetmiş ve Suud'un durumuna dair görüşünde diğer ulemanın muvafakatini hoşça karşılamış olmalıdır. Şartların benzer olduğu daha sonraki bir durumda, Şeyh, el-Fara'daki Vahhâbî müminlerini, yerel âlimleri olan el-Havta'daki İbrahim el-Şahtarî'nin ve el-Harîk'teki Zaid Âl-i Şeyh'in, kendisiyle mutabakat içinde olduklarını, gene Şeyh tarafından muhafaza edilen mektuplarında ifade ettikleri hususunda bilgilendirebilmiştir.[58]

Meşru bir imamet tesis etmek suretiyle Suud'un iktidarı ele geçirmesinin tanınması, Âl-i Şeyh'in lideri için tatsız bir mesele olmuş olmalıdır. Şeyh Abdüllatîf, Suud'un eylemlerini kınamakta gayet açık sözlü olmuştu ve cemaatin ihtiyaçları çerçevesinde, cemaatin çıkarlarına bu denli kayıtsız kalmış bir adamın imam olarak tanınmasını meşrulaştırmayı hiç de kolay bulmuş olma-

[55] Mektup XI, s. 70.
[56] Mektup XXV, s. 167-168, XXVI, s. 172-173.
[57] Mektup XI, s. 70.
[58] Mektup XXV, s. 168. Bu mektup, imam olarak Suud'un ikinci döneminden gelmektedir. Şeyh Abdüllatîf her durumda birebir aynı bir konum benimsemiştir.

malıdır. Diğer yandan, Şeyh Abdüllatîf'in Abdullah'a duyduğu inanç da Abdullah'ın iktidarının son aylarında ciddi derecede sarsılmıştır. Cûda savaşında Suud'un kazandığı zaferi ilk işitmesinin ardından kuzeye kaçışı sırasında Abdullah, kardeşi karşısında yardım almak için Osmanlılarla irtibata geçmişti. Bu amaçla, vaktiyle İmam Faysal tarafından Kasim'deki Suud hazinedarlığı görevine tayin edilmiş olan Abdülaziz bin Abdullah Ebû Butaiyin'i,[59] yanında Bağdat ve Basra valilerine mektuplar ve hediyeler olmak üzere sevk etti.[60] Şeyh Abdüllatîf dehşete kapılmıştı ve bu gelişmeye karşı duyduğu endişe ve korkuyu gizlemedi. Abdullah'ı yüzüne karşı azarladı ve onu hem mektuplarla hem de kendi çocuklarının önünde eleştirdi. Abdullah'a, "sapkın devlet"ten[61] değil, sadece Allah'tan yardım istemesini tembihledi: Takip eden gidişat İslâm'ın temellerinin yok olmasına yol açacaktır. Abdullah'ın akabindeki tövbesi ve özürleri, dinî bakımdan eskiden olanları silebilecek dahi olsa,[62] soğukkanlılığını kaybederek alelacele verdiği kararın getirdiği yıkımı geri döndürmesi artık mümkün değildi. Osmanlılar, doğan müdahale fırsatıyla harekete geçmişlerdi. Bağdat'ın faal ve hırslı valisi Midhat Paşa, Şeyh Abdüllatîf'ten gelen ve içerisinde Abdullah'ın Necid unsurları ve bedevilerle bu işin üstesinden geleceğini, haliyle Osmanlı askerlerine gerek olmadığını ifade ettiği mektupla oyalanacak bir zat değildi.[63] Bu şartlar altında Şeyh, Abdullah'ın cemaate olan bağlılığının kardeşininkinden daha güçlü olup olmadığı hususunda ciddi şüphe duymaya başlamıştı. Şeyh, Abdullah'ın konumunu bir çelişki olarak görmekteydi: İmamlığı bağlayıcıydı ancak tahttan azli benimse-

---

[59] Bkz. İbn Bişr, *'Unwân al-Majd*, s. 374. Palgrave Abdülaziz'le karşılaşmıştır ve ondan hoş bir biçimde bahsetmemektedir (*Central and Eastern Arabia*, I, 275-277, 292).

[60] İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 181; Amîn Sa'îd, *Tarîkh al-Dawla al-Sa'ûdiyya* (Beyrut, 1964), I, 173.

[61] Mektup XI, s. 70.

[62] Mektup XXVI, s. 172.

[63] Mektup XLVI, s. 274.

miş olduğu yol yüzünden kaçınılmazdı.[64] Hal böyleyken Şeyh, Abdullah'a destek toplamak ve Suud'a direnişi teşvik etmek için Riyad'dan ayrılmayı düşünemezdi; oysaki Âl-i Şeyh, eskiden iktidar için destekledikleri aday bir gaspçı tarafından tahttan indirildiğinde kendi adayları için sergiledikleri yardım faaliyetleriyle tanınmaktaydı. Başkentten ayrılmak, Abdullah'ın Osmanlılardan yardım dilenme davranışına rıza göstermek olarak görülebilirdi. Şehirden ayrılmak Şeyh için İç Arabistan'ın dinî, hukuki ve siyasi işlerinde temel düzeyde bir devamlılığı muhafaza etmeyi her halükârda imkânsız kılacaktı, bununla birlikte kan davalı iki kardeşin arasını bulmasıysa onun için işi çok daha zor bir hale getirecekti. Böyle bir hareket, Riyad'ın önde gelenlerinden biri, bir kadı ve müftü, Âl-i Şeyh'in en yaşlı üyesi ve Vahhâbî hareketinin bütünlüğünün muhafızı olarak onun cemaate karşı sorumluluklarından feragat etmesi anlamına geliyordu.

Dört yıl önce Suudlar, Britanya'ya karşı Namık Paşa'dan yardım alma girişimlerinde başarısız olmuşlardı.[65] Abdullah'ın talebiyse, 1287-8/1870-1'de farklı koşullar altında gerçekleşti. Süveyş Kanalı'nın tamamlanması, Osmanlıları Doğu Arabistan'da daha atılgan bir politika izlemeye teşvik etti ve 1286/1869'da Bağdat valisi olan Midhat Paşa, Britanya'yı ciddi bir şekilde kışkırtmaksızın, Osmanlı çıkarlarını ilerletmek adına Suudi iç savaşının yarattığı fırsatı kaçıracak bir isim değildi. Abdullah'ın Osmanlılarca kardeşinden daha çok "Vahhâbî" olarak görülmesine rağmen, ki şayet yardıma ihtiyacı olan Suud olsaydı ona yardım etmekten en az Abdullah'a yardım ettikleri kadar mutlu olurlardı, Abdullah, imparatorluk fermanıyla Necid kaymakamı tayin edildi.[66] 1288/1871'in bahar ve yaz ayları başlangıcında, Nafiz Paşa kumandasında bir Türk sefer birliği Katif'e çıktı. Bu hamleyi yapmakla Osmanlılar, yalnızca Abdullah'a yardım etmek ve kendi temsilcilerini Necid'de tekrar iktidara getirmek arzusundaymış

[64] *Age.*

[65] Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, s. 237-238.

[66] J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795-1880* (Oxford, 1968), s. 719-720.

görüntüsü vermek istiyorlardı. Kayda değer bir direnişle karşılaşmaksızın Ahsa'yı ele geçirdiler ve Muhammed bin Faysal'ı esaretten kurtarmak üzere yürüyüşe geçtiler. Suud tarafından el-Barra savaşında yenilgiye uğratılan ve Kahtân'la birlikte Ruveyza el-Arz'a çekilen Abdullah ise Osmanlıların emriyle Ahsa'ya ulaştı.[67]

Abdullah'ın Osmanlı'dan yardım istemek stratejisinin destekçilerince kabul edilmesi, Şeyh Abdüllatîf tarafından "dünyevi yaşamın rahatlığına tamah, Allah ve Onun peygamberlerinin inancına karşı gelme"[68] göstergesi olarak lânetlendi. Ancak şurası da açıktır ki, devrik liderin benimsediği eylem planı sadece önde gelenlerin onayını almakla kalmamış, aynı zamanda ulema safları arasında da kabul görmüştür. Abdullah'ın Bağdat'taki temsilcisi Abdülaziz bin Abdullah Ebû Butaiyin'in kendisi de bir Vahhâbî âliminin oğluydu ve babası, ikinci Suud devletinin ilk senelerinde önem sıralaması bakımından Şeyh Abduhrahmân'ın hemen ardından gelmekteydi; 1282/1865'te, İmam Faysal'dan hemen önce ölmüştür.[69] Abdullah'ın Osmanlılara başvurmasına ulema kanadından gelen bu destek, Şeyh Abduhrahmân'ın eski talebesi ve el-Fara'daki el-Harîk kadısı olan Muhammed bin İbrahim İbn Aclân tarafından verilen bir fetvada ifadesini bulmuştur.[70] Şeyh Abdüllatîf'in bu fetvaya tepkisi açık şekilde düşmancadır:

> Şeyh Muhammed bin Aclân, bırakın bir fakihi ya da âlimi, kanımca mesele üzerine idrak sahibi olan makul birinin veremeyeceği bir fetva vermiş. Bundaki aşikâr hatalara ve utanç verici cehalete dikkat çekerim ve elimize ulaşan ilk nüshayı, cemaat ve reaya içinde yayılması ve tedavülüne karşı önlem olarak insanlardan sakınırım. Lakin mektup el-Harc ve el-Fa-

---

[67] İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 182-183. Anglo-Osmanlı ilişkileri çerçevesi içinde Osmanlı seferi ve genel olarak Arap körfezi meseleleri için bkz. Kelly, *Britain and the Persian Gulf*, böl. 15.

[68] Mektup XLVI, s. 275.

[69] İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 177. Abdülaziz, İmam Abdullah için 1301/1884'te Muhammed ibn Reşîd'le savaşırken ölmüştür (*age.*, s. 192).

[70] İbn Bişr, *'Unwân al-Majd*, s. 261.

> ra'da yayılmıştır ve bundan sonra bizim şehrimize bir nüshası ulaşmıştır. Bunun geçici hevesine kapılanlar sırat-ı müstakim üzere olan yoldan sapmışlardır...[71]

Şeyh Abdüllatîf'in gözünde İbn Aclân'ın fetvası "Şeytan tuzağı"ndan[72] başka bir şey değildi: "Allah'a ve Onun peygamberine ihanet edilebileceğini, Müslümanların topraklarının terk edilebileceğini, buraların idaresinin müşriklere, yani Allah'ın tüm sıfatlarını reddedenlere ve Allah'ın işaretlerine inanmayanlara teslim edilebileceğini, hükümlerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan bu tür diğer faaliyetleri ve şeriatın büsbütün ortadan kalkabileceğini..."[73] kanıtlamak peşindeydi. Bu kritik anda böyle bir fetvanın ortaya çıkması, diyordu Şeyh, ancak felaket getiren sonuçlara gebe olabilirdi.[74]

Bu dönemin önde gelen Vahhâbî ulemasından, el-Fara'daki el-Hilva'da kadılık yapmış ve şimdi de el-Eflac'a[75] yerleşmiş olan Hamad bin Atîk (ö. 1301/1884) İbn Aclân'ın görüşlerini düpedüz din inkârı olarak lanetlemiştir. Şeyh Abdüllatîf, Hamad bin Atîk'in bu saldırıyı yapmakta bazı hatalara düştüğünü kabul etmek zorunda kalmış olsa da suçlamalarında çok ileri gittiği eleştirileriyle karşı karşıya kaldığı zaman onu savunmuştur.[76] Şeyh Abdüllatîf'in kendi reddiyesinin muhafaza edilememiş olması üzücüdür, ancak daha sonra İbn Aclân'a yazdığı bir mektubundan ve başka bir yerde İbn Aclân'ın görüşleri üzerine tespitlerinden tartışmasının ana hattını çıkarmak mümkündür. Şeyh'in gözünde Abdullah'ın yardım için müşriklere yaklaşmış olması inkâr edilemezdir: Osmanlılar, "bu dünya üzerindeki en kâfir ya

---

[71] Mektup XXIV, s. 161.
[72] Mektup IX, s. 61.
[73] Mektup IV, s. 38.
[74] *Age.*, s. 39.
[75] İbn Bişr, *'Unwân al-Majd*, s. 261; İbn 'Îsâ, *Târîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 192, 1. not.
[76] Mektup XXIV, s. 160-165. Ayrıca bkz. Ridâ, ed., *Majmû'at al-Rasâ'il*, I, 412-413.

da en kâfirler arasında olan bir millettir."[77] Çaresizlik durumunda müşriklerden yardım istemek sorunu üzerine görüşlerin muhtelif olduğu doğrudur ancak doğru olan görüş bu uygulamanın kesinlikle yasak olduğudur. Her halükârda, tıpkı Muhammed b. Ali el-Şevkânî'nin (d. 1172/1759, ö. 1250/1834) de göstermiş olduğu gibi, yardım talebi, herhangi bir kötülüğün ortaya çıkmasını önlemek için tasarlanmış olan çeşitli şartlara tâbiydi: Müslümanların çıkarlarına hizmet ediyor olmalıydı; yardımın talep edildiği müşrikler siyasi iktidar tarafından desteklenmeyecek ve onu ele geçirmeyeceklerdi; siyasetin şekillenmesinde müşrikler hiçbir rol üstlenmeyeceklerdi.[78] İsyan halindeki Müslümanları ezmek söz konusu olduğunda böyle bir yardım aramanın hiçbir gerekçesi olamazdı. Fetvasında bu uygulamayı tasdik etmek için kıyası kullanan herhangi biri keyfî hareket etmekte ve Selef ve imamların müesses ilkelerini bir kenara koymaktadır. Nihayet ve kesin mânâda, Abdullah sadece yardım için Osmanlılara gitmemiştir: Onları İslâm topraklarına çekmiş ve sonra bu toprakların bir kısmını onlara teslim etmiştir ki, müşrikliklerini orada tatbik edebilsinler.[79] Abdullah'ın yaptıkları için Allah'ın şeriatında hiçbir hüküm ya da delil bulunamaz ve insanlar Abdullah'ın Türklerle yaptığı bu dine aykırı ittifakın ya da Osmanlıların sadece bir imama yardım etmek için geldikleri iddialarının, Müslümanlar olarak vazifelerini yerine getirmelerinden caydırmasına veya alıkoymasına müsaade etmemelidirler.[80]

Mevcut durumda Müslümanların üzerine düşen en büyük görev, Ahsa'yı Osmanlılardan kurtarmak için cihat vecibesini yerine

---

[77] Mektup X, s. 67.

[78] Şeyh Abdüllatîf'in mektuplarını toplayan âlim olan İbn Sahmân, Şeyh'in yardımın gerekli olmasına dair temel koşulun hükümdarın kendi iktidarı çerçevesi içindeki ihtiyaca bağlı olduğunu düşünmekte hatalı olduğu tespitindedir. Söz konusu olan, din açısından gerekliliktir (Mektup XXIV, s. 165).

[79] Bkz. mektup X, s. 67-68, XXIV, s. 163-165, XXVI, s. 172-173, XLVI, s. 275-276.

[80] Bkz. mektup XXVI, s. 171-173.

getirmekti. Cihat, Suud da dâhil olmak üzere, dindar olsun ya da olmasın, her imamın idaresi altında tüm Müslümanlar için mecburiydi.[81] Abdullah'ın Osmanlı müdahalesini alelacele istemesinin getirdiği hasarı telafi etmek üzere durmaksızın çaba sarf eden Şeyh Abdüllatîf, Suud'u cihada teşvik etti,[82] diğer ulemayı da kendi bölgelerinde yaşayan halkı cihada çağırmaları için zorladı[83] ve Ahsa ahalisini Suud'un komutası altında cihada katılmaları için tehdit etti.[84] Düşman İslâm topraklarına saldırırken cihadın, kolektif olmak yerine artık ferdî bir görev olduğunu ilân etti,[85] "Osmanlı devletine, Türklere, Fransızlara ve diğer kâfirlere karşı savaşmak," dedi Şeyh, "kişiyi kıyamet gününde ateşten kurtaracak en önemli amellerden biridir."[86] Ancak ortada öyle bir askerî, siyasi ve iktisadi durum vardı ki, Osmanlı'yı Doğu Arabistan'dan çıkarmak gerçekleştirilemeyecek bir hedefti. Britanya'nın desteğini alma ya da en azından Osmanlılara yardım etmeyeceklerini garanti altına alma girişimine rağmen,[87] Suud, kendisini, Osmanlıların konumu üzerine herhangi bir gerçek etki yapamayacak durumda buldu; zira Osmanlılar, Necid içlerine ilerleyemeseler dahi Ahsa üzerindeki pozisyonlarını sağlamlaştırıyorlardı. Suud'un kendi siyasi konumu, Osmanlılara karşı sürdürülebilir bir sefere çıkmasına el verecek durumda değildi, öte yandan Şeyh Abdüllatîf'in cihat çağrısınınsa geçmiş bölünmeleri tedavi edecek birleşik bir cephe oluşturacağına dair ümitler de suya düşmüştü. Dahası, siyasi şartlar cihadın başarılı bir şekilde yürütülmesine engel olmaktayken, iktisadi şartlar da Şeyh'in Osmanlılarla dost

[81] Mektup IX, s. 63, XXVI, s. 174.
[82] Mektup XXVIII, s. 180.
[83] Bkz. mektup XLVIII, s. 277-278, XLVIII, s. 280-281.
[84] Mektup XXXIX, s. 229.
[85] Mektup IV, s. 39, viii, s. 57-58, XXVII, s. 177.
[86] Mektup XXVIII, s. 180.
[87] Bkz. Kelly, *Britain and the Persian Gulf*, s. 721, 727; Lorimer, *Gazetteer*, 1, 1132-1133; Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, s. 257-258. Şeyh Abdüllatîf'in Suud'un diplomatik manevralarına dair görüşleri kayıt altına alınmamıştır fakat genel olarak, İngilizleri Osmanlılarla aynı safta görmektedir.

olma ve işbirliği içine girmeyi yasaklama ve Osmanlılara karşı boykot düzenleme girişimlerini suya düşürecekti. Vahhâbî doktrinindeki göç mecburiyetine dair sık sık yaptığı izahlar, Orta ve Doğu Arabistan sakinlerinin, Müslümanlar olarak onun görev algısını paylaşmak konusunda kayda değer derecede zorluk çıkardıklarını göstermektedir.[88] Kuraklık ve yüksek fiyatlardan dolayı pek çok Necidli evini terk ederek Ahsa, Zubayr, Basra ve Kuveyt'e gitmekteydi,[89] ancak Ahsa sakinleriyse kendi adlarına hiçbir zaman Vahhâbî hareketinin gönüllü takipçileri olmamışlardı. Suud'un takipçilerinin, özellikle de Acmânlıların Doğu Arabistan'da sergilediği hareketler yerel halkın gözünde Suud iktidarını pek de sevdirmemişti. Gerçekten de iç savaşın anarşi koşulları, Osmanlı işgalcileri için kullanmakta tereddüt etmedikleri bir propaganda aracı olmuştur. Destek kampanyası, Osmanlı'nın adil ve istikrarlı hükümet vaadinin cezbettiği bölge nüfusu içindeki yerleşik unsurlardan genel olarak olumlu bir yanıt almış gibi görünmektedir.[90] Bu Şeyh Abdüllatîf için rahatsız ediciydi, ancak eşit derecede endişe verici olan Vahhâbîlerce lanetlenen dinî uygulamaların Ahsa'da yeniden ortaya çıkışı ve beraberindeki Sûfî etkisinin bölgeye girişiydi. Doğu Arabistan ulemasının bir kısmının Osmanlı'ya meyletmiş olması, Şeyh'in, Necid halkının da Suudi idaresine ve Vahhâbî ilkelerine olan bağlılığından kopması endişesini kuvvetlendirmiş olmalıdır.

Ancak 1288/1871 kışında siyasi durum radikal bir şekilde değişti. Suud'u destekleyen unsurlar ortadan kalktı. Riyad'ın önde gelenleri ve sakinleri, Suud'un bedevi takipçilerinin asi davranışlarından rahatsızlardı, öte yandan, asla en güvenilir bir destek unsuru olmayan bedevilerin daimî ilgisiyse, tahtı gasp eden Suud'un davasını gütmekten ziyade iktisadi sıkıntılarını hafifletecek olan ganimete yönelik olmuştu. Suud, Riyad'ın dışına atılmanın önü-

---

[88] Şeyh Abdüllatîf'in göç vecibesi üzerine en ayrıntılı tartışmaları mektup II-IX, XXVII, XXIX'dadır.

[89] İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 184. Bu sefer Şeyh Abdüllatîf bedevilerin firar etmesinden şikâyetçidir (Mektup XLVIII, s. 281).

[90] Bkz. mektup II, s. 23, III, s. 33, IV, s. 38, VII, s. 53.

nü alamıyordu, dışarıdaysa, kan davalı iki kardeşin amcası Abdullah bin Türkî (ö. 1290/1873), yeğeni Abdullah adına kontrolü ele geçirmişti. Suud'u şehirden atmaktaki başarısını Abdullah ve Nafiz Paşa'ya bildirdiğinde, Osmanlı komutanı, Abdullah dönünceye kadar onu Riyad'a yönetici (*mudîr*) atadı. Ardından, Suud, Acmân'la birlikte Ahsa'daki el-Harc'dan Osmanlı kuvvetlerine saldırmak üzere yürüyüşe geçince, Abdullah ve Türklerin birleşik kuvvetleri sürgün Suud'a ağır bir yenilgi yaşattı. Bununla birlikte, sonbaharın sonlarında Midhat Paşa'nın bizzat kendisi yeni ele geçirilen eyalete ulaştı. Görünüşe göre bölgenin önde gelen şeyh ve tüccarından rica dilekçesi almış olan Bağdat valisi, Osmanlıların Necid ve Ahsa'da doğrudan yönetimle hükümet etmesine karar vermişti. Suud ailesinin bu şekilde tahttan indirilmesine cevap olarak Abdullah ve Muhammed bin Faysal Riyad'a kaçtılar.[91] Görünüşe göre Abdullah başkentte soğuk ve mesafeli bir şekilde karşılanmıştır ancak daha önceki aceleci hareketinden dolayı, ki bu karar da Riyad sakinlerinden en azından bir kısmının kendisine bağlılık gösterme isteğiyle alınmıştı, tövbe etmiş olma iddiası Şeyh Abdüllatîf'i, imametin Sünni ilkelerine uygun olarak Abdullah'a geri dönüşünü tanımanın İslâm ve Müslümanların çıkarına olduğuna ikna etmek için yeterliydi.[92] Hattâ Şeyh, Suud'un İmam Abdullah'a karşı ilk isyanından bu yana aslında hiçbir şeyin değişmemiş olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Babası Suud'un destekçisi olan birine yazdığı bir mektupta şöyle söylemektedir: "Baban ve diğerleri şunu bilsinler ki; Müslümanlar Abdullah'a biat etmişlerdir, Suud da onlardan biridir, bilsinler ki; biat, Müslümanların din meselelerinde, babam Şeyh (kaddesellahu rûhahu) ve imamlarına istişarenin neticesiydi. Bunu geçersiz kılacak olan nedir?"[93]

---

[91] Bu dönem için bkz. İbn ʿÎsâ, *Tarîkh baʿd al-Hawâdith*, s. 183; al-Jâsir, *Madinat al-Riyâd*, s. 109; Kelly, *Britan and the Persian Gulf*, s. 736-737.

[92] Bkz. mektup XI, s. 7071, XXVI, s. 172.

[93] Mektup LXI, s. 318. Bu mektupta Abdullah'ın dönüşü ve cihada yapılan referanslar, Abdullah'ın imam olarak ikinci iktidarı döneminde yazıldığı sonucunu desteklemektedir.

Suud, 1289/1872 yılının yazında Osmanlılarla müzakerelere girdiğinde, iki rakip kardeşin konumlarının tersine dönüşü neredeyse tamamlanmıştı. Ancak, kardeşi Abduhrahmân'ın ve kuzenlerinden biri olan Fahd bin Süneytân'ın Bağdat'ta rehin tutulmalarına rağmen Suud, Osmanlılarla anlaşmaya varmak yerine Abdullah'ı Riyad'dan atmaya yoğunlaştı.[94] 1290/1873'te, Acmân ve Devâsir eşliğinde el-Harc'ın kontrolünü ele geçirdi, sakinlerini yenilgiye uğrattı, ardından el-Ciz'a'da kardeşi ve Riyad halkına karşı bir zafer daha kazandı. Abdullah'ın Kahtân'a sığındığı sırada Suud başkente doğru ilerlemekteydi.[95] Şeyh Abdüllatif için tarih kendini tekrar ediyordu. Suud'un takipçisi olan bedevilerin Riyad'a girdiklerinde sergiledikleri hareketlerden dolayı bir kez daha kaygıya düşen Şeyh, derhal Suud'a bir mektup göndererek başkentin muhafazasının temin edilmesi ve bedevilerin zapturapt altına alınmalarını talep etti. Hattâ onları durdurmak için şehir ahalisinden küçük bir grup dahi toplamıştı.[96] Suud Riyad'a hâkim olduğunda, Şeyh onun imametinin meşruiyetini bir kez daha tanıdı.[97] Bu sırada, şimdi Ahsa'daki güçlerini azaltmak arzusundaki Osmanlılar, Abdullah'ın yardım çağrısına cevap vermekte de gönülsüzlerdi; böylece Abdullah'ın imam olarak eski konumunu kazanma ümitleri suya düşmüştü. Ancak 1291/1874-5'te gerçekleşen bir dizi olay tüm durumu baştan aşağı değiştirdi. Aynı yılın Ramazan/Ekim-Eylül ayında, İmam Faysal'ın en küçük oğlu ve üçüncü Suud devletinin kurucusu olacak olan Abdülaziz'in babası Abduhrahmân, Fahd bin Süneytân'la Bağdat'tan döndü. Ahsa'ya ulaşmasının ardından Osmanlılara karşı bir ayaklanma gerçekleştirdi, ancak bu, mutasarrıf olan Müntefik kabilesinin re-

---

[94] Suud'un Osmanlılarla müzakerelerinin tarihi için bkz. Lorimer, *Gazetteer*, 1, 971, 1131; al-ʿAzzâwî, Tarikh al-Iraq (Bağdat, 1353/1935-1376/1956), VIII, 15; Kelly, *Britain and the Persian Gulf*, s. 739-741.

[95] İbn ʿÎsâ, *Tarîkh baʿd al-Hawâdith*, s. 184-185.

[96] Mektup XI, s. 71.

[97] Mektup XXV, s. 167-168.

isi tarafından bastırıldı.[98] Abduhrahmân kardeşi Suud'a katılmak üzere Riyad'a kaçtı. Varışının üzerinden çok zaman geçmeden Suud, başkentte hastalıktan öldü.[99]

İç savaşın iki asli rakibinden birinin sahneden çekilmesi Suud ailesi içindeki ihtilafı derhal çözüme kavuşturmadı. Aksine, iktidar mücadelesine katılanların sayısı şimdi daha da artmıştı. Suud'un ölümüyle Şeyh ailesinin başı, bedevilerle hadarîler arasında kan davası, savaş ve genel bir anarşi durumunun patlak vereceğini anlamıştı. Bu sırada Riyad'dan uzakta olan Abdullah'la irtibat sağlanamıyordu, kaldı ki ona biat etmek de uygun değildi. Kamu düzenini muhafaza etmenin kaçınılmaz olması ve Şeyh Abdüllatîf'in bizzat kendisinin bu görevi üstlenmek için yeterli güç ya da destekten yoksun olmasından dolayı, yeni bir imam tanımak gerekli hale gelmişti:

"Her kim ki dinî umdelerine, usûl-i fikha, Müslümanların maslahatını en evla şekilde gerçekleştirecek şeylere ve şerrin sebeplerini defetmeye aşinadır, o vakit meseleyi gayet açık bulacaktır. Son söz cahil ayaktakımına değil sana, kadılara ve müftülere ve ümmetin maslahatına ve İslâm şeriatına adanmış olanlara aittir..."[100] Abdullah'ın yerine bir vekil kabulü fikri çekici gelmediğinden, Suud ailesinin Riyad'daki önde gelen üyeleri, maiyetleri ve takipçileriyle, iktidarın Suud ailesi dairesinin dışına taşınmasını değerlendirmeyi reddettiklerinden dolayı, Abduhrahmân bin Faysal'ı imam yapmayı tercih ettiler. Karar verilmişti, Şeyh Abdüllatîf imametin Abduhrahmân'a geçtiğini bildiren mektuplar yazdı, topluluğu birliğe davet ediyor ve bu iç mücadelenin artık sona ermesini istiyordu.[101] Öte yandan, Suud'un oğullarının iktidar üzerinde hak iddiasıyla ortaya çıkmalarından dolayı aile için-

---

[98] Bkz. İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. s. 186-187. Kelly'e göre Abduhrahmân'ın asıl amacı Osmanlılarla ters düşmek değil, aksine kendisini Ahsa mutasarrıfı olarak tayin ettirmekti (*Britain and the Persian Gulf*, s. 762.

[99] İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 187.

[100] Mektup XI, s. 71-72.

[101] Mektup XXVI, s. 168.

deki bölünmeler daha da derinleşmişti. 1292/1875-6'da Fahd bin Süneytân Muhammed bin Suud tarafından Riyad'daki camide suikaste uğradı.[102] Bu suikast Abduhrahmân üzerinde sarsıcı bir etki yaratmış olmalı ki, İmam Faysal'ın hayattaki oğulları arasında süren anlaşmazlıkların barışçıl bir çözüme kavuşması için Şeyh Abdüllatîf'in hamlelerine karşı artık daha anlayışlı bir hale geldi. Şimdi Abdullah'ın Riyad'a doğru ilerleyişi, Muhammed'inse Abduhrahmân'la birlikte, Sarmidâ'da Abdullah tarafından yenilmesinin ya da köşeye sıkışmasının ardından başkentte kalmasıyla, ayrıca Abduhrahmân'ın kendi konumu ve kişisel güvenliğinden duyduğu endişe nedeniyle barış olasılığı her zamankinden daha elverişliydi. Şeyh Abdüllatîf, Abduhrahmân'ı barış yapması ve iktidarın dizginlerini Abdullah'a teslim etmesi için teşvik etti:

> Her gün ona bu nasihati tekrar etmeyi sürdürdüm, Abdullah'ın varışından takriben dört gün kadar önce, Allah, iktidarı Abdullah'a teslim etmesini ve imametten feragati kabul etmesini kolaylaştırdı. Abdullah'ın yaşının büyük olmasından dolayı hak sahibi olduğunu ve imamette önceden gelen bir imtiyazı olduğunu kabul etti. Böylece İmam Abdullah yakınımızda ordugâh kurduğunda, Muhammed bin Faysal'ın kardeşinin huzuruna çıkmasına ve Abduhrahmân, ailesi ve şehir ahalisi için emân getirmesine gayret ettim. Ayrıca şehrin teslimi için de çok çalıştım. Tüm bunlara rağmen Abdullah'ı karşılamaya çıktığımda, hurma ağaçlarımızı ve mallarımızı yağmalamak için ondan izin isteyen el-Fara ahalisi, cahil bedeviler ve riyakârlar vardı. Kaşları çatık olduğu için işlerin daha kötüye gideceğini sandım (her kim ki Allah'la işbirliği eder hiçbir şey kaybetmez, her kim ki Allah yolundan sapar hiçbir şey bulamaz!). Lakin sonra misafirperverlik gösterdi ve uysallaştı, insanların yalnızca boş laf ve dedikodu yaydıklarını söyledi – insanın ağzı ne de sefildir, dediler. Tövbe etmek ve nedamet getirmek arzusunu benim huzurumda dile getirdi.

[102] İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 188.

> Böylece ben de Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünneti için ona biat ettim.[103]

İmam Abdullah'ın başkente dönüşü ve Abduhrahmân'ın boyun eğişiyle iç savaş resmen sona erdi ve üç kardeş, başkentten kaçan Suud'un oğullarını yenmek üzere üçlü bir cephe oluşturdu. Gene de Şeyh emeklerinin meyvelerini uzun süre göremedi, zira 1293/1876'da ölmüştür.[104] Benzer şekilde ikinci Suud devleti de iç savaşın sona ermesinin ardından uzun yaşamadı. İç savaş Suud ailesinin gücünü öyle zayıflattı ki, ellerindeki bölgelerden geriye kalanlar da hızla Hail'deki Muhammed ibn Reşîd'e geçti.

Şeyh Abdüllatîf'in iç savaş boyunca cemaat için duyduğu kaygı, rakip kardeşleri uzlaştırma girişimlerinde, destekçileri yağma ve talanda aşırıya gitmekte dizginleme çabalarında ve Osmanlıları Doğu Arabistan'dan çıkarmak adına sergilemiş olduğu bitmek bilmez çabalarında en açık haliyle kendini dışa vurmuştur. Şeyh, kendisini belli bir siyasi hiziple özdeşleştirmeyi reddetmiş, Vahhâbî cemaatinin çıkarlarını iktidar mücadelesi içindeki Suud taraflarının çıkarlarından önde tutmuştur. Kişisel bir tercihten dolayı Şeyh Abdüllatîf Abdullah'ı desteklemiş olabilir: Zira Pelly'ye göre, Şeyh Abdullah'ın kayınpederlerinden biriydi.[105] Abdullah'ın Osmanlılarla olan ilişkisi meselesi bir yana konacak olursa, Şeyh'in temel eleştiri ve kınamaları görünüşe göre Suud'a yönelik olmuştur. Dahası, Şeyh'in mektuplarından elde edilen genel izlenim, Abdullah'ın ulema içinden ve Vahhâbî inananlarından Suud'a kıyasla daha çok destek gördüğü yönündedir. Bununla birlikte Abdullah'ın Osmanlılardan yardım talebi destekçilerinin büyük bir kısmının açık bir şekilde kendisinden uzaklaşmalarına neden olmuştur, ayrıca Şeyh'in Abdullah'a destek toplamak adına onun

---

[103] Mektup XI, s. 72. Görünüşe bakılırsa Lorimer durumu yanlış değerlendirmiştir çünkü ifadesine göre Suud'un ölümünün ardından Abduhrahmân "kardeşi Abdullah'la anlaşma yapmaya meyilliydi, ancak Vahhâbî uleması, Abdullah'ın Türklerle olan bağlantısı yüzünden, buna sıcak bakmıyordu..." (*Gazetteer*, 1, 1134.)

[104] İbn 'Îsâ, *Tarîkh ba'd al-Hawâdith*, s. 188.

[105] Pelly, *Report*, s. 4.

tövbe etmesini ve pişmanlık duymasını sağlamasının herhangi bir başarı doğurduğuna inanmak da zordur; son tahlilde Abdullah'ın duyduğu pişmanlık, en az iki durumda Osmanlılardan yardım istemesine engel olmamıştır. İşin sonunda dört kardeşten her biri Osmanlılarla işbirliği konusunda ödün vermiş olsa da Şeyh bizzat Abdullah'ı bu konuda açıkça eleştirmekten kaçınmamış, yalnızca onu sert bir şekilde kınamıştır.[106] Abdullah'ın özel suçu, Osmanlıları Suudi Arabistan'ın içişlerine dâhil etmekti; onun hareketleri yüzünden, Arap Körfezi üzerindeki hayati limanlarıyla verimli bir eyalet, kuraklık ve yüksek fiyatlar nedeniyle en çok ihtiyaç duyulan bir zamanda Suud devletinin elinden çıkmıştı. Abdullah'ın katı Vahhâbîlerden, Suud'unsa "liberal kanat"tan destek gördüğü başlangıçta ne kadar doğru olursa olsun,[107] güçlerin böyle net bir şekilde biçimlenişi 1287/1870-1'den öteye geçmemektedir. Ulema Abdullah'ın hareketleri üzerinde bölünmüş durumdaydı ve Abdullah'ın kendisini "geleneksel" Vahhâbîliğin lideri olarak sunması artık mümkün değildi.

Genel mânâda Şeyh Abdüllatîf, diğer ulemanın rolünden hoşnutsuz görünmekte ve Necid'in dinen ve ilmen içinde bulunduğu üzücü durumdan dolayı onları suçlamaktadır. Şeyh Abdüllatîf'e göre topluma rehberlik etmekte olumlu bir rol üstlenmek ulemanın göreviydi, zira cehaletinden dolayı avam halk çok kolay bir şekilde hataya yönlendirilebilirdi. Ancak ulema ya sıklıkla sessizlik içindeydi ya da hizipçilik tehlikesine direnemeyerek bizzat kendisi insanları yoldan çıkarıyordu. Onların cemaate önderlik etmeleri ve şeriattan bihaber olanların şeriatı ilgilendiren meseleler üzerine beyanda bulunmaktan caydırmaları önemliydi; çünkü bu alan sadece ulemanın kapsamı dâhilindeydi. Necidliler her şeyden önce birbirlerine karşı fırkacılık ve hizipçilik silahlarını çekmekten alıkonulmalılardı. Şeyh İbrahim bin Abdülmelik Âl-i Şeyh bir defasında Şeyh Abdüllatîf'e bazı Vahhâbîlerin, Âl-i Şâ-

[106] Bu bağlamda İmam Faysal'ın bizzat kendisinin Osmanlılara haraç ödediğini hatırlamakta fayda vardır (bkz. Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, s. 206-207).

[107] Palgrave, *Central and Eastern Arabia*, II, 74.

mir'in (Acmân'ın gelenek üzere el-Harc'da konaklayan bir bölümü)[108] "Müslümanlar" üzerindeki zaferinden dolayı memnun olanları küfürle suçlamaları tavsiyesinde bulunmuştu. Böyle bir tekfirin meşru olup olmadığına dair bir soruya cevaben Şeyh Abdüllatîf bunun temelden yoksun olduğu cevabını vermiş ve şöyle söylemiştir:

> Bu yol bidatçilerin, yoldan sapanların, görüşlerini belirtmekte ve faaliyetlerinin ifasında Allah korkusundan yoksun olanların yoludur. Böyle bir habis saadet (*schadenfreude*), bilhassa kayda değer derecede nizamsızlık göz önüne alındığında pek çok sebepten olabilir, ümmet yağma ve kıtale boğulmuştur, fitne ve sefalet artmıştır. Hakikat ve doğru delalet ortadan kalkmış, cehalet ve geçici hevesler hâkim olmuştur, yanlış görüşlere sarılmak ve yıkım her yerdedir, zulüm ve körlük galip gelmiştir. Kitaba ve Sünnete bağlı kalanlar pek azdır, gerçekten de bunlarla aşina olanlar ve Allah'ın vahyettiği mukaddes şeriatın hükümlerinin hudutlarını bilenler pek azdırlar... Böylesi vaziyetlerde tekfiri ağza almak, onu telaffuz edenlerin cehaletinin ve şeriat kaynaklarının bilgisinden yoksun olduklarının delilidir... Şeyhülislâm [İbn Teymiyye] Mısır fetvalarında der ki; asinin tekfir olunmayacağı üzerine Selef icmaya varmıştır. O vakit nasıl olur da sadece habis saadet temelinde tekfir olabilir?[109]

Bu alıntı, Şeyh Abdüllatîf'in sadece tekfirin böylesi şartlar altında ne denli bir parçalanma aracı olabileceğine ilişkin değil, fakat aynı zamanda iktisadi sıkıntıların doğal olarak toplumsal ve siyasi ayrışmaları keskinleştireceğine dair ortaya koyduğu farkındalık ve anlayış bakımından önemlidir.

Şayet iç savaşın gidişatı, basitçe katı Vahhâbîler ve onların Necid'deki rakipleri arasında gerçekleşmiş olan bir çatışma çerçevesinde açıklanamıyorsa, Kelly'nin, iç savaşın "iki kardeş arasında bir iktidar mücadelesinden daha fazlası olduğu" yönündeki önerisine razı gelmek de pek mümkün değildir. Kelly'ye göre, "iç sa-

[108] Lorimer, *Gazetteer*, II, 54.
[109] Mektup II, s. 20-21.

vaş aynı zamanda Necid'in yerleşik unsurlarıyla göçebe unsurları, Vahhâbîliğe katı katıya bağlı olanlarla onun ilkelerini çok sert bulanlar arasında bir mücadeleydi ve kardeşlerin her biri taraflardan biriyle özdeşleşmişti."[110] Bu hipotez, Necid'deki yerleşik ve göçebe unsurlar arasında sabit bir hattın var olduğunu öne sürmektedir, ancak aslında şehir halkının, vaha sakinlerinin, çiftçilerin, kırsal çobanların ve göçebelerin karşılıklı olarak birbirine bağımlı ve iç içe geçmiş yaşam tarzları böyle kesin tanımlamalara el vermemektedir. Kabile bağları, ortak yaşam tarzlarından ve başka türden kurulmuş bağlardan kaynaklanan toplumsal bağları kesmektedir; karakteristik kabilecilik özellikleri gösterenler sadece göçebeler değillerdi. Yerleşik yaşam, 1287-90/1870-4'teki kuraklık dolayısıyla artan bir gerilime maruz kaldığında, toplumsal bölünme kendisini, yerleşik ve göçebe nüfus arasında gitgide azalan yiyecek ve su kaynakları için açık bir savaş olarak dışa vurmamış, aksine Vahhâbî hareketinin daima yok etmeye çalıştığı toplumsal bölünmeler dirildikçe yerleşim yerleri içindeki cemaat sisteminin çözülmesiyle ortaya çıkmıştır. Şayet Kelly'nin tezi, Palgrave'in Abdullah'ı şehirliler ve Suud'u göçebelerle özdeşleştirmesiyle zayıflatılmışsa ve öte yandan Pelly iki ismin destek üslerini tersine çevirerek durumun tam aksini iddia etmekteyse,[111] Şeyh Abdüllatîf'in mektuplarında bulunan kanıtın ağırlığı bu durumu büsbütün altüst edilmektedir. Ne yazık ki Riyad'ın güneyinde bulunan dört hayati bölgedeki –el-Harc, el-Eflâc, el-Fara ve Devâsir vadisi– bölünmelerin tabiatı hakkında daha fazla bilginin olmamasına rağmen hem Abdullah'ın hem de Suud'un tüm toplumsal gruplardan destek aldığı açıktır. Göçebelerin Suud'un iktidar mücadelesine desteği aşikârdır ancak onun sancağı altında toplanan tek grup değildirler. Hükümet otoritesi zayıfladıkça, önceden bastırılmış olan kabile anlaşmazlık ve rekabetlerinin daha harlanmış bir şekilde yeniden ortaya çıktığı sanısına kapılmak

[110] Kelly, *Britain and the Persian Gulf*, s. 717.
[111] Pelly, *Report*, s. 69.

mümkündür; buna göre Abdullah temel desteği Kahtân'dan,[112] Suud'sa Acmân'dan almaktadır. Böylece, ekonomik koşullar ve dış müdahalenin dayattığı baskı altında toplumsal ve siyasi parçalanma süreci hızlandıkça, şehirlerdeki mahalleler arasında kabile baskınları ve kan davaları yeniden başlamaktadır.

Şeyh Abdüllatîf'in, yegâne siyasi ve toplumsal iyi olarak gördüğü cemaat sisteminin muhafaza edilmesi ve sürdürülmesine dair mücadelesinin bağlamı buydu. Bu hedefe ulaşmak için pragmatist bir tavır izlemiştir. Bu çerçevede Hamad bin Atîk'e şöyle söylemektedir:

> Mevzuat ve hükümlerin amacı Müslümanların maslahatı ve mefsedet sebeplerinin elden geldiğince def'idir. Bu ancak iki şerden ehven olanını yapmakla ya da iki faydadan daha az faydalı olanını bırakmakla mümkün olabilir. Şahısları, ezmanı ve şeraiti nazarı itibara almak mühim bir ilkedir ve bunu sarfı nazara almayan ve ihmal eden, insanlara ve mukaddes şeriata karşı en büyük günahı işlemekten suçludur...[113]

Riyad'da iktidarın sık sık değişmesi karşısında (Philby'nin hesaplamalarına göre 1282/1865'le 1293/1876 arasındaki on bir yılda tam sekiz kez),[114] Şeyh, neyin imkân dâhilinde, neyin imkân dâhili dışında olduğuna ilişkin keskin bir farkındalık sergilemiştir. Kadı ve müftü olarak nüfuzu, tercih ettiği sessizlik tavrı nedeniyle sınırlıydı, gene de iç savaş boyunca üstlendiği rol hiç de edilgen değildir. İktidar adaylarının ve diğer Necidlilerin doğal olarak onun tarafından bir tanınma imtiyazına bağlayacakları bu önem ve ağırlığı açıkça suiistimal etmeye çalıştığına dair hiçbir kanıt yoktur. Ancak, herhangi bir aşamada tanıma takdirini reddetmekle veya yalnızca açık koşullara tâbi olarak tevdi etmekle tehdit etmiş

---

[112] Şeyh Abdüllatîf'in Kahtân'ı genel olarak şeriata riayet ediyor olarak görmesi kayda değerdir (Mektup XLII, s. 261-262). Lorimer Kahtân'ı "dinî meselelerde alışılmadık derecede 'fanatik'" şeklinde betimlemektedir (*Gazetteer*, II, 1471).

[113] Mektup XXXII, s. 188. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *al-Siyâsa al-Shar'iyya*, s. 47.

[114] Philby, *Sa'udi Arabia*, s. 226.

gibi görünmese dahi, görüşlerini her zaman açık bir şekilde ifade etmiştir. Uzlaşma ve iç birlik, yabancı istilâsı ve müdahalesine direniş ve Necid'in dinî ve siyasi geleneklerine bağlılık adına konuşmuştur. İdeallerinde kararlı ancak yaklaşımında esnek olan Şeyh açıkça tanınabilir bir yol izlemiştir. Karmaşa ve çatışmanın hâkim olduğu bir dönemde, toplumsal dayanışmaya değer veren ve dinsel sapma, siyasi parçalanma ve toplumsal bölünmeden korkanlara öncülük etmiştir. Böylece fitneye karşı mücadelede, Vahhâbî cemaatinin vicdanı olmuştur.

İSLÂM İÇİ BİR DÜŞMAN OLARAK VAHHÂBÎLİK: ÇAĞDAŞ TÜRKİYE'DE VAHHÂBÎ KARŞITI YAYINLARIN ARKA PLANI ÜZERİNE*-[1]

Esther Peskes

Bonn

I.

İstanbul'da, 1991 yılında *İngiliz Casusunun İtirafları ve İngilizlerin İslâm Düşmanlığı* başlıklı bir kitapçığın ilk basımı yayımlandı.[2] Henüz 1993'te çoktan on birinci basımına ulaşmıştı.[3] Arapça ve İngilizce çevirileri 1991'de yapıldı.[4] İlk Almanca çevirisiyse

---

* Peskes, Esther: "Die Wahhābīya als innerislamisches Feindbild. Zum Hintergrund anti-wahhabitischer Publikationen in der zeitgenössischen Türkei". *Die Welt des Islams*, New Series, Cilt 40, Issue 3 (Nov., 2000), ss. 344-374.

[1] 5 Kasım 1996'da Bonn Üniversitesi Doğu Semineri'nde "Bonn İslâm Çalışmaları Müzakeresi"nin parçası olarak verilen konferansın gözden geçirilmiş halidir. Makalenin dayandığı malzemeler, 1993 yılı da dâhil olmak üzere aynı yıla kadar gelen yazıları kapsamaktadır. Yapıcı eleştirileri için Prof. Dr. Werner Ende'ye (Freiburg) ve Prof. Dr. Michael Ursinus'a (Heidelberg) teşekkür ederim.

[2] İlk basım için bkz. *Herkese Lâzım Olan İmân*. Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî. Terc. Kemâhlı Feyzulla Efendi. İstanbul 1993. (Hakîkat Ltd. Şti. Yayınları, 3). s. 363.

[3] Bu çalışma aşağıdakilere dayanmaktadır.

[4] *Herkese Lâzım Olan İmân*, s. 363.

Hempher'den İtiraflar, Bir İngiliz Casusu ve İngilizlerin İslâm'a Karşı Düşmanlığı (*Geständnisse von Hempher, einem bristischen Spion und britische Feindschaft gegen Islam*) adıyla 1992'de basıldı.

Yazı, başlıktaki iki bölüme karşılık gelen iki kısma ayrılmıştır: *İngiliz Casusun İtirafları*[5] ve *İngilizlerin İslâm düşmanlığı*.[6] İlk bölüm, 'Hempher' adında bir İngiliz casusunun 18. yüzyılda yaşadığı iddia edilen anıları biçiminde, İngiliz sömürge siyasetinin İslâm dünyasındaki tedrici nüfuzunu betimlemektedir. Hikâyesinde 'Hempher', İngiliz Sömürge Bakanlığı adına Basra'ya gelişini ve nasıl Müslüman kılığına büründüğünü, Batı lehine İslâm için yavaş bir içten yıkılma sürecini başlatmak üzere Arap kökenli bir İslâm âliminin cehalet ve bağnazlığından nasıl faydalandığını anlatmaktadır. Kitapçıkta ifade edildiğine göre, İngiliz casusun destek ve öğretileriyle kendi inancını yıkmaya başlayan ve büyük Batılı gücün tuzağına kurban düştüğü söylenen bu âlim Vahhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvahhâb'dır (1703-1792).[7]

Yazıda ifade edildiğine göre Abdülvahhâb'ın yaşamı ve öğretisi İslâmi ilke ve değerlere[8] karşı bugün dahi sürdürülmekte olan kapsamlı birer saldırıdır. Vicdansızlık ve tamahkârlığa olan bağımlılığı Muhammed b. Abdülvahhâb'ı nihayet İngiliz Sömürge Bakanlığı ve yerel bir yönetici olan Muhammed b. Suud'la[9] doğrudan işbirliği kurmaya yöneltmiş, böylece Arap yarımadasının merkezinde Suud devletinin kurulmasıyla İngilizler tarafından planlanan yıkımı uygulamayı başarmıştır. Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasında mücadeleye yol açmış olan ve Batı'nın sömürgecilik girişimlerine karşı İslâm'ı zayıflatan Sünni ve Şii ayrılığının (zira bu da İslâm düşmanlarının, yani Yahudilerin işi-

---

[5] 77 syf.

[6] 50 syf.

[7] Muhammed b. Abdülvahhâb için bkz. *EI2*'deki "İbn ʿAbd al-Wahhâb" başlığı, cilt 3, s. 677-79 (Henri Laoust); iddia edildiğine göre "Hempher"le buluştuğu Basra, Muhammed b. Abdülvahhâb'ın 1152/1739'daki seyahatinin bir durağıydı (s. 678).

[8] *İtiraflar*, s. 25 ve takip eden sayfalar.

[9] *İtiraflar*, s. 76 ve takip eden sayfalar.

dir) yarattığı zafiyet, Muhammed b. Abdülvahhâb ve takipçilerinin faaliyetlerini cesaretlendirmiştir.[10] Metnin sonunda yer alan yayıncı yorumunda M. Sıddık Gümüş şöyle belirtmektedir: 'Bu kitabı dikkatlice okuyan herkes İslâm'ın en büyük düşmanının İngilizler olduğunu anlayacak ve bugün tüm dünyada Müslümanlara saldıran Vahhâbîliğin İngilizler tarafından kurulmuş olup, gene onlarca desteklendiğinin farkına varacaktır.'[11]

"Hempher"in hikâyesi, İstanbul kökenli yayınlar tarafından son zamanlarda farklı bir bağlamda kullanılmakta olan bir malzemedir.[12] 1987'de "Hempher" İran basınında Suud karşıtı tartışmalarda boy göstermiştir.[13] Görünüşe göre "Hempher"in Anıları'nın birkaç Farsça çevirisi İran'da bir süreliğine dolaşımda kalmıştır.[14] Öte yandan, Türkçe kitapçığın aksine Farsça malzeme Hempher'in kökeni hakkında kimi muğlâk ipuçları vermektedir. Bu yüzden Farsça tercümelerden en az birinin temeli, İngiliz casusunun anılarının aslı olan ve ilk kez Avrupa'da basılmış olduğu söylenen Fransızca bir metnin Arapça çevirisidir.[15] Türkçe kitapçığın Farsçadan çeviri olup olmadığı ya da başka bir metne daya-

---

[10] *İtiraflar*, s. 6 ve takip eden sayfa, 36.

[11] *İtiraflar*, s. 77.

[12] Bu konuya dikkat çeken ve Farsça kaynak malzemeyi cömertçe temin eden Prof. Dr. Werner Ende'ye (Freiburg) teşekkür ederim.

[13] Bkz. Werner Ende: "Sunni Polemical Writings on the Shi'a and the Iranian Revolution". Menashri, David (ed.) *The Iranian Revolution and the Muslim World*. Boulder, Col. 1990. s. 219-32. s. 220.

[14] 'İzzatallâh Dihqân'nın Farsça tercümelerinin birinden alıntılar, *Paidâyiš-i wahhâbîya wa-'aqâ'id-i wahhâbiyân*. Teheran 1367/1988. S. 40-53. Muhammad Hasan Rağabî: "'Wahhâbiyyat', armağân-i istiʿmâr". *Kaihân-i hawâ'i*, Nr. 742/9.9.1987, Muhsin Mu'ayyidî'nin *Hâṭırât-i Mistir Himfir* (Hamfar?) adlı makalesine atıfla. Teheran 1359/1980. Dihqân, *Paidâyiš-i wahhâbîya*, s. 12, yayım yeri ve yılı belirtmeksizin iki çevirinin adını vermektedir: Dihqân'ın kendi çalışması için (s. 40) kullandığı Şeyh Ali Kâzımî'nin birçok düzenlemede baskısı yapılan bir tercümesi ve 'Alam el-Hudâ'ya ait bir çeviri.

[15] Bkz. Dihqân, *Paidâyiš-i wahhâbîya*, s. 11. Basım kesin yeri ve tarihi verilmemiştir.

nıp dayanmadığıysa tespit edilemez. Ancak Farsça tercümelerin birindeki bölümlerin Türkçe metinle birebir örtüşmesi, hikâyenin bir motifin türevi değil aynı hikâye olduğunu kanıtlamaktadır.[16] Önemsiz gibi görünen bir nokta, 18. yüzyılda yaşamış olan bir İngiliz casusu şahsiyetinin aslında 20. yüzyılın başından önce yaratılmış olamayacağını göstermektedir: 'Hempher' 'Rasbutin'[17] adındaki oğlunun doğumunu rapor etmektedir, bu ismin, Rus çarının sarayındaki "Rasputin" (Rusça "Ahlâksız")[18] adıyla anılan ve bu lakapla ünlenen Grigory Efimovich adlı şarlatanla benzerliği çok açıktır.

"Hempher"in absürdlük boyutlarına varan tarihinin 1980'ler ve 90'ların başında İran ve Türkiye'de neredeyse aynı zamanda yakaladığı popülerlik, İslâm dünyasının farklı dinî çevrelerinin gözünde Vahhâbîlik ve Suud devletinin ortak bir düşman olarak sahip olduğu önemi göstermektedir. Farsça yayınlarda kendisini gösteren Şii-Vahhâbî çatışması 19. yüzyılın başından itibaren, oldukça kapsamlı bir siyasi literatüre yansıtılmaktadır.[19] 1982 hacı sırasında İranlı hacılarla Suud güvenlik güçleri arasında çıkan kanlı çatışma gibi güncel olaylar kitapçığa yönelik popülariteyi tetiklemiş olabilir.[20] Diğer taraftan Türk yayınlarıysa, Sünni bağlam içinde tarihsel bir geleneğe sahip olan,[21] ancak mevcut geçmişi kolayca tanınamayan bir çatışmaya işaret etmektedir.

---

[16] Bkz. Dihqân, *Paidâyiš-i wahhâbîya*, s. 40-52, alıntılan bölümler *İ'tirâflar* s. 22-34 ile aynıdır.

[17] *İtiraflar*, s. 39.

[18] (1872?-1916); Rasputin için bkz. *The New Encyclopaedia Britannica. Micropaedia*. 1986. Cilt 9, s. 948-49.

[19] Ayrıca bkz. Werner Ende, "Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation", *Orient*. 22(3) 1981, s. 377-90. s. 38.

[20] Bkz. Werner Ende, "Sunni Polemical Writings", s. 220.

[21] Bkz. Ende, "Religion", s. 381 ve takip eden sayfalar.

II.

İngiliz Casusunun İtirafları Türkiye'de son otuz yıl içinde ortaya çıkan Vahhâbî karşıtı eğilimlere sahip sayısız metinden sadece biridir. Bu yayınların tamamı Vahhâbî karşıtı bir program olarak adlandırılabilir, yazıların kapsamı, yeniden basımları ve yazıldıkları ya da tercüme edildikleri diller ve muhtemel okuyucu hedef grupları oldukça geniştir: Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca.

Bu basım faaliyetleri başlangıçta bir kişinin ismiyle bağlantılıydı: Hüseyin Hilmi Işık, 1967'de,[22] İstanbul'un Fatih semtinde,[23] kendi ismiyle anılan "Işık Kitâbevi"ni kurmuş ve *Vehhâbiye Nasihat*,[24] *Dinde Reformcular*,[25] *Ehl-i Sünnet Yolu*[26] ya da *Din Adamının Din Düşmanlığı*[27] ve *Tam İlmihâl. Seâdet-i Ebediyye*[28] gibi kitaplar yayımlamıştır. Bu kitaplar 1960'ların sonundan Türkçe dilinde sayısız baskılarla ortaya çıkmıştır; ayrıca takip eden tercümeler de şunlardır: *Endless Bliss*[29] (*Seâdet-i edebiyye*), *The Religion Reformers in Islam*[30] (*Dinde Reformcular*), *The Sunni Path*[31] (*Ehl-i sünnet yolu = La voie de ehl-i sünnet/Der Weg der Ahl-i sunna*), *Answer to an Enemy of Religion*[32] (*Din Adamının din Düşmanlığı*),

---

[22] Bkz. *Beweis des Prophetentums* (*Issbat an-Nubuwwa*). Ahmad Fârûqî Serhendî. Ed. Hakîkat Kitâbevi. (Waqf Ichlas Publikationen, 4). İstanbul 1991. s. 127.

[23] Darüşşafaka Caddesi 72.

[24] 1. basım 1970, 3. basım 1971, 9. basım 1976. Daha sonra *Müslümâna nasîhat* ismiyle değiştirilmiştir.

[25] 6. basım 1970; 10. basım 1976.

[26] 8. basım 1970; 11. basım 1976.

[27] 7. basım 1976.

[28] 8. basım 1970; 16. basım 1976; 22. basım 1979; 54. basım 1993.

[29] İngilizce edisyon beş cilt halinde yayımlanmıştır. I., II., IV. ciltler 1985 6. basımda, III. cilt 1985 5. basımda, V. cilt 1985 4. basımda.

[30] 6. basım 1987.

[31] 10. basım 1985.

[32] 9. basım 1987.

Advice for the Wahhabi/Advice for the Muslim[33] (*Vehhâbiye nasîhat/ Müslimâna nasîhat*).

1911'de İstanbul'da dünyaya gelen Hüseyin Hilmi Işık,[34] 1970'lerin başında kendi yayınevinde Vahhâbîliğe karşı olan pek çok eski Arapça eseri yeniden yayımlamıştır:[35] Mekke Şâfiî müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın[36] *K. ad-Durar as-sanîya fî r-radd alâ l-vahhâbîya*[37] gibi yazıları ya da *K. Hulâsat al-kalâm fî umarâ al-balad al-harâm*'dan[38] alıntıları, bunların yanısıra Davud b. Süleyman b. Circîs al-Bağdâdî al-Hâlidî'nin[39] *K. al-Mih-*

---

[33] 6. basım 1985.

[34] Biyografisi için bkz. *Beweis des Prophetentums*, s. 115-42; otobiyografik ifadeleri *Tam ilmihâl. Seâdet-i Ebediyye*'nin (1993) önsözündedir, s. 4; Ahmet Güner: *Tarikatlar*, İstanbul 1986. (Günlük gazete 'Milliyet' tarafından düzenlenmiştir.) s. 187 ve takip eden sayfalar. Kaynaklar Işık'ın halen hayatta olup olmadığını göstermemektedir. Pakistanlı bir destekçiden 1986'da kendisine gönderilmiş olan bir mektup (*Fitnat al-wahhâbîya*'nın ek bölümünde basılmıştır. Hakîkat Kitâbevi/İhlâs Vakfı. İstanbul 1992) seksenlerin ortasında halen hayatta olduğunu düşündürmektedir.

[35] Işık'ın faaliyetine ilişkin ilk referans Ende'de bulunmaktadır, "Religion", s. 382.

[36] Dahlân (1817-1886) için bkz. "Dahlân" mak. EI2, c. 2, s. 91 (J. Schacht); 'Abdarrazzak al-Baṭiâr: *Hilyat al-basar fî târîh al-karn as-sâlis 'aşar*. Ed. Muhammad Bahgat al-Asarî. 3 cilt, Damaskus 1961-63. 1. cilt, s. 181-83; Christiaan Snouck Hurgronje, "Een rector der mekkaansche universiteit". *Verspreide Geschriften* III. Bonn/Leipzig 1923. s. 65-122.

[37] İlk basımı 1882'de Kahire'de yapılmıştır. İstanbul'daki tekrar basımının yılı 1976'ya kadar verilmemiştir; 1992'de İstanbul'da tekrar basılmıştır.

[38] İlk basımı 1888'de Mekke'de yapılmıştır. İstanbul'daki tekrar basımının yılı 1976'ya kadar verilmemiştir; 1992'de İstanbul'da tekrar basılmıştır.

[39] Dâwûd al-Bağdadî al-Halidî (1816-82) için bkz. al-Baṭiâr, *Hilyat al-basar*, c. 1, s. 610-11; *'Ala'addîn al-Âlûsî: ad-Durr al-muntasar fî ricâl al-karn as-sânî vas-sâlis 'aşar*. Ed. Jamâladdîn al-Âlûsî ve 'Abdallâh al-Cabûrî. Bağdat 1967. s. 174 ve takip eden sayfa.

na al-vahbîya fî radd al-vahhâbîya[40] ve *K. Asadd al-cihâd fî ibtâl da'wat al-ictihâd*[41] gibi Vahhâbî karşıtı yazıları, ayrıca Süleyman b. Abdülvahhâb'ın[42] *K. as-Savâ'ik al-ilâhîya fî r-radd alâ l-vahhâbîya*[43] adlı çalışması ve *Ulamâ al-muslimîn val-vahhâbîyûn*[44] koleksiyonu.

1980'lerde "Işık Kitâbevi"nin programı, dinî-muhafazakâr bir günlük gazete olan "Türkiye"ye bağlı "İhlâs Vakfı"nca işletilen "Hakîkat Kitâbevi" adında bir yayıncı[45] tarafından devralındı.[46] Bizzat Işık tarafından 1976'da kurulan[47] "İhlas Vakfı"nın yönetimi, 1980'lerden beri Enver Ören'e aitti. Ören aynı zamanda Işık'ın damadıydı.[48] Işık'ın Vahhâbî karşıtı programı kesintisiz bir şekilde sürdü, "Hakîkat Kitâbevi" ve "İhlâs Vakfı" tarafından genişletildi: Işık'ın yazıları ve Arapça eserlerin yeni baskıları, Osmanlı devlet adamı ve tarihçi Ahmed Cevdet Paşa'nın[49] Vahhâbî

---

[40] İlk basımı 1888'de Bombay'da yapılmıştır; 1. tekrar basım İstanbul 1969 (bkz. Işık, *Vehhâbîye nasîhat* (1971), s. 123); 1974'te İstanbul'da tekrar basılmıştır.

[41] İlk basımı 1889'da Bombay'da yapılmıştır; 1974'te İstanbul'da tekrar basılmıştır.

[42] Muhammed b. Abdülvahhâb'ın kardeşi Süleyman b. Abdülvahhâb (ö. 1793) için bkz. Esther Peskes: *Muhammad b. 'Abdalwahhâb im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstriktion der Frühgeschichte der Wahhâbîya.* Beyrut 1993. s. 58 ve takip eden sayfa.

[43] İlk basımı 1889'da Bombay'da yapılmıştır; 1975'te İstanbul'da tekrar basılmıştır.

[44] 'Abdalvahhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1566), Yûsuf an-Nabhânî (ö. 1350/1926), Abû Hafs 'Umar an-Nasafî (ö. 537/1143) ve Ahmed as-Sirhindî (ö. 1034/1625) tarafından yazılan metinlerle paralel başlık "Islamic Savants and Wahhabîs", İstanbul 1972.

[45] "Işık Kitâbevi" günümüzde mevcut değildir.

[46] "İhlas Vakfı"nın "Türkiye"yle bağlantısı için bkz. Güner, *Tarikatlar*, s. 187; Rainer Hermann: "Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei". *Orient*. 37 (1) 1996. s. 35-57. s. 40, not 21.

[47] Bkz. *Beweis des Prophetentums*, s. 127'deki Işık'ın biyografisi.

[48] Bkz. Güner, *Tarikatlar*, s. 187.

[49] Örneğin 'Vehhâbîlik ve ehl-i sünnetin cevabı' başlığı altında. *Fâideli bilgiler*. Yayıncı Hakîkat Kitâbevi. İstanbul 1993. (Hakîkat Ltd. Şti.

karşıtı ifadeleri, ayrıca 1991'den itibaren *İngiliz Casusunun İtiraf-ları* sayısız baskıda ve ücretsiz yeniden basım ve tercüme talebiyle üretildi.[50]

"Hakîkat Kitâbevi"nin programı (1993'e kadar) iki yayın serisi halinde ortaya çıktı: Türkçe yayınlar "Hakîkat Ltd. Şti. Yayınları" başlığı altında İngilizce, Fransızca ve Almanca yayınlarsa "Waqf Ikhlas publications"/ "Publicaitons du Waqf Ikhlas"/"Waqh Ichlas Publicationen" başlıkları altındadır. Arapça ve Farsça baskıların yanısıra Işık'ın *Tam ilmihâl. Seâdet-i ebediyye*'siyse bu iki serinin dışında yayınlandı. İçerik yelpazesi İslâmi yaşam tarzı üzerine genel açıklamalardan, Hıristiyanlığa ve diğer İslâm dışı dinî toplulukların Türkçe çevirilerine karşı polemiklere, özellikle de Ahmed es-Sirhindî,[51] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî[52] ve Ziyaeddin Hâlid el-Şehrezûrî el-Bağdâdî'nin[53] yazılarından,

---

Yayınları, 1). s. 52-80. Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) için bkz. *İslâm Ansiklopedisi* "Cevdet Paşa" makalesi. 13 cilt, İstanbul 1964-96. 3. cilt, s. 114-23 (Ali Ölmezoğlu).

[50] Örneğin, "Bu kitabı asıl ya da herhangi bir tercüme şeklinde yeniden basmak izni vardır. Böylesi dinî bir ameli yapanlara minnettar olur ve dua ederiz." *Islam und der Weg der Sunniten*. İstanbul 1987. (Waqf İchlâs Publikationen, 18). s. 2.

[51] Nakşibendî-Müceddidîliğin kurucusu es-Sirhindî (1563-1625) için bkz. Yohanan Friedmann: *Shaykh Ahmad Sirhindî. An outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal/New York 1971; Şerif Mardin: "The Nakşibendi Order in Turkish History". Ed. Richard Tapper: *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Londra 1991. s. 121-42. s. 124-27.

[52] El-Gazâlî (ö. 1111) için bkz. "al-Ghazâlî" makalesi, *EI2*, 2. cilt, s. 1038-41 (W.M. Watt).

[53] Nakşibendî-(Müceddidî)-Hâlidîliğin kurucusu Hâlid el-Şahrizûrî (1776-1827) için bkz. Albert Hourani: "Shaykh Khalid and the Naqshbandi Order". S. M. Stern; Albert Hourani und Vivian Brown (ed.): *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented [...] to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*. Londra 1972. s. 89-103; Butrus Abu-Manneh: "The Naqsbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century". *Die Welt des Islams* 22, 1982. s. 1-36; Mardin, "Nakşibendi order", s. 129-32.

Vahhâbî karşıtı ifadelere açıkça yer veren eserlere kadar çeşitlilik göstermekteydi. Farklı risalelerin tek bir başlık altında toplanması yayınların kendine has bir karakteristiğidir ve metin yazarları hakkındaki bilgi genellikle eksiktir. Metinler, editörler tarafından, gerekli olan referanslar olmaksızın yorumlanmış, kısaltılmış ya da genişletilmişlerdir, böylece baskılar arasında farklılıklar görülebilmekte ve mevzubahis değişiklikleri ilk bakışta ayırt edilememektedir. Vahhâbî karşıtı ifade ve açıklamalar yayın programı boyunca farklı şekillerde dağıtılmışlardır: 1) Dahlân, Davud el-Bağdâdî el-Hâlidî, Süleyman b. Abdülvahhâb'ın yazılarının yeniden baskıları ve Işık'ın *Vehhâbîye nasîhat/Müslimâna nasîhat'ı ve İngiliz casusunun itirafları* aracılığıyla Vahhâbîliğin monografik incelemesi, 2) Mektuplardaki[54] Vahhâbî karşıtı ifadelerle birlikte, ortak

[54] Örneğin Fitnat al-wahhâbîya başlığı altında bir antoloji, İstanbul 1992; içine şu da dâhildir 1) "*Fitnah al- wahhâbîya*" (Dahlân'ın *K. al-Futûhât al-islâmîya*), 12 s., 2) Süleyman b. Abdülvahhâb'ın "*as-Sawâ'iq al-ilâhîya fî r-radd 'alâ l-wahhâbîya*", 63 s., 3) "*Saif al-gabbâr al-maslûl 'alâ a'dâ' al-abrâr*" (Vahhâbî iddialarına reddiyedir, Muhammad b. 'Abdarrahmân Silhêtî (ö. 1872; başlık sayfası yanlıştır, yazar için bkz. *Tam ilmihâl*, s. 447) adında Hintli bir yazar tarafından Farsça alıntılarla Arapça yazılmıştır, 40 s.) 4) ve 5) 1981'de keleme alınan ve Urducadan Arapçaya tercüme edilen Vahhâbî karşıtı iki yazı: Muhammad Âšiq ar-Rahmân al-Qâdirî al-Habîbî adlı bir yazara ait "*Suyûf allâh al-agilla bi-madad yamîn mugâhid al-milla*" ve "*'Adâb allâh al-magdî li-gauf münkir at-tawassul an-nagdî*", 129. s. *as-Sa'âda al-abadîya fîmâ gâ'a bihi an-Naqšbandîya* başlığı altında diğer bir antoloji, ayrıca şunları da içermektedir: 1) İslâm'a Davet Cemiyeti ve Pakistan Ulema Cemaati Başkanı (Ra'îs ğam'îyat ad-da'wa al-islâmîya wa-gamâ'at 'ulamâ' al-Pakistân) Muhammad 'Abdalhamîd al-Badâyûnî'den "*Risâla ilâ malik al-mamlaka al-'arabîya as-sa'ûdîya*" (Mekke ve Medine'deki mukaddes mekânların yönetimine, özellikle de Peygamber'in mezarı ve camiine ilişkin 1962'de yazılmış şikâyet) 5 s., 2) Şeyhu'l-Ezher Mahmûd Hasan Rabî''dan "*al-Muqaddima*" (al-Badâyûnî'nin 1962'deki şikâyetini destekler niteliktedir) 15 s., 3) Muhammad Hafiz at-Tiğanî'den başlıksız bir tebliğ (Özet: Vahhâbîlik ve Batı sömürgeciliği Peygamber'in mezarını yok etmek için birlikte çalışıyor) 2 s., 4) 'Abdalwahhâb b. Mullâ 'Abdarrahmân al-Qiraţmainî (?) al-Marwânî'nin 1959'da yazılmış olan

yayınlar içinde bilinen ve bilinmeyen yazarlara ait Vahhâbî karşıtı risaleler, 3) Münferit bölümler ya da diğer eserlerdeki yorumlar halinde birleştirilmiş çeşitli uzunluklarda yorumlar,[55] 4) Evliyalar ve mezarlara hürmet ve ihtiram gösterilmesinin yasaklanması

"*Risâla [...] fî radd nahwa l-wahhâbiya*" adlı çalışması, 20 s. *Ad-Durar as-saniya fi r-radd 'alâ l-wahhâbiya* başlıklı diğer bir antoloji de şunları içermektedir: 1) Ahmad b. Zainî Dahlân'ın "*ad-Durar as-saniya*"sı, 54 s., 2) Ezher'de Şâfiî âlim Muhammad Abdarrahmân'ın (Muhammed b. Abdulvahhâb'a karşı, aşağı yukarı 20. yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı) "*Nûr al-yaqîn fi mabhaṯ at-talqîn*"i, 9 s., 3) Muhammad b. Muhammad Nûr as-Siyâmî aš-Sâfi'î'nin (Vahhâbîler ve "Mutavahhibûn"a karşı yazdığı) "*Tabsirât al-mu'minîn fî stihbâb at-talqîn*"i, 47 s., 4) İbrâhîm er-Râwî er-Rifâ'î'nin (Harameyn'in 'Abdülaziz b. Suud idaresindeki Vahhâbîlerce ikinci kez fethedilmesi üzerine tebliğ) "*Risâlat al-aurâq al-baġdâdiya fî l-hawâdiṯ an-nağdiya*"sı, 21 s.

[55] "Vehhâbîlik nedir?" *Tam ilmihâl. Seâdet-i ebediyye.* İstanbul 1993. s. 435-62; daha fazla Vahhâbî karşıtı ifade ve açıklamalar için *Tam İlmihâl* s. 105, 213 ve sonraki sayf., 471, 703, 1023, 1039, 1044, 1116, 1117, 1148. *İslâm Ahlâkı.* Muhammed Hâdimî ve Alî bin Emrullah. 1993. (Hakîkat Ltd. Şti. Yayınları, 4). s. 63, 158, 210, 265 ve sonr. sayf., 313, 448, 506-9, 523. *Fâideli bilgiler*, s. 52-80 ("Vehhâbîlik"), 96 ve sonr. sayf., 306-15, 403, 430 ve sonr. sayf. (Bundan alınan ve Vahhâbî karşıtı bölümler içeren çeşitli paragraflar, Almanca ve Fransızca çeviriler halinde: *Islam und der Weg der Sunnitan*, *L'Islam et la voie de sunna.* İstanbul 1993. (Publications du Waqf Ikhlas, 1*)). Eshâb-ı kirâm.* Ahmed Fârûk. İstanbul 1993. (Hakîkat Ltd. Şti. Yayınları, 5). s. 79, 278, 288. *Kur'ân-i Kerim'de Kıyâmet ve Âhiret.* İmâm-i Gazâlî. İstanbul 1993. (Hakîkat Ltd. Şti. Yayınları, 6). s. 75-327 ("Müslimâna nasîhat"), s. 327-77 ("Vehhâbiliğin başlangıcı ve yayılması"). *Herkese lâzim olan îmân*, s. 29, 39 ve takip eden sayfalar, 460. *Belief and Islam. The Annotated Translation of I'tiqâd-nâma by Mawlânâ Diyâ' ed-Dîn Khâlid al-Baghdâdî.* İstanbul 1992. (Waqf Ikhlas Publications, 8). s. 34, 44 ve takip eden sayfalar, 91, 93. *Hak sözün vesikaları.* Abdullah Süveydî. İstanbul 1993. (Hakîkat Ltd. Şti. Yayınları, 2). s. 131 ve sonr. sayf. *Beweis des Prophetentums*, s. 131 ve sonr. sayf., 140.

gibi 'Vahhâbî' esas ve ön kabullerine karşı tartışma metinleri; ayrıca bunlar Vahhâbî karşıtı risaleler eşliğinde de basılmaktadır.[56]

III.

Bu geniş yayın programını başlatan Hüseyin Hilmi Işık, Türk Nakşibendî-(Müceddidî)-Hâlidîliğinin bir kolunun üyesiydi, aynı zamanda Nakşibendî Şeyhi Abdülhakîm Arvâsî'nin[57] de öğrencisi olan Işık, onun silsile zinciri vasıtasıyla Nakşibendî-Hâlidîliğin kurucusu, 1827'de ölen Ziyaeddin Hâlid el-Şehrezûrî el-Bağdâdî'ye[58] de uzanmaktadır[59]; Işık nüfuz sahibi bir Sûfî âlimiydi, öğrencileri ve takipçileriyse Türkiye'de "Işıkçılık"[60] ya da "Işıkçılar" adıyla bilinmektedirler.

---

[56] Örneğin 'Alî Muhammed el-Belhî adlı bir yazardan "*el-Hucac el-baiyinat fî s-subût el-isti'âne min el-emvât el-ma'rûf bi-dalâ'il saifiya*" (1981, *as-Sa'âda al-abadiya*'da basılmıştır, 62 s.); Suriye'den 'Abdalganî Hamadah adında bir yazardan "*Fazl ez-zâkirîn ve'r-redd 'alâ'l-munkirîn*" (1971, *Fitnat al-wahhâbîya*'da basılmıştır, 27 s.); Şihâbeddîn Ahmed b. Ahmed es-Sigâ'î el-Ezherî'den (ö. 1782) "*Isbât et-tasarruf li-evliyâ allâh fî l-hayât ve ba'da l-mamât*" (*ad-Durar as-saniya*'da basılmıştır, 17 s.); aynı yazardan başlıksız bir risale (kerametlerin savunması, *age.*, 11 s.) Muhammed b. Ahmed eş-Şavbarî'den (ö. 1658) başlıksız bir risale (Evliyalar ve kerametler savunusu, *age.*, 5 s.); Muhammed Mahbûb el-hakk el-Ensarî/Bangladeş (1980, *age.*, 30 s.) adında bir yazardan "*el-Hucce el-kâti'a 'alâ munkirî d-du'â' ve'l-mevlid ve'l-fâtiha ve şai' min es-salât ve's-selâm*".

[57] 20. yüzyılın en önemli Nakşibendî şeyhlerinden biri olan Arvasî (1865-1943) için bkz. Mardin, "Nakşibendi order", s. 133.

[58] Bkz. yuk. dipnot 53.

[59] Takip eden şeyhlerden icazet silsilesiyle salahiyeti: Hüseyin Hilmi Işık (1901-?) – Abdülhâkim Arvasi (1281/1865 – 1362/1943) – Fehim b. Abdülhamid Arvasî (1241/1825 – 1313/1895) – Taha al-Hakkârî (ö. 1269/1852) – Hâlid al-Şhahrizurî al-Bağdâdî; adı geçenlerin hal tercümeleri ve tedris gelenekleri için bkz. *Beweis des Prophetentums*, s. 99-141. Bu bölüm henüz Fransızca tercümeye dâhil edilmemiştir, (4)1988.

[60] Bkz. Güner'in "Işıkçılık" makalesi, *Tarikatlar*, s. 187-90.

1925'te[61] resmen yasaklanmalarına rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nde hayatta kalan Sûfî kardeşlikler arasında Nakşibendîlik en büyük ve en etki sahibi tarikat olduğunu ispatlamıştır[62] ve bugün Türkiye'de büyük bir İslâmcılık hareketini temsil etmektedir.[63] Öte yandan halihazırdaki Türk Nakşibendîliği homojen bir oluşum da değildir.[64] 20. yüzyılda, dar anlamda[65] kardeşlik, kurucuları Nakşibendîliğin farklı silsileleriyle birbirine bağlı olan, ancak kendilerini kardeşliğin örgütsel yapısından koparan Nurculuk,[66]

---

[61] Bkz. Binnaz Toprak: "*Die Institutionalisierung des Lazismus in der türkischen Republik*". Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen (ed.): *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin 1989. (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1984). s. 95-107. s. 95 ve takip eden sayfalar.

[62] Bkz. Thierry Zarcone: "L'Héritage actuel de la Nakşibendiye en Turquie et en Egypte". *Modernisation et mobilisatioin sociale II. Egypte-Turquie. Dossier du Cedej*. 1992. s. 108-26. s. 110; Mardin, "Nakşibendi order", s. 135; Hamid Algar: "Der Nakşibendi-Orden in der republikanischen Türkei". Blaschke ve diğ., *Islam und Politik in der Türkei*, "L'Héritage", s. 167-96. s. 173 ve takip eden sayfalar.

[63] Bkz. Zarcone, "L'Héritage", s. 110.

[64] Bkz. *age*..; aynı: "Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des şeyh Nakşibendi dans la Turquie contemporaine". Marc Gaborieau; Alexandre Popović ve Thierry Zarcone (ed.): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. İstanbul/Paris 1990. s. 407-20. s. 407, 409. Türk Nakşibendîliğinin gevşek organizasyonel dokusu için bkz. Mardin, "Nakşinendi order", s. 135; Sencer Ayata: "Traditional sufi orders on the periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon". Tapper, *Islam and Modern Turkey*, s. 223-53. s. 226.

[65] Bkz. Zarcone, "Remarques", s. 412-20.

[66] Nurculuk için bkz. Güner'in "Nurculuk" makalesi, *Tarikatlar*, s. 149-60; Mardin, "Nakşibendi order", s. 133; *EI2*'de "Nursî" makalesi, c. 8, s. 143-44 (Kemal Karpat); Erik Zürcher: *Turkey. A Modern History*. Londra/New York 1993. s. 135, 201.

Süleymancılık[67] ve Işıkçılık[68] gibi bağımsız gruplara yol açmıştır.

Örgütlenmelerinin gayriresmî yapısından dolayı Işıkçılar üyeliği üzerine herhangi bir söz söylemek mümkün değildir. Merkezlerinden biri, 1993'te, İstanbul'un İslâmi inancı oldukça kuvvetli olan Fatih semtinde, Fatih Camii'nden pek de uzakta değildi.[69] "Hakîkat Kitâbevi"nin sorumlu olduğu yazılardan, grubun İslâm'ı ve İslâmi yaşam tarzını yaymaya çalıştığı ancak laik Türkiye Cumhuriyeti'nin uygulamalarını da doğrudan eleştirmediği görülebilir. Hoşgörü pahasına toplumsal barışın korunmasının altını oyan siyasi sessizlik, yani İslâmi olmayan yönetim, İslâmcı olmayan aktivizme yönelik yayınlarda bulunabilecek siyasi davranışlarla ilgili birkaç açıklamadan bahsetmektedir: "... hükümetin, İslâm hukukunun hükümleriyle uyum gösteren emir ve taleplerine itaat etmek, ancak İslâm'la çelişenlerini de ihlal etmemek gereklidir, böylece huzursuzluk ve çekişmenin ortaya çıkmasına da sebep kalmaz."[70]

---

[67] Süleymancılık için bkz. Altan Gökalp: "Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines: le Suleymanisme". Gaborieau et al., *Naqshbandis*, s. 421-35; Güner'in "Süleymancılık" makalesi, *Tarikatlar*, s. 163-74; Algar, "Nakşibendi-Order", s. 182 ve tkp. ed. syf. Süleymancılığın kurucusu Nakşî Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) idi; Nakşibendî silsilesi için bkz. Gökalp, s. 424 ve takip eden sayfalar.

[68] Işıkçılık ilk kez Algar tarafından dile getirilmiştir, "Nakşibendi-Orden", s. 184 ve takip eden sayfalar.

[69] Grubun genel merkezi, kırtasiye ve okul malzemelerinin yanısıra, gösterişsiz bir dükkânda satılan yayınları aracılığıyla kamuya açık hale gelmiştir. Her ne kadar ilk bakışta dükkân yazı tiplerinin dağıtımıyla uğraşan bir kırtasiye gibi görünmekte idiyse de sadece arka odası, ki satış bölümünün yaklaşık üç katı büyüklüğündeydi ve sandalye ve masalarla donatılmıştı, "Hakîkat Kitâbevi"nin asıl faaliyetlerini ve gerçek amacını sergilemekteydi. Yazın üretiminin merkezi olan "Hakîkat Ltd. Şti." İstanbul'un basın ve basım semti Cağaloğlu'nda "İhlâs Gazetecilik Holding", Çatalçeşme Sok. 17, ile aynı adresteydi; yazılar Fatih, Darüşşafaka Caddesi 57'deki "Hakîkat Kitâbevi" aracılığıyla dağıtılmaktaydı. Darüşşafaka Caddesi 72'deki "Işık Kitâbevi"ise oldukça yakın bir mesafedeydi. (Gözlemler Eylül 1993'teki yazarlar tarafındandır.)

[70] Bkz. *Beweis des Prophetentums*, s. 143 ve tkp. ed. sayf.

Yayınlarda görüldüğü üzere grubun dünya görüşü ve kendi imajı mevcut Türk toplumu ve siyasetinin açık tartışmasında değil, bir taraftan Nakşibendî-Hâlidîliğin[71] geleneği aracılığıyla, diğer yandan da iç ve İslâm dışı düşman imgeleri aracılığıyla tanımlanmaktadır; bunlar arasında Vahhâbîlik İslâmi kanatta sıradışı bir yer tutmaktadır.[72]

Nakşibendî çevrelerin Vahhâbî karşıtı söylemleri tarihsel bir geleneğe sahiptir: 19. yüzyılın en sert Vahhâbîlik reddiyelerinden biri, *K. al-Minha al-vahbîya fî radd al-vahhâbîya*, bir Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olan Dâvûd el-Bağdâdî tarafından yazılmıştır.[73] Sadece tasavvuf ve Vahhâbîlik arasındaki düşmanlık değil, aynı zamanda Nakşibendîlerin, Vahhâbîlerin meydan okuduğu Osmanlı İmparatorluğu'na olan sadakatleri de Vahhâbîliğe karşı kan davalarını teşvik etmiştir.[74]

Fakat bu, salt düşmanlık uğruna sürdürülen tarihsel bir çekişme de değildir, günümüzün Türk-Nakşibendî çevrelerinin Vahhâbî karşıtı yayınlarına yansımaktadır. 1960'ların sonunda ilk defa yayımlanan Işık'ın büyük Vahhâbî karşıtı propaganda kampanyası, 1962'de Mekke'de Dünya İslâm Birliği'nin (*Râbiṭatul-Âlemi'l-İslâmî*, Muslim World League) kurulmasına karşı bir tepki de olabilir, zira bu yapı çok büyük oranda Vahhâbîliğin etkisi altındaydı.[75] Dünya İslâm Birliği'ne uluslararası düzeyde karşı

---

[71] Işık'ın Nakşibendî-Hâlidî silsilesi için bkz. yuk. 59. dipnot.

[72] Işık ve Işıkçıların şiddetle karşı çıktığı diğer muhalifleri ise Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi Selefîliğin temsilcileri ve Ebu'l-Ala el-Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi İslâmcı düşünürlerdir; bkz. örneğin "Doğruya inan, bölücüye aldanma". *Fâideli bilgiler*, s. 185-441. Dinî grupların, özellikle de Alevîlerin Türkiye'deki görünümü için bkz. H. H. Işık: *Alevîye Nasîhat*. İstanbul 1967. (Işık Kitâbevi)

[73] Bkz. yuk. dipnot 39-40.

[74] Bkz. Hamid Algar: "A brief History of the Naqsbandî order". Gaborieau et al., Naqshbandis, s. 1-44. s. 31.

[75] Dünya İslâm Birliği'nin Sûfîliğe karşı tavrı için bkz. Reinhard Schultze: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*. Leiden 1990. s. 368 vd.

koyma ihtiyacı Işık'ın *Tam ilmihâl. Seâdet-i Ebediyye*'sinde açık bir dille ifade edilmiştir.

> [Vahhâbîler] Dünya İslâm Birliği (*Râbitatül'âlemil-islâmî*) adı altında bir merkez tesis ettiler. Her İslâm devletinde bunun bir şubesini açtılar. [...] Her İslâm ülkesinde din âlimlerine ve din öğrencilerine kendi dillerinde, bedava şer kitaplar dağıttılar. Bunun için her yıl milyonlarca dolar değerinde altın harcadılar. Ve İngiliz siyaseti yüzünden elli sene kitapsız [yani Kur'an'sız] kalanlar, dünyanın cahil kalan Müslümanları onlara kandı. Böylece hak yol olan, hadislerce yüceltilen ve övülen Sünnet unutuldu, yitip gitti. Hak ortadan kalktı, batıl ise her yerde. Müslümanlar için, evet tüm insanlar için kaderin daha kötü bir sillesi yoktur, bundan daha şerri yoktur.[76]

IV.

Işıkçıların yazılarında takip ettikleri Nakşibendî geleneği Nakşibendî-Müceddidî-Hâlidî geleneğidir. Müceddidiliğin kurucusu Ahmed el-Sirhindî eserlerinden en çok alıntı yapılan Sûfî otoritesidir. Onun *Mektûbât*'ından[77] seçilen pasajların Türkçe çevirisi Işık'ın *Tam İlmihâl, Seâdet-i ebediyye*'sinin toplam hacminin yaklaşık çeyreğini temsil etmektedir. Sûfî teori ve uygulamasından az olmak üzere, daha ziyade Hanefî mezhebinin kurallarına göre – burada Şamlı Hanefî fıkıh âlimi ve Nakşibendî-Hâlidî tarikatının da üyesi olan Muhammed Emîn b. Ömer b. Âbidîn[78] otorite olarak kabul edilmiştir – İslâmi hayat tarzındaki talimatlar

---

[76] 1993 54. baskı, s. 459; ayrıca *Islam und der Weg der Sunniten*, s. 79 ve tkp. ed. syf.: "[...] Yanlış inançlarını bu merkezden dünyanın dört bir yanına yaydılar ve buna propagandaya da 'İslâm Dünya Birliği Fetvası' dediler"; aynı şekilde *Fâideli Bilgiler*'deki editörlerin eklemeleri, s. 64.

[77] Es-Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı için bkz. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, s. 1-4.

[78] İbn 'Âbidîn (1784-1836) için bkz. al-Baitâr, *Hilyat al-beşer*, 3. cilt, s. 1230-39; İsma'îl al-Bağdâdî, *Hadîyat al-'ârifîn. Asmâ' al-mu'allifîn wa-âtâr al-musannifîn*. 2 cilt. İstanbul 1951-55. 2. cilt. s. 367-68; *Gal*, II, s. 773; Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", s. 9. İbn

açıklamaların ön planındadır, bu özellikle de Işık'ın *Tam İlmihâl. Seâdet-i ebediyye*'sinde böyledir; Müslümanın günlük yükümlülükleri, şeriat açısından ahlâki ve fikhi davranışlar olarak titizlikle sabitlenmiştir.

Toplumu sadece İslâm ahlâkı ve hukuki düzenlemelerine göre şekillendirmeyi hedefleyen katı muhafazakâr değerler içinde, Işıkçılar ve onların şiddetle saldırdıkları Vahhâbîlik gibi dünya görüşleri, özellikle de her iki vakanın İslâm'ın Sünni yorumları olduğu düşünüldüğünde, dışarıdan görüldüğü üzere özünde birbirlerine yakındırlar. Öte yandan, tıpkı Işıkçıların yazılarında ortaya çıktığı gibi Vahhâbîliğe karşı gösterilen sert düşmanlık dışarıdan bakıldığında kolaylıkla tek ve aynıymış gibi görünse de hiçbir şekilde özdeş olmak durumunda değildir.

Vahhâbîlik üzerindeki Sünnilik içi çatışma Vahhâbîliğin kendisi kadar eskidir ve 18. yüzyılın ortalarına dayanmaktadır. Muhammed b. Abdülvahhâb'ın öğretilerinin yayılmaya başlamasının hemen akabinde ilk yazılı reddiyeler kaleme alınmıştı[79] ve bunların en önde geleniyse Süleyman b. Abdülvahhâb'ın *K. aṣ-Ṣavâ'ik al-ilâhîya fî r-radd alâ l-vahhâbîya*'sıydı; bu çalışma, H. H. Işık'ın yayın programına dâhil ettiği ilk Vahhâbî karşıtı eserlerden biridir. Öte yandan, 19. yüzyıl, Ahmed b. Zeynî Dahlân ve Davud al-Bağdâdî el-Hâlidî gibi, Vahhâbî karşıtı literatür için daha çok "klasik" üretmiştir;

Her ne kadar 18. yüzyılın ikinci yarısında Arap yarımadasının büyük kesimlerini ele geçirmelerinde, 19. yüzyılın başındaysa Mekke ve Medine'yi almalarında büyük rol sahibi olsa da Vahhâbîlerin şiddetli ve sert çatışmalardaki etkinliği sadece siyasi ve askerî kararlılıklarından kaynaklanmıyordu.[80] Muhammed b. Abdülvahhâb'ın öğretileri, Vahhâbî idaresine doğrudan tâbi

---

'Âbidîn'in fıkıh çalışması *K. Radd al-muḥtâr 'alâ d-durr al-muḫtâr'dır*, Işık bu kaynağa dayanmaktadır.

[79] Ayrıca bkz. Peskes, *Muḥammad b. 'Abdalwahhâb*, s. 49 vd.

[80] 1803 ve 1806-1813'te Mekke, 1805-12'de Medine Vahhâbîlerin idaresi altında kalmıştır; bu dönem için bkz. 'Utmân b. 'Abdallâh İbn Bişr: *'Unwân al-maǧd fî târîḫ Naǧd*. 2 cilt. Mekke 1930-31. 1. cilt, s. 122-30,

olamayan bölgelerde dahi değişim için dürtüler doğurmuştu.[81] Vahhâbîlerin evliya ve mezarlara hürmet ve saygı gösterilmesini yasaklamaları, Sünni fıkıh ekollerini, tasavvufi İslâm'ı ve tarikat kardeşliklerini akaid ve uygulama bakımından merkezî bir noktadan vurmuştur. Bugüne kadar dört mezhep tarafından onaylanmış ya da hoşgörüyle karşılanmış pek çok günlük inanç şekli Vahhâbîlerce şirk ya da en iyimser haliyle bidat olarak algılanmıştır. Ayrıca tevessül, şefaat, mevlitler ya da Sûfî şeylerinin dinî uygulamalarına (revâtib) katılmak da bunlara dâhildir.[82] Vahhâbîlerin tevhid yorumu, inananları şirkin tezahürlerine karşı şifahi imanın ötesinde harekete geçmeye davet eder, zira bu imanın zorunlu kanıtı ve Müslümanların ilk görevlerinin icrasıdır. Vahhâbî perspektifinden İslâm dışı olarak algılanan şeyleri destekleyen tüm idare biçimlerine direniş Vahhâbî toplumunun görevidir.[83] 18. yüzyılda Vahhâbî faaliyetleri başlangıçta sadece Arap yarımadasının merkezini etkilemekteydi, ancak Mekke ve Medine'nin alınması tüm İslâm dünyasına, özellikle de *Hâdimu'l-Harameyn*[84] unvanı taşıyan Osmanlı sultanına meydan okudu. Osmanlı İmparatorluğu'nun, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa vasıtasıyla Vahhâbîleri 1813'te önce Haremeyn'den kovup, ardından 1818'de ilk Vahhâbî devletini tamamen yıkmış olmasına rağmen,[85] Vahhâbî-

---

134-60; Ahmad b. Zainî Dahlân: *Hulâsat al-kalâm fî umarâ' al-balad al-harâm*. Beyrut, basım yılı yok, s. 300-28.

[81] Bu süreç için bkz. "İslâh: I. The Arab world" makalesi, *EI2*, 4. cilt, s. 141-63, (A. Merad) s. 142-3, 19. yüzyıl için; 20. yüzyılın ilk yarısında Vahhâbîliğin kabulü için bkz. Ende, "Religion", s. 384 ve dvm.

[82] Örneğin için bkz 'Abdallâh b. Muhammad b. 'Abdalwahhâb: "ar-Risâla at-tâniya". Sulaimân İbn Sehmân (ed.): *al-Hadiya at-taniya wa-tuhfa al-wahhâbiya an-nağdiya*. Mekke 1973. s. 35-52; Roelof W. van Diffelen: *De Geloofsleer der Wahhabieten*. Leiden 1927. s. 13 vd.

[83] Bkz. Peskes, Muhammad b. 'Abdalwahhâb, s. 31 ve takip eden sayfalar.

[84] Bu unvan için bkz. "*Khâdim al- haramain*", *EI2*, 4. cilt., s. 899-90 (B. Lewis).

[85] Bkz. R. Bayly Winder: *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. Londra 1965. s. 16 vd.

lik ve onun üzerine temellenen devletler Sünni İslâm dünyasındaki rakiplerinden daha dayanıklı çıkarak 19. ve 20. yüzyıllarda ayakta kalmayı bilmişlerdir. Şerif Hüseyin b. Ali'nin yönetimi altında olan Mekke ve Medine 1924-5'te bir kez daha Suudi-Vahhâbîlerin eline geçti.[86] O zamandan beri hac tüm Müslümanları İslâm'ın Vahhâbî yorumuyla yüz yüze getirmiştir. 1986'da Suud kralı *Hâdimu'l-Harameyn* unvanı almıştır.[87]

Vahhâbî karşıtı Sünni literatür artık iki yüz elli yaşındadır.[88] Öte yandan, Işıkçıların Vahhâbî karşıtı polemikleriyle daha eski reddiyelerin tartışma yapısı bakımından pek az farkları vardır. Yazılar güncel hale gelmedikleri gibi, hiçbir şekilde günümüze de dayanmamaktadırlar. Kısacası güncel Vahhâbîliğin derinlemesine bir incelemeye tâbi tutulması bir yana, mücadele zamansız, dogmatik ya da en iyi haliyle tarihsel bir sahada yürütülmektedir.

"Işık Kitâbevi"nin Vahhâbî karşıtı basım kampanyasının ilk kapsamlı Türkçe metninde, ki bu Hüseyin Hilmi Işık'ın ilk kez 1970'te ortaya çıkan *Vehhâbîye Nasîhat*'ıydı, tartışmanın geçmişe yönlendirilmiş olması zaten açıktır. Işık, metni kaleme almasına yol açan mevcut sebeplere dair sadece kısa bir yorumda bulunmuştur; bunlar Vahhâbîler ve Kral Faysal'ın iktidarı altında bulunan Suudi Arabistan hükümetinin propaganda faaliyetleridir: Işık'a göre Suudi Arabistan hükümeti Vahhâbî öğretisini Suudi Arabistan'ın sınırları ötesine, tüm İslâm dünyasına, büyük bir finansal gayretle ihraç etme çabasındadır; özellikle de, inançlarında pek az iman sahibi olan eğitimsiz Müslümanlar, ruhları satın alan bu girişimin tehlikesi altındadırlar.[89]

---

[86] Bkz. Gary Troeller: *The Birth of Saudi Arabia. Britain and the Rise of the House of Sa'ud*. Londra 1976. s 117-30.

[87] Bkz. mak. "Su'ûd, Âl", EI2, cilt 9, s. 903-5, (Elizabeth M. Sirriyeh), s. 905.

[88] Işık *Vehhâbiye nasîhat/Müslimâna nasîhat*'ıyla açık bir şekilde bu geleneğin bir takipçisidir; bkz. *Tam ilmihâl*, s. 442.

[89] *Vehhâbîye Nasîhat* (1971), s. 5 ve takip eden sayfalar, 273; Suudi Arabistan'ın Kral Faysal'ın iktidarı altında Panislâmcı faaliyetlerine Suudi taraftarı bir perspektif için bkz. Abdullah Sindi: "King Faisal and

Ancak Işık, Vahhâbîliği, bu mevcut bağlamda detaylı bir şekilde eleştirmeye başlamamıştır. Aslında *Vehhâbîye Nasîhat*, Muhammed b. Abdülvahhâb'ın *Kitâbu't-Tevhîd*'i üzerine, Abduhrahmân b. Hasan b. Muhammed b. Abdülvahhâb tarafından *Kitâb Feth el-Mecîd* adıyla yapılan daha eski bir yorumun tercümesi halinde Vahhâbî öğretisinin bir reddiyesidir.[90] Bu 19. yüzyıldan kalma Vahhâbî metnine yanıt olarak Işık, Vahhâbîlerin iddialarına[91] karşı ayrıntılı reddiyelerini tasarlamış ya da tamamlamış, aynı zamanda "Vehhâbîliğin başlangıcı"[92] kısmı altında Vahhâbîliğin tarihinin bir özetini sunarak dogmatik reddiyesini tarihsel kanıtla desteklemeye çalışmıştır. Sûfiliği savunmanın[93] yanısıra, Işık'ın Vahhâbî reddiyesi öncelikle Vahhâbîlerin peygamberleri, evliyaları ve mezarlara tazim edilmesini[94] yasaklamaları ve Vahhâbîlerin –Mekke ve Medine gibi– ele geçirdikleri yerlerde sürdürdükleri mezar yıkma faaliyetleri üzerine odaklanmıştır.[95] Rakiplerinin gözünden Vahhâbî dogmalarının muazzam yıkıcı etkileri, özellikle de Müslümanların tekfîre varacak derecede suçlanmaları[96] ve mezhep ekolleri geleneğini reddetmeleri, Işık'ın tarihe başvurmasıyla gözler önüne serilmektedir; bu tarihse tüm kötülüklerin kaynağı olarak Muhammed b. Abdülvahhâb'la başlamaktadır. Tarihsel olayların Vahhâbî karşıtı yorumunun vardığı

Pan-Islamism". Willard A. Beling (ed.): *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia*. Londra/Boulder 1980. s. 184-201.

[90] Bkz. *Vehhâbîye Nasîhat*, s. 5; Abdu'r-Rahmân b. Hasan (ö. 1868) için bkz. Âl aš-Saih, 'Abdarrahmân b. 'Abdallatîf b. 'Abdallâh: *Maśâhîr 'ulamâ' Nağd wa- ġairihim*. Riyad 1972. s. 58-65; çalışmaları için s. 62.

[91] Alıntılar Dâwûd el-Bağdâdî el- Hâlidî'nin *Kitâb al-Minha al-wahbîya fi r-radd al-wahhâbîya*'sının Türkçe bir tercümesini de içermektedir; bkz. *Vehhâbîye Nasîhat*, s. 123-78.

[92] *Age.*, s. 272-320.

[93] *Age.*, s. 12 ve takip eden sayfalar.

[94] *Age.*, s. 64 ve takip eden sayfalar.

[95] *Age.*, s. 82; ayrıca bkz. Dahlân, *Hulâsat al-kalâm*, s. 302 vd.

[96] *Age.*, s. 23, 85, 274 ve dvm., 285; ayrıca bkz. Ahmad b. Zainî Dahlân: *ed-Durar as-saniya fi r-radd 'alâ l-wahhâbîya*. Kahire, yıl verilmemiş, s. 137, 139, 150, 159 vd.

noktaya göre, cahil bir İslâm âlimi olarak Abdülvahhâb, açgözlülüğü ve güce duyduğu hırs yüzünden Suud'la siyasi bir ittifak yapmıştır.[97] Burası Vahhâbîliğin Vahhâbî olmayan Müslümanlara karşı savaşının, zulüm ve yağmasının hikâyesinin başladığı yerdir ve Işık'ın anlatısında 19. yüzyılın başında Vahhâbîlerin Hicaz'ı ilk kez ele geçirmeleriyle zirve noktasına ulaşmıştır: Mekke ve Medine'nin Vahhâbîlerce ele geçirilmesinin yanısıra Taif'in kuşatılması ve düşmesi (1803), Haremeyn'de kanlı ve İslâm dışı bir terör iktidarının başlangıcı olarak tasvir edilmiştir.[98] Osmanlı İmparatorluğu'nun Vahhâbîler üzerindeki galibiyeti bu iktidara son vermiş, böylece Suud devleti 19. yüzyılda Arap yarımadasının merkezine geri itilmiş[99] ve Haremeyn "Vahhâbîlerin kirinden temizlenmiştir."[100] 1924'te Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesiyle Vahhâbîler Haremeyn'deki mevkilerini yeniden ele geçirmekte başarılı olmuşlardır.[101] Işık, Kral Faysal idaresindeki Suud devletinin kanlı Vahhâbî tarihinin mirasçısı olduğunu vurgulamaktadır ve Vahhâbî karşıtı yayın programını da Kral Faysal'a karşı başlatmıştır.[102]

Erken dönem Vahhâbî tarihi, özellikle de Vahhâbîliğin İslâm dışı karakterinin sembolü olarak Haremeyn üzerindeki ilk Vahhâbî iktidarına odaklanan Işık, 19. yüzyıl kadar erken bir döneme uzanan Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın Vahhâbî karşıtı yazılarında gayet açık olan tartışma yolunu takip etmiştir. Geçmişle akıl yürütme lehine şimdiki zamandan kaçınmak Dahlân'ın Vahhâbîlik tartışmasının belirleyicisidir.[103] Işık bu geleneksel anlayışı benimsemiş ve üzerine küçük eklemelerde bulunmuştur. 20. yüzyılsa sadece birkaç satır yer tutmaktadır.

---

[97] *Age.*, s. 274.
[98] *Age.*, s. 288-310.
[99] *Age.*, s. 317 vd.
[100] *Age.*, s. 318.
[101] *Age.*
[102] *Age.*
[103] Ayrıca bkz. Peskes, *Muhammad b. 'Abdalwahhâb*, s. 134 vd.

V.

19. yüzyılın siyasi çerçevesince şekillenen ve Işık'ın 1970'lerin başından bu yana Türkiye'de yaymaya çalıştığı bu düşman imgesi, 1990'ların başına dek muhtemelen Işık'ın bizzat kendisi tarafından değil, bilakis takipçileri dairesinden iki kez destek görmüştür. "Vehhâbîliğin başlangıcı" bölümü, ki Işık burada kendi Vahhâbî tarih yorumunu özetlemek için Vahhâbî karşıtı edebiyatın klasik yaklaşımını kullanmıştır, artık "Hakîkat Kitâbevi"nin yayınlarında, yazarın ismi anılmaksızın, genişletilmiş bir baskı halinde bulunabilir.[104]

Eklemelerden biri, 1991'de "Hakîkat Kitâbevi"nin Vahhâbî karşıtı sahnesinde birdenbire beliren İngiliz casusu "Hempher" figürüdür: *İtiraflar*'la göz alıcı bir şekilde takdim edilmiş, ardından Işık'ın orijinal betimlemesinde ve daha eski diğer yayınlarda Vahhâbîliğin başlangıcına ilişkin pasajlara dikkat çekmeyecek şekilde dikkatlice dâhil edilmiştir.[105] Hempher karakterinin 1991'de Işıkçıların Vahhâbî karşıtı programına dâhil oluşunun nedenleri hakkında yalnızca tahmin yürütülebilir. 1990-1'de Suudi Arabistan'ın Körfez Savaşı'nda oynadığı rol, bu şaşırtıcı yayının, "Hakîkat Kitâbevi"nin o zamana kadar sürdürdüğü Vahhâbî karşıtı literatürün geleneksel yelpazesine eklenmesine katkıda bulunmuş olabilir. *İngiliz casusunun itirafları* Suudi Arabistan ve Batı arasındaki bağlantıya, yayın programındaki başka herhangi bir Vahhâbî karşıtı metinden daha fazla işaret etmektedir. Zira en azından İkinci Körfez Savaşı'ndan ve Suudi-Amerikan ittifa-

---

[104] Örneğin *Kur'ân-i Kerim'de Kıyâmet ve Âhiret*: Bu kitabın ilk 74 sayfası el-Gazâlî'nin bir yazısının çevirisine ayrılmıştır (*ad-Durra al-fâhira fî kašf al-ʿulûm al-âhira*; bkz. *GAL*, I, s. 421). s. 75-327 arası Işık'ın *Vehhâbîye nasihat*'inin dogmatik kısımlarının yeniden baskısını içermektedir, 327-77 arası bölüm "Vehhâbîliğin başlangıcı ve yayılması", Işık'ın "Vehhâbîliğin başlangıcı"nın genişletilmiş şeklidir.

[105] Örneğin bkz. *Kur'ân-ı Kerim'de Kıyamet ve Âhiret*, 327 vd.; *Fâideli bilgiler*, s. 52; *Documents of the right word.* (*Hak sözün vesikaları*, İng.). İstanbul 1993. (Waqf Ikhlas Publications, 15). s. 164; *Tam İlmihâl*, s. 435; *Herkese lâzım olan İmân*, s. 29.

kından beri Suudların büyük güçlerin stratejik ve iktisadi-siyasi oyunları içindeki rolü,[106] hepsinden de öte, Amerikan birliklerinin, Mekke ve Medine'nin üzerinde yer aldığı Suudi topraklarında konuşlandırılması İslâm içi tartışmaların konusu olmuştur.[107] Artık Vahhâbîliğin İslâm'ı zayıflatmak için Batı emperyalizminin tarihsel entrikalarından biri olmadığı ve bunun da kökenini açıkladığı gerçeği, bu atmosfer içinde Vahhâbîliğin ve Suudi-Amerikan ittifakının pek çok Türk muhalifine tartışmalı bir görüş olarak gelmiş olabilir.

Işık'ın "Vehhâbîliğin başlangıcı"nın orijinal baskısı 1970'lerin ortalarında ilk defa genişletilmişti. *Vehhâbîye Nasîhat*'in bu bölümü,[108] Işık'ın yalnızca kısaca değindiği Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılış döneminin ayrıntılı bir tarihiyle 1976'dan beri basılmaktaydı. Işık'ın bu ekten kaynaklanan geleneksel tarih resminin devingenliği için mevcut bir neden tespit edilemez. Anlatının etrafında döndüğü merkezi soru şudur: Nasıl oldu da Suud devleti, 19. yüzyılın sonunda ortadan tamamen kalkmış gibi görünmesinin ardından, Mekke ve Medine'de dâhil olmak üzere Hicaz'ı 1920'lerde tekrar ve bu defa kalıcı bir şekilde ele geçirdi? İslâm'ın Haremeyn'i nasıl Vahhâbî idaresi altına girdi ve günümüze kadar da böyle kaldı?

Işıkçıların tarih yorumunun merkezinde, I. Dünya Savaşı yılları ve Osmanlı İmparatorluğu'nun teslim olduğu yıllar olan 1914-1919 bulunmaktadır, bu dönem aynı zamanda Osmanlıların Mekke ve Medine'yi yönettikleri son yıllara karşılık gelir. Öte

---

[106] Bu iddiaların özeti için Said K. Aburish: *The Rise, Corruption and Coming Fall of the House of Saud*. Londra 1994, s. 148-80, özl. 175 ve takip eden sayfalar.

[107] Ayrıca bkz. Gerhard Höpp: "Kriege am Golf – Krise im Islam?" *Orient*. 32 (3) 1991. s. 419-27. s. 422-24; Thomas Koszinowski: "Saudi-Arabien 1992". *Nahost Jahrbuch 1992*. Ed. Deutsches Orient-Intitut. Opladen 1993. s. 137-43. s. 137.

[108] İstanbul'da bulunan "Berekât Yayınevi"nin Vahhâbî karşıtı bir yayınında *Vesîkalarla Vehhâbîliğin iç yüzü* başlığı altında ilk kez tespit edilebilir; burada s. 347-411. Aşağıda *Kur'ân-ı Kerim'de Kıyâmet ve Âhiret*'in çevirisinden alıntılanmıştır, s. 327-77.

yandan, bu tarihsel dönemde ve özellikle de Mekke Şerifi Hüseyin'in 1916'da İngilizlerin desteğiyle Osmanlı İmparatorluğu'na ayaklandığı Hicaz'daki olaylarda Işıkçıların tahlili tarihsel gerçeklere sadık kalmaksızın başlamaktadır.

Büyük Britanya'nın Şerif Hüseyin'e verdiği destek, Haremeyn üzerindeki güç mücadelesinde Osmanlıların yenilmelerine yol açan temel bir etkendi. Britanya'nın sömürge siyaseti Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâm dünyasının bu çok önemli bölgesi üzerindeki gücünü kaybetmesini hızlandırdı, çünkü Şerif Hüseyin ancak Britanya'nın bir Arap krallığını ve Arap hilâfetini destekleyeceği vaadiyle Osmanlı İmparatorluğu'na sadakatinden vazgeçmeye cüret edebilirdi. Nihayet Osmanlı sultanı Sünni İslâm dünyasının halifesi olarak hâlâ Hicaz'daydı.[109] İşbirliğinin şartları üzerine ilk konuşmalar 1914'te gerçekleşmiştir.[110] Ancak sömürge gücüyle Şerif arasında varılan anlaşmalar Işıkçıların anlatısında Osmanlıların Haremeyn'i kaybetmesinin nedeni olarak görünmemekte ve hattâ kutsal toprakların Şerif Hüseyin'in yol açtığı olaylar sonucunda idaresinden çıkarak Vahhâbîlerin eline geçmesi gerçeği göz ardı edilmektedir. Aksine Haremeyn'in kaybının tek nedeni olarak Jön Türk Devrimi'nden sonra ve I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan iç siyasi gelişmelere işaret edilmektedir.

---

[109] Ayrıca bkz. George Antonius: *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. Londra 1938. s. 164 ve takip eden sayfalar, 414-16'da Şerif Hüseyin'le Sir Henry McMahon arasında Temmuz/Ağustos 1915'te Arap hilâfeti üzerine gerçekleşen yazışma bulunmaktadır; Elie Kedourie: *England and the Middle East. The Destruction of the Ottoman Empire 1914-21*. Londra/Boulder 1987. s. 54 vd.; Helmut Mejcher: "Der arabische Osten im zwanzigsten Jahrhundert". Ulrich Haarmann (ed.): *Geschichte der arabischen Welt*. München 1987. s. 432-501. s. 444.

[110] Bkz. Antonius, *Awakening*, 131 vd.; Kedourie, *England and the Middle East*, s. 48 vd.

Jön Türkler[111] 1908'de Osmanlı İmparatorluğu'nda iktidarı ele geçirmişler[112] ve 1909'da Sultan II. Abdülhamid'i tahttan indirerek Sultan Mehmet V. Reşad'ı tahta çıkarmışlardır.[113] 1878'de Sultan Abdülhamid tarafından ilga edilmiş olan parlamenter anayasayı[114] Osmanlı İmparatorluğu'nda 1908'de yeniden uygulamaya koyan Jön Türklerin, ki bu meclis seçimlerinin yapılmasına izin vermekteydi,[115] İttihat ve Terakki Cemiyeti aracılığıyla imparatorluğu Abdülhamid'in istibdat ve Pan-İslâmcı siyasetinden çıkartarak reformcu bir siyaset izlemeye yöneltmiş; bu süreçte siyasi, kültürel ve dinî alanlarda izlenen radikal değişimler, Osmanlı toplumunun 1918'in sonunda gelecek olan Türk ulus devletinin dönüşümüne hazırlamıştır.[116] 1909'da, parlamentonun kuvvetlerinin genişlemesi lehinde Sultan ve Vezir-i Azam'ın yaşadığı büyük güç kaybının ardından,[117] Kuzey Afrika ve Balkanlar'daki (1911-1913)[118] büyük bölge kayıpları merkezîleşme,[119] Türk milliyetçiliği[120] ve laikliğe yönelik eğilimi arttırmıştır. 1913'ten itibaren dinî kurumların özerkliklerinin kaldırılması ve merkezî devletin

---

[111] 1889'dan itibaren Jön Türkler hareketinin ortaya çıkışı için bkz. François Georgeon: "Le dernier sursaut (1878-1908)". Robert Mantran (ed.): *L'Histoire de l'Empire ottoman.* Paris 1989. s. 523-76. s. 569 vd.; Zürcher, *Turkey*, s. 91 vd.

[112] Bkz. Paul Dumont ve François Georgeon: "La mort d'un empire (1908-1923)". Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, s. 577-647. s. 577 vd.; Zürcher, *Turkey*, s. 97.

[113] Bkz. Dumont ve Georgeon, "La mort d'un empire", s. 584; Zürcher, *Turkey*, s. 102.

[114] Bkz. Georgeon, "Le dernier surosut", s. 526; Zürcher, *Turkey*, s. 80.

[115] Bkz. Dumont ve Georgeon, "La mort d'un empire", s. 578 ve takip eden sayfalar; Zürcher, *Turkey*, s. 99

[116] Bkz. Dumont ve Georgeon, "La mort d'un empire", s. 618.

[117] *Age.*, s. 592; Zürcher, *Turkey*, s. 104 vd.

[118] 1911'de Trablusgarp'ın, 1913'te Arnavutluk, Makedonya ve Trakya'nın kaybı; bkz. Zürcher, *Turkey*, s. 110, 114; Dumont ve Georgeon, "La Mort d'un empire", s. 600, 604 vd.

[119] Bkz. *age.*, s. 595.

[120] Bkz. *age.*, s. 603, 612, 618; Zürcher, *Turkey*, s. 133 vd.

denetimine tâbi tutulmaları,[121] Jön Türk iktidarının iç siyasetteki istikrarının önemli bir yönünü temsil etmektedir. Büyük ölçüde dinî güçler tarafından yürütülen 1909 karşı devriminden bu yana,[122] İslâmi faaliyetlerin denetimi İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir kaygısı olmuştur.[123] Bu, tıpkı Osmanlı İmparatorluğu I. Dünya Savaşı'na girdiğinde cihat ilân edilmesinin gösterdiği gibi, Jön Türk siyasetini desteklemek için dinin araçsallaştırılmasını hiçbir şekilde engellememiştir.[124]

Işıkçıların yazılarındaki tarihsel anlatıya göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun İttihat ve Terakki Cemiyeti'nce benimsenen bu siyasi rotası, Haremeyn'in İslâm'ın baş düşmanı Vahhâbîlere kaybedilmesinin tek tartışmasız nedeniydi. Öyle ki, İttihat ve Terakki Cemiyeti, İslâm'a ve anavatana ihanetle suçlanmıştır. İzlediği ölümcül siyasetle dipsiz bir kuyuya düşen Osmanlı İmparatorluğu, aynı zamanda İslâm'ın kutsal topraklarını kasıtlı bir şekilde terk etmiştir. "'İttihat ve Terakki Cemiyeti' dinen cahillerden oluşmaktadır. İslâm imanından, yetiştirme tarzından ve geleneklerinden yoksundurlar. Liderlerinin çoğu farmasondur. Tıpkı imparatorluğun dört bir yanında yaptıkları gibi, Arabistan'daki dinî cemaate de adaletsizlik ve acı çektirmişlerdir."[125]

---

[121] 1913'te kadıların ve şeriat mahkemelerinin güçleri kısıtlanmıştır; 1915'ten itibaren ulema devletten maaş almaya başlamıştır. 1916'da Şeyhülislâm kabinedeki yerini kaybetmiştir. 1917'de şeriat mahkemeleri Adalet Bakanlığı'nın denetimine, medreselerse Eğitim Bakanlığı'nın denetimi altına verilmiştir, vakıflarsa Maliye Bakanlığı idaresine geçmiştir. Ayrıca bkz. Zürcher, *Turkey*, s. 125; Dumont ve Georgeon, "La mort d'un empire", s. 630 vd.

[122] Bkz. Dumont ve Georgeon, "La mort d'un empire", s. 582 vd.; Zürcher, *Turkey*, s. 100 vd.

[123] Bkz. Zürcher, *Turkey*, s. 135.

[124] 14 Kasım 1914'te Sultan V. Mehmet Reşad tarafından; bkz. Zürcher, *Turkey*, s. 119, 135; Dumont und Georgeon, "La mort d'un empire", s. 621.

[125] *Kur'ân-ı Kerîm'de Kıyâmet ve Âhiret*, s. 362-63'te "Vehhâbîliğin başlangıcı ve yayılması" bölümü.

Yazarların görüşüne göre, "İttihatçılar"ın üstlendiği rol, Sultan Abdülhamid yönetimi altındaki İslâm birliğinin dostluk dönemini sona erdirmiştir. II. Abdülhamid zamanında Arabistan ahalisi adalet, merhamet, cömertliğe ve saygıya alışmıştı. Türkleri âdeta kardeşleri gibi seviyorlardı. Ancak İttihatçıların kötü muamelesi ve soygunculukları yüzünden çaresiz kalmışlardı."[126] Abdülhamid'in siyasetinden kopuş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'na girişi Şerif Hüseyin'i Jön Türk hükümetine karşı ayaklanmaya teşvik etmiştir.

> İmparatorluğu bir savaştan diğerine, bir felaketten başka bir felakete sürüklediler. [...] Müşterek hayrı gözetenleri ve bu kuduz salgınını bir an evvel durdurmaya davet eden samimi Müslümanları dört gözle bekleyen yurttaşları sürdüler ve astılar. Bu tetikteki Müslümanlardan biri de Şerîf Hüseyin bin Alî Pâşa'ydı. Sultan Abdülhamid zamanında Şerîf Hüseyin Pâşa [...] *mîr-i mîrân*, yani beğlerbeğ rütbesindeydi ve devletle halifenin hizmetindeydi.[127] Memleketi I. Dünya Savaşı'nın felaketi için sürükleyen İttihatçılara ayaklandığı zaman Mekke emirliğinden [...] alındı.[128] Enver Pâşa'nın[129] hazırladığı, Sultan Reşât'ın imzaladığı ve adına da 'Cihâd-ı Ekber' dedikleri savaş emrini tüm İslâm ülkelerine dağıttılar. [...] Şerîf Hüseyin Pâşa anladı ki; İttihatçılar bir yandan dinden,

---

[126] *Age.*, s. 363.

[127] 1894'ten Mekke Şerif'i olarak atandığı 1908'e kadar Şerif Hüseyin – gönüllü bir şekilde– İstanbul'da yaşamıştı. Ayrıca bkz. C. Ernest Dawn: "The Amir of Mecca al- Husayn ibn 'Ali and the Origin of the Arab Revolt." C. Ernest Dawn: *From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism.* Urbana/Chicago/Londra 1973. s. 1-53. s. 4; Antonius, *Awakening*, s. 72; makale "Husayn b. 'Alî", *EI2*, 3. cilt, s. 605-6 (S.H. Longrigg), s. 605.

[128] Şerif hiçbir zaman de facto görevden alınmamıştır; İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilişkin planı I. Dünya Savaşı'nın başlangıcından itibaren artık hükümsüzdü; bkz. Dawn, "The Amir of Mecca", s. 27 vd.; Antonius, *Awakening*, s. 124 vd.

[129] İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesi, 1914'ten itibaren Harbiye Nazırı; Zürcher, *Turkey*, s. 114.

> imandan ve din düşmanlarına karşı cihattan bahsediyorlar, bir yandan da bu kadim imparatorluğu parçalara ayırıp binlerce genç Müslümanı ateşin içine atıyorlar [...]. O, ümmet ve memleketi bu soyguncuların elinden kurtaracak bir yol arıyordu.[130]

Şerif Hüseyin'in 1916'da Osmanlı İmparatorluğu'na ayaklanması, Işıkçıların anlatısında İslâm'ı, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin getirmiş olduğu imansızlıktan kurtarma girişimi olarak tasvir edilmektedir. Işıkçılar, Şerif Hüseyin'in, ayaklanmasında kendisine stratejik ve maddi destek sağlayan[131] Britanya'yla işbirliğinden bahsetmemişlerdir. Şerif Hüseyin'in İslâm dünyasındaki çağdaşları arasında da gayet iyi bilinen tarihsel gerçeklerin aksine, Işıkçıların anlatısı onu katışıksız bir kahraman ve daha sonra da İslâm davasının bir şehidi olarak idealleştirmektedir. Şerif Hüseyin, Mekke emiri ve Hicaz'ın en önemli yöneticisi olarak konumunu güçlendirmek için[132] 1908-1912 yılları arasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne sadık bir siyaset takip etmiş ve bağımsızlık kazanma çabaları ancak Jön Türklerin merkezîleşme siyasetiyle çatıştığında[133] İstanbul hükümetinin bir düşmanı haline gelmiştir. Bu durum, onun 1916'daki ayaklanmasını savunan destekçileri için bir sorun teşkil etmiştir; bunlardan biri de saygın bir Arap gazetecisi olan ve kendisine ait *el-Menâr* dergisinde onu

---

[130] *Kur'ân-ı Kerimde kıyâmet ve âhiret*'te "Vehhâbîliğin başlangıcı ve yayılması" s. 363-64.

[131] Ayrıca bkz. Dawn, "The Amir of Mecca", s. 33; Joseph Kostiner: "Prologue of Hashemite Downfall and Saudi Ascendancy: A New Look at the Khurma Dispute 1917-1919". Asher Susser ve Aryeh Shmuelevitz (ed.): *The Hashemites in the Modern Arab World. Essays in Honor of the Late Proffesor Uriel Dann*. Londra 1995. s. 47-64. s. 49 vd., 57.

[132] Bkz. Kedourie, *England and the Middle East*, s. 50; mak. "Husayn b. 'Alî", *EI2*, s. 605; Dawn, "The Amir of Mecca", s. 10 vd.

[133] Şerif Hüseyin'in Medine'den Mekke'ye uzanan demir yolunun yapımına karşı çıkması 1914 yılının başında gerilimi zirve noktasına taşımıştır; ayrıca bkz. Dawn, "The Amir of Mecca", s. 15 vd., 23; makale "Husayn b. 'Alî", s. 605.

savunan Muhammed Reşid Rıza'dır.[134] Bununla birlikte, Işıkçıların tarih yorumuna göre yalnızca dinin çıkarlarına bağlı kalan Şerif'in dürüst niyetlerinden kuşku duyulamaz. Şerif Hüseyin'in 1916'da yayımladığı ve Jön Türk hükümetini suçladığı iki bildirinin Türkçe çevirisi de bu amaca hizmet etmek niyetindedir.[135] Bildiriler, Şerif'in doğrudan İslâm birliğini gözeten amaçlarının kanıtı olarak okuyucunun dikkatine sunulmuşlar; ayrıca, Osmanlı yönetimine karşı Arap milliyetçisi bir ayaklanma olmaktan ziyade, Jön Türklerin inançsızlığına karşı dini özveri dolu bir şekilde savunma çabası gibi göstererek Şerif'in ayaklanmasına yöneltilen eleştirileri boşa çıkarmak amacında gibi görünmektedirler. "İki

---

[134] Bkz. Kedourie, *England and the Middle East*, s. 5 vd.; Muhammed Reşid Rıza: "*'Arâ al- hawâss fî l-mas'ala al-'arabîya*". Al-Manâr. 19 (3) (Ağustos 1916). s. 144-68. s. 151 vd.

[135] "Vehhâbîliğin başlangıcı ve yayılması", s. 367-72. İlk bildirinin Arapça metni 25 Şaban 1334=27 Haziran 1916 Fransızca tercümesiyle "Textes historiques sur le réveil arabe au Hedjaz"da basılmıştır. *Revue du Monde Musulman*. 46. 1921. s. 1-22. s. 4-10, 20-21; ikinci bildirinin Arapça metni 11 Zu'l-Kade = 9 Eylül 1916 Fransızca tercümesiyle "Textes historiques sur le réveil arabe au Hedjaz (Suite)"da basılmıştır. *RMM*. 47, 1921. s. 1-29. s. 5-11, 12-13. Metinlerin güvenilirlikleri üzerine sorular için bkz. C. Ernest Dawn: "Ideological Influences in the Arab Revolt". James Kritzek ve R. Bayly Winder (ed.): *The World of Islam. Studies in Honour of Philip K. Hitti*. Londra 1960. s. 233-48. s. 238 ve tkp. ed. syflr. Türkçe tercümedeki sapmalar giriş bölümünün ve Şerif Hüseyin'in, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki zimmilerin, Rum ve Ermeni (s. 9, 12) örneğini kullanarak, bastırılmalarına işaret ettiği ikinci bildirgedeki pasaj ve alıntıların atlanmasından kaynaklanmaktadır. Şerif Hüseyin'den iki bildiri daha (Üçüncü bir bildiriyse Sefer 1335 = Kasım 1916 tarihlidir. "Textes historiques sur le réveil arabe au Hedjaz (Suite)". *RMM*. 47. 1921. s. 1-29. s. 14-23, 24-27) ve dördüncü bildiri 10 Cemaziyülevvel 1335 = 4 Mart 1917 ("Textes historiques sur le réveil arabe au Hedjaz (Suite et fin)". *RMM*. 50. 1922. s. 74-100. s. 78-82, 93-96) Işıkçılar tarafından anlatıya dâhil edilmemiştir. Diğerlerinin yanısıra, Şerif'in kendisini destekleyen İngilizlere sunduğu teşekkür (*RMM* 47, s. 21-22) ve Osmanlı ordusunun Peygamber'in mezarını yağmaladığına dair suçlama (*RMM* 50, s. 79) dâhil edilmiştir.

bildiriyi de okuyacak olursanız, şurası aşikârdır ki; Şerif Hüseyin 'Arap bağımsızlığı' gibi bir şeyi tahayyül etmemiştir. O bir milliyetçi değildir, bilakis tüm Müslümanların kardeş olarak bir sancak altında yaşamalarını istemiştir."[136] "Tüm Müslümanların tek sancak altında birleşmeleri", ki bu, Işıkçıların anlatısında Şerif'in gerçek amacı olarak tasvir edilmişti, bu bağlamda İslâm dünyasının onun halifeliği altında birleşmesi ve kurtuluş bulması anlamına gelmektedir. İttihat ve Terakki Cemiyeti hükümeti altındaki Osmanlı Sultanı ve Halife Mehmed V. Reşad'a yapılan gönderme onun ancak İttihatçıların uysal bir kuklası olduğu yönündeydi[137] ve bu da Jön Türkler tarafından ihanet edilen İslâm dünyasının lideri olarak Şerif Hüseyin'e duyulan sempatiyi arttırmaktaydı.

Şerif Hüseyin ve Büyük Britanya arasındaki bağlantıya ilişkin tarihsel bilginin suiistimal edilerek gizlenmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan tarihsel bağlamın basitleştirilmesi, Işıkçıların aslında birbiriyle bağlantılı olmayan iki olayı nedensel olarak birbirine bağlamasını sağlamıştır. Jön Türklerin Şerif Hüseyin'in bağımsızlık kazanma çabalarını reddetmesiyle Vahhâbîlerin 1924-5'te Haremeyn'i ele geçirmeleri arasındaki dönem, aynı zamanda Şerif Hüseyin'in İngilizlerle ittifakı aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'na karşı kendisinin "Hicaz Kralı"[138] olduğunu iddia ettiği bir dönemdi. Zira bu iddia imparatorluğun çöküşünden uzun ömürlü olmuştur. Şerif Hüseyin'in Arap Yarımadası üzerindeki siyaseti ve 1924 yılında halife unvanı almasının[139] Vahhâbîlerin Hicaz'ı istila etmelerine[140] neden olduğu gerçeğiyse Işıkçılar tarafından mevzu edilmemektedir. Onların bakış açısına göre basit

---

[136] "Vehhâbîliğin başlangıcı ve yayılması", s. 364.

[137] *Age.*, s. 363.

[138] Kendi iddiasına göre Şerif Hüseyin "Arap Ülkelerinin Kralı"ydı, ancak bu unvan Arap dünyasında tartışmalara neden oldu ve müttefikleri tarafından "Hicaz Kralı" olarak değiştirildi; bkz. Antonius, *Awakening*, s. 327 vd.; makale "Husayn b. 'Alî", s. 606.

[139] Ayrıca bkz. 148. dipnot.

[140] Bkz. Antonius, *Awakening*, s. 327 vd., 335 vd.; Mak. "Husayn b. 'Alî", s. 606.

bir tarihsel denklem vardır: İttihatçılar Haremeyn'in yönetimini Şerif Hüseyin'in idaresine verselerdi, İslâm dünyası kurtulurdu ve Haremeyn asla –"İslâm'ın katili", "çöl haydutları, cahil ve zalim"[141] –Vahhâbîlerin eline geçmezdi. Onlar kadim Osmanlı İmparatorluğu'nu düşmanlarına teslim ettiler,[142] Haremeyn ise İngilizlerle işbirliği yapan Vahhâbîlerin üstün gücüne en sonunda yenik düştü.[143]

> Bizim mukaddes Mekke ve Medinemizi Peygamber'in ailesinden gelen saf Müslümanlara, Şerif'in torunlarına vermedikleri için, sadece binlerce masum Türk ve Müslümanın kanının dökülmesine sebep olmakla kalmadılar, aynı zamanda bu mukaddes toprağı gerçek Müslümanların ve Türklerin tarihî düşmanları, elleri kanlı, kalpleri nasır bağlamış olanlara [yani Vahhâbîlere] terk ettiler.[144]

VI.

Işıkçıların yazılarında Şerif Hüseyin'in mücadelesi ve düşüşünün ayrıntılı tasviri, 20. yüzyıl tarihinin tek tutarlı anlatısıdır ve tanıklığı hafife alınmamalıdır.

Bu tarih yorumu, tarihsel suçun tayini ve düşmanın suçlanması bakımından grubun, günlük İslâmi yaşam tarzına davetlerinin ve yazılarındaki dinî polemiklerinin ötesine geçen dünya görüşüne dair bilgi sunmaktadır. Batılı olmayan bir düşman imajını yaymak, İslâmi bir düşmandan bahsetmek, İslâm dünyasında kendi konumunu belirlemenin bir yoludur. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Şerif Hüseyin'in beyhude ancak kahramanca mücadelesinin tasvirinin ardındaysa, nihayet 1924'ün Mart ayında,[145] genç Türk Cumhuriyeti hilâfeti kaldırdığı zaman derhal ortaya atılan

---

[141] "Vehhâbîliğin başlangıcı ve yayılması", s. 363.
[142] *Age.*, s. 364.
[143] *Age.*, s. 365.
[144] *Age.*, s. 367.
[145] Bkz. Dumont und Georgeon, "La mort d'un empire", s. 647; Toprak, *Laizismus*, s. 96.

ümmetin şekli ve liderliği sorusu yatmaktadır. O zamana kadar Osmanlı padişahı, Sünni İslâm dünyasında en azından ismen,[146] her ne kadar tartışmalı[147] ve Jön Türklerin iktidarı ele geçirmesinden beri güçlerini fiilen kaybetmiş dahi olsa halife olarak tanınmıştı. Herkesin üzerinde uzlaştığı bir aday bulunamamıştı. Osmanlı hilâfetinin kaldırıldığı ay, halife ilân edilen Şerif Hüseyin'in iddialarıysa reddedilmişti.[148] Böylece hilâfet makamı günümüze kadar boş kalmıştır.[149] O zamandan beri ümmet için kurumsallaşmış ve açık bir yönetim mevcut değildir. İslâm'ın farklı yorumları, İslâm dünyasında üstünlük elde etmek için farklı kurumlar içinde rekabeti sürdürmektedirler.[150]

Bu durumda Işıkçılar, ümmet için yapıcı, şimdiki ya da gelecekteki bir tasarım yerine, geçmişin geriye yönelik muhakemesini içeren bir eleştirisi aracılığıyla pozisyon almaktadırlar. Onların görüşüne göre Şerif Hüseyin'in iddiaları haklı çıkmıştır; yani Şerif ya da soyundan gelenler ümmetin liderliği ve Haremeyn'in yö-

---

[146] 1922'de Osmanlı saltanatının kaldırılmasından beri son Osmanlı sultanı yalnızca halifeydi; bkz. Zürcher, *Turkey*, s. 168; Toprak, *Laizismus*, s. 96.

[147] II. Abdülhamit yönetimi altında Osmanlı hilâfetinin Araplar tarafından eleştirisi için bkz. Buzpinar, Ş. Turan: "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamit II: 1977-1882". *Die Welt des Islams*. 36 (1) 1996. s. 59-89. s. 69 vd.; Schulze, *Islamischer Internationalismus*, s. 54 vd.

[148] Bkz. Antonius, *Awakening*, s. 335 vd.; Elie Kedourie: "Egypt and the Caliphate, 1915-1946". *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1963. s. 208-248. s. 215 vd., 220; Mejcher, "Der arabische Osten"i s. 456; mak. "Husayn b. 'Alî", s. 606. Şerif'in rakipleri Mısır, Kuzey Afrika, Güneydoğu Asya ve Hindistan'dan çıkmıştı.

[149] 1926'da Kahire'de toplanan hilâfet kongresi sonuçsuz kalmıştır. Bkz. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, s. 76 vd.; Mejcher, "Der arabische Osten"i s. 457.

[150] Schulze'de ayrıntılı olarak ele alınmıştır, *Islamischer Internationalismus*; örnek anlatı için "Internationale islamische Organisationen". Udo Steinbach ve Werner Ende (ed.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 1996. s. 696-704.

netimi için meşru adaylardır. Ancak halen meşru olup olmadıkları metinden açıkça anlaşılamamaktadır. Osmanlı sultanlarının geleneği dâhilinde bir Türk halifeliği iddiasıysa mevcut değildir ve düşünülmemiştir.[151] "Işık/Hakîkat Kitâbevi"nin uluslararası yayın programının çapı, Işıkçıların faaliyetlerinin odak noktasının sadece Türk İslâmı olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir. Yayınlar, dünya çapında dağıtım amaçlı olup, güncel meselelere saldırgan bir şekilde yönelmemelerine karşın, onların tarih tasavvurunu yayarak İslâm yorumlarının uluslararası yelpazesinde konum almaktadır. Kutsal toprakların geleneksel düşmanı ve mevcut yöneticisi Suudî-Vahhâbîlik üzerine bilinçse kişinin kendi bakış açısından ve ümmetin doğru davranışıyla inşa edilmektedir. Dünya çapında İslâm'ı savunan farklı grupların İslâm inancının değeri konusunda Hüseyin Hilmi Işık tarafından kademeli olarak varılan yargıya göre, Sünni kanadının büyük rakipleri olan Vahhâbîler sapkınlık saflarında konumlandırılmakta, Gulat-ı Şia'dan İsmâilî[152] ve Nusayrîlere[153] denk tutulmaktadırlar. Bu değerlendirmeye göre, Işıkçıların yorumunda On İki İmamcı Şia Sünni İslâm'a en yakın olandır, çünkü onlar, Vahhâbîler, İsmâilîler ya da Nusayrîler gibi din dışı sapkınlar değil, sadece yanlış yönlendirilmiş Müslümanlardır.[154]

Böylece tüm suçlamaların toplamı olan Vahhâbîlik İslâm dışıdır ve dışarıdan yönlendirilmektedir: Batı sömürgeciliğinin yönlendirmesiyle ortaya çıkmış, Jön Türklerin temsil ettiği din karşıtı ve milliyetçi akımlarla İslâm dünyasında güçlenmiş, nihayet Osmanlı İmparatorluğu'nun kurmuş olduğu ümmet birliğini bozmuştur. Işıkçılara göre, Vahhâbîlik, bugün İslâm dünyasındaki önemli konumunu yalnızca bu dış etkenler sayesinde elde edebil-

---

[151] Hilafet meselesi üzerine tespitler için ayrıca bkz. *İtiraflar*, s. 93: Eğer Peygamber'in soyundan halifelik için adaylar olsaydı, buna hakları olurdu. Ne zaman ki Peygamber'in soyundan gelen kimse kalmaz, hilafet makamı ancak o zaman başkasına geçer.

[152] Bkz. makale "Ismâ'îliyya", *EI2*, 4. c., s. 198-206 (W. Madelung).

[153] Bkz. makale "Nusayriyya", *EI2*, 9. c., s. 145-48 (H. Halm).

[154] Bkz. *Beweis des Prophetentums*, s. 130-1.

miştir. Vahhâbîlerin ümmet[155] üzerindeki liderlik iddialarının, sırf İslâm dünyasındaki etkili konumlarının üzerine temellendiği tarihsel zeminden dolayı boş olduğunu ispat etmekse Işıkçıların tarih yorumlarında kendilerini adadıkları amaçtır. Aynı zamanda, tarihin kanıtları onları güncel konularda açık bir pozisyon almak ihtiyacından kurtarmaktadır. Böyle bir görüş, kaçınılmaz olarak laik Türk Cumhuriyeti'nin ümmet sorunuyla ilişkisi hakkında açıklamalar içerecektir ve teorik olarak sadakat çatışmasının ifşa edilmesine yol açabilecektir. Hilafetin yıkılmasının ve Peygamber'in soyundan bir halifeyle tekrar tesis edilmesinin engellenmesinin nedeni olarak Jön Türk iktidarının ve yanısıra Vahhâbîlerin başarılarının şiddetle eleştirilmesine rağmen, Atatürk'ün laik cumhuriyetinin temellerine yönelik bir saldırı bulunmamaktadır, ayrıca Türkiye'yi kapsamlı bir şekilde sekülerleştirmesinden de yazıda tek kelimeyle dahi bahsedilmemektedir – hattâ Atatürk'ün hilafeti ilga etmesi ve Şerif Hüseyin'in halife unvanını sahiplenmesi bile işlenmemiştir. Uluslararası İslâmi çevreler, halihazırdaki iç ve dış politika gruplaşmalarını tartışmak zorunda kalmaksızın, İslâm dünyasında zaten oldukça iyi bilinmekte olan Vahhâbî karşıtı polemik konularını sürdürmek ve dikkatlice genişletmek yolunda bir tavır takınabilir. Her ne kadar Şerif Hüseyin'in kahramanlaştırılması ve Suudi Arabistan'ın şeytanlaştırılması seküler bir Türk tarih anlayışıyla karşıtlık içinde de olsa,[156] Işıkçıların asıl mesajı, Türkiye Cumhuriyeti öncesi tarihe odaklanması yüzünden dolaylı kalmaktadır ve böylece saldırıya da açık değildir.

Işık'ın "Hakîkat Kitâbevi" aracılığıyla başlattığı yayın programının 1980'lerde devralınmasıyla yazı tipi sayısı ve dağıtım mesafesi önemli ölçüde büyüme kaydetmiştir. Sünni İslâm içinde

---

[155] Ayrıca bkz. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, s. 266, 272, 281.

[156] Bkz. Cihad Fethî Tevetoğlu: "Bugünkü Türk-Suudi dostluğuna ilk adım: Gazi Mustafa Kemâl - Faysal bin Abdülaziz görüşmesi (1932)". *Studies on Turkish-Arab Relations*. 1. 1986. s. 291-309 İngilizlerle işbirliği yapan "hain" Şerif Hüseyin'in oldukça sert bir eleştirisi, Suudi kraliyet ailesinin gayet olumlu bir değerlendirmesi ve Vahhâbîliği özetleyen ve meşrulaştıran bir açıklamayla birliktedir.

farklı yorumlar arasındaki rekabet için yeni alanlar açan İkinci Körfez Savaşı ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Orta Asya cumhuriyetlerinin doğuşu gibi olaylar, Işık tarafından başlatılan çabanın yükselmesi için yeni bir teşvik ve uyarıcı sağlamış olabilir. 1990'larda[157] Türkiye'de İslâmcılığın siyasi kazanımlarının Işıkçıların Vahhâbî karşıtı faaliyetlerini ayrıca etkileyip etkilemediği, şayet etkilediyse bunun ulaştığı boyutlar başka bir çalışmada incelenmelidir.

[157] Ayrıca bkz. Hermann, *Die drei Versionen*, s. 48 vd.

BAAS VE SUUDÎ-VAHHÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE AŞİRETÇİLİK*

Olivier Carré[1]

Uluslararası Çalışmalar ve Araştırma Merkezi

Bugün Doğu'da Arap gerçekliğinin özünü ifade eden ve belirleyen iki siyasi düşünce akımının, Baas ve Vahhâbîliğin, eleştirel bir karşılaştırmasına giriş olarak, bu olguya "etnisist" dediğimiz bir yaklaşımın geçerliliğini şematik olarak sunacağım.

I. "Kalkınmacılık" ve "Etnisizm"

Ortadoğu'daki çeşitli İslâmi, kabile ve topluluk mensubiyetleri uzun zamandır bilinmektedir. Bizim cemaatçilik (communautarisme) adıyla andığımız bu kavramlar, Ortadoğu siyaset sosyolojisinde etnisite adı altında birkaç yıldır sadece bir analiz ilkesi

---

* Olivier Carré: "Clanisme dans la pensée du Baas et du Wahhabisme saoudien". *Cahiers de la Méditerranée* içinde, n°46-47, 1, 1993. Bourgeoisies et notables en Méditerranée (XVIII^e-XX^e siècles) [Actes du colloque de mai 192 à Grasse] ss. 273-284.

[1] Olivier Carré, Clanisme dans la pensée du Baas et du Wahhabisme saoudien. *Cahiers de la Méditerranée*, n°46-47, 1, 1993. Bourgeoisies et notables en Méditerranée (XVIII^e-XX^e siècles) [Actes du colloque de mai 192 à Grasse] s. 273-284.

olarak kabul edilmişlerdir (bkz. I. Rabinovich, 1989)[2]. Bu, İbn Haldun'un siyaset sosyolojisinin yanısıra, Weber ve Troeltsch'in[3] din ve siyaset sosyolojilerinin belirli unsurlarını, kalkınmacı teoriler veya kesin ve tartışmasız bir "modernleşme"ye karşı incelemeye dâhil etmektir.

Binlercesi arasından bir örnek: Berger, 1959, Weber'in kavramlarından yola çıkarak Ortadoğu'nun mevcut yapılarını, sanayileşme öncesi, geleneksel ve "gayrihukuki" yapılar olarak görmektedir ve bunlar, modernleşme özü itibarıyla Batılılaşma olduğu için, tipik bir Batılı örgütlenme modeline doğru evrilmektedir.[4] Bu nokta üzerine L. Binder (1990, 1. bölüm)[5] ve A. Azmeh (1982) tarafından gayet iyi tasvir edilen güncel kalkınma politikasına ve mevcut toplumların analizi için İbn Halduncu anahtar kavramları değersiz kılan N. Nassar'a (1967) özellikle değinen kapsamlı bir eleştiriye öncülük etmektedir.[6] "Yeni Arap solu" adıyla anılan Marksist-Arap milliyetçisi eğilim, Arap birliği (Pan-Arabizm) düşü ve tüm toplumsal grupları "yatay" toplumsal sınıflara (sosyo-ekonomik kategorilere) indirgeyen Marksist varsayımları yüzünden bu noktada iki misli kördür. Yahudilere, Hıristiyanlara, Zerdüştlere ve tüm "Ehli Kitap"a yönelik göreceli hoşgörü ifadelerinden dolayı "Cemaatçilik ya da cemaat rejimi

---

[2] Itamar Rabinovich, ed., *Ethnicity in the Middle East*, New York, ..., Praeger, 1987. Bkz. Leonard Binder, *The ideological revolution in the Middle East*, New York, Londres, Sidney, J. Wiley, 1964.

[3] Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, Paris Découverte, 1987. Olivier Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe,* Paris, Presses FNSP, 1991: ch. 1 (article de 1982). "Note critique à propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldoun", *Revue française de sociologie*, 1973, 14-1: 115-124.

[4] Morroe Berger, *Bureucracy and Society in Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

[5] Leonard Binder, *Islamic liberal thought*, 1990.

[6] Aziz Azmeh, *İbn Khaldoun: An Essay in reinterpretation*, Londres, Frank Cass., 1982. Nassif Nassar, *La pansée réaliste d'İbn Khaldoun*, Paris, PUF, 1967.

İslâm'da doğuşundan itibaren irsidir" (E. Rabbath 1973: s. 29).[7] Tüm Arap ve Müslüman siyasi tarihi bu yapı etrafında dönmektedir.

Oldukça önemli bir vaka olan mevcut milisler, eski ortak cemaatler geleneğinin yanısıra, şehir meskun mahallelerinin veya kırsal kesimlerin savunucusu olan *ayyârûn* ve *ahdâs* geleneklerine geri dönmektedirler (C. Cahen, 1959; D. Chevallier 1971: s. 273).[8] Yakın zamandaki Arap devletlerinin "milis" güçlerinden yoksun orduları, ağır silahlara sahip olmaları sayesinde kendilerini savunmayı başarmışlardır (E. Dawn, 201).[9] Bugünlerde, özellikle Lübnan'da, maalesef milisler de, kendilerine geleneksel işlevlerini geri getiren ağır silahlarla donatılmışlardır. Bu veriler, güncel çatışmaları ve güç sistemlerini büyük ölçüde belirlemektedir. Bu bağlamda B. Ghalioûn (1979, 1985) cemaatçiliğin işlevine ilişkin iki "yasa"nın altını çizmektedir.

Birinci yasa: Cemaatçi bir toplum (*asabiyye*) modernite ve Batılılaşmayla (*hadasa*, *asriyya*, *hadara*) karşı karşıya kaldığı ve bunlara maruz bırakıldığı ölçüde, topluluk grupları da o denli savunma içgüdüsüyle güçlendirilir. Bizler, moderniteye (yani Batılılaşmaya) dair her şeyi, örneğin mezhepçilik de dâhil olmak üzere geleneğin (özgünlük ve kimliğin) karşısında konumlandırarak, sıklıkla bu "yasa"nın tersi yönünde düşünmekteyiz.

Yazarın diğer incelemeleri, devletin yurttaşlık ve milliyetçilik adına asimilasyon iradesiyle uyguladığı şiddetin (ve tekrar edelim ki bu sadece Lübnan'da da değildir) geleneksel cemaatçilikleri (ve söylendiğine göre içgüdüsel olarak güçlendirilmiş, "modern-

---

[7] Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, Ed. de l'Université libanaise, 1973.

[8] Claude Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen-Age*, Leiden, Brill, 1959. Günümüzle karşılaştırmak için bkz. Dominique Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner, 1971.

[9] Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, Urbana (III), University of Illinois Press, 1973.

leşme" yüzünden zayıflamamıştır) ne derece kapalı ve saldırgan mezheplere dönüştürdüğünü sergilemektedir.

İkinci "yasa" ise çelişkili görünmektedir: Mezhepçilik sekülerleşme-Batılılaşmanın doğrudan etkisidir. Cemaat üyeliğinden gitgide daha çok kopan kişi hiçbir şekilde gerçek bir aidiyete (yalnızca "ilerleme diskuru, egemenlik diskuru"nun kavramları olan ulus, devlet, ülke vb.) entegre olmamıştır. Sürgün, dinî olana, dinî mekânlara ve din adamlarına sığınır. Mevcut Arap doğusunun dinî köktenciliği böylece iyi bir biçimde açıklanmaktadır. Öte yandan yazar, onların fikir ve faaliyetlerini, "modernleştiren" güçler eleştirisindeki aynı argümanlarla eleştirmektedir: bir gelenek bugünü, moderni, yeniliği reddederse artık bir gelenek değildir.[10]

Cemaatçilik, tüm bölgelerde ve yerlerde ortaya çıkan "bütüncül bir toplumsal olgu"dur: Bağdat'taki gibi mevcut şehirli toplumlarda (A. Wardi 1971; 1972), Müslüman yayılmasının karakteristik özelliği olan kentsel patlamadan yola çıkarak eski kentsel toplumlar örneğini takiple, cemaate sadakat (N. Nassar 1970: 103-119) ve aynı mezhep cemaatlerinde İbn Haldun'un çok önem verdiği "dayanışma ruhu"yla (*asabiyye*) hayat bulan kabile ruhunun (tabii ki Bedevi ya da yarı Bedevi yaşam tarzıyla kabilecilik/aşiretçilikten farklıdır) devamlılığının öncelikli olduğu söylenebilir. Dar kabilecilik bazen aynı cemaat içinde canlı vaziyette bulunabilir (N. Nassar: 140) ve cemaat içi çatışmalara neden olabilir,[11] öyle ki bu durum cemaatler arası mücadelelerden daha ciddidir; 1989-1991'de Lübnan'daki Maruni cemaati ve 1983'ten beri Şiiler buna örnek olarak verilebilirler. Öte yandan, Lübnan

---

[10] Burhân Ghalioun, *La question communautaire et le problème des minorités* (Arapça), Beyrouth, Talia, 1979; *La raison assasinée: la culture arabe à l'épreuve de la dépendance et du fondamentalisme* (en arabe), Beyrouth, Tanwîr, 1985.

[11] Nassif Nassar, *Fondements d'une critique de la société confessionnelle* (Arapça), Beyrouth, 1970. Ali Al-Wardi, *Aspects sociaux de l'histoire moderne de l'Irak* (Arapça), cilt I, 1969, c. VI, 1982, *Soziologie des Nomadentums: Stude über die Iraqische Gesellschaft* (terc.) Neuwied (RFA), Luchterhand, 1972.

şehirlerindeki sınıf çıkarları nadiren cemaat çıkarlarının önüne geçmektedir (C. Dubar ve S. Nasr, 1976).[12]

Lübnan tek ve istisnai vaka da değildir. Öncelikli olarak baba tarafından tercih edilen aile içi evlilik gelenekleri, en "modern" ülkelerde, şehir ve çevreler de dahi (P. Fargues, Burguière, ed. 1986)[13] belirleyici şekilde varlığını korumaktadır (J. Chelhod, 1971: 3. böl.)

Kısacası, temel ve belirleyici mensubiyetler ilkel, cemaat temelli, genellikle yerel dayanışmalardır. Aşağıda da dile getireceğimiz gibi, Müslüman mensubiyetinin kendisi asabiyetler, ekoller ve yerel geleneklerle çeşitlilik kazanmaktadır.

II. Eflak'a Göre Baas ve Aşiretçi Mantığı

Eflak, karizmatik bir şahsın önemini görmüştür: "Milliyetçi faaliyet... yalnızca bir kişide vücut bulmaktadır ve yalnızca bu isme bağlılık ona hayat verebilir..." (1970: 41). Ve: "Fikrin (kastımız Arap milletidir) tezahür ettiği kişi herkes adına konuşma hakkına sahip olacaktır... *Zaim* (lider) olan kişi çoğunluğu fikre dönüştüren kişidir. O biraraya getiren değil, bütünleştiren ve birleştirendir" (*age*., s. 36). Her halükârda *zaim* ya da 1961'den beri kolej, Arap milleti kavramını dile getiren ve benimseten çok küçük bir seçkin grubu olmuştur.[14]

Arap anavatanı üzerindeki tüm Baas partisi örgütlenmesi Eflak tarafından 1935 gibi erken bir zamanda çizilen bir şemaya göre kurulmuştur: "Milli" kavmiyet düzeni Arap milletinin tamamına karşılık gelir ve "milli" meclislerin doğuşuna yol açmış; böylece bu meclislerden kaynaklanan "milli" bir egemenlik doğmuştur. "Milli" egemenlik geniş yetki sahibidir, "bölgesel" bir egemenliği sona erdirebilir ve yalnızca "milli" meclise karşı sorumludur. Milli

[12] Claude Dubar, Selin Nasr, *Les classes sociales au Liban*, Presses FNSP, 1976.

[13] Joseph Chelhod, *Le droit dans la société bédouine*, Paris, Rivière, 1971. Philippe Fargues, "Le monde arabe: la citadelle domestique", Burguiere'de, ed., *Histoire de la famille*, Paris, Hachette 1986: 339-371.

[14] Michel Aflaq, *Fî sebîl el-ba'as* (= *Pour le Baas*), Beyrut, 4. basım, 1970.

Meclis bünyesindeki "bölge" temsilcilerinin (kurucu meclisin sonunda yalnızca Suriyelilerin) varlığı parti içi krizlerin doğmasına yol açacaktır. Artık, Arap Birliği amacı güden Suriyeli bir partiden bahsetmekteyiz; haliyle hareket, salt Suriyeli bir fraksiyon ve diğeri de Suriyeli olmayan, Iraklı diyebileceğimiz bir bölünmeye uğramadıkça, Pan-Arap ("milli") örgütlenmesinde kendisini Suriyeli unsurlardan arındırmayı başaramayacaktır.

Bu sırada başka bölünmeler de gerçekleşecektir. Her fraksiyon halihazırda Baasçı ideolojik meşruiyet iddiasındadır. Eflak için Arap Birliği, kendisinin başı olduğu ve diğer üyeleriyse bir Peygamber'in sahabesini ya da havarilerini seçtiği gibi tayin ettiği milli meclisin yetkisinde hayal edilmiş ve tasarlanmıştır. Nihayet Milli Meclis 1963'te seçilir, Eflak Nisan 1965'e kadar genel sekreter olur. Bundan sonra Eflak 1969'da Bağdat'ta Irak tarzı Baas "Milli" Meclisi'nin yeni genel sekreteri olur ve Temmuz 1989'daki ölümüne kadar bu görevi sürdürür. Irak Baas'ı Bağdat'ta iktidara geldiğinde, iki tam Milli Yönetim sistemi ve böylece bölgesel yönetimler mevcuttur; artık iki Pan-Arabist Baas partisi vardır (H. Mahr, 197; M. Dandachli, 1975; Devlin, 1976).[15]

Öte yandan her iki parti için de "ebedî fikir" olarak "Arap milleti" kelimenin tam mânâsıyla "Arap Peygamber Muhammed"de tezahür etmiştir ve bugün "yeniden doğuş" hareketi, yani Baas, Körfez'den Atlantik'e uzanan birleşik bir Arap devletiyle yeni bir sıçrama arayışı içindedir. Gerçek hümanizmin taşıyıcısı, tüm insanlık için "eşit derecede ebedî Baas misyonunun" hâkim ve başat milleti. "Arap vatanı" olarak kabul edilen geniş bölge içinde Arapça konuşmayan gruplar sadece isterlerse ve kendilerini Arap olarak ilân ederlerse kabul edileceklerdir. Aksi takdirde, milli azınlıklar olarak hareket edecek olurlarsa dışlanmak zorundadırlar.

1947 "Anayasası"nda tanımlandığı haliyle Arabizm, faal bir şekilde Arabist olmayıp Arapça konuşmayan herhangi bir grubu

---

[15] Horst Mahr, *Die Baath Partei*, Munich, G. Olzog, 1971. Mustapha Dandachli, *Le parti Baas arabe socialiste (1940-1963)*, Thèse, Paris (EHESS), 1975, John Devlin, *The Ba'th Party: A History from Its Origin to 1966*, Stanford, Hoover Instit. Press, 1976.

dışlamaktadır: *Arap karşıtı ırkçı bir oluşum için kampanya yapan ya da böyle bir gruplaşma içinde olan Arap anavatanından atılır* (11. madde). Irak-Kürt savaşına[a] kadar (1961 yazı) Baas siyasi literatürü Eflak'ın kaleme aldığı ve Kürt sorununu Berberiler ve Lübnanlı Hıristiyanlarla birlikte anımsattığı sadece tek bir makale içeriyordu: "Dinî ve ırk ayırımcılığına karşı bizim liberal milliyetçiliğimiz" (= *pour le Baas*, I. Basım, 1959: s. 163 ve devamı). Bu özet analize göre, Arap milleti içindeki herhangi bir mezhepsel ya da etnik kökenli çatışma, aslında mezhepsel ve etnik farklılıkların ötesinde, ezenler ve ezilenler arasındaki bir mücadeleye dönüşmektedir: Bu nedenle çözüm, ancak sosyalist ve demokratik ölçülerde katı bir Arap milliyetçiliği içindedir.

Arap milletinden herhangi bir sapma aslında *Şu'ûbiyye*'dir[b] (etnik bölücülük), diğer yandan "İslâmcılar" için Arabizm de eşit derecede *Şu'ûbiyye*'dir (Hanna S., Gardner G., 1969: s. 80 ve devamı). Irak Başbakanı Arif'in Suriye Baası'na "bölücü ve şu'ûbi; halbuki Suriye halkı Arap milletinin öncüsü olmalıdır" diyerek saldırmasına dikkat ediniz (*El-Ehram* 25 Tem. 1965, s. 8, Hanna-Gardner tarafından alıntılanmıştır). Baas için genel olarak milliyetçi Kürt eğilimi kelimenin tam mânâsıyla *Şu'ûbiyye*'dir: Araplaların Arap milletine isyanıdır... (Bkz. Viennot (J. P.), c. II, s. 102 ve devamı, Temmuz 1966'da Suriye Baası'nın, Irak'ın Iraklı Kürtlerle anlaşma projesine karşı konumu üzerine.)[16]

Hıristiyan veya Yahudi Arap "azınlıklar"a gelince, bir Hıristiyan olan Eflak'ın açık bir İslâmi seçeneği vardır: "*Arabizm ve İslâm birbirlerine karşıt değildir, ... onlar aynı cevherdendir* (Nati-

---

[a] Eylül İsyanları olarak da bilinen, 1961-1970 arasında gerçekleşen ve başını Mustafa Barzani'nin çektiği iç savaş. 1970'te Kürtlerin özerklik iddialarını dayandırdıkları bir anlaşmayla sona ermiştir. (ç.n.)

[b] 10. yüzyılda doğmuş ve İranlıların Araplardan, özellikle edebî bağlamda üstün olduklarını savunan görüş. (ç.n.)

[16] S. A. Hanna, G. H. Gardner, *Arab socialism: An Anthology*... Leiden, Brill, 1969. Jean-Pierre Viennot, *Contribution à l'étude de la sociologie et de l'histoire du mouvement national Kurde (1920-1968)*, Paris, EHESS, 1969 (Tez).

onalisme arabe, 1940, *Pour le Baas* 1970: s. 43). Biz Arabizmi bir beden olarak addediyoruz, İslâm ise onun ruhudur" (*Commémoration du Prophete arabe,* 1943). Arap milliyetçiliği bir inanç eylemi ve kişisel bir dönüşüm olduğu için, bu aynı zamanda gerçek Arabın kalbi, tecrübesi ve kültürüyle bir Müslüman olduğunu söylemektir. Eflak, Hıristiyan Arapları "Araplıklarının en kıymetli unsuru olarak İslâm'a bağlanmaya" davet etmektedir (*age*). Eflak ve Baas tarafından beyan edilen tek laiklik İslâm-din ve ibadetiyle İslâm-Arap milli kültürü arasındaki ayırımdan ibarettir. "Din ya da mezhep ve inanç özgürlüğü ayırımı yoktur" demektedir (*Pour le Baas*, s. 89). Ancak Baas Anayasası (1947) ne laiklikten ne de (tıpkı mevcut "Baasçı" anayasalar gibi) İslâmi bir devletten bahsetmektedir.

Suriye Baası 1966'da kendisinin tamamıyla sosyalist olduğunu ilân etmiştir (ilke olarak sınıf çatışması, emekçi sınıfların iktidarı), ancak her şeyden önce 1966-1974'te Suriye Devleti'nin oldukça yerel bir milliyetçiliğini, ardından da eski Suriye "Halk" Partisi ütopyasının "Büyük Suriye" milliyetçiliğini benimsemiştir, bugün Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi, 1974'ten beri Suriye'den Lübnan'a bir köprübaşı olmuştur (D. Pipes). Büyük Suriye veya Arap öncesi "doğal Suriye" günümüz Lübnan, Filistin ve İsrail, Ürdün ve Suriyesi'ni kapsamaktadır. Lübnan savaşlarına geldiğimizde bu konumlandırmayı hatırlamalıyız.

Ancak Suriye ve ardından Büyük Suriye hedefi, diğer Alevi aşiretleri ve diğer tüm toplulukların aleyhine devlet terörünü elinde tutan baskın bir Alevi aşiretinin hizmetindedir. Öte yandan, özellikle Safita bölgesinin Grek-Ortodoksları ya da Dürziler gibi belirli kesimlerle birtakım anlaşmalar da yapılmaktadır (Van Dam 1979; Alsdair, Hinnebush 1991).[17] Kısacası, Eflak'ın düşüncesinde ve Suriye Baası'nın uygulamasında (buna Irak da dâ-

[17] Daniel Pipes, *Greater Syria*, New York, Oxford University Press, 1990. N. Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics, 1961-1978*, Londres, 1979. I. Alsdair, R. H. Hinnebush, *Syria and the Middle-East Peace Process*, New York, Council of Foreign Relations Press, 1991.

hildir), Şam'daki bir Alevi aşiretinin ya da Bağdat'taki bir Arap-Sünni azınlığının şartlara göre dayattığı ittifak süreçleri hariç, Kürt, Berberi, Türkmen, Güney Sudanlı, Hıristiyan, Yahudi veya Dürzi olmak iyi bir şey değildir.

Çünkü, bizim de söylemiş olduğumuz üzere, geniş ve esnek Müslüman gruplarındaki eski toplumlar arası hoşgörüyü dinî hoşgörüsüzlüğe dönüştürerek bu sorunları yaratan gene aynı sistemler olduğu için, demektedir kendisi, hem mezhepsel hem de etnik (Arap olmayan) azınlıkların sorunlarına bir çözüm başlangıcını sağlayabilecek olan, kültürsüzlükleriyle böylesi despotik rejimler değildir. Aslında, azınlıkların rahatsızlığı her şeyden önce gerçek sivil toplumun siyasi ilişkisinin genel rahatsızlığıyla, onu görmezden gelen ve onu yok eden güçle bağlantılıdır. Demokratikleşme ille de modernleşmeye bağlı değildir. Bu, tıpkı Batı'da olduğu gibi Doğu'da da "aydınlanmış despotizm" virüsünden etkilenmiştir. Azınlıklar –hattâ Kürtler ve Güney Sudan'daki gibi (yarı) milli unsurlar– ile merkezî güç arasındaki siyasi-idari bir uyumun önünü açacak olan demokrasidir.

"Arap milliyetçiliği"nin eleştirisi, der Ghalioun, yalnızca kendisini, mezhepsel ve yerel olana karşı, ki bu da gerçek topluma karşı demektir, olumsuz bir şekilde tanımlamasıdır.[18]

III. Suudî-Vahhâbizmi ve Abdülaziz Bin Suud'un Aşiretçi Görüşleri

İslâm mensubiyetinin bizzat kendisi mezheplerde çoğulculuğa ve yerel Müslüman geleneklerine izin vermekte ve tanımı gereği, dilsel ve etnik çoğulculuğa ek olarak, belirli bir gayrimüslim inanç çoğulculuğuna da (denetim altında olmak ve boyun eğmek kaydıyla) hoşgörüyle bakmaktadır. Öte yandan Suudî-Vahhâbîliği bir Arap "Yeni-Osmanlıcılığı"na ilham vermek ve liderlik etmek niyetindedir. Kendi mevcut ideolojisinde Vahhâbî düşüncesi, ilke olarak din ve siyasetin katı bir şekilde ayrılmaması üzerinde ısrar etmektedir (O. Carré 1991: 5 ve 6. blm.) Tartışılmaz bir gele-

[18] Burhân Ghalioun, 9. dipnottan alıntılanmıştır.

nekten ziyade, bunu İslâm'ı zararlı yabancı bulaşıcı unsurlardan korumanın tek yolu olarak görmektedir.[19]

Aslında dinî otoritelerle siyasi güçler arasındaki bu üzeri vurgulanmış belirsizlik, büyük gelenekten[a] değil, bilakis İbn Teymiyye'nin bazı yazılarından tevarüs edilmiş "Yeni-Hanbelilik" siyasi geleneğinden kaynaklanmaktadır (E. Sivan; M. Arkoun). Bununla birlikte, I. W. Zartman ve diğer pek çoğunun da belirttiği gibi, özerk bir yasama gücünün veya yasa yapma yaratıcılığının gerçekliği de inkâr edilemez.[20] Aksine Hanbelî mezhebine özgü yaratıcılık, "ortak menfaat/maslahat" için hukuka ilişkin içtihadın kalıcılığı üzerinde ısrar etmektedir.

Fakat ilhamı şeriattan almak (Kur'an'da ve özellikle de hadislerde ifade edilen ilke ve hükümler) ve ahkâmın açık ve kesin olduğu zamanlarda, özellikle de cezai (uzuv kesmek, ölüm cezaları) ve iktisadi meselelerde (faizin yasak olması, karşılıklı maddi yardımlaşma zorunluluğu) onu durmaksızın uygulamak gereklidir.

İslâmi modele dayalı bir anayasanın ve ardından Evrensel İslâmi İnsan Hakları Beyannamesi'nin oluşumu bu şekildedir, ancak bu beyannameyi BM'nin İnsan Hakları Beyannamesi (1948) ve bundan doğan teamüllerle uzlaştırmak da oldukça zordu (A. E. Mayer 1991). Bu büyük metinler, 1930'lardan itibaren büyük ölçüde Suudi-Vahhâbî ve (Suudi Arabistan, Kuveyt ve Körfez'e çekilmiş olan) Mısır-Suriye Müslüman Kardeşler akımlarının önemli derecede etkisi altında olan önde gelen uzmanların katıldığı uluslararası kongreler veya konferanslardan kaynaklanmaktadır (R. Schultze). Nihayet, 1975'ten itibaren (faizsiz) İslâmi bankalar ortaya çıkmaya başlamış, çok zengin ülkelerle çok fakir ülkeler arasında belirli bir finansal dayanışmayı başarmışlardır (Beaugé; Algabid).

---

[19] Olivier Carré, *L'utopie islamique*, *age.*

[a] Sünni geleneği kastediyor. (ç.n.)

[20] Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Mediecal Theology and Modern Politics*, New Haven, Londres, Yale Univ. Press, 1985. Mohamed Arkoun, *Critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984. I. W. Zartman, ed., *Elites in the Middle East*, New York, Praeger, 1980.

Öte yandan, 1980'den itibaren İran da dâhil olmak üzere, 1970'lerden itibaren Pakistan, Sudan ve Moritanya, Suudi Arabistan'da ve kendilerini "İslâmi devletler" olarak adlandıran diğer devletlerde yürürlükte olan dar "İslâmi" ceza yasasını benimsemişlerdir (S. H. Amin).[21] Ürdün, Mısır ve Cezayir bir an için Vahhâbîliğe oldukça yakın olan "Müslüman Kardeşler" partilerinin bünyesine entegre olmuştur. Neredeyse diğer her ülke nüfuz sahibi İslâmi baskı gruplarıyla, özellikle de Tunus, Suriye ve Irak'ın kendisi, Lübnan'ın yanısıra "direnişçi" Filistinliler ve Afganlarla mücadele etmek durumundadır. Kendi adına Kaddafi, Baas'tan ve Müslüman Kardeşler'den ve Nasır'dan etkilenen, fakat kendi aşiret temeline dayanan oldukça modernist bir İslâmi-Arabist sentez elde etmeyi başarmıştır (J. Davis); ancak Suudî kutbuyla çatışma içindedir, benzersiz ve yalıtılmış olarak kalmıştır. Bu Suudi kutup, 1970'ten sonraki Arap devletlerarası kaynaşması içinde "Yeni-Osmanlıcı" bir arabulucu ve dengeleyici rol oynamaktadır (O. Carré, 1991).[22]

Böylece bir mezhep (Hanbelî, Teymiyye-Vahhâbî), bir ailenin, bir aşiretin güdümü altında Müslüman topluluğa mezhepçiliği dayatmaktadır: Âl-i Suud ve Âl-i Şeyh birliktedir.

Suudî-Vahhâbî hareketi 1912'den beri yarımadanın aşiret yapısını kırmak niyetindedir. Suudi İslâm ideolojisinde aşiret yapısı ve aşiret ruhu İslâm'a zıt olarak görülür ve doğuşundan itibaren İslâm'la mücadele içindedir. Hattâ iddia edildiği üzere İslâm'ı doğuran da aşiret ruhunun kırılmasıdır. Abdülaziz İbn Suud günümüz Arapları içinde aynı amaçla ortaya çıkmıştır. Bu iki zihniyet

---

[21] A. Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights*, Londres, Boulder (col.), Westview Press, 1991. Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden, Brill, 1990. Gilbert Beauge, dir., *Les capitaux de l'Islam*, Paris, Presses CNRS, 1990. Hamid Algabid, *Les banques islamiques*, Paris, Economica, 1990. S. H. Amin, *Islamic Law and its implications for the modern World*, Glasgow Univ. Press, 1989.

[22] John Davis, *Le système libyen* (çev.), Paris, PUF, 1987. Olivier Carré, *L'Orient arabe aujourd'hui*, Bruxelles, Complexe, 1991.

ve iki toplumsal yapı arasındaki mücadelenin yarımadada halen sürmekte olduğu da eklenmektedir.

İslâm'ın istediği aşiret bağları ötesine geçmiş bir Müslüman kardeşliğidir. Büyük Suudi-Vahhâbî dinî ve siyasi reformundan önce yarımada kabileleri, aşiretler ve emirlikler arasındaki durmak bilmez mücadelelerle parçalanmıştı, her grup kendi reisi etrafında toplanmıştı, her birinin kendi dinî gelenekleri vardı; İslâm'a pek az rastlanmaktaydı, eğitimsizdiler, temizlik veya ilaç yoktu, etkin bir iletişim aracı mevcut değildi ve sürekli bir emniyetsizlik durumu hâkimdi. Ancak Suudi rejiminin başlangıcıyla toplumsal yaşamın temeli artık aşiret ya da aşiret ilişkilerine dayanmayacaktı.

Böylece *hicra*[a] adı verilen girişimin kuruluşuna ulaşmaktayız; bu bedevilerin tarım alanlarında yerleşik yaşama geçirilmeleri hareketidir, ancak bedevi yaşam tarzına has değerler ve iyi geleneklere de saygı gösterilmektedir. Bunun birlikte, iktisadi ve siyasi anarşi ilkesinin, samimi Hanif Müslüman eğitimi ve İmam, ardından Sultan, ardından Kral Abdülaziz'in ve Vahhâbî reformizminin emri altındaki silahlı seferberlik tarafından ilga edildiği söylenmektedir. Bir kez daha, tıpkı geniş ailelerde olduğu gibi iktidarın ideolojik konumu da özünde belirsizdir. Aslında bu belirsizlik, Muhammed zamanında da Arap yarımadasının aşiretçiliğini etkilemekteydi. İlk Müslüman toplum, aşiretleri ortadan kaldırdı mı, yoksa sadece başat bir aşiret federasyonu muydular?

Abdülaziz'in diğer aşiretlere kendisini aşiret reisi olarak zorla kabul ettirdiği ve kendi çıkarı için aşiretler arasındaki çekişmeleri sürdürdüğü açıktır. Hicralarda toplanan İhvan'ın "İslâm'a dönmesi" özgün bir aşiret federasyonunun kurulması için bir aracı rolü oynamıştır. Diğer yandan, 1929'daki İhvan ayaklanmasının yalnızca eski muhalefeti yeniden gün yüzüne çıkardığı çok doğrudur. Dahası, aşiret grupları arasındaki bölünmeler mevcut kraliyet ailesi içine de sızmıştır. Aile devletinin birleşmesi, evliliklerin si-

[a] *Hicar*, Suudlara bağlı köktenci militan kampları; Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretine bir göndermedir. (ç.n.)

yasi işlevinin diğer büyük rakip ailelerle Suud ailesinin birleşmesi olgusuna bağlı olarak eski bölünmelerden miras alınmıştır.

Bu yüzden, *İhvan* ve *hicra* hareketinde –ki tamamıyla Abdülaziz tarafından geçici askerî amaçlarla kurulmuşlardır– ne aşiret/kabile toplumundan büsbütün bir kopuş hareketi ne de yerleşik bir hayata geçişin başlangıcını görmek mümkündür (Bkz. J. Habib, 1978). *Hicra* her şeyden önce siyasi-dinî bir kuruluştur ve İbn Abdülvahhâb tarafından savaştaki önemi şöyle ifade edilmiştir: "Dinsiz ilân edilen" (saf ve samimi İslâm'a karşıt olan kâfir) çevreye ilişkin Habib (1978, s. 17) tarafından yapılan bir alıntıya göre, "*Hicret şirk topraklarından İslâm topraklarına taşınmaktır.*" İşte, hicret ümmetini, imansız çevreler, aşiretler ve aileler karşısında biraraya getiren kurucu ve örnek aile budur; zira böylece mevzubahis gruplar ikna, propaganda ve maddi araçlar sayesinde adım adım "gerçek İslâm"a geçmişlerdir.

Böylece, geniş aile ve aşiretçilik, gerçekte ve ideolojik olarak Suudi toplumunun temeli olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte aile meselelerinden bahsedildiği zaman, muhatabın bunun Suud ailesi olduğunu düşünerek cevap vermesi de yaygın bir durumdur. Aşiretçiliğe gelince, bize ne geleneksel ne de kurumsal hiçbir reformun aşağıdaki iki şart olmaksızın geçebileceği söylenmemiş miydi: Aşiret soyu, açık bir iman beyanı ve salih Müslüman olmak. Başka bir muhatabın bize söylediğine göreyse, bilinen bir kabile soyuna sahip olmayan insanlar Hadarî (yerleşik) sıfatıyla tanımlanmaktadırlar. Nihayet, muhatabımıza göre hadarî ile bedevi arasındaki fark tüm Suudi toplumundaki temel ayırım noktasıdır.[23]

Aşiret fikrine ilişkin bu tespit bizi siyasete götürmektedir. Kavmiyet milliyetçiliği din karşıtı olarak algılanmaktadır ve özünde gayriahlâkidir çünkü hem Avrupa'nın laik ve ateist milliyetçiliklerini kopya etmektedir hem de kadim *asabiyye* anlayışına,

---

[23] Olivier Carré, *L'utopie*, *age*.., 6. bölüm, bkz. John Habib, *İbn Sa'ud's warriors of Islam: Ikhwan of Najd... 1912-1939*, Leiden, Brill, 1978. G. Rentz, *Ikhwân*, *Encycl. Islam*, 2. basım, Londra, Leiden, Paris, Brill, 1962: III. cilt, 1090-1094.

yani Kur'an tarafından kınanan aşiret fanatizmine yeni bir yaşam nefesi üflemektedir. Arap milliyetçiliği bu iki nedenden dolayı sert bir şekilde suçlanmaktadır. Ayrıca şu da dikkatimizi çekmektedir ki, Arap milliyetçiliği, aynı milli mensubiyet sınırları içinde biraraya gelmeyi amaç edinmiş olan laik Hıristiyan Arapların etkisi altında şekillenmiştir; onlara göre, "kendisini Arap olarak adlandırdığı sürece Hıristiyanlar, Yahudiler, Müslümanlar, Komünistler, ateistler eşit zemindedirler" (Orta öğretim üçünü sınıf sosyoloji kılavuzu, 1978, s. 198). Ancak böyle bir toplumsal yeniden örgütlenme İslâmi siyaset için kabul edilemezdir. Gördüğümüz gibi, Suud çerçevesi içindeki bir İbn Haldun okuması Baasçı ya da ilk Baas düşünürleriyle taban tabana zıttır.

Öte yandan, İslâm (öncelikli olarak da dinî dilde Arapça) etrafında toplanmış doğal bir Arap milleti vardır. Suudi Arabistan bu Arap milletinin ayrılmaz bir parçasıdır. Aslında Suudi politikasının Hâşimîleri Hicaz'dan dışlayarak, diğer Arap devletlerine Suud nüfuzu dayatarak ve Şam ya da Bağdat etrafında birleşmiş bir Arap devleti ütopyasına karşı durarak, ardından Nasır'ı ve Nasırcılığı dışlayarak, Filistin mücadelesinde "Filistinli"den ziyade Arapçı bir temayülü eksiksiz bir şekilde destekleyerek ve nihayet giderek artan Petro-dolar finansmanı sayesinde ılımlı bir Arap blokuna önderlik ederek ne denli adım adım Arapçılığın liderliğine soyunduğunu biliyoruz (G. Salamé, 1978). Aynı şekilde, Arap yarımadasının coğrafi merkezi olduğu ve İslâmi kongrelerin yanısıra her yıl haccın biraraya getirdiği Müslüman bir millet de vardır.

Ancak, anayasası, parlamentosu ya da yasal partileri olamayan bu mutlak monarşide siyasal bir tartışma mevcuttur. Bu tartışma, farklı nesillerden oluşan ve gençlerinin sıklıkla Amerika Birleşik Devletleri veya İngiltere'de eğitim gördüğü birkaç bin kişiden meydana gelen iktidar ailesi içinde gerçekleşmektedir. Büyük meselelerde karar mercii aile meclisidir. Hattâ darbe girişimleri dahi aile içinde kıvılcımlanmaktadır; 1962-1964, 1969, 1975 ve belki

de Mekke'nin köktenci teröristlerce ele geçirildiği 1979 yılı olayı[a] bunun örneklerindendir. Kimilerinin (W. Rugh, 1973) "yeni orta sınıf" Suudiler olarak adlandırdığı tabaka, yalnızca bakanlıkların tevdi edilmiş olduğu prensler aracılığıyla iktidar çarklarında kendilerine yer aramaktadırlar; bunun yanısıra, doğrudan krala veya prens eşlerine bağlı olan ve belirli teknik bakanlıkları ikiye katlayan "yüksek konseyler"i de saymak gerekir. Filan ya da falanca bir prensle olan kişisel yakınlıklar, büyük ölçüde Âl-i Suud, diğer ailelerle aşiretler arasındaki geleneksel ilişkilere dayalıdır.

Çünkü bahsi geçen bu "yeni sınıf" aslında sadece aşiret reislerinin mevcut değişimidir: Onlar, doktora sahibi prenslerinkine paralel olarak diplomalı bir (aşiret) şeyhleri kuşağıdır.

Oldukça güncel olan siyasi muhalefet örgütleri İslâmi bir yeni-köktencilik/tasfiyecilik iddiasındadırlar ve bu krallık sınırları içinde Abdülaziz'in, haleflerinin ve tüm kraliyet ailesinin verdiği ödünlere ve gevşemeye karşı gerici İhvan ayaklanmasının eski mayasına sermaye olabilir. Bu İslâmcı muhalefet, kraliyet ailesine ya da ailenin bir kısmına meydan okumakta olsa da hiçbir şekilde Arabistan'ın İslâmcı siyasi ideolojisine, özellikle de İslâm'ın savunulması ilkesine karşı değildir (J. H. Lackner, 1978: s. 100).[24]

Hanif İslâm'ın savunulması ve böylece Suudi-Vahhâbî yayılmacılığı özü itibarıyla bir cihat görevidir. Bu görev hicret ricatıyla bağlantılıdır; tekfirle lanetlenmesi gerekenlerden uzak olmak, savaşı, yani cihadı onlara getirmek daha iyidir. Hanbelî geleneğinde tekfir ve cihat öğretileri gayet kesindir ve sahte Müslümanlara, yani gulât-ı Şia ve diğer "mürtedler"e karşı oldukça saldırgandır.

---

[a] Köktendinci Cuheyman el-Utaybi ve bir grup takipçisinin Mekke'deki Mescid-i Haram'ı basarak, hacı adaylarına yanlarındaki Muhammed Abdullah el-Kâhtani'ye mehdi olduğu iddiasıyla zorla biat ettirmesiyle başlayan ve iki hafta süren kriz. Olay oldukça kanlı bir şekilde, ancak dışarıdan yardım alınarak bastırılabilmiştir. (ç.n.)

[24] Ghassan Salame, *Le développement du rôle régional et international de l'Arabie saoudite*, Tez, Sorbonne, 1978. William Rugh, "Emergence of a new middle Class in Saudi Arabia", *The Middle East Journal*, XXVII/1, 1973: s. 7-20. Helen Lackner, *A House built on sand: A political economy of Saudi Arabia*, Londra, Ithaca Press, 1978.

Kendisi de İbn Teymiyye'den alıntılar yapmış olan Muhammed İbn Abdülvahhâb'ın yazılarına kayıtsız şartsız inanan İhvan nezdinde kendilerinden başka diğer tüm Müslümanlar; özellikle de Hicaz halkı, Ahsa, Kuveyt ve Irak Şiileri, Ürdün ve Suriye'nin "yozlaşmış" Müslümanları cihadın zorunlu hedefleridir. *Dava*, yani görev fikri cihada eklemlenmiştir.

Bununla birlikte, daha geniş kapsamda ve Vahhâbîlerde noksan olan bir Müslüman evrenselliğiyle bu konular mevcut iktidar ideolojisi dâhilinde el değmeden kalmıştır.

Bu mânâda, gerçek anlamıyla Vahhâbîlik artık mevcut değildir. Aksine, Suudi cihadı dünya komünizmine ve Filistin'deki Siyonizme karşı bir harekettir.

Bugünün dünyasında Suudi siyasi ideolojisindeki en temel ve can alıcı çelişkinin de farkındayız: Amerika Birleşik Devletleri'yle temel bir bağa rağmen güçlü bir teorik anti-Semitik vurguyla Filistin yanlısı ve İsrail karşıtı bir uzlaşmazlık.

Suudi Arabistan'ın 1967'den beri gerilla savaşı halinde örgütlenen Filistin direnişini tereddütsüz ve yılmak bilmez bir şekilde siyasi, maddi ve kısmen de ideolojik olarak desteklemesi gerçekten dikkate değerdir. Yarımadadaki Riyad'ın ezeli düşmanları olan Arap Milliyetçiliği Hareketi'nden (AMH) sol grupların ve 1970'ten itibaren Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) tüm devrimci ve Marksist hedeflerinin baskısı dahi Suudi Arabistan'ı Kudüs'te Müslümanlar için kutsal olan yerleri Siyonizme karşı savunmaktan geri bırakmamıştır.

Her ne kadar resmî ideolojiye göre Siyonizm ve Komünizm temelde bir olsa da, anti-Siyonizm anti-komünizmden daha güçlü görünmektedir. Buna paralel olarak, Filistin'in silahlı yeniden fethi, Abdülaziz'in gerilla hareketi olan İhvan'ın bir Filistin uygulaması olarak görülmektedir. Dahası Abdülaziz, 1948-49'da başarısız olan geleneksel savaşın yerine 1947'de bir Arap-gerilla savaşını savunacaktır.[25]

[25] Suudilerce mevcut Filistinli fedailerin ilk Müslüman savaşçılara (İsmailî fedailerle karıştırılmamalıdır) ve Suudî-Vahhâbî İhvan'la kıyas-

Bütünüyle aynı düşünce Baas partisinin lideri, Şam'daki Mişel Eflak tarafından da 1946'da savunulmuştur. Eflak aynı zamanda Riyad'ın yeminli düşmanlarının ilham kaynağıydı; zira Vahhâbîler sahte Müslümanlardı ve Eflak onlarda yalnızca Arap milletinin ilk talihsizliğini görmekteydi: "Tıpkı Siyonist hareketin başarı sırrının popüler bir hareket olmasında yattığı gibi, aynı şekilde bu suç hareketinin faaliyetleri de ancak Arap direnişi kelimenin tam mânâsıyla popüler olduğu zaman yok edilebilir" (Eflak, el-Baas, 6 Ağustos 1946 (günlük) = *Ahâdis*, 1960: 152).[26]

Böylece, ortak düşman olan Siyonizm ve İsrail'le yüz yüze kalındığında, ideolojik düşman olan Pan-Arap milliyetçiliğiyle eski kabile/aşiret reisi arasında bir kez daha yakınlaşma vardır.

lanması üzerine bkz. O. Carré, *L'utopie, age.*: 6. böl., okul ve üniversitelerin 1978-79'dan kalma ders kitaplarına dayanmaktadır.

[26] Michel Aflaq, *Propos du Baas arabe* (Arapça), Beyrut, 1960.

Ekler

ARAP YARIMADASININ KRONOLOJİSİ

	MÖ
4. bin	Ubeyd kültürüne ait yerleşim yerleri Doğu Arabistan'da ortaya çıkmaya başladı
3. bin	Körfezdeki Tarut adasında ticari yerleşimler kuruldu.
2. bin ortası:	Kureyyet, Deydan (modern el-Ula), Teyma ve Hail'de etrafı surlarla çevrili yerleşim yerleri kuruldu.
1. bin	Dumetu'l-Cendel (modern Cevf), bilinen ilk bağımsız Arap devletleri olarak ortaya çıktı.
9. yy.	Sâc ve Necran'da yerleşim yerleri kuruldu; el-Fav MÖ 2. yüzyıla kadar varlığını korudu.
750 (yakl.)	Güney Arabistan'da Saba medeniyeti doğdu ve MÖ 111'e kadar varlığını korudu; birkaç on yıl sonra Maîn medeniyeti doğdu ve MÖ 3. yüzyıla kadar varlığını korudu.
1. bin ortası:	Bir Maîn karakolu olarak Medâin Sâlih kuruldu.
7. yy.	Deydan'daki başkentiyle (modern el-Ula) Lihyan medeniyeti kuruldu ve MÖ 3. yüzyıla kadar varlığını korudu.

4. yy. (başl.)	Petra'daki başkentleriyle Nabatî devleti kuruldu ve gelecek dört yüzyıl boyunca Kuzeydoğu Arabistan'ın başat gücü olarak kaldı.
115 (yakl.)	Güney Arabistan'da Himyerî devleti Saba ve Maîn devletlerinin yerini aldı ve 300 yılına kadar varlığını korudu.
24	Aelius Gallus komutası altındaki bir Roma ordusu Arabistan'ı istila etti.
	MS
106	Petra Roma eyaleti oldu.
500 (yakl.)	Kureyş kabilesi Mekke ticari merkezi üzerinde hâkimiyet kurdu.
570	Mekke'de Kureyş kabilesinde Muhammed b. Abdullah doğdu.
622, 16 Tem.	Muhammed ve Müslüman takipçileri Mekke'den ayrılarak Yesrib'e göç ettiler; bu olay hicri takvimin başlangıcını belirlemektedir.
624	Medineli Müslüman güçleri kendilerinden katbekat büyük Mekke ordusunu Bedir'de yenilgiye uğrattı.
625	Mekke kuvvetleri Medine dışındaki Uhud'da Müslümanları yenilgiye uğrattı.
630	Mekke Müslümanlara teslim oldu.
632	Muhammed veda haccını gerçekleştirdi ve aynı yıl öldü.
635	Ahsa vahasında Cevâse Camii inşa edildi, Doğu Arabistan'daki en eski camidir.
8. yy.	Arap yarımadasının kuzeyinden Mekke'ye giden hacılar için Derbizübeyde kervan yolu açıldı.

899	Karmatîler Hüfûf'ta devlet kurdular.
930	Karmatîler Mekke'yi basarak Haceru'l-Esved'i Katif'e götürdüler; 951'de Mekke'ye iade edilmiştir.
1446 (yakl.)	Mâni bin Rebîa tarafından Necid'in güneyinde Dir'iyye köyü kuruldu.
1541	Portekiz Cidde'ye saldırdı.
1541	Necid'de Bureyde kuruldu.
1550	Arap Yarımadası sınırlarına yaptıkları seferler sırasında Osmanlılar Hüfûf'u ele geçirdiler.
1669	Benî Hâlid kabilesi Osmanlı kuvvetlerini Arap yarımadasının doğusundan çıkardılar.
1703	Muhammed bin Abdülvahhâb Uyeyne'de doğdu.
1727	Muhammed bin Suud bin Mukrin Dir'iyye'nin ilk bağımsız Suudî hükümdarı oldu.
1744	Muhammed bin Abdülvahhâb Uyeyne'den ayrılmak zorunda kaldı ve Dir'iyye'de, ileride Vahhâbîliği kabul edecek olan İmam Muhammed bin Suud Âl-i Suud tarafından hoşça karşılandı.
1762	İmam Muhammed bin Suud öldü ve yerine oğlu Abdülaziz bin Suud geçti.
1773	Âl-i Suud kuvvetleri Riyad'ı ele geçirdi.
1792	Muhammed bin Abdülvahhâb öldü.
1794	Suudî kuvvetleri Ahsa'yı ele geçirdi.
1798	Suudî kuvvetleri el-Khurma yakınında Mekkeli Şerif Gâlib'i yenilgiye uğrattı.
1801	Suudî kuvvetleri Kerbelâ'ya saldırdı ve İmam Hüseyin'in türbesini yıktı; daha sonra Mekke'yi ele geçireceklerdir.

1803	İmam Abdülaziz bin Suud suikaste uğradı, yerine oğlu Suud bin Abdülaziz geçti.
1805	Suudî kuvvetleri Medine'yi ele geçirdi.
1814	Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa Hicaz'ı Suudlardan geri aldı.
1818	Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa Suudî başkenti Dir'iyye'yi yok etti; İmam Abdullah bin Suud İstanbul'a götürüldü ve orada idam edildi.
1819	G. F. Sadleir Arap yarımadasını yürüyerek geçen ilk Avrupalı oldu.
1824	Bahreyn halifesi Dammam'ı ele geçirdi ve on yedi yıl elinde tuttu.
1830	İdrisî ailesi Sabya'ya yerleşti.
1834	İmam Türkî bin Suud suikaste uğradı; oğlu Faysal babasının katilini yendi ve İmam oldu.
1835	Şammar kabilesinden Abdullah bin Râşid İmam Faysal bin Türkî tarafından Hail'e vali tayin edildi, böyle Reşidi hanedanı başlamış oldu.
1838	Mısır kuvvetleri Necid'i ikinci kez istila etti ve İmam Faysal'ı Kahire'ye götürdüler.
1840	Hicaz doğrudan Osmanlı idaresi tarafından yeniden tesis edildi.
1843	İmam Faysal Kahire'den kaçtı ve Necid'in kontrolünü tekrar ele geçirdi, ikinci Suud devletinin başlangıcı.
1845	Suudî kuvvetleri Bureymî vahasını ele geçirdiler.
1858	Cidde'de Hıristiyanların uğradığı katliam nedeniyle Britanya donanması şehri topa tuttu.
1864	İmam Faysal öldü, 1889'a kadar hanedan içi iktidar mücadelesi sürdü.

1865	Körfezdeki en yüksek rütbeli subay olan Alb. Lewis Pelly, Riyad'ı ziyaret etti.
1866	Anglo-Suudî anlaşması imzalandı.
1868	Midhat Paşa'nın Bağdat valiliğine atanması Arabistan'da Osmanlı yayılmacılığını başlattı; Osmanlılar Doğu Arabistan'a kadar kontrol sahibi oldular ve Asir'i yerel hanedan Âl-i Ayîd'in elinden aldılar.
1871	Muhammed bin Râşid, Ahsa'yı Suud ailesinin elinden aldı.
1874	İmam Suud bin Faysal savaşta aldığı yaralar nedeniyle öldü, kısa süreliğine de olsa kardeşi Abdullah yerine geçti.
1884	Reşidi hanedanı Necid'in büyük bir bölümü üzerindeki hâkimiyetini güçlendirdi ve Riyad'ı ele geçirdi.
1889	İmam Faysal'ın oğlu Abdurrahman bin Faysal Suud ailesinin tartışmasız lideri oldu ve geçici süreliğine Riyad üzerindeki Reşidi baskısını kırdı.
1891	Muhammed bin Râşid, Riyad'ı ele geçirdi, İmam Abdurrahman kaçmak zorunda kaldı, nihayet Kuveyt'e sığınmıştır.
1900	İdrisî ailesi Sabya'da bağımsız bir devlet kurdu.
1902 Ocak:	İmam Abdülaziz bin Abdurrahman Riyad'ı Reşidilerden geri aldı, üçüncü Suud devletinin başlangıcı.
1905	Kasim'e küçük bir Osmanlı garnizonu yerleştirildi.
1908	Osmanlı hükümetinin inşa ettiği Hicaz demiryolu Medine'ye ulaştı.
1908	Hüseyin bin Ali el-Hâşimî Mekke Şerifi oldu.
1908	Suudîler Kasim üzerinde hâkimiyet kurdular.

1910	Kuveyt'te Britanya Siyasi Delegesi olan Yüzbaşı W. H. I. Shakespear, İmam Abdülaziz'le görüşen ilk İngiliz oldu.
1910	Mekkeli Şerif Hüseyin, Kasim'i ele geçirmek üzere bir ordu sevk etti ancak Suudî güçlerince püskürtüldü.
1912	Artaviyye'de ilk İhvân yerleşimi kuruldu.
1913	İmam Abdülaziz Ahsa'yı ele geçirdi.
1913, 29 Tem.:	Anglo-Osmanlı Sözleşmesi'yle Osmanlı ve İngiliz imparatorlukları arasında Doğu Arabistan sınırı olan "Mavi Hat" kuruldu.
1914 Mayıs:	İmam Abdülaziz Osmanlılarla anlaşma imzaladı.
1915	Yüzbaşı Shakespear, Suudî-Reşidi güçleri arasında gerçekleşen Cerrab Muharebesi'nde öldü.
1915, 26 Aralık:	Anglo-Suudî antlaşmasıyla İmam Abdülaziz bin Abdurrahman Britanya tarafından tanındı.
1916, 5 Haz.:	Şerif Hüseyin isyanının başlangıcı.
1916, 29 Ekim:	Şerif Hüseyin Hicaz Kralı unvanını aldı.
1916, 5 Kasım:	Şerif Hüseyin kendisini Arapların kralı ilân etti.
1918, Mayıs:	Khurma, İmam Abdülaziz bin Suud ve Kral Hüseyin arasındaki ilk çatışmalara sahne oldu, vaha takip eden yıl Suud'un eline geçti.
1920	Suudlar Asir'in dağlık bölgelerini ele geçirdiler.
1920	İmam Abdülaziz, Suudî-Reşidi antlaşmasını imzaladı, Âl-i Râşid dış işlerinde, Şammar kabilesiyle birlikte Suudîlere tâbi oldu.
1920	İhvân, Kuveyt kuvvetlerini yenilgiye uğrattı.
1921	İmam Abdülaziz, Reşidi emirliğini ilhak etti ve Necid sultanı oldu.

1922, 5 Mayıs: Necid ve Irak temsilcileri Anglo-Irak Antlaşması'nı (Muhammara) imzaladılar, ancak antlaşma İmam Abdülaziz tarafından reddedilmiştir.

1922, Aralık: Ukayr Protokolü'yle Necid-Irak ve Necid-Kuveyt sınırları belirlendi, Necid-Irak ve Necid-Kuveyt tarafsız bölgeleri oluşturuldu.

1923 Binbaşı Frank Holmes, Ahsa için petrol imtiyazı aldı.

1923 İhvân, Mavera-i Ürdün ve Irak'a kanlı baskınlar düzenledi.

1923, 17 Aralık: Suudî-Hâşimî sınır sorunlarını ele almak ve Muhammara Antlaşması'nın şartlarını kararlaştırmak üzere Kuveyt Konferansı toplandı; Nisan 1924'e kadar devam etti.

1924, 3 Mart: Türkiye hilafeti ilga etti, 5 Mart'ta Kral Hüseyin halife unvanını aldı.

1924, Ağus.: Suudî güçleri Hicaz'ı istila etti, Taif'i ele geçiren İhvân yağma ve katliam yapan yozlaşmış bir güce dönüştü.

1924, 3 Ekim: Kral Hüseyin Hicaz'ı bıraktı ve Akabe'ye çekildi; yerine oğlu Ali geçti, bir hafta sonra Suudî kuvvetleri direnişle karşılaşmaksızın Mekke'ye girdi.

1925, Ocak: Cidde'de Suudî kuşatması başladı.

1925, Kasım: Sir Gilbert Clayton İmam Abdülaziz'le Hadda ve Bahra Antlaşmalarını görüşmeye başladı.

1925, Aralık: Medine ve Yanbu, İmam Abdülaziz'in güçlerine teslim oldu; Suudî ordusu 19 Aralık'ta Cidde'ye girdi, eski kral Ali, 22 Aralık'ta Irak'a kaçtı.

1926 İhvân kabile liderleri Artaviyye'de biraraya gelerek İmam Abdülaziz'e karşı olumsuz düşüncelerini tartışmaya açtılar.

1926, 8 Ocak: Hicaz'ın önde gelenleri Abdülaziz'i Hicaz Kralı ve Necid Sultanı ilân ettiler.

1926, Şubat: Britanya Abdülaziz'i Hicaz Kralı olarak tanıdı.

1926, Ekim: Kral Abdülaziz ve Asir'in İdrisî lideriyle Mekke Antlaşması'nı imzaladı.

1927 Sovyetler Birliği İmam Abdülaziz'i Hicaz Kralı ve Necid Sultanı olarak tanıdı, Cidde'ye siyasi temsilci gönderdi.

1927, 20 Mayıs: Anglo-Suudî Cidde Antlaşması 1915'teki antlaşmanın yerini aldı; Britanya hükümeti İmam Abdülaziz'in tam bağımsızlığını tanıdı, bununla birlikte Abdülaziz de Britanya ve Körfez krallıkları arasında yapılan antlaşmaları tanımıştır.

1927, Ekim: İhvân el-Buseyye'deki karakolda bulunan Iraklıları öldürdü. Bu olay takip eden seneye kadar Britanya ve Kral Abdülaziz'in arasını açtı.

1929 İhvân, Basra'yla Kuveyt arasında özel aracıyla seyahat eden bir Amerikan görevlisini öldürdü.

1930, 30 Mart: Kral Abdülaziz, Sebile Savaşı'nda İhvân'ı yenilgiye uğrattı.

1929 Bertram Thomas Rub'ulhâlî çölünü geçen ilk Avrupalı oldu.

1930, Ocak: İmam Abdülaziz Şuaybu'l-Evceh Savaşı'nda İhvân ayaklanmasının belini kırdı; İhvân liderleri Kuveyt'te teslim oldular ve Abdülaziz'e teslim edildiler.

Büyük Britanya Hariciye Vekâleti (FO 78/3185)

8. Bengal Hafif Süvari Yüzbaşı James Mackenzie'den

Royal Asiatic Society Muhaberat Komitesi Başkanı Sir Alexander Johnston'a

Mısır ve Arabistan'ın mevcut durumuna dair genel bir taslak, The London and Paris Observer, No 644, Paris, 3 Eylül 1837.

Sir Alexander Johnston,

Geçtiğimiz sene yaptığım seyahate binaen Arabistan ve Mısır'ın mevcut durumu üzerine mütalaa vermemi rica etmiştiniz: An itibarıyla, mütevazı maharetimin izin vereceği ölçüde ricanızı yerine getirmekten büyük mutluluk duyarım.

İlkin Arabistan'dan bahsedeyim.

Mısır Paşası Mehmed Ali bölgeyi fethetmiştir; birlikleri tüm Arabistan sahil hattına, kuzeyde Süveyş ve Akabe'den, Kızıldeniz'in güney uçlarında, Babülmendep Boğazı yakınlarındaki Muha'ya kadar bilfiil mâliktir. Hâkimiyeti, Cidde'nin doğusundaki Mekke ve verimli Taif toprakları hariç, bir veya iki milden fazla deniz kıyısından içeriye girmemektedir, ancak Ekselanslarının birlikleri Kızıldeniz'in doğu kıyısındaki başlıca şehir ve iskeleleri zapturapt altına almıştır. Buralardaki hâkimiyeti, Paşa'ya, Arabistan'ın batı yakasındaki başlıca iki eyalet olan Yemen ve Hicaz'ın tüm ticareti üzerinde denetim sağlamaktadır.

İç ticareti genel mânâda tekeline almıştır; üreticiden, kendi belirlediği fiyatlardan satın almakta ve yerel ya da yabancı tüccara, hatırı sayılır miktarda kârla satmaktadır. Hindistan'dan ithal edilen mallardan, ayni veya nakdi tahsil ettiği yüzde onluk bir gümrük almaktadır. Yani, Kalküta'dan Cidde'ye pirinç getiren bir gemiden, sahibince gümrüğe indirilen her yüz çuvaldan, vali onunu almakta, geriye kalan doksanını ise izne gerek kalmadan veya tacize uğramaksızın alıcılara bırakmak üzere bizim kaptanımıza bırakmaktadır. Paşa'nın Cidde'deki gümrüğünden daha serbest ve iyi idare edilen bir gümrük görmüş değilim; Muha'da da durum aynısıdır. Rüşvete hacet yoktur, kaçak mallar için can

sıkıcı aramalar ya da sinir bozucu alıkoymalar yoktur. Britanya bayrağı altında yürütülen alım-satım işlemlerinden de bahsedeyim; İngilizlerin Kızıldeniz'deki yetkililerden gördükleri nezaket ve muhabbetin, kısmen, denizdeki (Hindistan donanmasından) iki Britanya savaş gemisinin varlığına bağlı olduğundan hiçbir şüphem yoktur, zira bunların topları saygı uyandırmakta, Türklere ve Araplara gücümüz hakkında olumlu bir fikir vermektedir. (Günlüğümde bahsetmiş olduğum üzere) başlıca ithalat kalemleri kahve ve sinamekidir; ancak kahve arzı, Paşa'nın kahve çekirdeğine uyguladığı düşüncesiz tekel yüzünden azalmıştır. Dağlardaki kahve üreticileri, adil bir ücretlendirme elde edemeyecekleri bir kalemi bolca üretmeyeceklerdir; zira Paşa yabancı tüccarla aralarına girmekte ve aslında üreticiye ait olması gereken kârı kendisi almaktadır. Kahve ve sinameki Muhammed Ali'nin bölgesinde yetişmemektedir. Bunlar Sanaa İmamının topraklarında yetişir ki, kendisi genç ve zayıf bir emirdir; hoş topraklara sahiptir, lakin korkarım bu topraklar bir gün Paşanın eline düşecektir. Paşanın verimli Sanaa eyaletini henüz elde edememiş olması Bedevi Asir kabilesine defalarca yenilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu, Mekke ile Sanaa arasında yaşayan güçlü bir kabiledir ve ana vatanlarının bağımsızlığını asil bir şekilde muhafaza etmektedirler. (Paşanın yeğeni) Küçük İbrahim'in komutası altındaki Mısır ordusu, 1835'te düzenlediği seferde bu çöl çocuklarına yenilmiştir, Sultanın ordularını yenilgiye uğratarak Suriye'yi topraklarına katmış olan Mehmed Ali, bu disiplinsiz barbar ordusunca aşağılanıp alaşağı edilmesine büyük hiddet duymuştur. Bundan dolayı, 1836'da Asir'e karşı başka bir sefer için geniş çapta hazırlıklara girişmiş ve Kunfuza, Cidde ve Mekke'de bir kolordu oluşturmuştur. Bu ordu haccın hemen ardından ilerlemeye geçmiştir. Bu kuvvetlerden birini bizzat Cidde'de gördüm: 3.000 piyade, az sayıda süvari ve altı hafif sahra topundan mürekkepti. Piyade, Türk kostümünün bir uyarlaması olan ve Büyük İbrahim tarafından Mora savaşını takiben getirilen Nizam üniforması giymekteydi. Bir Fransız modelini örnek alan misket tüfekleri Kahire'de imâl edilmişti, bizimkilerden hafif ve daha kullanışlılardır. Mühimmat

sandıkları, barut ve gülleleri mükemmel nizam içindeydi. Birliklerin, Cidde'nin güneyindeki büyük düzlükte manevra yaptıklarını sık sık gördüm: Esasen hafif piyade olarak çalışmaktadırlar, çünkü bu düzensiz ve disiplinsiz düşmanları Asirlilerle başa çıkmak için en iyi yoldur. Bölüğe, tümgeneral rütbesinde bir Bey kumanda etmektedir. Ordunun başında bir Korsikalı olan Mösyö Mari bulunmaktadır; kendisi Britanya Majestelerinin, Sir Hudson Lowe tarafından kumanda edilen Korsika akıncılarında evvelden başçavuş olarak görev yapmıştır. Talim teftişin yanısıra, görevdeyken levazım dairesi reisliği görevini de icra etmektedir, ordugâhın planını belirler ve marş hattını idare etmektedir. Asir topraklarındaki savaş yerinin kaba bir taslağını çıkarmış ve bunu bana göstermiştir. Hızlıca ve aletsiz çizilmiş olmasına rağmen, Paşa'nın ordusu için ölümcüllüğünü ispatlamış olan çorak ve sert topraklara dair iyi fikir vermektedir. Söylediğine göre orduyu yenen açlık, susuzluk ve dayanılmaz sıcaktır. İnsan tabiatının duyarlı olduğu en şiddetli yokluklardan mustaripken, Asirliler akıl almaz bir hızla baskın yaparak Mısır kuvvetlerini önlerine katmışlardır. Mösyö Mari fahri yarbaylık rütbesine sahiptir, ancak Hıristiyan olmasından dolayı asker üzerinde herhangi bir otorite kullanmasına izin yoktur. Mösyö Mari'den başka birkaç Avrupalı eğitmen daha vardır, çoğunlukla İtalyan ve Fransızlardır. Bu beylerin hiçbir mevkii yoktur ve bir İngiliz alayındaki talim çavuşunun sahip olduğu otoriteden biraz daha fazlasına sahiptirler. Birçoğu iyi eğitimli beyefendilerdir, onlarla hoş vakit geçirdiğimiz pek çok akşam oldu. Ekselanslarının ordusundaki hekim ve cerrahlar da gene Avrupalıdırlar; büyük oranda Fransızdırlar, ancak aralarında bazı Almanlar da vardır. Alman bir hekim olan Mösyö Fischer, ilmî bilgisiyle ulvi bir şahsiyet sahibidir. Cidde'deki İngiliz temsilcisi Malheem Youssef'in (Malloom Youssef) ve savaş şalupası Clive'de görevli Yüzbaşı Hawkins'in masasında Ekselanslarının Avrupalı eğitmenlerinin pek çoğu ile sohbetimiz oldu, onların neşeli ve makul tavırlarından çok hoşnut kaldık. Paşanın ordusunda İngiliz olmadığına inanıyorum; ne de olsa onlar Mısırlı yetkilileri memnun edecek derecede boyun eğmezler, ayrıca İtalyan ve

Fransız maceracıların kolaylıkla memnun oldukları küçük meblağlara da tenezzül etmezler. Yurtdışındaki tecrübeme dayanarak söylemeliyim ki İngilizler, Fransız ve İtalyanlar gibi çarçabuk ve güleryüzle yabancı bir ülkenin âdet ve geleneklerini benimsemez, onların mizaç ve önyargılarına hoşgörü göstermezler. İşte bu yüzden, özellikle de Mısır'da, tercih, yukarıda bahsi geçen ülkelerin uyruklarından yana kullanılmıştır.

Paşanın halihazırda Arabistan'daki kuvvetlerinin ulaştığı rakamlar (savaş halinde olunmasına binaen) yaklaşık olarak 2.000 süvari, 20.000 piyade, bunlara orantılı miktarda istihkâm eri, top vb. Ordunun karargâhı Mekke'dedir; Hicaz genel valisi ve başkomutanı Hurşit Paşa (Mehmed Ali'nin diğer bir yeğeni) ben Cidde'deyken burada ikamet etmekteydi; ancak Ekselansları sık sık Taif ve Cidde'yi ziyaret etmektedirler.

Küçük İbrahim Paşa Yemen'in valisi ve komutanıdır, karargâhı Hudeyde'dedir. Ordusunun ulaştığı rakam 5.000 ilâ 6.000 kadardır. Muha'da 1.200 asker bulunmaktadır, şehrin surları ise birkaç parça eski topla müdafaa edilmektedir. Kıyıdaki Kunfuza şehri, Asir topraklarına yakın olmasından dolayı, 3.000 ilâ 4.000 kişilik bir kuvvetin ve bir miktar süvarinin karargâhıdır. Arabistan'ın batı sahilinde bulunan Lüheyye, Yenbu, Medine ve diğer şehirler, Bedevilerin taarruzlarından korunmak üzere her biri küçük bir garnizona sahiptir. Paşa'nın kontrolü altında bulunan Arabistan'ın tüm şehirleri, askerî komutandan bağımsız sivil bir valiye sahiptir. Biri diğerini denetlemektedir, böylece gücü kötüye kullanmanın önüne geçilmiş olur.

Mehmed Ali, Asir'i ele geçirdiğinde, ki gidişat bu yöndedir, onların kavgacı ruhlarını rüşvetler ve vaatlerle yatıştırmaktadır. Kadim iskelesini ele geçirmek üzere Babülmendep Boğazı açıklarından Aden üzerine, Muha'dan bir kuvvet sevk etmek niyetindedir; zira Aden iki mükemmel iskeleye sahiptir ve Kızıl Deniz'e geçişi kontrol etmektedir. Halihazırda Aden yağmacı bir Şeyh tarafından yönetilmektedir ve Paşa'nın kuvvetlerine karşı ya pek az ya da hiçbir direniş sergileyemeyecektir. Sanaa emirliğinin bir parçasıdır, ancak İmamın otoritesi tanınmamaktadır. Aden'i ele

geçirdikten sonra Paşa, hiç şüphesiz, hâkimiyetini Hadramut'a yaymaya çalışacaktır; burası Arabistan'ın güney sahiline uzanan bir bölgedir ve an itibarıyla küçük emirlikler ve şeyhlikler arasında paylaşılmıştır ve Paşa'nın ilerleyişine direnemeyecek kadar zayıftırlar. Ekselanslarının Hadramut sahili boyunca ilerleyen kuvvetleri Umman'a girecek, nihayet Maskat'ı ve İran Körfezi'nin güneybatısındaki ülkeyi ele geçirecek ve böylece kendisini tüm Arap yarımadasının efendisi yapacaktır, bundan sonra Bağdat'ın fethi artık kolaydır. Mehmed Ali kadim halifeliğin güç ve ihtişamını işitmiştir, şayet görkemde onu geçemese dahi, en azından ona denk bir imparatorluk tesis etmek arzusundadır. Maskat İmamı, Ekselanslarının Muha'daki ilerleyişini kıskançlık ve endişeyle izlemekte, hattâ Aden'e (ki Maskat'a giden ana yoldur) yürüyüşe geçmeyi tasarlamaktadır; anlaşıldığı üzere, İngiltere kralına yakın zamanda hediye etmiş olduğu savaş gemisi, Mehmed Ali'nin kuvvetlerinin bölgesini muhtemel bir istilâsı durumunda kralın güçlü hükümetinin dostluğunu kazanmak amacıyladır. İnanıyorum ki, Britanya hükümeti, hem İmam adına adaleti tesis etmek hem de buraların Hindistan'a olan yakınlığından dolayı, Ekselanslarının fetihlerini Maskat'a kadar genişletmesine asla müsaade etmeyecektir. Paşanın Aden'i almasına izin vermemizin uygunluğundan da şüphe etmekteyim. Hükümeti, kanun tanımaz şeyhlerinkinden hiç şüphesiz daha iyidir; ancak, şayet, insanlık ilkesine binaen, ne can ne de mal güvenliğinin olduğu zorba ve adaletsiz bir hükümet yerine, düzeni sağlayacak ve can ve mal güvenliğini muhafaza edecek iyi ve düzenli bir hükümet tesis etmek daha iyiyse, o zaman, Hindistan'a çıkan en iyi ve en yakın yol olması dolayısıyla dünyanın bu kısmıyla böylesi yakından irtibatımız olması ve bilgi, güç ve medeniyetteki bunca üstünlüğümüzle, Aden'i bizim alıp elde tutmamız sorusu sorulmalıdır; zira Aden'in o güzel iskeleleri, Hindistan buharlı gemi yolu planlarımızı uygulamamız adına bize büyük bir getiri temin edecektir. Bizim için Arabistan, Habeşistan ve Afrika'nın kuzey sahilinde güç ve ticari avantaj sağlamasının yanısıra, ki halihazırda buna sahip değiliz, an itibarıyla cehaletin derinliklerine gömülmüş halk-

lar ve ülkelere bilgimizi ve dinimizi yaymamız için de bir araç olacaktır. Bir şey kesindir: Aden'in ve bu bölgedeki diğer tüm başlıca iskelelerin hâkimiyeti ya Mehmed Ali'nin ya da başka bir güçlü devletin eline geçecektir;[1] işlerin şu an içinde bulunduğu barbarlık vaziyetinin uzun süre devam etmesi kesinlikle mümkün değildir. Medenî milletlerin barbarlık halindeki ülkeleri alması ve hâkim olması görünüşe göre bir doğa yasasıdır, ancak, şimdiye dek batıl cehaletin en kasvetli derinliklerine batmış insanlara bilgi, endüstri ve ticaretin nimetlerini bu tür yollarla sunmak ilk bakışta gayrimeşru görünebilir. Mehmed Ali Arabistan'da bazı iyi işler yapmıştır; onun hükümeti altında herkesin yaşam ve malı tecavüzden emniyet altına alınmıştır, ancak Ekselanslarının cezadan muaf bir şekilde gerçekleştirebileceği saldırılar daima hariçtir. Lakin Paşa'nın hâkimiyetinin uzun süreceğini düşünmüyorum, çünkü Türkler Arabistan'da popüler değillerdir ve kendisinin fethetmiş olduğu Araplar kadim yağmacı özgürlüklerine kavuşmak arzusundadırlar. Oğlu ve veliahdı İbrahim Paşa dinç bir zihne, iyi yeteneklere sahip biridir ve babasının dağınık durumdaki geniş sömürgelerini elde tutmayı sürdürebilir; ancak halefi eşit derecede mahir bir kişi değilse, dokunan tüm kumaş lime lime olacaktır, son tahlilde hükümet insanların sevgisi temeli üzerine bina edilmiş değildir.

Mısır'ı idare etmekse Arabistan'dan çok daha kolaydır. Mısır'da insanlar büyük oranda dar Nil vadisiyle sınırlıdırlar, birbirine bitişik köylerde yaşarlar ve bu yüzden de geniş bir saha üzerinde başıboş gezen dağınık kabilelerden çok daha büyük bir kolaylıkla denetlenmektedirler. Tarım Mısır fellahlarının başlıca uğraşıdır. Barışçıl bir iştir ve uğraşanlarını hem çalışkan hale getirir hem de kendi topraklarıyla yetinmelerini sağlar. Mısırlılar o kadar uzun zamandır kendi hükümetlerine sahiplerdir ki, diğer milletler gibi yabancı bir fatihin onur kırıcı zincirlerine hevesli değillerdir. Bu yüzden Mehmed Ali, Mısır için kaygı duymamak-

[1] 1835'te Amerikalılar, Arabistan'ın güney kıyısına bir temsilcilik ve fabrika açma girişiminde bulundular ve buraları iki savaş gemisi ile ziyaret ettiler (Peacock ve Shepherdess). Girişimi yenilemeleri muhtemeldir.

tadır. Ben bu ülkedeyken pek nadiren asker gördüm ve gerçekten de kayda değer garnizonlar, başlıca üç büyük şehir olan Asyut, Kahire ve İskenderiye'dedir. Mısır, Suriye ve Arabistan'daki orduların taze kuvvetlerle takviye edilmesi için güçten düşmüştür, zira asker, Paşa'nın bizzat gözü altındaki bir ülkeden ziyade bu uzak müstemlekelerde elzemdir. Nil'de yelken açtığımız sırada, toprağı sulamakla ve tarlalarda çalışmakla meşgul yaşlı adam, kadın ve çocukların çokluğu ve diğer ülkelerde asıl emekçiler olan genç ya da orta yaşlı köylülerin yokluğu şiddetli derecede dikkatimizi çekti. Mükerrer defa yaptığımız soruşturmalarda, genç ve gücü kuvveti yerinde olanların, Ekselanslarının ordusunda ve donanmasında hizmet etmek üzere zorla evlerinden ve tarlalardan alındıklarını; onlardan doğan boşluğu tedarik etmek içinse yaşlı erkekler, kadınlar ve çocukların çalışmak zorunda bırakıldıklarını öğrendik. Halk efendilerinin yabancı ülkelerdeki fetihlerini lanetliyor, dediklerine göre bu Mısır'ı mahvediyormuş, toprağı işleyecek en iyi ve en mahir köylüyü alarak, ki pek nadiren köylerine geri dönüyorlarmış, büyük miktarda araziyi tarımın dışına atmaktaymış, ne de olsa buraları işlemek için pek çok el gerekmektedir. Zaman zaman gördüğümüz güçlü köylüler genellikle sakatlardı; kimisinin sağ elinin baş parmağı, kimisinin de dört yan dişi yoktu, Paşa'nın ordusunda hizmete zorlanmamak için bunları kendileri kesiyor ya da çekiyorlardı.[a] Pek çoğu bir gözünü, bazıları ise iki gözünü oftalmiden (insanlar arasında yeterli temizlik olmamasından kaynaklı büyük oranda yayılan bir hastalık) dolayı kaybetmiştir.

Mısır'da Fransızlar lehine bir his vardır. Avam, bu milleti, Avrupa'nın en kudretlisi telakki eder. İngiliz donanmasının dünyanın en iyisi ve güçlüsü olduğunu, ancak hiçbir ordunun Fransız ordusu ile boy ölçüşemeyeceğini söylerler. Luksor'a (Teb) ulaştığımızda, doğal olarak şehirdeki tek boş eve kabul edilmeyi umduk; bu ev, bir dikili taşı nakil için hazırladıkları sırada Fran-

[a] Tüfeğin horozunu çeken sağ ellerinin baş parmağını keserler, misketi hazırlamak ve doldurmak üzere fişek kartuşunun başını ısıramaz hale gelmek için yan dişlerini sökerlerdi. Paşa kendilerini sakatlayanları sert şekilde cezalandırsa da bu uygulamanın önünü alamamıştır. (ç.n.)

sızlarca eski bir tapınağın çatısına inşa edilmişti; ancak, Fransız olmadığımız için umudumuz boşa çıktı. Bir Türk olan şehir naibi bu muameleye çok içerledi; lakin, emir Fransız başkonsolosundan geldiği için müdahale edecek gücü yoktu. Bir veya iki gün kadar sonra, bir Fransız beyefendisi Kahire'den kayıkla geldi. Fransız konağının bekçisi, üç renkli bayrağı görür görmez hızla iskeleye koştu ve yolcuyu konağa götürdü. Bunu gören Luksor'un yerlileri, "İşte Fransızların gücü; şu zavallı İngiliz kadın ve adam küçücük çadırda kalıyorken, Fransız gezgin sarayın sefasını sürüyor" dediler. Bunlar cahil avamın sözleriydi; ancak Sudan'dan Reşit'e kadar hâkim kanı bu yöndedir. Paşanın ordusundaki Fransızların sayısı da bunu şişirmektedir, zira halkla sürekli ilişki içindedirler, büyük ulusun (*le grand nation*) gücünü ve kaynaklarını övmek, İngilizleri ise küçümsemek adına, milliyetçi kıskançlığın kendilerini teşvik ettiği hiçbir fırsatı kaçırmamaktadırlar.

Mısır fellahları fakirdir, ancak çalışkan, yumuşakbaşlı ve genel mânâda terbiyelidirler. Paşa pamuk, çivit, şeker kamışı ya da tahıl demeden ürünlerinin neredeyse tamamına el koymakta ve onlara sadece hayatta kalacakları kadarını bırakmaktadır. Bu denli bir sefalet içinde olunca üzerlerinde hep paçavralarla görünürler, yeni kıyafet alacak paraları yoktur. Eğer bir öküzleri ölürse yerine yenisini koyamazlar ve bu yüzden ekip biçmekte oldukları tarlanın bir kısmını terk etmek zorunda kalırlar. Hükümetin açgözlülüğü ve ordunun yükü yüzünden pek çok arazi tarım dışı kalmıştır; bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak çöl her sene ilerlemektedir ve ne yazık ki, seyyah, yeşil mısır tarlaları yerine, Nil'in taşkın sahasının eriştiği, aslında itina ve emekle bolluk bahçeleri olabilecek ürünsüz araziler görmektedir. Bu yüzden halk, valilerinin yurtdışı fetihlerini genişletmesi için ağır vergiler altında ezilmektedir, ancak Suriye ve Arabistan hâkimiyeti, bu fetihler, Paşanın tacındaki en değerli taş olan Mısır ve halkı üzerinde yol açtığı sefalet ve perişanlıkla kıyaslandığında ancak kötü bir takastır. Bu hatalı politika, Ekselansları adına fıtrî bir acımasızlıktan ve tebaasının refahına ilgisizlikten değil, bilakis, böyle zararlı düzenleri kaçınılmaz olarak takip eden felâketlere bakmaksızın mevcut ihtiyaçlar

için büyük meblağlar biriktirme arzusundan kaynaklanmaktadır. Paşa her şeyi kendi elinde tuttuğunu düşünmektedir; şayet kendi kendisinin tüccarı, üreticisi, kendi ülkesinin çiftçisi olur ve hizmetkâr ve işçilerine yalnızca yaşamak için yeterli olanı ayırırsa, o zaman, eşyanın tabiatı gereği, ticaret, üretim ve tarım kârlarına el koymak durumundadır ki, bunlar diğer ülkelerde özel yeteneğin, girişimin ve emeğin ödülüdür; bu yüzden, benzer önlemleri almayan diğer hükümdarlardan çok daha zengin hale gelmelidir. Lakin Ekselansları, iyi örgütlenmiş düzenine rağmen zengin olmamıştır ve aynı politikayı takip etmeyi sürdürecek olursa, dünyanın en zengin ve en kolay tarım yapılabilir ülkelerinden birine sahip olmasına rağmen her geçen sene daha da fakirleşecektir.

Mehmed Ali'nin eğitim yararına çabaları takdire şayandır ve haklı olarak hayırsever sıfatını hak etmektedir. Askerî bir despotizmde savaş sanatı, tıp ve cerrahi gibi çalışmaların, ülkede tesis edilmiş olan herhangi bir eğitim sisteminde en saygın yeri alacağı beklenmektedir. Buna göre, Kahire civarındaki en ayrıcalıklı okullar yukarıdaki bilimleri öğretmek amacıyla kurulmuştur; bu derslerde Mısır'ın Kıptî, Arap, Türk ve Yunan yüzlerce gencini görmek mümkündür, Hıristiyan ve Müslüman mükemmel bir eşitlik çerçevesinde biraraya gelmekte, aynı kitapları okumakta, aynı resimlerin suretini çıkarmakta ve Bulak'ta askerî akademiden faydalanmaktadırlar. Burada öğrenciler, bazılarıyla Fransızca, pek azıyla İngilizce ve büyük bir kısmıyla Arapça ve Türkçe konuşan Ermeni bir beyefendinin denetimi altındadırlar. Ermeni hoca bana İngiltere'de öğrenim görmüş olduğunu, ancak Paşa'nın Fransa'da okumuş olan Mısırlı gençleri önemli mevkilere tayin ettiğini söyledi; bunlar İngiltere'de eğitim gören genç adamlardan daha iyi çıkmaktaymış. İngilizlerin çoğu, onları kamu istihdamı için pek de uygun kılmayan ölçüsüz alışkanlıklar kazanmışlar. Fransa'da kazanılan bilgi birikimi de gene kendisinin görüşüne göre, Mısır gibi bir ülkede, gemi inşa sanatından, denizcilik teorisi ve uygulamasından ve buhar makinesinin özelliklerine aşina olmaktan daha kullanışlıydı; bunlar Mısırlı gençlere İngiltere'de öğretilen başlıca dallardır. Her şeyden önce Paşa, ihtiyacı olandan

çok daha büyük bir donanmaya zaten sahiptir; ikincisi, Mısır'da ticaret filosu adına hiçbir şey (küçük kıyı tekneleri hariç) yoktur ve gelecek senelerde de olacak gibi görünmemektedir; üçüncüsü, tüm ülkede hizmet veren sadece bir ya da en fazla iki buharlı makine mevcuttur. Başkentteki bu derslerin yanısıra, Paşa, tüm başlıca şehirlerde mahalle mektepleri tesis etmiştir, buralarda çocuklara okuma-yazma ve aritmetik ücretsiz olarak öğretilmektedir. Ebeveynleri, Ekselanslarının hoşnutsuzluğu korkusuyla, belirli bir yaşa geldiklerinde çocuklarını buralara göndermek zorundadırlar. En iyi öğretmenler, Kahire'deki askerî akademi ya da tıp kolejinde kamu hizmeti vermek için öğrenim görmek üzere bu mahalle mekteplerinden seçilmektedirler. Bu eğitim-öğretim sistemi çok yeni tesis edilmiştir, haliyle iyi işleyip işlemediği bilinmemektedir. Mahalle mekteplerinde iyi öğretmenler ve iyi kitaplara büyük ihtiyaç vardır, zira Avrupa'nın, Kalküta Okul Kitapları Topluluğu tarafından ve Doğu'daki diğer bünyelerce yayımlananlar gibi temel düzeydeki çalışmalarının tercümeleri ve Avrupa bilgisinin bazı branşlarını aktarmaya yetkin uzmanlar olmaksızın Mısır'ın medeniyet adına kayda değer pek bir yol kat edilebileceği düşüncesinde değilim.

Kanımca Paşa, Mısır'da kurmuş olduğu fabrikalarla daha büyük bir saygınlığa hak kazanmıştır. Pek çok insan Mısır'ın tamamıyla bir tarım ülkesi olduğu ve asla bir sanayi ülkesi olamayacağı kanısındadır; bu yüzden valinin görevi yalnızca tarımı desteklemek olmalı, Fransa ve İngiltere'ye hammadde ihraç etmeli, karşılığında Fransa'dan ipek vb. ve İngiltere'den yünlü ve pamuklu kumaşlar, teçhizat, askerî malzeme vb. satın almalıdır. Ne de olsa bu kalemlerin tamamını ülkesinde mâl ettiğinden çok daha düşük fiyatlara satın alabilir. Lakin, bir hükümetin doğal olarak tüm kaynaklarına kendi içinde sahip olmasının, en temel ihtiyaçlarının karşılanması için yabancı ülkelere muhtaç olmamanın gururundan bağımsız olarak, Paşa bu bilimlerin ülkeye gelmesinin halkını büyük derecede aydınlatacağını tabii olarak düşünmektedir; beklentileri büsbütün hayal kırıklığına uğramış da değildir... Fabrikalardaki insanlar had safhada zekidirler, hammaddenin

ürün halinde getirildiği güzel süreçler ve onlara gözlem yapma ve düşünme alışkanlıklarının öğretilmesinin güzelliği, aklı büyütmekte başarısız olamaz. Yukarı ve Aşağı Mısır'ın büyük şehirlerinin çoğunda pamuk fabrikaları vardır ve buralarda kaba bir kumaş üretilmektedir. Bulak'ta birkaç yünlü ve pamuklu fabrikaları vardır; ilki, orduda kullanılmak üzere battaniye, ikincisi ise askerlerin kıyafetleri için malzeme üretmektedir. Bu, pamuktan güçlü bir kumaştır, ordunun farklı üniformalarına uyması için sıklıkla kırmızı, mavi ve sarıya boyanmaktadır; ancak genelde beyaz bırakılır, zira bu Arabistan ve Mısır'da gördüğüm birliklerin büyük kısmının üniformasıdır. Mellevi'de, Antonini adında İtalyan bir beyefendinin yönetimi altında bulunan bir şeker fabrikası vardır. Ülkenin bu kısmı, Nil'in taşkınları yatıştıktan çok sonra, suları tutan pek çok kanalın kesişim noktası olmasından dolayı zengindir; sonuç olarak bölgede mebzul miktarda kamış yetişmektedir ve suyundan hem kaba hem ince kelle şekeri üretilmektedir, ikincisi beyazlık ve saflıkta bu ülkenin en rafine kelle şekeridir. Üretilen şekerin büyük kısmı Arabistan ve yakın limanlara ihraç edilmektedir, ancak asıl büyük miktar Mısır'da tüketilmektedir. Paşa tek üreticidir. Kahire kalesinde top dökümhanesi, misket tüfeği, kılıç ve tabanca fabrikası ve darphane vardır. Bu kuruluşların tümünü iş başında görme fırsatımız oldu. Büyük sayıda silah hazırlık aşamasındaydı, diğerleri tamamlanmıştı ve kullanıma hazırdılar. Dökümhanede hem İngiliz hem Fransız modelleri vardı, ancak Paşa ikincisini tercih etmektedir; tüm silahlar birebir Fransız numunelerine göre imâl edilmiş ya da edilmektedir. On iki, dokuz, altı ve dört poundluk kalibrede parçalar gördük, gayet güzel yapılmışlardı, sanatkârlar üzerindeki en yüksek bir itimadı yansıtmaktaydılar. Bu tesis önceden Fransız yönetimi altındaydı, ancak şimdi bir Türkün idaresi altındadır. Küçük silahlar fabrikasında binlerce tamamlanmış tüfek standı gördük, bunların yanısıra tabancalar, süngüler ve süvari kılıçları imâl edilmekteydi; kılıçlar İngilizlerinkinin oldukça altındadır. Paşa darphanede, İngiliz ve Fransız makineleriyle altın, gümüş ve bakır sikke para basmaktadır. Ustabaşılardan biri bize Fransız makinelerinin İngiliz

makinelerinden çok daha üstün olduğunu söyledi; ancak bu fikir hiç şüphesiz Fransızlarca kafasına sokulmuştur, zira bir zamanlar tesisin işletmesi onların ellerindeydi. Kahire kalesi büyük ölçüde İngiliz on sekiz ve yirmi dört poundluklarla müdafaa edilmektedir, bunlar dökme demir arabalar üzerine yerleştirilmişlerdir. Kulelerin birkaçı şehre yukarıdan bakmaktadır ve ona hâkimdir. Yakınlardaki sivil bir ayaklanma bu korkunç bataryalarla bastırılmıştır.

İskenderiye'den ayrılmadan önce Paşa, mutat ziyaretçi kabul saati olan akşam sekizle dokuz arasında beni huzura kabul ederek onurlandırdı. Muhteşem bir imparatorluğun hükümdarı olmasına rağmen Ekselansları sade ve gösterişsiz alışkanlıklara sahiptir. Sarayın girişinde sadece bir muhafız vardı ve insanlar hole âdeta serbestçe kabul ediliyorlardı. Holde, amiralin kafileye huzurdan ayrılmalarını emretmesini beklerken namaz kılındığını işittim. İskenderiye'nin en aşağı mertebelerinin birinden olan katırcımın dahi Paşa'nın sarayına girmesine engel olunmadı, askerler izinliydi ve diğerleri de Yaratıcılarına ibadet ediyorlardı. Amiralin ayrılması üzerine konsolos vekili ve ben, çok büyük ve muhteşem bir hole yönlendirildik, içerisi harika divanlarla çevrilmişti. Bu şatafatlı bölümün üst köşesinde Mehmed Ali oturuyor ve çubuğunu tüttürüyordu. Yanında sadece çevirmeni vardı, kendisi Türkçe ve Fransızca konuşan bir Ermeniydi. Yanına oturmam için beni çağırdı, ardından "taza kuvah" istedi ki, bu Türkçe ve Hindistan'da "taze kahve" demektir. Sadece asillere, büyük elçilere, yüksek rütbeli subaylara ve amirallere özel bir iltifat olduğu için bana çubuk ikramında bulunmadılar. Ekselansları, Romalı siması, beyaz sakalı, bıyığı ve keskin bakışlarıyla çok yakışıklı bir adamdı. Davranışları nazik ve kibardı. Görüşmemiz boyunca yüz ifadesi hoş ve müşfik bir gülümsemeyle aydınlanmıştı. Kızıl Deniz üzerinden geldiğim kendisine söylenince, Muha ve Cidde'deki vali ve komutanların hal ve tavırları üzerine beni inceden inceye sorguladı. Araplarca sevilip sevilmedikleri ve kendi hükümetinin itibarını yansıtacak hal ve davranışlarda bulunup bulunmadıklarını sordu. Bu meseleler üzerine istediğini öğrendikten sonra, Ekselansları

birlikleri hakkında görüşümü ve onların Hindistan sipahileri ile denk olup olmadıklarını sordu. Kendisine, benim görüşüme göre birliklerinin mükemmel bir şekilde talim gördüklerini, disiplinli ve teçhiz edilmiş olduklarını; herhangi bir Avrupalı hükümdarın hizmetine layık olduklarını; talim sırasındaki manevralarını görmüş olmaktan çok etkilendiğimi; Suriye'deki başarılarına şaşmadığımı, ancak Hint ordusunun büsbütün onlara denk gördüğümü ve şayet ikisi birleşirse Rusları Sibirya bozkırlarına geri süreceğini söyledim. Ekselansları bu Rus kinayesine gülümsedi, zira onlardan, en az sözde efendisi Türkiye sultanından nefret ettiği kadar nefret etmekteydi. Sohbetimizin geriye kalanı hususiydi ve çeşitli konular üzerineydi, genel olarak Avrupa siyasetiyle alâkalıydı. Kendileri Louis Philippe, Kont Pozzo di Borgo, Lord Palmerston, Prens Metternich ve başka devlet adamlarından bahsettiler, isimlerinin geçtiği tüm meselelere yakından aşinaymış gibi görünmekteydiler. Kahvenin ardından, Ekselanslarının zekâsı, nezaketi ve lütufkârlığından pek memnun bir halde, saraydan ayrıldık.

Bu taslağı nihayete erdirmeden önce, Paşanın donanması hakkında da birkaç kelam edeyim. İskenderiye limanında demirlemiş halde beş veya altı kadar savaş gemisi, birkaç firkateyn, savaş şalupaları ve guletleri gördüm; hepsi Türkler tarafından komuta ediliyordu, mürettebatları ise Araptı. Hiçbir şey bu teknelerin güvertelerinde hüküm süren nizam ve intizamı aşamaz; güverteler güzel bir şekilde temizlenmişlerdi, pirinç korkuluk ve takozlar ışıl ışıl parlatılmışlardı, toplar, tophaneler ve mühimmat depoları kusursuzdu. Ancak, Ekselanslarının donanmasında görevli birkaç subay, bana, bu muhteşem görünümlü gemilerin çoğunun denize çıkmaya elverişsiz olduğunu söyledi, alt keresteleri çürümüştü, dışarıdan çok güzel görünen bu teknelerle Suriye'ye dahi seyrüsefere çıkmak güvenli değildi. Gördüğümden anladığım kadarıyla mürettebat, içerilerden getirilmiş, tecrübesiz gençlerden mürekkepti; öğrendiğime göre büyük kısmı hiçbir zaman limanın dışına çıkmamıştı. Komutan ve subaylar da benzer şekilde ilgisiz denizcilerdi; yok denecek kadar az bilim ve tecrübe sahibidirler.

Böyle bir donanma, Osmanlı filosuyla karşı karşıya geldiğinde korkutucu olabilir, ki o da daha iyi değildir, fakat Avrupalı bir donanmaya karşı, en iyi ve cesaretli gayretleriyle dahi, hiçbir tesiri olamaz. 1.000 ton çeken "Nil" buharlı firkateyni Ekselanslarının hizmetindeki en iyi gemidir. İngiliz mühendisleri ve İngiliz bir cerrahı vardır, ancak, Paşanın donanmasındaki diğer gemiler gibi, komuta ve mürettebatta aynı kifayetsizlik hâkimdir.

Umarım bu taslak, bu iki oldukça ilginç ülkenin halihazırdaki vaziyetleri ve kaynakları hakkında hükme varmanızı sağlamak adına faydalı olmuştur.

James Mackenzie

Şimdi de Bay Waghorn'un, Türk çıkarlarına karşı gayretkeş bir şekilde Mısır çıkarlarını savunduğu kitapçığına bakalım. İçerdiği pek çok pasaj yukarıdaki irtibatı kuvvetli bir biçimde aydınlatmaktadır, bu yüzden iki çalışmayı birlikte yayımlıyoruz.

Bay Waghorn'un tahminine göre 1836'da Paşa'nın ordusu 100.400 nizami, 13.450 gayrinizami askerden oluşmaktadır; bunlardan 12.900 nizamisi ve 1.900 gayrinizamisi Hicaz ve Yemen'dedir. Söylediğine göre, Mısırlı fellah, ülkelerini ziyaret eden diğer tüm milletlerden daha çok İngilizleri görmekten memnundur, kendisi şöyle eklemektedir:

> Mehmed Ali'nin, halkının bu sınıfı içinden bir kısmını askere almaya zorladığını inkâr edemem. Zorunluluk bunu gerekli kılmıştır. İngiltere'nin savaşlarında da zorla askere alma şeklinde aynısı olmuştur, çünkü devlet hizmeti bunu gerektirmiştir. Ancak, bu sistem Mısır'da, tıpkı İngiltere'de olduğu gibi son bulmuştur; bir daha dirileceğini de sanmıyorum. Mısır asker ihtiyacını Nübye ve Sennâr'dan karşılamaktadır; bu iş için artık Mısır fellahına gerek kalmamıştır.

Şöyle devam etmektedir: "Mehmed Ali Mısır'a Paşa olduğu zaman, bu ülke harabeydi. Bu durum, kısmen savaş alanı olmasından kaynaklanmaktadır, zira Fransa ve İngiltere onu ele geçirmeye çalışmıştır. Ülke, yabancı paralı askerler ve Bedevi şefleri tara-

fından çiğnenmişti, tarım duraklamıştı, kıtlık hâkimdi ve savaşın getirdiği diğer tüm sefaletlerden mustaripti. Peki, şimdi nasıldır? Ben onu, aynı zaman diliminde başka herhangi bir medeniyetsiz ülkede eşi görülmemiş derecede gelişmiş buldum. Toprak gitgide artan bir berekete kavuşmuş; böylece, Mehmed Ali'ye Mısır medeniyetini takviye edecek araçları sunmuştur. Toprağın verimine kavuşturmasının ardından Mehmet Ali, dikkatini insanlarına kendi ülkelerini, yabancılardan veya açgözlü ve müsrif paralı askerlerden yardım almadan muhafaza etmeyi öğretmeye yöneltmiştir. Daha sonra, pek çoğu Nil'in çamur kulübelerinden alınan yirmi bin gencin okuduğu okullar kurmuş; ardından onları yaş ve eğitimlerine uygun mevkilere yerleştirmiştir; ayrıca en akıllıları, öğrenim görmek üzere İngiltere ve Fransa'ya gönderilmektedirler ve bu birikimi artık başkalarına aktarmaktadırlar."

Aşağıdakiler Yüzbaşı Mackenzie'nin ifadeleriyle örtüşmektedir:

> Şimdi şunu iddia etmeye cüret ederim ki, mevcut neslin hiçbir döneminde İngiliz ismi ve şahsiyeti Mısır'da şimdi olduğu kadar yücelmemiş; bilakis, diğer milletlerin bu ülkeye olan ilgileriyle kıyaslandığında, hiçbir dönemde İngilizlerin Mısır üzerinde bu denli az ilgisi olmamıştır. Bunun sebebi nedir? Ben, bunun, Mısır'da İngiliz çıkarlarını müdafaa etmek zahmetini hiçbir zaman değerlendirmemiş olan geri kafalı hükümetlerimizden kaynaklandığı kanısındayım; ancak, diğer yandan Fransızlar gizli bir şekilde ve adım adım Mısır'ın ikincil önemli mevkilerini çalmaktadırlar. Peki, gidişat böyleyken, tüm bunların varacağı muhtemel yer neresidir? Dahası, neden biz Mısır'ı küçük görürken, Fransa onun dostluğunu kazanmak derdinde? Buna istinaden, şayet Mısır'a başka bir Fransız kuvveti, hangi özel rica, sözleşme veya vaat altında olursa olsun gelecek olursa, Mısır'ı terk etmeleri, Fransa'nın onurunu korumak dedikleri şey yüzünden, (silahlı bir güçle gitmelerine İngiltere'nin izin verdiği) Cezayir'i terk etmeleriyle aynı zamanda olacaktır.
>
> Mısır'daki her şeyin Fransızlaştığı iddiasındayım. Bu iddiam takip eden somut gerçeklere dayalıdır ve hepsi bizzat Mı-

sır'daki gözlemlerimle sabittir: 1. Bir Fransız olan Süleyman Paşa, Mısır ordusunun ikinci kumandanı konumundadır. 2. Bir Fransız olan Besson Bey, Mısır donanmasının ikinci amiralidir. 3. Bir Fransız olan Clot Bey, Mısır'ın başhekimidir ve altında neredeyse yüze yakın Fransız pratisyen Mısır, Suriye ve Arabistan'da çalışmaktadır. Son olarak, mühendislik sahasına gelince, burası, gene bir Fransız olan Mösyö Linant'ın elindedir. Bu isimlerin tümü ciddiyetle hizmet ettikleri efendiye layıktır ve efendileri de hizmetlerini takdirle karşılamaktadır. Bunları dile getirmekten muradım, diğer tüm ülkelerde liderliği elinde tutan İngiltere'ye, Mısır'da hiç varlığının olmadığını göstermektir.

(FO 195/996)

Necid Seferine İlişkin,
3 Ocak 1872

Britanya Bağdat Başkonsolosluğu tarafından Konstantinopolis'teki Majestelerinin Büyükelçiliğine gönderilen resmî rapor

Britanya Başkonsolosluğu
Bağdat, 3 Ocak 1872

Efendim,

Geçtiğimiz ayın 1'i tarihli, 58 numaralı raporuma geri dönerek, Midhat Paşa'nın aynı ayın 28'inde Bağdat'a döndüğünü bildirmekten onur duyarım. Ekselansları, el-Hasa ve Katif'ten yanında hatırı sayılır miktarda hasta asker getirdiler, bunlardan büyük kısmını Basra, Kurna ve Amare'de bıraktılar, yaklaşık 200 kadarı Bağdat'a ulaşmıştır.

El-Hasa ve Katif'teki birliklerin durumunun çok kötü olduğu rapor edilmiştir, asker arasında hastalık büyük çapta yayılmıştır ve sayılarının öyle azaldığı söylenmektedir ki, Nafiz Paşa büsbütün müdafaaya geçmek zorunda kalmıştır. Görünüşe göre başlıca şeflerin yokluğunda dahi kendilerini taciz etmeyi bırakmayan Arapların sık sık düzenledikleri akınları güçlükle püskürtebilmektedir. Abdullah'ın Riyad'da olduğu rapor edilmiştir, Suud ise komşu Katar'dadır.[a] Aralarında yazışma olduğu söylense de henüz bir anlaşmaya varıp varmadıkları bilinmemektedir.

Bu sırada Midhat Paşa Necid'deki saldırgan, maliyetli ve ümitsiz politikasından vazgeçme emaresi göstermemektedir. Bağdat'a dönüş yolu üzerindeki Basra'dayken, Basra ve Katif arasında işlemesi için Mahamrah'ın[b] İranlı valisinden buharlı bir gemi satın

---

[a] Elyazması metinde "Kutter" şeklinde yazılmış olsa da bu doğru değildir, Katar olmalıdır, karş. J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, 1, 1130. (ç.n.)

[b] Modern İran'ın Huzistan eyaletinde bulunan Hürremşehr, Fırat ve Dicle'nin birleştiği Şattülarap üzerindedir ve Basra'ya çok yakındır. (ç.n.)

almıştır ve içinde bulunduğumuz ayın 1'inde, hasta getirdiği askerlerin yerini almaları için 300 kadar asker sevk edilmiştir.

Böylece bu topraklar önemli ölçüde savunmasız kalmıştır ve bunlara [?]'da ihtiyaç duyulması kuvvetle muhtemeldir.

Arapların, özellikle de son şeyhleri Abdülkerim'in[a] Musul'daki infaz şekli ile ikaz edilen Şammar'ın çok hoşnutsuz oldukları söylenmektedir. An itibarıyla ülke üzerine bolca yağmur düşmektedir, çöldeki kuyuları dolduracaktır ve bir ayaklanma hiçbir surette ihmal dışı olarak değerlendirilemez.

Ekselanslarınızın en itaatkâr ve aciz hizmetkârı
Olmaktan şeref duyarım Efendim,
En büyük saygılarımla

Başkonsolos
Charles Herbert

---

[a] Şammar, 17. yüzyılda kuzeyde Mezopotamya ve güneyde Cebel-i Şammar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kuzey grubu, otlak bulmak amacıyla Dicle ile Fırat arasına yerleşmiştir. Kuzey Şammar'ın başlıca kabileleri (veya aşiretleri) Cerbe, Tokalı ve Zekerit'tir. Cebel-i Şammar ise dört temel aşiretten oluşan bir kabile konfederasyonudur: Eslem, Sincara, Abde ve Tuman. Her aşiret kendi şeyhine sahiptir ve bu şeyhler keskin zekâ ve bilgi birikimi gibi özellikleriyle hakem rolüne sahiptirler. Bununla birlikte, Şammar'ın tüm şeyhleri eşitler arasında birinci statüsünde olup birbirleri üzerinde hiyerarşik bir üstünlük sahibi değildirler, öte yandan emirlerle karıştırılmamalıdırlar, bkz. Madawi Al Rasheed, *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidis of Saudi Arabia* (Londra, New York: I. B. Tauris Publishers, 1997), s. 19-20. Burada bahsi geçen Abdülkerim Cerbe aşiretinin şeyhidir ve 1871 yılında Irak Şammar aşiretleri ile birlikte Osmanlı'ya karşı bir ayaklanma gerçekleştirmeye çalışmış, ancak isyandan önce infaz edilmiştir, bkz. Ehab Omar, The Story of the Shammar Tribe, the Indigenous Inhabitants of the Region, burada başvurulun kaynak J. F. Williamson, *A Political History of the Shammar Jarba Tribe of Al-Jazirah: 1800-1958* (Indiana University, 1974). (ç.n.)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi: HR_SYS_00093_00018_002
(14 Kânunuevvel 1287 = 26 Aralık 1871)

Özet: Bağdat Valisi Midhat Paşa'nın 1871 yılı Ahsâ seferinin gidişatına ve Doğu Arabistan'ın siyasi durumuna dair İstanbul'a detaylı raporudur.

Bâb-ı Âli
Dâire-i Sadâret
Muharrirât Kalemi

Sûret

Necid mes'elesine dâir mukaddemâ takdîm eylediğim ma'ruzât-ı âcizânemin bir takımında mahallenin ahvâl ve keyfiyât-ı mevki'iyyesi ve sekine ve ehâlisinin adât-ı câriyesi

bizce mechûl oldığı cihetle her nev'i mesâlihi hakkında rey vermek doğru olamadağından bizzat görülmek ve sorulan şeylere ma'lûmat üzerine cevab verilmek

içün gayret-i âcizânemin lüzûm-ı arz olunmuş idi. Muahharen kumandan saadetlû Nafiz Paşa hazretleri tarafından gelüb aynen takdîm kılınan muharrirâtda dahi bizzat gitmekliğimin

lüzûmu te'yid ve ta'cîl idilmiş oldığından telgrafla arz ve beyân olındığı vechile avâsıta-i şa'bânda Bağdad'dan hareket olınmış ve eğerçe şimdilik Necid fırka-i askeriyesinde

altı tabur piyade ve bir mikdar topçu ve süvâri asâkir-i nizâmiye-i şahâne ile piyâde ve süvâri üç bölük zabtiye olarak bunlar kâfî ise de karâr-ı evvel vechile

mevcûdu sekiz tabura iblağ olunmuş ve evvelkiden taburlar birer ikişer gerü alınarak ve yerlerine digerleri gönderilerek bu vechile değiştirilmek lazım gelmekle iki tabur

asâkir-i nizâmiye dahi beraber alınmışidi. Bunlar ve fırka-i askeriyeye gidecek erzak ve mühimmât gibi şeyler Lübnan ve İskenderiye korvet-i hümayunları ile Bâbil vapuruna konularak birlikde

Kuveyt'e ve oradan Katif'e ve andan dahi Ucceyr iskelesi tarikiyle Ahsâ'ya gidildi. Müşârunileyh Nafiz Paşa hazretlerinin ve ekser ümerâ ve zâbitânın himmet ve ikdâmât

mütevâliyeleriyle asâkir-i şahânenin nizâm ve intizâmı ve rahat ve ârâmı yolunda olub husûsiyle en son günlerde Suud el-Faysal ile birlikde asâkir-i şahâneye mukâvemet

iden el-Acmân ve el-Mürre urbaniyle eşkiyâ-yı sâire yedi-sekiz bin neferden mütecâviz bunların üzerine giden fırka-i müfreze ise iğneli tüfekli iki taburdan ibaret

iken meydân-ı muhârebede eşkiyânın beş-altı yüze kadar telefât bırakub bakiyyetü'l-suyûfenin ekserisi mecrûh oldığı halde firâr etmiş ve berü tarafda yalnız

iki şehid ile yedi-sekiz mecrûh vukubulmuş olması küçük ve büyük asâkir-i şahâneye fart-ı meserret ve bir kat daha şecaat ve ? îrâs eylemiş ve sekiz Vehhâbî ile

işbu al-Acmân ve el-Mürre aşiretlerinden aşırı bîzâr ve düçâr-ı hasâr olmalariyle anların memnuniyetleri dahi bu hale münzemm olmışdır. Ahsâ kıt'asının havası mevsim-i

sayf ve şitâda pek güzel ve mu'tedil olarak askerde yüzde birden ziyâde hasta yoğiken mevsim-i harîfde ve iki ay kadar müddetde sıtma hastalığı

zuhûrı oraca mutad olmağla şu aralık zuhûr iden sıtma hastalığından ekser taburların rub'ı ve sülsü mikdarı hasta oldığına ve bu da rutûbetli mahallerden

neş'et idüb Harâm ve Sâhur kal'aları gibi mürtefî mahallerin her sûretle sâlim idüğü tecrübe kılındığına binâen hemân asâkir-i mevcûde oralara nakil olunarak

ve hastaları vapurla tebdil-i hava içün Irak'a gönderilerek bu sırada seksen bir senesi neferatının dahi istibdâli icrâ kılınmış ve Hofuf ile Müberrez arasındaki

sahrâda bir güzel atış tâlimi icrâ etdirilmişdir. Ahsâ'da on beş gün kadar müddet ikametde mesâlih-i askeriyeye ve mülkiyeye dâir lâzım olan işler yapıldıkdan ve andan

berren Katif'e konub anda dahi mesâlih-i muktezîye görüldükden sonra hareket-i âcizânemin altmış ikinci günü bâb-ı Bağdad'a avdet ve muvâsalat kılındı.

Ahsâ-Katif kıt'alarının keyfiyât-ı mevkiâsı ve asâkir-i şahânenin ahvâl-i mevcûdesi hakkında arz-ı ma'lûmât olunmak ne derece mühim ve muktezî ise çünkü

havâlî-i merkûme bir müddetten berû metrûk ve mechûl olmasıyle bu sırada bazı mertebe-i ahvâl-i coğrafiyesinden dahi bahsetmek ve memleketlerinin hiçbir hal ve mevki'ine

[ikinci sahife]

tatbîk kabul etmeyen yerlerini ve işlerini izâh eylemek dahi o derece lâzım ve mühîm oldığından ve bu cihetle zarûrî tafsil-i iktizâ eylediğinden mücerred mûcib-i tesrî

olmamak ve fakat icâb ider ise atf-ı nazâr inâyet buyurularak lazım olan fikraları istizâh buyurulmak içün meşhudât vâkıâ-i âcizânem başkaca takrîr

sûretinde kaleme alınarak leffen takdim kılındı.

Mahallenin idâre-i mülkiyesi bahsine gelince mâlum-ı âli-i fehimâneleri buyurulduğu vechile bu meskenin bidâyeti Suud'un karındaşı Abdullah el-Faysal üzerine hareket ve galebesinden ve bu harekâtın

içine ecnebî müdâhelatı karışmasından münbais olarak geçen sene bunun içün Abdullah el-Faysal taraf-ı devletten istiâne istemesiyle mücerred hasmı olan Suud'un tard ve def'i

ve Abdullah el-Faysal'ın te'yid-i me'muriyeti zımnında bunca teklifâtı ihtiyar edilmiş ve Bağdad'dan gidecek askerin Cezîretü'l-Arab sevâhiline vusûlünde Abdullah el-Faysal'ın cemaati

ile gelüb fırka-i askeriye ile beraber gitmesi mukavele kılınmış oldığı halde asâkir-i şahânenin yalnız Kuveyt kâimmakâmı Abdullah es-Sabbah ve cemaati delaletiyle Katif'e ve andan Ahsâ'ya

giderek ve Kalâ ve Bukâ'yı tah te zabtına ve idâreye alarak oralarda birleşinceye kadar Abdullah el-Faysal ayak sürüyüb Riyâz'da kalmış ve kâh karındaşı Suud'un ve kâh

hilafında bulunan bedevilerden ihtirâzı vesilesiyle bir hal ü vahşetde bulunmuş idi. Kendüye taraf-ı âcizânemden ve kumandan müşârunileyh cânibinden mükerreren mektublar

yazıldı ise de müterediddâne hareketle nihayet asker gönderilüb kendüsü aldırılmak gibi tekliflere kalkışmış ve bu derece vahşi bir adamın me'muriyetinde istihdâmı gayrı kabil

bulınmış oldığından heman azlinin i'lanı lazım gelmiş iken, ne çare ki bidâyet-i emirde askerin me'muriyeti Abdullah'da kâimmakâmlığı te'yid ve te'kîd içün oldığı

i'lân kılındığı halde şimdi gıyâben azli inzâr-ı halkda ve husûsiyle böyle mev'âda gâyet dikkat iden urbân ve aşâyir nazarında sûi-te'sîri müstelzim olacağından

yine her halde celb ve te'lifi sûretine devam olınmış idi. Mûmâileyh merkûm Suud ile sonraki mu'âreke ve musâdemelerinde dahi mağlub olmasıyla süvaracak ve kaçacak

mahal bulamadığından doğruca Ahsâ'ya gelüb fırka-i askeriyeye ilticâ etmiş ve her ne kadar kendüsünün bir kerre hasmının pençesinden kurtuldığı halde gene istiklâl dâiyesine

düşeceği anlaşılmakda ise de mücerred ve vaad-i mesbuk bozulmamak ve bozulmağa bizim tarafdan sebebiyet verilmemek içün kaimmakam sıfatında kabul olunarak hakkında

ihtiramât-ı fâika icrâ kılınmış ve kendüsüyle karındaşı Muhammed el-Faysal'ın tevâbi'înin ayni ta'biyân yevmiyesinden başka şehriye bin iki yüz riyâl dahi maaş tahsisi

olunmuş idi. Abdullah'ın bu sûretle fırka-i askeriye mâiyetine gelmesi Suud'un bir kat daha gayz ve hiddetini da'vet etmiş ve eğerçi Riyâz'da olan Abdullah tarafdarları Suud'u

tard etmişler ise de Abdullah'ın gaybubetiyle Riyâz hâricinde bulunan hazarî ve bedevilerden Abdullah taraflısı olanlar dahi Suud'un cemaatine iltihak etmeleriyle

merkum Suud bunları kendüsü içün bir kuvve-i kâfiye zann eylemiş oldığından bu vechile anlardan ve zaten kendüsünün meclubu olan al-Acmân ve el-Mürre aşayirinden

yedi sekiz binden mütecâviz haşerât ile güyâ Ahsâ'yı basmak ve Abdullah'ı tutmak ve askerle muharebe idüb memleketi yağma itmek içün Ahsâ'ya karib bir mahale vürûd

itmesiyle fırka-i askeriyeden ber minvâl-i muharrer iki tabur iğneli tüfenkli asker gönderilerek beş-altı yüzden mütecâviz lâşeleri meydanda kaldıkdan sonra bu vechile münhezim

oldıkları buna dair mukaddema yazılan tahrîrât ve telgraflarda arz olınmışdır. Abdullah el-Faysal Suud'un bu vechile harb ve tenkil olınmasından ziyadesiyle

[üçüncü sahife]

memnun ve mesrûr olarak hattâ asâkir-i şahânenin efradını birer birer tebrik ve gayret ve şeca'atlarını takdir itmiş ve Bağdad'a dahi teşekkürü hâvi mektub göndermiş

olmağla beraber hasmının hücûm ve te'disi gailesinden kurtulmasıyla ve bir tarafdan dahi Riyâz'da bulunan ve kendülerinden başka nası tekfir ile bu kadar halkı ihlâle

çalışan Vehhâbî uleması layenkat'a mûmâileyhe mektublar yazub tenfîr itmeleriyle orada vusûl-ü âcizanemden sekiz on gün mukaddem mûmâileyh Abdullah orada olan

ve evvelce asâkir-i şahane ma'rifetiyle Suud'un habsinden tahliyesi idilen Muhammed el-Faysal'ı dahi alub teb'asıyla birlikde savuşmuş ve Riyâz'a gitmişdir. Bunun üzerine

mûmâileyhin kumandan müşarunileyhe Riyâz'dan göndermiş oldığı mektubunda Faysal familyasının mezâlim ve ta'diyâtı sabit oldığı halde anların kâimmakâmlığı

devletce dahi tecvîz buyurılmıyacağı üç ay mukaddem i'lânnâme-i mahsûsa ile neşr olınmış idüğünden ve kendüsünün mukaddemâ istiânesi ise asâkir-i şahâne gelüb

Suud'u tard etdiğinden ve kendüsünün kâimmakâmlık me'muriyetini tashih ve te'kid eyledikden sonra kuvve-i askeriyenin gerü alınması mülâhaza ve mukavelesiyle olmuş iken şimdi şu vechile

neşr ve i'lan olunması vakıa ve haysiyete dokundığından bahisle bizzarûre Riyâz'a çekilmeğe mecbur oldığı ve her halde devlet-i aliyye'nin emr ü iradesine mutî'i bendesi bulındığını

beyân etmiş ise de bizim niyetimiz kendüsünün veyâhud Âl-i Faysal'ın bütün bütün kâimmakâmlıkdan tard ve ihracı sûreti olmayub fakat Ahsâ ve Katif kıt'aları ehâlisi

gerek kendüsünden ve gerek tarafından ta'yin olunan me'murların mezaliminden pek aşırı müteşekkî olarak maddeten dahi isbât-ı müddea itmiş ve hattâ ekserisi kendülerinin zülm

ve ta'diyesinin ne derecede oldığı ve Ahsâ ve Katif hükümetine avdet idecek olurlar ise cümle ehâli hicrete hazır bulındığı, geçende Ahsâ'da ve kumandan paşa hazretlerinin

huzurunda mûmâileyh Abdullah vicâhen beyân itmiş oldıklarına ve bu cihetle kendüsü dahi Ahsâ ve Katar ve Katif idarelerini talebde bulunmayub içeri taraflarda Riyâz

ve mülhekâtının hükümetleriyle iktifâ itmek lazım geleceğine binaen bunun içün kendüye on beş gün müddet tahsis olunarak bu müddet zarfında Ahsâ'ya geldiği halde Riyâz ve Katif

ve Katar'dan mâ'ada mahaller kâimmakâmlığının kemakâne uhdesinde ibkâ olınacağı ve gelinmez ise azlinin i'lân kılınacağı mutazammın mektub yazılub gönderilmiş ve her ne kadar

kendüsünün gelmeyeceği bilinür ise de mücerred kimsenin diyeceği kalmamak ve inzâr-ı halkında dahi iskât-ı hak itdiği ma'lûm olmak içün bu sûret-i ihtiyâr idilmişidi. Müddet-i

mahdûde zarfında cevabı alınamamış ise de muahhar tarih ile re'sen yazub göndermiş oldığı şukkasından ale'l-itlâk kâimmakâmlık uhdesinde ibkâ olunur ise

hıdmetde bulınacağı ve olmadığı halde illet ma'zeret vücûdiyesi meşâgil-i mütehammil olmamasından dolayı yerine âharının ta'yin kılınmasını beyân itmişdir.

Halbuki me'muriyet-i devlet ve hükümetden tevhiş idüb savuşan ve istenildiği vakit gelmeyan bir adamın me'muriyet-i resmiye-i devletde istihdâmı mümkün olamıyacağından

ve kendüsü fevka'l-âde mazhar-ı hürmet ve riâyet olmuş iken savuşub gitmesiyle ıskât-ı hak itmiş oldığı gibi şimdi şu mektubunda dahi ma'zeret-i vücûdiyesinden

bahisle dermiyân eylediği ma'zereti isti'fa rağbet oldığından heman azli i'lân olunarak yerine âhar kâimmakâm gönderilinceye kadar her mahalin idaresi o mahalin şeyhlerine

ihâle ile ol babda Riyâz ve Cebel-ü Şammâr ve Uneyze ve Bureyde gibi yigirmi dört takım kasaba ve medine ve urban meşâyihine yazılan buyuruldılar li'ecli'l-irsâl kumandan müşarunileyh hazretlerine bırakılmışdır.

[dördüncü sahife]

Şu ahvâle göre bunun ilerüsü ne olmak ve bizce nasıl tavır alınmak ve fırka-i askeriye ne hareketde bulunmak lazım geleceğinin mülâhazası dahi ehemm umurdan olmağla o babda olan melhûzât-ı

kâsire-i âcizânemin dahi beyânına ibtidâr olunur. Şöyle ki; fırka-i askeriyenin mukaddemâ sevkinde ittihâz ve icrâ olunan tedâbir ve harekât Abdullah el-Faysal'ın istiâne yolunda vukubulan

taleb-i dâiresinde pek ilerüsüne gitmiş, yani; Abdullah el-Faysal bu askeri birkaç tabur olarak karundaşı Suud'a yalnız bir karaltı göstermek ve asker-i mersûle yine geldiği

yere çekilmek niyetiyle üstlenmiş iken karadan beş-altı tabur askerin birden Katif ve Ahsâ üzerine yürüyüb kal'aları yedd-i zabt ve idareye almaları ve oralarda birleşmeleri

Abdullah'ın tahmin ve hesabı hâricinde bulunmış oldığından bu harekâta ibkâ-ı su'ûbet itmiş ve hele Suud'un cemaatiyle asker üzerine gelerek mümana'at ve mukavemet itmek

istemesi pek ziyade melhûz iken bunlar yek diğeriyle kavgaya tutulub ve fırka-i askeriye ise kemâl sür'atle hareket idüb işin bitmesiyle o mülâhazaya meydan kalmamış ise de

Necid hükümetinin Âl-i Faysal yeddinden çıkacağı işbu mukaddemât ve haklarında vukubulan şikâyât delâletiyle ma'lûm oldığından iki biraderin birleşüb cemaatleri ile Ahsâ

üzerine gelebilmeleri mülâhazası kalmış idi. Muahharen Abdullah'ın mağlûb olarak Ahsâ'ya gelmesi ve Suud'un fena halde münhezim olarak yalnızca Katar tarafına savuşması

bu mülâhazayı dahi def itmiş ise de Abdullah'ın böyle infial ile Riyâz'a çekilüp gitmesine ve merkum Suud her ne kadar münhezim olmuş ise de kendüsü gayet harbi'î ve şüc'î

bir adem olub hattâ müsâdeme ve muârekelerde eser-i cerh ile iki kolu dahi sakat olmuş ve en sonra yalnız kalmış iken gene durmayub etrafdan cemaat tedarikine teşebbüs

itmiş oldığı gibi urban takımı dahi bunun asaletiyle beraber şecaatine riâyet eylediklerine ve Necid içerülerinde bulunan halkın ekser ihtiyâcâtı Ahsâ ve Katif mahsülatına

münhasır olmasıyla bir müddetten beri ac ve muhtâc kalan birtakım halk mücerred gazve namıyla ve gasb ve garet niyetiyle böyle bir hücûmu canlarına minnet bildiklerine nazaran Abdullah ile

Suud'un her ne kadar birleşmesi mahal ise de başka başka cemaat tedârik iderek Ahsâ ve Katif üzerine gelmeleri her-bar piş nazar i'tinada tutulmak ve hele mahsul

vakti her ne zaman ziyade ihtiyatlı tavır alınmak lazım olamağın buraları müşarunileyh kumandan paşa hazretleriyle bi'l-müzâkere bu mülâhazaya müterettib olan harekâtın

ittihazı kararlaşdırılmış ve bazı mahallere yapılması iktiza iden kule ve karakol limanına ve kal'a gibi şeylerin inşaatı dahi bu lüzum üzerine tasvir ve tertib edilmişdir.

Necid dâhilinde bulunan yerlerden Âl-i Faysal'ın bütün bütün teb'idiyle arzu olındığı vechile me'muriyyet-i muktezîyle birleşdirilerek temâmen tahte idâreye alınması ve belki bu kadar

halkın böyle bir kıt'a-i âzimenin harab ve muattal kalmasına sebeb-i müstakil olan ve Vehhâbî uleması denilen habislerin tardıyle oralarca akâid ehalinin bizim

hakkımızda olsun tashîh idilmesi mutlaka oralara bir kuvve-i askeriye sevkıne muhtac olarak avn ü inâyet bârî ile sâye-i ma'âlî-vâye-i hazret-i şahânede

her türlü imkânı var ise de Riyâz'a en yakın yol Ahsâ tarîki olub bu tarîk ise yetmiş saat mesafe oldığı halde yalnız bir mahalinden otuz-kırk kulac

umkunda bir kuyudan başka su bulunmadığından ve bu def'a bizzat müşâhede olındığı vechile bu derece kumluk mahallerde deveden başka hayvan gitmek dahi kabil olmadığından

gidecek askerin suyunu ve lâ ekal üç-dört aylık ta'yinâtını ve cebhânesini götürmek üzere beş yüz neferden mürekkeb bir tabur içün lâ ekal bin beş yüz deveye

ihtiyac olarak şu hesabca üç-dört tabur asker içün beş-altı bin deve tedariki lazım gelür ve oralarca bir deve üç-dört, nihayet beş riyâle

alınub satılmakda oldığından ve şimdiye kadar asâkir-i şahânenin gerek rükûbete ve gerek ahmâl ü eskâline deve kullanılmasıyla askerce dahi isti'mâline bir nev'i meleke ve mahâret

gelmiş idüğünden şu tertib dahi pek kolay icra kılınur, lakin bunda asıl şayan-ı dikkat olan mahal Riyâz'a asker gitdikden sonra Ahsâ ile hatt-ı muvasala ve muhâberenin

[beşinci sahife]

te'mini kaziyesi olarak burası layıkiyle ve hakikatiyle emniyet bahş olmadıkca şu hal ile asker gönderilmek mahzur ve muhatarada salim olamıyacağına ve bazı erbab vukufun

ifadesinden ve hac için o tarikden gidüb gelenlerin tebligatından istinat oldığı vechile Riyâz'dan Mekke-i Mükerreme'ye kadar tarîkin her mahalinde kasaba veya karye ve her yerde

içecek su bulunmasıyla hiç olmaz ise tarîk-i mevâsile ve müracia o yoldan te'min olunur ise o da maksada kafi olacağına veyahud Irak'dan Cebel-ü Şammâr yoluyla Riyâz'a gidilmek

Ahsâ tarikine nisbetle eslem ve ehven olmasıyla hiyn-i hacetde o tarîkin ihtiyarı dahi kabil idüğüne binâen evvel emirde buraları kararlaşdırılmak icâb-ı maslahatdandır.

Ahsâ'nın cihet-i şarkiyesinde Katar denilen mahal Umman ile Bahreyn arasında denize doğru çıkmış bir kıt'a olub ehalisi dahi gayet kesret ve cem'iyetli ise de arazisi

sengistan olmak ve su bulunmamak mülabesesiyle Ahsâ ve Katif gibi mezruâtı olmadığından ehalisinin hemen umumu bölük ve incü-saydâ ticaretiyle meşgul oldıkları ve bu iş

içün üç binden mütecaviz kayuk ve sefineleri bulındığı ve mahal-i mezkurun Ahsâ mülhakatından idüğü tahkik olunmuş ve binaberin Katif ve Ahsâ sırasında burasının

dahi tahte zabt ve idâreye alınması kumandan müşarunileyhin ta'limatında münderic bulınmışidi. Mahal-i mezkûr şeyhi ve hâkimi bulunan Muhammed İbn Sânî ihtiyarlığı cihetiyle idâreye

oğlu Kâsım İbn Sânî'yi bırakmış oldığından bu ikisi tarafından vukubulan taleb üzerine iktizâ iden kal'alara ve mevâki-i resmiyeye çekilmek üzere kumandan müşârunileyh

cânibinden dört kıt'a sancak gönderilmiş ve bu sancaklar ol vechile mahallerine va'z ü küşâd idilmiş oldığının üzerine çünkü biraz vakitden berü Hindistan hükümeti

tarafından ta'yin olunan İngiliz me'murları Bahreyn hükümeti müstakile nâmıyle himâyete ve giderek himâyete başlamış ve Muskat ve Umman taraflarını dahi böyle birer renge koyarak

anları da bu hükme yaklaşdırmış oldıkları gibi eğerçe bunların ortasında bulunan Katar içün bir şey söyleyemiyorlar ise de orasına dahi el etdikden başka kendülerinin

Bahreyn cezîresine nasb etmiş oldıkları Şeyh İsa içün birkaç senedenberû Katar'dan dokuz bin riyâl kadar virgü almağa başlamış oldıklarından bu def'a dahi işbu

akçanın talebi içün bir İngiliz gemisi gidüb şeyhlerden akçayı istedikde, 'Biz şu sancağın altındayız o sancak burada iken âhiri tanımayız' diyerek ve Osmanlı sancağını

göstererek cevab vermeleriyle geminin avdet eylediği haber alınmışidi. Katar kıt'ası Ahsâ mülhekâtından ve memâlik-i devlet-i aliyye'den oldığı halde İngiliz harb sefînesinin

gidüb virgü taleb itmesünün sebebi Bağdat'taki İngiliz konsolosundan resmen ve tahrîren istizâh olunarak anın dahi Hind hükümetine ba'de'l-mürâca'a gönderdiği

mektubda İngiliz me'murları tarafından Katar'a müdahale olındığının ve akça istenildiğinin aslı olmadığı yazılmış ve bu cihetle anda hiçbir ilişik kalmamış olub

fakat diğer arîzamda beyân olındığı vechile gerek Suud el-Faysal'ın ve gerek hükümet aleyhinde hareket iden sâir ashâb-ı şekâvetin hemîşe Bahreyn tarafından

teşci'iyle beraber me'kûlât ve cebhâne gibi şeyleri oradan tesviye ve tedârik olunmakda ve Katar ile Bahreyn'in arası gayet dar olmasıyla gönderilan şeyler cezireden

Katar sevahiline göçürülmekde oldığından Suud el-Faysal ile el-Acmân ve el-Mürre şeyhleri ve rüesâdan sağ kalanları muhârebe-i âhirada bozuldukdan sonra

Katar tarafına giderek orada Bahreyn'den gelecek erzak ve cebhâne ve sâir levâzımatı tedârik ile beraber Katar şeyhlerini ve ehâlisini hükûmet-i seniyyeye ta'biyet ve itaatlerinden

dolayı tazyik itmek içün başlarına topladıkları haşerât ile bir takım ağnam ve mevâşilerini gasb ve garet itmiş ve içecek sularını kesmiş olmalarıyla

ve egerçe Katar ehâlisi yalnız bunların değil umûmen Bahreyn'in bile darb ve te'dibine muktedir ve kâfî ise de ehâlinin bazısı muahharen vukubulan tezvic ve garabetlerinden

[altıncı sahife]

dolayı bunlara meyl ederek maslahat bazı mertebe kesb-i müşkilât eylemiş oldığından sür'atle bir mikdar asker gönderilmesi mûmâileyh Kâsım ve babası Muhammed tarafından mükerreren

istidâ olınmış ve Ahsâ'ya vüsûl-u âcizânemde tekrar istidânameleri gelerek ? kendülerinin ve sekine ve ehâlinin muhafazası te'kid olunmakla beraber mümkün olamadığı

halde kendülerine hac vesilesiyle hicret etmek içün ruhsat verilmesi dahi istenildiğinden Ahsâ'da olan asâkir-i şahâneden mükemmel bir taburun İskenderiye'ye korvet-i hümâyûn ile

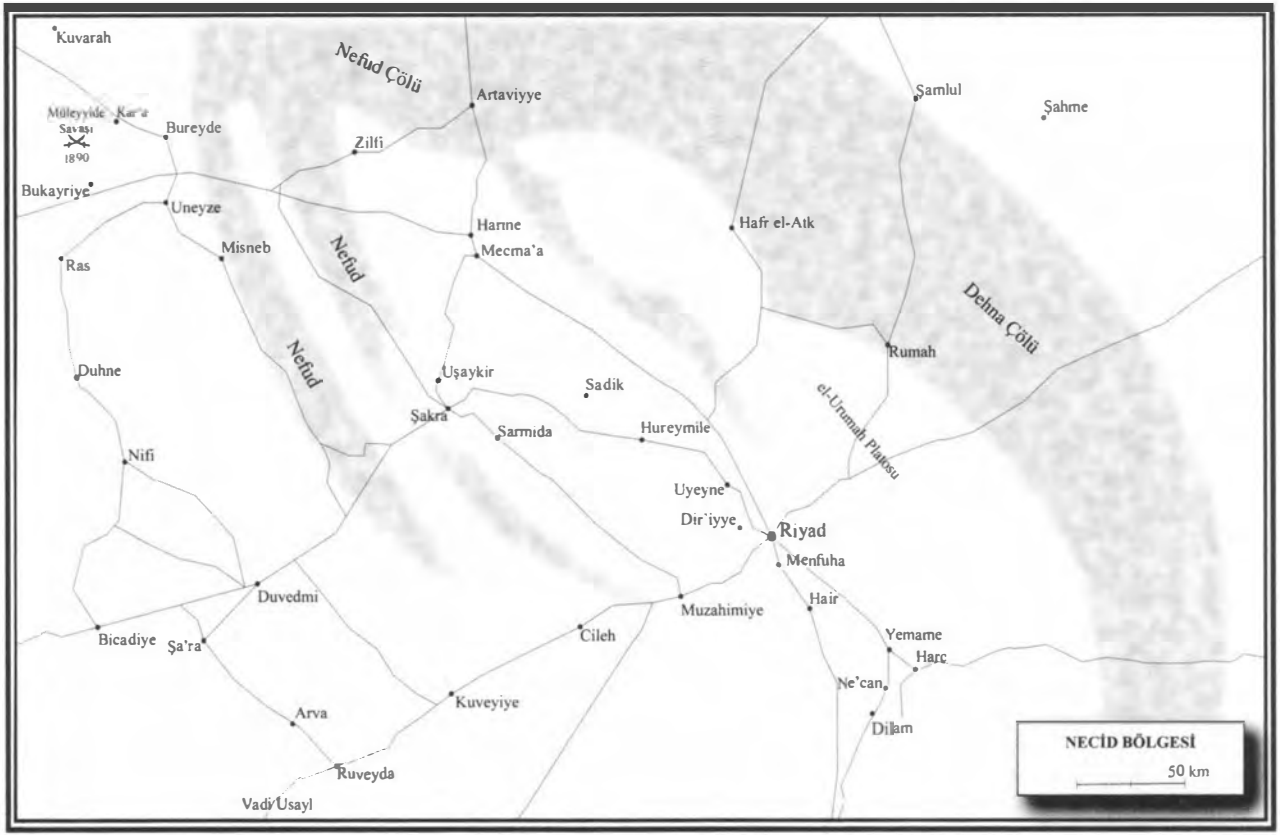
Asur vapuruna konularak ve işbu askerin kumandasında me'mur kâimmakâm izzetlü Ömer Bek'e ta'limât-ı mahsûsa verilerek kondurulmuş ve ta'limât-ı mahsûsa hükmünce eşkiyânın oralardan

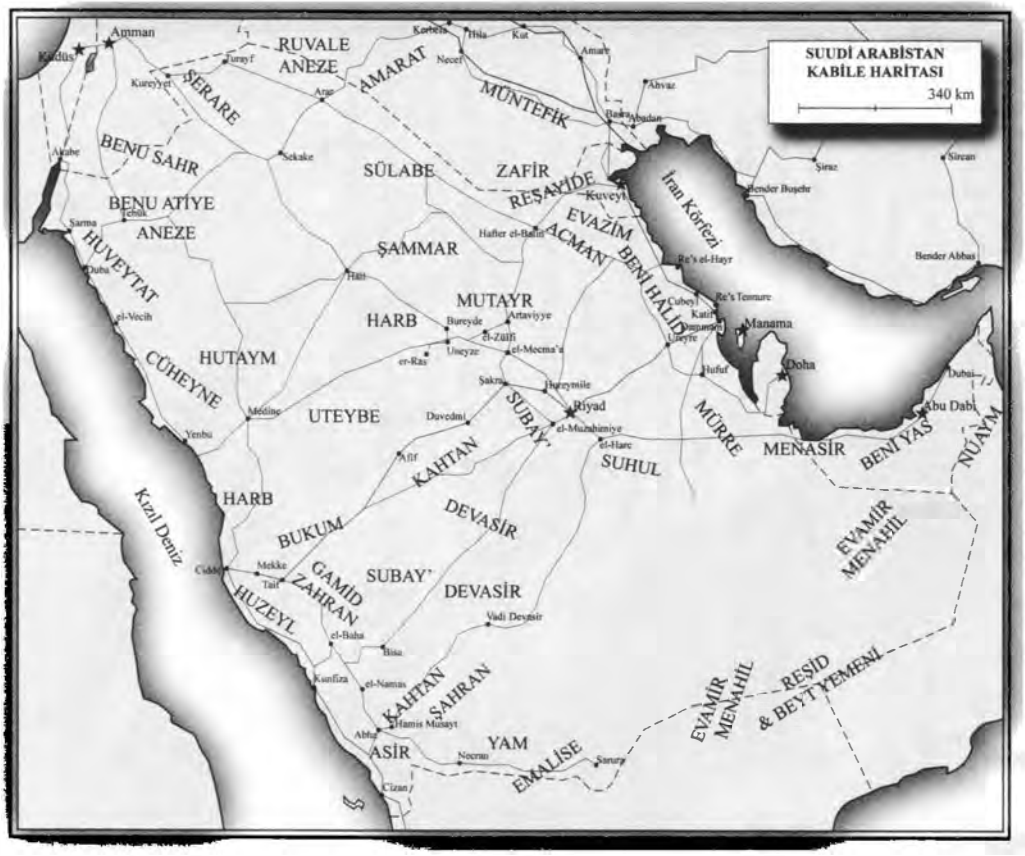
tard ve def'iyle ve asâyiş-i ahâlinin iadesiyle taburun otuz-kırk güne kadar avdeti mukarrer bulınmışdır.

Ahsâ ve Katif kıt'alarının umûr-ı mâliyesi ve me'muriyet-i mukteziyesi hakkında olan tafsilât ve mütaala'âta işbu arîzam müteham̃mil oldığından anın derecâtı dahi

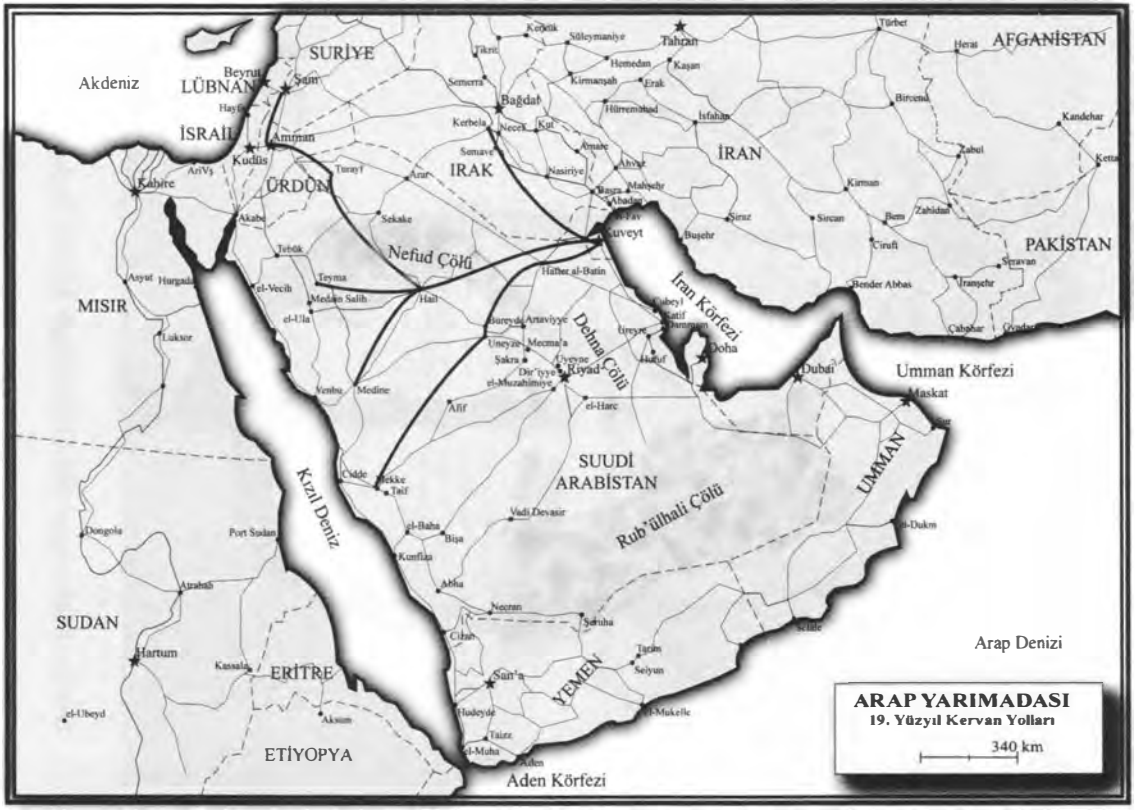
başkaca arz ve inhâ olınmışdır, olbabda. fî Şevvâl sene [12]88, fî Kânunuevvel sene [12]87

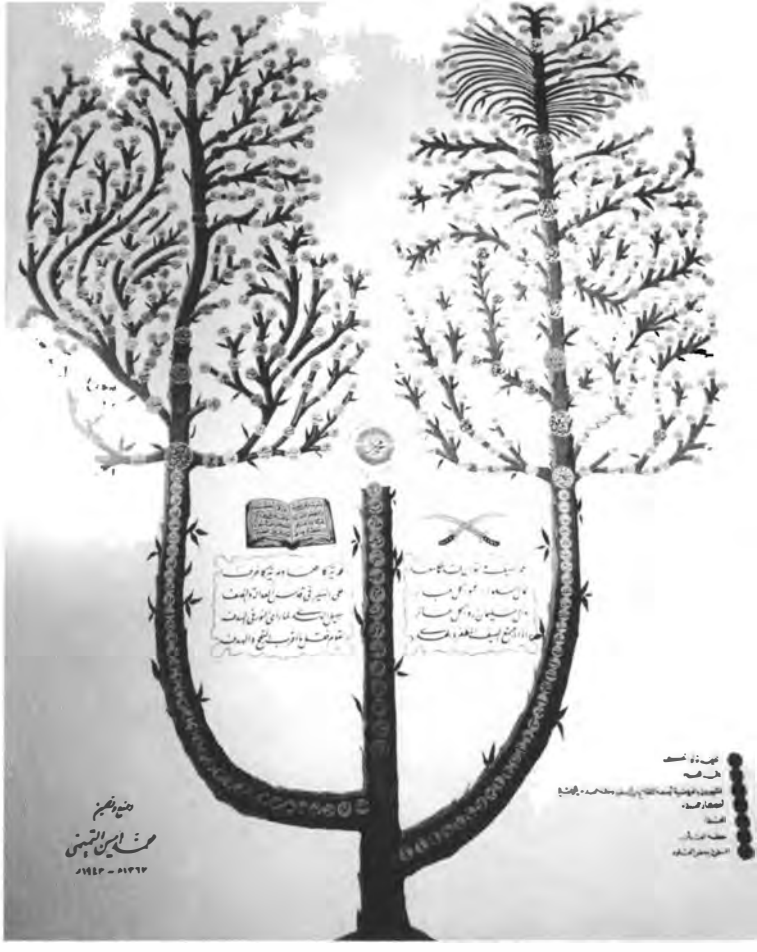
Bağdad Valisi Midhat


Kuvarah
Nefud Çölü
Artaviyye
Samlul
Şahme
Müleyyide Kar'a Savaşı 1890
Bureyde
Zilfi
Bukayriye
Uneyze
Harme
Hafr el-Atk
Misneb
Mecma'a
Ras
Nefud
Dehna Çölü
Rumah
Duhne
Nefud
Uşaykir
Sadik
Şakra
Sarmıda
Hureymile
el-Urumah Platosu
Nifi
Uyeyne
Dir'iyye
Riyad
Menfuha
Duvedmi
Muzahimiye
Hair
Bicadiye
Şa'ra
Cileh
Yemame
Harc
Ne'can
Kuveyiye
Arva
Dilam
Ruveyda
Vadi Usayl
NECİD BÖLGESİ
50 km


SUUDİ ARABİSTAN
KABİLE HARİTASI
340 km
Amman
Kudüs
Akabe
Turayf
Kureyyat
Kuteba
Hisa
Kut
Amara
Necef
Ahvaz
Abadan
Basra
Şiraz
Sirean
Bender Buşehr
Bender Abbas
İran Körfezi
Kuveyt
Hafer el-Batin
Re's el-Hayr
Re's Tennure
Cubeyl
Katif
Dammam
Manama
Doha
Dubai
Abu Dabi
Ufeyre
Jufuf
Riyad
el-Muzahimiye
el-Harc
Şakra
Hureymile
Duvedmi
Afif
Sakra
Bureyde
Artaviyye
el-Zulfi
Useyze
el-Mecma'a
er-Ras
Hail
Sarma
Tenik
Duba
el-Vecih
Medine
Yenbu
Mekke
Cidde
Taif
el-Baha
Bisa
Kunfiza
el-Namas
Hamis Musayt
Abha
Necran
Sirurz
Cizan
Kizil Deniz
RUVALE
ANEZE
SERARE
AMARAT
MÜNTEFİK
BENU ŞAHR
SÜLABE
ZAFİR
REŞAYİDE
BENU ATİYE
ANEZE
HUVEYTAT
ŞAMMAR
EVAZİM
ACMAN
BENİ HALİD
HARB
MUTAYR
HUTAYM
CÜHEYNE
UTEYBE
SUBAY'
KAHTAN
SUHUL
MÜRRE
MENASİR
BENİ YAS
NUAYM
HARB
BUKUM
DEVASİR
GAMİD
ZAHRAN
SUBAY'
DEVASİR
HUZEYL
KAHTAN
SAHRAN
ASİR
YAM
EMALİSE
EVAMİR
MENAHİL
REŞİD
& BEYT YEMENİ
EVAMİR
MENAHİL

Haritalar: © Onur Özatağ





Suud ve Muhammed ibn Abdülvahhâb Ailelerinin Soyağacı