

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

OSMANLILAR DÖNEMİNDE VEHHÂBİLİĞE YAZILAN REDDİYELER VE
ANALİZİ
(1732-1818)

Doktora Tezi

EBRU KOÇAK

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

OSMANLILAR DÖNEMİNDE VEHHÂBÎLİĞE YAZILAN REDDİYELER VE
ANALİZİ
(1732-1818)

Doktora Tezi

Ebru KOÇAK

Danışman: Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

OSMANLILAR DÖNEMİNDE VEHHÂBİLİĞE YAZILAN REDDİYELER VE
ANALİZİ
(1732-1818)

Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. Sönmez KUTLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
1- Prof. Dr. Sönmez KUTLU	
2- Prof. Dr. İbrahim MARAŞ	
3- Prof. Dr. Ali AVCU	
4- Doç. Dr. Rifat TÜRKEK	
5- Doç. Dr. Mehmet KALAYCI	

Tez Savunması Tarihi: 08.02.2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Sönmez KUTLU danışmanlığında hazırladığım “Osmanlılar Dönemi’nde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818) (Ankara, 2022)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

04.02.2022

Ebru KOÇAK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR.....	viii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. ÇALIŞMA EVRENİ.....	1
2. KAYNAKLAR.....	3
2.1. Muhammed b. Abdülvehhâb’a ve Vehhâbîlere Yazılan Reddiyeler.....	3
2.2. Vehhâbî Kaynaklar.....	9
2.3. Biyografî ve Tabakât Türü Kaynaklar.....	14
2.4. Arşiv Belgeleri, Sosyal ve Siyasî Kronikler ile Seyahatname Türü Kaynaklar.....	17
2.5. Çağdaş Kaynaklar.....	23
3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	30
3.1. Vehhâbîlik.....	32
3.2. Davet ve Hareket Kavramları Bağlamında Vehhâbîlik.....	34
3.3. İhyâ-İslah-İnşâ Kavramları Bağlamında Vehhâbîlik.....	35
4. YÖNTEM.....	38

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED B. ABDÜLVEHHÂB VE VEHHÂBÎ HAREKET

1. TARİHSEL VE TOPLUMSAL DİNAMİKLER	51
1.1. Necid Bölgesinin Sosyo-Kültürel Yapısı	52
1.2. Necid Bölgesinin Dinî-Mezhebî Arka Planı	64
1.3. XVIII. Yüzyıldaki Fikrî Bunalım ve Tartışmalar.....	72
2. MUHAMMED B. ABDÜLVEHHÂB VE ETRAFINDAKİ ZÜMRELEŞME.....	93
2.1. Davet Öncesi Muhammed b. Abdülvehhâb: Uyeyne-Hicaz-Basra-Ahsâ (1703-1738).....	93
2.2. İlk Çağrı ve İlk Tatbikât: Hureymila ve Uyeyne (1738-1740).....	109

2.3. Himaye Arayışları: Dir'îye (1740-1745).....	118
2.4. Davetin Siyasî ve Toplumsal Boyut Kazanması (1745-1765)	121
2.5. Davet'ten Devlete: I. Devlet Tecrübesi (1765-1818).....	129
3. VEHHÂBÎ FİKİRLERİN YAYILMA YOLLARI	142
3.1. İbn Abdülvehhâb'ın Bireysel Girişimleri: Te'lifât ve Şahsî Yazışmalar.....	142
3.2. Hâmil-i Mektup: Takipçiler ve Âl-i Suûd	146
3.3. Dolaylı Hâmil-i Mektup: Hacılar	151

İKİNCİ BÖLÜM

VEHHÂBİLİĞİN İSLÂM DÜNYASINDAKİ YANKILARI

1. İLK KARŞILAŞMA VE TANIM(LAM)A İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR.....	154
1.1. Meşveret Meclisleri.....	168
1.2. Münazaralar	176
2. UZLAŞI GİRİŞİMLERİ	184
3. ŞEYHÜ'L-İSLÂM FETVALARI.....	190
4. YEREL ULEMANIN TEPKİLERİ VE İLK REDDİYELER.....	196
5. REDDİYE YAZIMINA YÖN VEREN FAKTÖRLER.....	202
5.1. Dinî-Kültürel Faktörler.....	204
5.1.1. Moral/Sosyal Panik ve Kolektif Bilinç	204
5.1.2. Ulemanın Bilgisizlikle İthamı	209
5.1.3. Tekfir Söylemi	211
5.1.4. Dinî Hoşgörüsüzlük	212
5.1.5. Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Karşıtlığı.....	215
5.2. Siyasî-İçtimâî Faktörler.....	218
5.2.1. Hâdimü'l-Haremeyni's-Şerîfeyn Vasfını Taşımanın Sorumluluğu ..	221
5.2.2. Toplumsal Kargaşanın Önüne Geçebilme Çabası ve Doğru Bilgi İhtiyacı.....	226
5.2.3. Vehhâbî Davete Teslimiyet Çağrısı	233
5.2.4. Mekke ve Medine'nin İstilasası.....	239

5.2.5. Ūlū'l-Emr'e İtaatsizlik	240
--------------------------------------	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANBELÎ ÇEVRELERDEN YAZILAN REDDİY ELER

1. SŪFÎ HANBELÎLER..... 245

- 1.1. Muhammed b. Abdurrahmân İbn Afâlik el-Hanbelî el-Ahsâî (ö. 1164/1751): *Tehekkümü'l-Mukallidîn fî Müdde'î Tecdîdî'd-Dîn; Risâleteyn min Muhammed b. Abdurrahmân İbn Afâlik ilâ Osman b. Muammer el-Emîrû'l-Ahsâ*.....249
- 1.2. Süleymân b. Muhammed b. Sühaym (ö. 1181/1767) ve babası Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Sühaym (ö. ?): *Risâle min Süleymân b. Sühaym*..... 257
- 1.3. Abdullâh b. İsâ (ö. 1164/1751) ve oğlu Abdülvehhâb b. İsâ (ö. ?): *Risâle ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb* 262
- 1.4. Abdullâh b. İsâ el-Müveysî el-Hanbelî (ö. 1175/1761): *Resâil li Abdullâh b. İsâ el-Müveysî fî'r-Red*..... 266
- 1.5. Abdullâh b. Muhammed b. Abdülvehhâb b. Fîrûz (ö. 1175/1762): *Risâle Abdullâh b. Fîrûz ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb*..... 269
- 1.6. Mirbed b. Ahmed el-Vehîbî et-Temîmî (ö. 1171/1758)..... 271
- 1.7. Abdulmuhsin b. Ali b. Abdullâh b. Neşvân eş-Şârihî el-Uşeykırî el-Hanbelî (ö. 1187/1773): *Risâle fî'r-Redd alâ Da'veti Muhammed b. Abdülvehhâb*..... 274
- 1.8. Ebi'l-Avn Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni en-Nâblusî el-Hanbelî (ö. 1188/1774): *el-Ecvibetü'n-Necdiyye ani'l-Es'ileti'n-Necdiyye*. 275
- 1.9. Seyf b. Muhammed b. Hamd el-Atîkî en-Necdî el-Hanbelî (ö. 1190/1776): *Mecmû' er-Resâil fî'r-Redd 'alâ İbn Abdülvehhâb* 278
- 1.10. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz et-Temîmî el-Ahsâî el-Hanbelî (ö. 1205/1790): *İbdâü'l-Mechûd fî cevâbi Suâl İbn Davud an Mukallidi'l-Mezhebî; el-Kavlü's-Sedîd fî Cevâzi't-Taklîd* 281
- 1.11. Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz et-Temîmî el-Ahsâî (ö. 1216/1801): *Risâletü'l-Marziyye fî'r-Reddi 'ale'l-Vehhâbiyye; er-Reddu alâ men Keffere Ehlü'r-Riyâd ve men Havlehum mine'l-Müslimîn; Kasâid*..... 284

1.12. Sâlih b. Seyf b. Ahmed el-Atîkî en-Necdî el-Hanbelî (ö. 1223/1808):	
<i>Risale fî Tevessül</i>	294
1.13. Afifuddîn Abdullâh b. Dâvud ez-Zübeyrî el-Hanbelî (ö. 1225/1810):	
<i>es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd</i>	296
1.14. Osman b. Abdullâh el-Camî' el-Hanbelî en-Necdî ez-Zübeyrî el-	
Bahreynî (ö. 1240/1825) <i>Fevâhidü'l-Müntehabât fî şerhi Ahsâri'l-</i>	
<i>Muhtasarât</i>	301
2. SÛFÎ OLMAYAN HANBELÎLER.....	303
2.1. Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Sühaym (ö. 1175/1762):	
<i>Risâleteyn ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb</i>	303
2.2. Abdülaziz b. Abdurrahmân b. Rezzîn b. 'Udvân er-Rezînî el-Hanzalî	
el-Hanbelî (ö. 1179/1765): <i>Nazmu'l-Akîdeti'l-Vâsıtiyye li İbn Teymiyye</i>	307
2.3. Sâlih b. Muhammed b. Abdullâh el-Sâiğ en-Necdî (ö. 1184/1770):	
<i>Kasîde fî'r-Redd li Medhi Emîrû's-San'ânî 'alâ İbn Abdülvehhâb</i>	309
2.4. Süleymân b. Abdülvehhab et-Temîmî el-Hanbelî (ö. 1208/1794):	
<i>Risâle min Süleymân b. Abdülvehhâb ilâ Hasan b. Aydan (es-Savâikü'l-</i>	
<i>İlâhiyye fî'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye, Faslu'l-Hitâb fî'r-Reddi alâ</i>	
<i>Muhammed b. Abdülvehhâb)</i>	311

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HANBELÎ OLMAYAN ÇEVRELERDEN YAZILAN REDDİYELER

1. ŞAFİ'Î-EŞ'ARÎ ÇEVRELER.....	326
1.1. Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî (ö. 1158/1745'den sonra):	
<i>Faslü'l-Hitâb fî reddi Dalâlâti İbn Abdülvehhâb; Keşfü'l-Hicâb an</i>	
<i>Vechi Dalâlâti İbn Abdülvehhâb; Kitâb Nakz Kavâ'idi'd-Dalâle ve Rafz</i>	
<i>'Akâ'idi'd-Dullâl</i>	326
1.2. Abdülvehhâb b. Ahmedî el-Berekât eş-Şafî'î el-Ezherî et-Tandatâvî	
(ö. 1156/1743'ten sonra): <i>Kitâb Reddi'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle</i>	332
1.3. Abdullâh b. Muhammed İbn Abdüllatif eş-Şafî'î el-Ahsâî	
(ö. 1181/1768): <i>Tecrîdü Seyfi'l-Cihâd li Müdde'i'l-İctihâd</i>	338
1.4. İbn Süveydî: <i>el-Mişkâtü'l-Meziyye Redden alâ Vehhâbiyye ve'r-Reddü li</i>	
<i>İbni's-Süveydî</i>	342

1.5. (Ebû'l-Fazl) Osman el-Ömerî el-Akîlî el-Halebî eş-Şafî'î el-Halveti el-Kâdirî (ö. 1193/1779): <i>Risale fî'r-Reddi'l-tâifeti'l-Vehhâbîyye</i>	351
1.6. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Süleymân el-Kürdî el-Dımaşkî el-Medenî (ö. 1194/1780): <i>Mesâilu ve Ecvibetu ve Rudûd alâ'l-Havâric; Risâle ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb; Takrîz ale'r-Reddi Süleymân b. Abdülvehhâb alâ Ehîhi Muhammed b. Abdülvehhâb</i>	353
1.7. (Ebû'l-Berekât) Abdurrahmân b. Ebi'l Fazl Osman el- Ömerî el-Akîlî eş-Şafî'î (ö. 1254/1838): <i>Risale fî'r-Reddi Tâifeti'l-Vehhâbîyye</i>	362
1.8. Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî (ö. 1211/1797'den sonra): <i>Reddû Risâleti Abdülaziz b. Suûd Elletî Erselhâ ilâ Ulemâi 'ş-Şark ve'l-Garb..</i>	365
1.9. Seyyid Ahmed Tabakcî el-Bağdâdî (ö. 1213/1798): <i>Şerh-u Kelime-i Tevhîd</i>	369
1.10. Abdullâh Efendi er-Râvî el-Bağdâdî (ö. 1215/1800): <i>er-Reddû 'ale'l-Vehhâbîyye</i>	371
1.11. Alevî b. Ahmed b. Abdullâh b. Muhammed el-Haddâd (ö. 1232/1816): <i>es-Seyfû'l-Bâtir li Unuki'l-Münkir ale'l-Ekâbir; Misbâhü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalâm fî Reddi Şübehi'l-Bidei'n-Necdî Elletî Edalle Biha'l-A'vâm</i>	376
2. HANEFÎ-MÂTURÎDÎ ÇEVRELER	383
2.1. Şemsüddîn Ebû Abdullâh Mehmed b. Hasan Himmatzâde (İbn Himmat) el-Hanefî (ö. 1175/1761): <i>el-Kavlü's-Sedîd fî Cevâzi't-Taklîd; el-Fethü'l-Mübîn fî Cevâzi'd-Du'ai li Seyyidi'l-Mürselîn</i>	383
2.2. Mehmed b. Mahmud b. Sâlih b. Hasan el-Trabzûnî el-Hanefî (ö. 1200/1786): <i>Risâle fî 'Ademi Tekfîri'l-Müslimîn; Risâle Tarîki'l-İhtisâb ve'n-Nasîha; es-Sârimü'l-Meslûl li men Tasaddâ bi-Cehlihî Kassa Ahkâmi'r-Resûl; Risâle fî'd-Duhân; Sârimü'l-Vâridât fî'r-Reddi alâ Ehli Hevâ; Nefehâtü'l-Kurâb ve'l-İttisâl bi-İsbâti't-Tasarruf li Evliyâ'illâhi ve'l-Kerâme Ba'de'l-İntikâl</i>	387
2.3. Ebû's-Siyâde Afîfüddîn Abdullâh b. İbrâhîm b. Hasen el-Mahcûb el-Mîrganî (ö. 1207/1792): <i>Tahrîzü'l-Ağbiyâi ale'l-İstiğase bi'l-Enbiyâi ve'l-Evliyâ</i>	396

2.4. Muhammed Tahir b. Muhammed Sa'îd Sünbül el-Mekkî el-Hanefî (ö. 1218/1803): <i>el-İntisâr li'l-Evliyâi'l-Ebrâr</i>	400
2.5. (Güzelhisarlı) Atâullâh Mehmed Efendi Ebû İshâkzâde (ö. 1226/1811): <i>er-Risâletü'l-vehhâbî; Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hediye fi'r-Raddi ala el-Havârici'l-Vehhâbîyye</i>	403
2.6. Nureddin Mehmed Efendi Alizâde (ö. 1230/1815): <i>Risale fi İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbîyye</i>	407
2.7. Mehmed Münib Ayıntâbî er-Rûmî el-Hanefî (ö. 1238/1822): <i>Risale fi Hakki'r-Reddi alâ'l-Vehhâbîyye; Haşiye ala Şerhi'r-Risaleti'r-Reddiye ala Taifeti'l-Vehhâbîyye</i>	413
2.8. Süleymân Paşa Şam Valisi (1225/1810): <i>Risâle fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbîyye</i>	417
3. MALİKÎ ÇEVRELER	421
3.1. İbn Galbûn (ö. ?): <i>Kasîde İbn Galbûn fi'r-reddi ala's-San'ânî ve'n-Necdî</i>	421
3.2. Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Füllânî el-Ömerî el-Mâlikî (ö. 1218/1803): <i>Risâlat ve'Cevâbât min 'Ulemâi Ehl-i Mezâhib'il-Erba'a (el-Hanefîyye ve'l-Mâlikîyye ve's-Şafî'îyye ve'l-Hanâbile) Yeruddûne 'alâ Muhammed b. Abdülvehhâb</i>	424
3.3. Sâlih b. Hasan el-Kevvâş(î) el-Tunûsî (ö. 1218/1803): <i>er-Redd alâ'l-Vehhâbiyye</i>	428
3.4. Ebû Hafs Ömer İbn. Şeyh Kasım el-Mahcûb el-Mâlikî (ö. 1222/1807): <i>Risale fi'r-Reddi alâ'l-Vehhâbîyye</i>	430
3.5. Ebû'l-Fedâi İsmail et-Temîmî et-Tûnisî (ö. 1832/1248): <i>el-Minahü'l-İlâhiyye fi Tamsi'd-Dalâleti'l-Vehhâbîyye</i>	434
3.6. Muhammed Mağribî el-Tûnisî (ö. ?): <i>el-Acâletü'l-Vecîzeti'l-Marziyye fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbî ve Cemaâti'l-Vehhâbîyye</i>	440

BEŞİNCİ BÖLÜM

VEHHÂBÎLERE YAZILAN REDDİYELERİN MUHTEVA ANALİZİ

1. İTİKÂDÎ-KELÂMÎ BOYUT	442
1.1. İman-Amel İlişkisi	444
1.2. Tevhid ve Şirk'in Mahiyeti	455

1.3. Sıfatlar Meselesi	467
1.4. Şirk ve Küfür Ayetlerinin İstismarı	474
2. KÜLTÜREL-TASAVVUFÎ BOYUT.....	484
2.1. Tevessül-İstimdât-İstiğâse-İstiâne Tartışmaları	486
2.2. Teberrük-Evliya Kültü ve Kabir Ziyaretleri Tartışmaları	503
2.3. Kasîdetü'l-Bürde ve Şefaât Tartışmaları	512
2.4. Müslümanların Toptan Tekfiri Tartışmaları.....	517
3. AMELÎ-ŞER'Î BOYUT	525
3.1. İctihad ve Taklid Tartışmaları	527
3.2. Fıkhî Tecrübenin İnkârı ve Yeni Bir Mezhep Tartışmaları.....	537
3.3. Ehl-i Sünnet/Ehl-i Bid'at Vurgusu ve Peygamberlik İddiası	541
4. SİYASÎ-İÇTİMÂÎ BOYUT	547
4.1. Meşrû Halifeye İsyan ve Hâricîlik Tartışmaları.....	547
4.2. Mülk ve Saltanat Talebi Tartışmaları	557
4.3. Toplumsal Düzeni Bozma	561
SONUÇ.....	569
EK: XVIII. Yüzyıl Mısır-Hicaz-Şam-İstanbul-Kuzey Afrika Ulemâ Ağı.....	577
BİBLİYOGRAFYA.....	579
ÖZET	623
ABSTRACT	625

KISALTMALAR

a : Yazma Eserde Varağın Ön Sayfası

b :Yazma Eserde Varağın Arka Sayfası

b. : bin, ibn (Oğlu)

b.y. : Basım Yeri Yok

bkz. : Bakınız

bnt. : Binti

bs. : Basım

çev. : Çeviren

d. : Doğum Tarihi

DİA :Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Ansiklopedisi

drl. : Derleyen

ed. : Editör

EI : The Encyclopaedia of Islam

Erişim: Erişim Tarihi

H : Hicrî

haz. : Hazırlayan

Hız. : Hazreti

krş. : Karşılaştırınız

Ktp. : Kütüphanesi

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm Tarihi

s. : Sayfa

sad. : Sadeleştiren

ss. : Sayfalar

thk. : Tahkik Eden

ts. : Tarihsiz

tsh. : Tashih Eden

y.y. : Yayıncı Yok

yy. :Yüzyıl

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinde itikadî ve siyasî amaçlarla vücûd bulmuş din anlayışları, tarihsel süreçte kişiler veya şahıslar etrafında zümreleşerek dinî-siyasî yapılara dönüşmüşlerdir. Daha sonra fırka veya mezhep adını alan bu oluşumlar, kendi görüşlerini mutlak hakikat gibi görerek başkalarının da onları benimsemelerini istemişler ve beraberinde pek çok toplumsal ve siyasî soruna sebep olmuşlardır. Günümüzde Suudî Arabistan sınırlarında yer alan Necid bölgesinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öncülüğünde ortaya çıkan Vehhâbîlik de, ilk andan itibaren İslâm dünyasında etkileri günümüze kadar devam eden ciddi tartışmalara neden olmuştur.

Necid bölgesi İslâm tarihi boyunca birbirinden farklı pek çok toplumsal kargaşaya ev sahipliği yapmıştır. Aynı topraklarda neşet eden Vehhâbîlik de tarihsel süreçte aktör olarak yer alan en önemli dinî-siyasî hareketlerden birisidir. İslâm'ın ilk yıllarındaki ganimet paylaşımı tartışmalarıyla başlayan bu serüvende, dinî değer yargıları ve bunları hâkim kılmak adına Vehhâbîler'in giriştikleri eylemlere karşı, tepki ve tenkitleri içeren çok geniş bir reddiye edebiyatı oluşmuştur. Reddiyeler bu sürecin en özgün ve somut yansımalarıdır. Bu mezhep, oluşumundan itibaren İslâm dünyasının önemli tartışmaların odağında yer almıştır. Dinî ve siyasî bir hareket olarak Vehhâbîlik hakkında kitap ve makale olarak çok sayıda fenomenolojik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda bu olgu ve tezahürlerinin, çoğu kere çeşitli kavramlaştırmalar ve farklı bakış açılarıyla ele alındığı ve genelde yazarının konumunun olguyu tanımlama biçimine doğrudan yahut dolaylı biçimde yansıdığı görülmektedir.

İslâm tarihinin son iki yüzyılında pek çok olaya sebep olmasına rağmen; bu olguyu inceleyen kimi çalışmalarda kısmen önemine değinilse de, Vehhâbîlere karşı yazılan reddiyelerin, büyük oranda ihmal edildiği görülmektedir. Bu boşluğu doldurabilmek için, Vehhâbîliğin tarihsel serüveninde şekillenen bu edebiyatı doktora tez çalışması olarak incelemek istedik. Bu çalışmanın Vehhâbî hareketin hangi tarihsel

ve toplumsal roller üstlendiğinin açığa çıkarılmasına önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Öte yandan bu metinlerin fenomenolojik bir yöntem izlenerek tarihsel ve sosyolojik bağlamıyla çözümlenmesi; Vehhâbî hareketin, itikadî, toplumsal ve siyasî yansımaları ile ilgili önemli bir eksikliği gidrecektir.

Bu edebiyatın ortaya çıkışına yön veren itikadî, kelâmî, sosyo-kültürel ve siyasî faktörlerin tespiti, pek çok güçlüğü içerisinde barındırmakla beraber en az metinlerin içeriği kadar önemlidir. Çünkü reddiyelerdeki tartışmaların boyutlarını, metinlerin içeriklerini merkeze alarak takip etmek mümkündür. Ancak, bu edebiyatı ortaya çıkaran sebepler ile dinî, kültürel ve toplumsal aidiyetlerin tartışmalardaki rolünü açıklayabilmek için meselenin farklı boyutlarıyla irdelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri ve Vehhâbîliğe karşı yazılan reddiyeler merkezî bir yere sahiptir. Bu sebeple, çalışma oluşum analizi ve yapısal analiz olmak üzere iki temel üzerine inşa edilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerini ortaya koyduğu zaman diliminden itibaren Vehhâbî görüşlere yönelik yazılan reddiyelerin üretildiği bağlamı ve reddiye müelliflerinin ait oldukları gelenek, yapısal analiz yöntemiyle tarihsel bir bütünlük içerisinde çözümlenecektir. Vehhâbîliğin teşekkül süreci, reddiye edebiyatını ortaya çıkaran fikrî, tarihî, siyasî ve içtimâî arka plan ise, oluşum analiziyle incelenecektir.

“Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiler ve Analizi (1732/1818)” isimli bu çalışma beş bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölümde reddiye metinlerini ortaya çıkaran süreç takip edilerek Vehhâbîliğin oluşumu ve İslâm dünyasındaki yankıları tahlil edilmiştir.

“Muhammed b. Abdülvehhâb ve Vehhâbîlik Hareketi” isimli I. Bölüm’de, Vehhâbî hareketin öncüsü ve “Şeyh Necdî” adıyla bilinen “Muhammed b. Abdülvehhâb”ın dinî liderliği araştırılmıştır. Bir taraftan İbn Abdülvehhâb’ın bireysel aktivist kişiliği; diğer taraftan da XVIII. yüzyıldaki siyasî, sosyal, ilmî ve toplumsal

yapılar ile fikrî bunalımlar analiz edilmiştir. Bu sebeple önce İbn Abdülvehhâb'ın yetiştiği ortam, bölgedeki ilmî çevre ve buralardaki tartışmalar tespit edilmiş; daha sonra dönemin sosyal ve entelektüel yapısı hakkında genel bir manzara çizilmiştir. Ayrıca Vehhâbîliğin, toplu bir harekete dönüşümünde etkili olan unsurların izleri sürülerek; reddiyelerin yazımına doğru giden tarihsel tecrübeler netleştirilmeye çalışılmıştır.

“Vehhâbîliğin İslâm Dünyası'ndaki Yankıları” isimli II. Bölüm'de, Vehhâbîliğe karşı İslâm dünyasında oluşan tepkilere yoğunlaşmıştır. Bu bölümde, “Vehhâbî” kavramının tarihsel süreçte inşası, fikrî ve siyasî boyutta oluşan tepkiler ve nedenleri dikkate alınarak hareketin tanınma ve tanımlanma aşamaları ile reddiyelerin ortaya çıkışına yön veren dinî-kültürel ve siyasî-toplumsal nedenler ışığında İslâm dünyasında Vehhâbîlik algısı aydınlatılmaya çalışılmıştır.

“Hanbelî Çevrelerden Yazılan Reddîyeler” isimli III. Bölüm ve “Hanbelî Olmayan Çevrelerden Yazılan Reddîyeler” isimli IV. Bölüm, reddiye yazan çevrelere ve eserlerine ayrılmıştır. Yerel ulemadan başlanılarak, Osmanlı coğrafyasında reddiye yazan isimlerin ve eserlerinin dökümünün çıkarıldığı bu bölümlerde, ulemanın mezhebî ve kültürel aidiyetleri sorgulanmıştır. Hanefî, Şafî'î, Hanbelî ve Mâlikî gruplar halinde tasnif edilen âlimlerin, biyografilerinden elde edilen veriler sayesinde ilmî şecereleri ortaya konulmuş; böylece farklı aidiyetlerin Vehhâbîliğe yaklaşım noktasındaki etkilerini görme imkânı sağlanmıştır. Âlimlerin mezhebî aidiyetlerinin yanı sıra kültürel ve tasavvufî eğilimlerinin de irdelendiği bu bölümlerde, günümüzde de halen yazılmaya devam eden bu reddiyelerin kimler tarafından, nerede, ne zaman, hangi gerekçe ile yazıldığı belirlenmeye çalışılmıştır.

“Vehhâbîlere Yazılan Reddîyelerin Muhteva Analizi” isimli V. Bölüm'de, reddiye metinlerinin içerik analizi yapılmıştır. İtikadî, amelî, tasavvufî, içtimaî ve siyasî konuları ilgilendiren sorunlar, reddiye yazarlarının mezhebî aidiyetleri göz önünde

bulundurulur tartişılış ve kimi zaman metinden mezhebî/kültürel aidiyete, kimi zaman da aidiyetlerden metne doğru baēlamsal çözümlene yoluna gidilmiştir.

Osmanlı coērafyası özelinde ortaya çıkan Vehhâbilik, dinî, toplumsal, siyasî ve kültürel boyutları olan bir olgudur. Araştırmamızda, bu olguyu tarihsel, sosyolojik ve kültürel-antropolojik çözümlerler yoluyla ve bütüncül bir yaklaşımla tahlil etmeye özen gösterdik. Muhammed b. Abdülvehhâb ve taraftarları ile muarızları arasında ortaya çıkan fikir ayrılıklarının etki-tepki eksenli tespiti, günümüzde İslâm toplumlarında Selefî-Sûfî veya Selefî-Şîî şeklinde yaşanan kutuplaşmaların fikrî, tarihî ve içtimaî dinamiklerinin daha iyi anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır.

Konunun tespitinden metnin inşasına kadar çalışmamızın her aşamasında, eleştirileri, katkıları ve yol göstericiliēi dolayısıyla danışmanım Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya teşekkür ediyorum. Onun bilimsel titizliēi ve ilmî birikiminin açtıēı ufuk olmasaydı; bu çalışma, bu noktaya gelemezdi. Yine çalışmanın her aşamasında nezaketi, bilgeliēi, sevgisi ve sonsuz cömertliēiyle bana uzun uzun vakit ayıran, ilgiyle takip eden ve metni bir çırpıda okuyarak birbirinden kıymetli katkılar sunan Hocam Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıēlalı'ya, desteēi ve verdiēi güven duygusundan ötürü müteşekkirim. Mezhepler Tarihi alanını seçmem ve kişilikli bir akademisyenin nasıl olunması gerektiēi konusunda kendisine çok şey borçlu olduēum merhum Prof. Dr. Hasan Onat'a olan minnetimi ise ifade edecek kelime bulamıyorum. Lisans yıllarımdan itibaren yetişmemde büyük emeēi olan ve metni okuyan kıymetli Hocam Prof. Dr. İbrahim Maraş'a da şükran borçluyum. Diēer yandan çalışma boyunca ilgi ve nezaketlerini eksik etmeyen, her ziyaretimde ufuk açıcı sohbetleri ile kendilerinden çok şey öērendiēim Prof. Dr. Osman Aydınlı, Doē. Dr. Muzaffer Tan ve Doē. Dr. Mehmet Kalaycı'yı da burada anmadan geçemeyeceēim.

Son olarak yazmalarla ilgili sorunları çözmemde imdadıma yetişen Dr. Walid Ramadan ile çalışma boyunca karřılařtıēım güçlüklerin üstesinden gelmeme yardımcı

olan, başta metni okuma nezaketinde bulunan Arş. Gör. Betöl Yurtalan ve Arş. Gör. Hakan Atalay olmak üzere; kürsümüz Araştırma Görevlileri Nuran Üçok, Mine Demirbilek, Ahmet Bedri Yavuz, Semra Ceylan, Muhammed Cihat Oruç ve Dr. Yunus İbrahimoglu'na katkılarından ötürü teşekkür ederim. Beni yetiştiren ve her şeyden önce iyi bir insan olmam için her türlü özveride bulunan Annem Leman Koçak ve Babam Çapan Koçak ile ağabeylerim Hakan ve Altan Koçak'a şükranlarımı sunarım.

Ebru KOÇAK
ANKARA-2021



GİRİŞ

1. ÇALIŞMA EVRENİ

Her araştırmada, amaç doğrultusunda geliştirilen ölçütlerle, çalışma evreni¹ tanımlanıp sınırlandırılmalıdır. Zira evrenin bütünü üzerinde ya da gereğinden büyük bir örneklem üzerinde çalışılması, değişkenlerin kontrollerini güçleştirecektir.² Buradan hareketle çalışmamızın temel kaynaklarının başında gelen *Vehhâbîlik Reddiyelerinin* belli ölçütler esas alınarak sınırlandırılması kaçınılmaz olmuştur. Nitekim Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini ilk ifade ettiği andan itibaren yazıla-gelen reddiyeler, bu alanda kapsamlı bir edebiyat oluşturmaktadır.

Tarihsel ve coğrafi olarak geniş bir alana yayılan Vehhâbîlik olgusunun derinlemesine incelenebilmesi için pek çok unsurun dikkate alınması gerektiği açıktır. Bu nedenle çalışma evrenimizde bazı sınırlamalara gidilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın söylemleri, başkalarına açıklandığı andan itibaren İslâm dünyasında menfi ya da müspet pek çok tepkiye sebep olmuştur. Bu nedenle çalışmamız, Osmanlı coğrafyasında kaleme alınan reddiyeler ile sınırlandırılmış olup; İran, Mağrip ve Hint Alt kıtasında yazılan reddiyeler kapsam dışı bırakılmıştır. Yazılan reddiyelerin nicelik bakımından yoğunluğu, çalışmanın sıhhati açısından dönemsel sınırlandırmayı gerektirdiği için, coğrafi açıdan ve zamansal olarak daraltılmıştır. Zamansal olarak Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini ilan ettiği dönem ile Suud ailesi ile yapılan ittifak neticesinde hareketin siyasî bir hüviyet kazandığı ve Osmanlı güçleri tarafından bastırıldığı döneme kadar geçen zaman dilimi ile sınırlandırılmasına karar verilmiştir. Böylece çalışmada derinlik artırılmıştır. I. Devlet tecrübesi, 1744-1818 yılları arasını kapsamaktadır. Ancak çalışmamız esnasında İbn Abdülvehhâb'a yönelik reddiye yazma

¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 147.

² Karasar bu durumu, kan tahlili örneği ile açıklamaktadır. Örneğin, kişinin vücudundaki kanın tamamı boşaltılmadan, az bir miktar ile gerekli tetkikler yapılarak, ihtiyaç duyulan bilgilere ulaşılabilir. Dolayısıyla bilgi elde etmek için, vücuttaki kanın tamamına ihtiyaç yoktur. Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 148.

girişimlerinin 1744 yılı öncesine uzandığı tespit edilmiş olduğundan; araştırmanın zaman aralığı 1732-1818 yılları olarak belirlenmiştir.

Bu araştırma, aşağıdaki sorular ışığında Vehhâbîlere yazılan reddiyelerin bütünlüklü olarak, ortaya çıkış süreçleri ve nedenleri, müellifinin mezhebî ve kültürel aidiyeti, yaklaşımı, metin analizi ile metnin tesirleri bakımından incelenmesine hasredilmiştir.

- Osmanlı coğrafyasında, Vehhâbî hareketin ortaya çıkışından I. Devlet Tercümesi'nin sonuna kadar Vehhâbî fikirlere yönelik kaleme alınan reddiyeler hangileridir?
- Vehhâbî fikirlere reddiye yazılmasına yön veren temel; dinî, toplumsal, kültürel ve siyasal saikler nelerdir?
- Vehhâbî fikirlere reddiye yazan müelliflerin mezhebî aidiyetleri nelerdir ve içerisinde yetiştikleri ilmî geleneğin etkileri reddiye metinlerine yansımış mıdır?
- Reddiye yazan çevrelerde mezhebî ya da kültürel mensubiyetlerin reddiyeler üzerindeki belirleyiciliği hangi düzeydedir?
- Reddiye yazan ulemanın entelektüel geçmişleri arasında ortak unsurlar var mıdır? Bu unsurlar ışığında öne çıkan isimler, sosyal çevreler ya da ilmî merkezler var mıdır?
- Dinî ve itikadî yönü kadar siyasî boyutu da görmezden gelinemeyecek düzeydeki Vehhâbî harekete karşı reddiye yazımında siyasî faktörler etkili olmuş mudur? Bu etki reddiye metinlerinin içeriğine hangi düzeyde yansımıştır?
- Vehhâbî fikirlere yazılan reddiyelerin etki gücü nedir? Bu anlamda reddiye müellifleri sosyal, itikadî ya da siyasî tavırlara/söylemlere yön verebilmişler midir?
- Vehhâbîliğe yazılan reddiyelerde hangi fikirler ele alınmıştır?
- Reddiye metinlerinde tartışılan konularda müellifinin mezhebî aidiyeti farklılaşmalarda ne derece etkili olmuştur. En ciddi farklılaşmalar hangi konular etrafında kümelenmiştir?

- Reddiye müelliflerinin mezhebî aidiyetlerinden bağımsız ortak söylemleri var mıdır? Bunlar ne şekilde tezahür etmiştir?
- İbn Abdülvehhâb ile aynı gelenekten gelen Hanbelî çevrelerin Vehhâbî fikirlere dönük tenkitleri olmuş mudur? Referans kaynakları bakımından Hanbelî gelenek içerisinde bir farklılaşmadan söz edilebilir mi?
- İbn Abdülvehhâb'ın kendisine referans olarak sunduğu İbn Teymiyye'ye karşı, Reddiye müelliflerinin yaklaşımları nasıldır? Mezhebî aidiyetlerin İbn Teymiyye'ye karşı tutumlarında herhangi bir etkisi olmuş mudur?

2. KAYNAKLAR

Vehhâbîlik, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri etrafında şekillenen, dinî, siyasî, antropolojik ve tarihsel boyutları bulunan itikadî ve siyasî bir olgudur. İslâm dünyasını önemli düzeyde etkileyen bu olgu, bireysel bir çaba olarak ortaya çıkmasına karşın; savunulan dinî söylemin, coğrafi şartların ve bölgenin demografik yapısı gibi pek çok unsurun etkisiyle, kısa sürede toplumsal desteğe sahip olan bir harekete dönüşmüştür. Bu hareketin yarattığı etki ve tepkileri merkeze alan bu çalışmada çok sayıda değişkenin varlığına dikkat çekilmektedir. Bu nedenle çalışma boyunca reddiye metinleri dışında, tarih, sosyoloji, kelam, hadis, fıkıh ve tasavvuf alanlarındaki pek çok kaynağa müracaat edilmiştir. Burada, çalışma boyunca ön plana çıkan kaynaklar tenkitçi bir analize tabi tutularak, kaynaklık değerleri ve çalışmaya katkıları irdelenecektir.

2.1. Muhammed b. Abdülvehhâb'a ve Vehhâbîlere Yazılan Reddiyeler

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, içerisinde yetiştiği geleneğin ve ilmî çevrelerin yaygın kanaatlerine aykırı söylemleri, savunduğu görüşlerin çürütülmesine yönelik yazın faaliyetlerinin oluşmasına neden olmuştur. İslâm geleneğinde cedel olarak bilinen edebiyat türü benzeri metinler ortaya koyan âlimler, delil getirme ve karşı delilleri eleştirme usullerini kullanarak, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine yönelik eleştirilerini dile

getirmişlerdir. Günümüzde de halen yazımına devam edilen bu tür eleştiri metinleri çalışma içerisinde “*Vehhâbîlik Reddiyeleri*” olarak ifade edilmiş olup; bu eserler, araştırmamızın temel kaynaklarının başında gelmektedir.

Vehhâbî hareketin, İslâm dünyasında yaygın kabuller ve toplumsal tabana yayılmış öğretilere karşı tepkisel bir eyleme dönüşmesi ve siyasî olarak merkezî yönetim ile Vehhâbîleri karşı karşıya getirmesi ile yağma kültürünün bir araya gelmesi; ele geçirilen topraklarda bulunan ilmî mirasın çoğunlukla yok edilmesi gibi bir sonucu beraberinde getirmiştir. Kuşkusuz bu sonuç düşünce tarihimiz açısından son derece vahimdir. Bu nedenle az bir kısmı matbu olan, diğerleri halen el yazması olarak muhafaza edilebilen reddiye metinlerinin temin edilmesi bizim için yoğun çabalar gerektirebilmiştir. Bu noktada, birçoğu dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunan metinlerin tamamına ulaşmak hedeflenmiş olsa da; kimi eserlerin günümüze ulaşamaması, kimilerinin kayıtlı görüldüğü kütüphanelerde bulunamaması, kimilerinin de Orta Doğu’da yaşanan son olaylar nedeniyle kaybolmuş olması gibi nedenlerden ötürü bazı metinlere ulaşılamamıştır. Ancak Türkiye’den Yazma Eserler Kurumu başta olmak üzere, Ankara, İstanbul, Gaziantep, Konya, Kütahya, Diyarbakır gibi çeşitli şehirlerdeki Kütüphaneler ile Tunus, Fas, Mısır, Birleşik Arap Emirlikleri, İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, Saraybosna ve Suudî Arabistan gibi çeşitli merkezlerden elde edilen metinler, müelliflerinin vefat tarihleri esas alınmak suretiyle, kronolojik olarak incelenmiştir. Reddiyenin yazılış tarihinin net olması durumunda zaman zaman metin içerisinde müellifinin vefat tarihi göz ardı edilerek; öne alındığı da olmuştur.

Öte yandan Vehhâbîlik, çeşitli ilmî sahalardan, çok sayıda eser içerisinde eleştirilere muhatap olmuştur. Bu eserler, doğrudan Vehhâbîliğe reddiye olarak kaleme alınmamışsa da; bunların Vehhâbîlik ve Vehhâbî görüşlerden olumsuz şekilde bahsettikleri görülmektedir. İbn Âbidîn’in *ed-Dür el-Muhtar er-Reddü’l Muhtar* adlı

eseri, es-Sâvî'nin *Celâleyn Tefsiri*'nin *haşiye* bölümleri, Muhammed Lebîb el-Betnûnî'nin *Hicaz Yolculuğu* adlı eseri, Eyüp Sabri Paşa'nın *Mirâtü'l-Harameyn*'i, Muhammed Ferid Bey'in *Osmanlı Devleti Tarihi* adlı eseri, Muhammed Ebû Zehra'nın *Tarih-i Mezâhibü'l-İslâmiyye*'si, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet*'i ve Süleymân Şefik Söylemezoğlu'nun *Hicaz Seyahatname*'si bunun örneklerindendir. Bu eserler doğrudan Vehhâbîliğe reddiye maksadıyla yazılmamış olmakla birlikte; Vehhâbîliğe karşı menfî tavrın hâkim olduğu eserler arasında zikredilebilirler. Bu nedenle çalışmamızda zaman zaman bu eserlere de başvurulmuştur.

Çalışmanın III. ve IV. Bölümleri'nde reddiyeler hakkında detaylı bilgilere yer verildiği için burada ayrıntılı olarak bahsetmeyi gerekli görmüyoruz. Ancak çalışmamızda yararlandığımız reddiyelerin listesini, müelliflerini mezhebi ve tarikat aidiyetleri ile tarihsel kronolojiyi dikkate alarak sunmak istiyoruz.

Şâzelî-Kevvâzî Çevreler

1. Abdülvehhâb b. Ahmed Berakât eş-Şâfi'î el-Ezherî et-Tandatâvî (ö. 1156/1743'ten sonra): *Rad 'u'd-Dalâle ve Kam 'u'l-Cehâle* (Şâfi'î)
2. Ahmed b. Alî el-Basrî el-Kabbânî (ö. 1158/1745'den sonra): *Faslü'l-Hitâb fî Reddi Dalâlâtî İbn Abdülvehhâb; Keşfü'l-Hicâb an Vechi Dalâlâtî İbn Abdülvehhâb; Nakzu Kavâ'idi'd-Dallâl ve Rafzu 'Aka'idi'd-Dullâl* (Şâfi'î)
3. Muhammed b. Abdurrahmân b. İbn 'Afâlik el-Hanbelî el-Ahsâî (ö. 1164/1751): *Tehekkümü'l-Mukallidîn fî Müdde 'î Tecdîdi'd-Dîn; Risâleteyn min Abdurrahmân b. Afâlik ilâ Osmân b. Muammer el-Emîrû'l-Ahsâ'*. (Hanbelî)
4. Süleymân b. Muhammed b. Sühaym (ö. 1181/1767) ve babası Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Sühaym (ö. ?): *Risâletü Süleymân b. Sühaym* (Hanbelî)
5. Abdullâh b. Îsâ (ö. 1164/1751) ve oğlu Abdülvehhâb b. Îsâ (ö. ?): *Risâle ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb* (Hanbelî)

6. Abdullâh b. Îsâ el-Müveysî el-Hanbelî (ö. 1175/1761): *Resâ'il li Abdillâh b. Îsâ el-Müveysî fî'r-Redd* (Hanbelî)
7. Abdullâh b. Muhammed İbn Abdillatif eş-Şafî'î el-Ahsâ'î (ö. 1181/1768): *Tecrîdü Seyfi'l-Cihâd li Müdde'i'l-İctihâd* (Şafîî)
8. Abdullâh b. Muhammed b. Abdülvehhâb b. Fîrûz (ö. 1175/1762): *Risâle Abdullâh b. Fîrûz ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb* (Hanbelî)
9. Mirbed b. Ahmed el-Vehîbî et-Temîmî (ö. 1171/1758) (Hanbelî)

Hanbelî Çevreler

10. Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Sühaym (ö. 1175/1762): *Risâleteyn ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb*
11. Abdülazîz b. Abdirrahmân b. Rezzîn b. 'Udvân er-Rezînî el-Hanzalî el-Hanbelî (ö. 1179/1765): *Nazmu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye li İbn Teymiyye*
12. Sâlih b. Muhammed b. Abdillâh el-Sâ'ig en-Necdî (ö. 1184/1770): *Kasîde fî'r-Redd li-Medhi Emîri's-San'ânî 'alâ İbn Abdülvehhâb*
13. Abdulmuhsin b. Alî b. Abdillâh b. Neşvân el-Şârihî el-Uşeykirî el-Hanbelî (ö. 1187/1773): *Risâle fî'r-Redd alâ Da'veti Muhammed b. Abdülvehhâb*
14. Ebû'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârî en-Nâblusî el-Hanbelî (ö. 1188/1774): *el-Ecvibetü'n-Necdiyye ani'l-Es'ileti'n-Necdiyye*
15. Seyf b. Muhammed b. Hamd el-Atîkî en-Necdî el-Hanbelî (ö. 1190/1776): *Mecmû'u'r-Resâ'il fî'r-Redd 'alâ İbn Abdülvehhâb*
16. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz et-Temîmî el-Ahsâ'î el-Hanbelî (ö. 1205/1790): *İbdâ'u'l-Mechûd fî Cevâbi Su'âli İbn Dâvûd an Mukallidi'l-Mezhebî; el-Kavlü's-Sedîd fî Cevâzi't-Taklîd*
17. Süleymân b. Abdülvehhâb et-Temîmî el-Hanbelî (ö. 1208/1794): *Risâletü Süleymân b. Abdülvehhâb ilâ Hasan b. Aydan (es-Savâ'iku'l-Îlâhiyye fî'r-Redd ale'l-Vehhâbiyye, Faslu'l-Hitab fî'r-Redd alâ Muhammed b. Abdülvehhab)*

18. Muhammed b. Abdillâh b. Fîrûz et-Temîmî el-Ahsâ'î (ö. 1216/1801): *er-Risâletü'l-Marziyye fî'r-Redd alâ'l-Vehhâbiyye; er-Redd alâ men Keffere Ehle'r-Riyâd ve men Havlehum mine'l-Müslimîn; Kasâ'id*
19. Sâlih b. Seyf b. Ahmed el-Atîkî en-Necdî el-Hanbelî (ö. 1223/1808): *Risâle fî Tevessül*
20. Afîfuddîn Abdullâh b. Dâvûd ez-Zübeyrî el-Hanbelî (ö. 1225/1810): *es-Savâ'ik ve'r-Ru'ûd fî'r-Redd alâ İbn Su'ûd*
21. Osmân b. Abdillâh el-Câmi' el-Hanbelî en-Necdî ez-Zübeyrî el-Bahreynî (ö. 1240/1825): *Fevâ'idü'l-Müntehabât fî Şerhi Ahsâri'l-Muhtasarât*
- Şafî'î -Eş'arî ve Kâdirî Çevreler**
22. Alî b. Abdillâh el-Bağdâdî es-Süveydî: *el-Mişkâtü'l-Madiyye fî'r-Redd alâ'l-Vehhâbiyye*
23. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Süleymân el-Kürdî el-Dımaşkî el-Medenî (ö. 1194/1780): *Mesâ'il ve Ecvibe ve Rudûd alâ'l-Havâric; Risâle ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb; Takrîz alâReddi Süleymân b. Abdülvehhâb alâ Ahîhi Muhammed b. Abdülvehhâb*
24. (Ebû'l-Fazl) Osmân el-Ömerî el-Akîlî el-Halebî eş-Şafîî el-Halvetî el-Kâdirî (ö. 1193/1779): *Risâle fî'r-Redd alâ'l-Vehhâbiyye*
25. (Ebû'l-Berekât) Abdurrahmân b. Ebî'l-Fazl Osmân el-Ömerî el-Akîlî eş-Şafî'î (ö. 1254/1838): *Risale fî'r-Redd Tâifeti'l-Vehhâbiyye*
26. Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî (ö. 1211/1797'den sonra): *Reddû Risâleti Abdilazîz b. Su'ûd elletî Erselehâ ilâ Ulemâ'i's-Şark ve'l-Garb*
27. Seyyid Ahmed b. İsmâîl et-Tabakcî el-Bağdâdî (ö. 1213/1798): *Şerhu Kelimetî't-Tevhîd*
28. Abdullâh Efendi er-Râvî el-Bağdâdî (ö. 1215/1800): *el-Redd alâ'l-Vehhâbiyye*

29. Alevî b. Ahmed el-Haddâd (ö. 1232/1816): *es-Seyfû'l-Bâtir li-Unukî'l-Münkir alâ'l-Ekâbir; Misbâhü'l-Enâm ve Cilâ'ü'z-Zalâm fî Reddi Şübehi'l-Bid'î en-Necdî elletî Edalle bihâ el-Avâm*

Hanefî Çevreler

30. Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan İbn Himmât el-Hanefî (ö. 1175/1761): *el-Kavlü's-Sedîd fî Cevâzi't-Taklîd; el-Fethü'l-Mübîn fî Cevâzi'd-Du'â' li Seyyidi'l-Mürselîn*
31. Mehmed b. Mahmûd b. Sâlih b. Hasan el-Trabzûnî el-Medenî el-Hanefî (ö. 1200/1786): *Risâle fî Ademi Tekfîri'l-Müslimîn; Risâletü Tarîki'l-İhtisâb ve'n-Nasîha; es-Sârimü'l-Meslûl li Unukmen Tasaddâ bi-Cehlihî Kassa Ahkâmi'r-Resûl; Risâle fî'd-Duhân; Sârimü'l-Vâridât fî'r-Redd alâ Ehli Hevâ; Nefehâtü'l-kurab ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasarruf li-evliyâ'illâhi ve'l-kerâme ba'de'l-intikâl*
32. Nûruddîn Mehmed Efendi Alizâde (ö. 1230/1815): *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*
33. (Güzelhisarlı) Atâ'ullâh Mehmed Efendi Ebû İshâkzâde (ö. 1226/1811): *Risâletü'r-Redd alâ'l-Vehhâbiyye; Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hediye fî'r-Redd alâ'l-Havârici'l-Vehhâbiyye*
34. Mehmed Münîb el-Ayntâbî er-Rûmî el-Hanefî (ö. 1238/1822): *Risâle fî Hakki'r-Redd alâ'l-Vehhâbiyye (Risâletü Münib Efendi); Hâşiye alâ Şerhi'r-Risâleti'r-Reddiye alâ Tâ'ifeti'l-Vehhâbiyye*
35. Muhammed Tâhir b. Muhammed Sa'îd Sünbül el-Mekkî el-Hanefî (ö. 1218/1803): *el-İntisâr li'l-Evliyâ'î'l-Ebrâr*
36. Ebü's-Siyâde Afîfüddîn Abdullâh b. İbrâhîm b. Hasen el-Mahcûb el-Mîrganî (ö. 1207/1792): *Tahrîzü'l-Ağbiyâ' alâ'l-İstiğâse bi'l-Enbiyâ' ve'l-Evliyâ'*
37. Süleymân Paşa Şam Valisi (1225/1810): *Risâle fî'r-Redd alâ'l-Vehhâbiyye*

Malikî Çevreler

38. İbn Galbûn (ö. ?): *Kasîde fi 'r-Redd alâ 's-San 'ânî ve 'n-Necdî*
39. Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Füllânî el-Ömerî el Mâlikî (ö. 1218/1803): *Risâlat ve 'l-Cevâbât min Ulemâ'i Ehl-i Mezâhibi 'l-Erba 'a (el-Hanefiyye ve 'l-Mâlikiyye ve 'ş-Şâfi 'iyye ve 'l-Hanâbile) Yeruddûne alâ Muhammed b. Abdülvehhâb*
40. Sâlih b. Hasan el-Kevvâş(î) et-Tunûsî (ö. 1218/1803): *er-Redd alâ 'l-Vehhâbiyye*
41. Ebû Hafs Ömer İbn Şeyh Kâsım el-Mahcûb el-Mâlikî (ö. 1222/1807): *Risâle fi 'r-Redd alâ 'l-Vehhâbiyye*
42. Ebû'l-Fidâ' İsmâîl et-Temîmî et-Tûnisî (ö. 1832/1248): *el-Minahü 'l-Îlâhiyye fî Tamsi 'd-Dalâleti 'l-Vehhâbiyye*
43. Muhammed Mağrîbî et-Tûnisî (ö. ?): *el-Ucâletü 'l-Vecîzeti 'l-Mardiyye fî 'r-Redd alâ 'l-Vehhâbî ve Cemâ 'ati 'l-Vehhâbiyye*

2.2. Vehhâbî Kaynaklar

Mezhepler Tarihi alanında tekil bir mezhebin görüşlerini ve tarihsel seyrini ele almaktan ziyade, bir mezhebin tenkidine yönelik külliyatın tasnifini konu edinen bu çalışmada, taraflar arasındaki diyalektik ilişkinin boyutlarını görebilmek bakımından Vehhâbî kaynaklar da oldukça önemlidir. Bu noktada öncelikli olarak Vehhâbîliğin kurucusu olan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerine başvurulması kaçınılmazdır. Zira Fığlalı'nın da belirttiği gibi, bir mezhebin muhalifleri tarafından, o mezhep hakkında ileri sürülen görüşler genel olarak tek taraflı kalmaktadır.³ Bu nedenle taraflar arasında mukayese imkânı sağlaması bakımından Vehhâbîlerin görüşlerinin topluca bir arada bulunduğu eserlerden azami ölçüde istifade edilmiştir. Ancak çalışmamızın temel amacının muhaliflerin Vehhâbîlik algısını ortaya koymak olması ve reddiyelerin odağında İbn Abdülvehhâb'ın eserlerinin ve görüşlerinin bulunması nedeniyle,

³ Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 5.

Vehhabilik zaviyesinden meselenin ele alınmak istendiği durumlarda İbn Abdülvehhâb'ın eserleriyle iktifa edilmiş olup; zaman zaman mezhebin diğer kaynaklarına da başvurulmuştur.

Araştırmamızın başvuru kaynaklarından Vehhâbîler tarafından yazılan eserler, mezhebin görüşlerine yer veren itikadî kaynaklar ve Vehhâbî doktrine bağlılıkları bilinen kişiler tarafından yazılan sosyal tarih kaynakları olarak iki gruba ayrılmaktadır. Bu anlamda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerinin toplandığı *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb* ile Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, oğullarının, torunlarının ve kendisi tarafından yetiştirilen öğrencilerinin görüşlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan *ed-Dürrü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye* ve *Mecmû'atü'r-Resâil ve'l-Mesâili'n-Necdiyye* adlı eserler İbn Abdülvehhâb'ın itikadî görüşleri hakkında yaralandığımız kaynakların başında yer almıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yazıları, Muhammed b. Suud Üniversitesi tarafından oluşturan bir heyet aracılığıyla 1976 yılında tahkik edilerek on üç ciltlik bir külliyat halinde Riyad'da yayımlanmıştır. Eser, akaid, fıkıh, siyer, tefsir gibi bölümlere ayrılarak, İbn Abdülvehhâb'ın fikriyatı bütünlük içerisinde sunulmaya çalışılmıştır.⁴ Çalışmamız açısından külliyatın yedinci cildi özel önem taşımaktadır.⁵ Şahsi yazışmalara ayrılan bu cilt içerisinde, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın davetine başladığı süreçten itibaren kimlere ve nerelere mektuplar gönderdiği takip edilebildiği gibi, hakkında yazılan reddiyelere verdiği cevaplara ve çalışmamızda ele aldığımız reddiye müellifleri ile olan yazışmalarına ulaşılmaktadır. Bu yönden çalışmamızda gruplar arasındaki diyalektiğin karşılıklı takibine çalışılmıştır. Böylece bir taraftan Mezhepler

⁴ Muhammed İbn Abdülvehhab en-Necdî, *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Abdülazîz Rumi, Seyyid Hicab, Muhammed Baltacı (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, t.y).

⁵ Muhammed İbn Abdülvehhab en-Necdî, *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb : er-Resâilü's-Şahsiyye*, thk. Abdülazîz Rumi, Seyyid Hicab, Muhammed Baltacı (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, t.y) Eser Mektebetü's-Şamile programında Müellifâtü eş-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb külliyatı içerisinde 6. cilt içerisinde yer alıyor şeklinde kayıtlıdır. Ancak karşılaştırmalarımızla ibarenin sehven 6. cilt yazıldığı, doğrusunun 7. cilt olduğu anlaşılmıştır.

Tarihi araştırmalarının sınırlılıklarından olan mezhebin görüşlerinin tek taraflı okunması tehlikesine engel olunmaya; diğer taraftan da Vehh b  fikirlerdeki genişleme ve daralmaların, reddiye metinlerine hangi düzeyde yansıdığı takip edilmeye çalışılmıştır.

Abdurrahm n b. Muhammed b. K sım el- sım  el-Kaht n  en-Necd  ( . 1392/1972) tarafından hazırlanan *ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye* de çalışmamız için oldukça önemli kaynaklardan bir diğeridir.⁶ On üç cilt halinde yayımlanan eser, Hanbel  fikh  doğrultusunda tasnif edilmiş olup; muhtevasında Muhammed b. Abd lvehh b'dan itibaren kronolojik sıralamayla Necd ulemasının görüşleri yer almaktadır.⁷ 1994-1996 yılları arasında yapılan ilaveler ile eser on altı cilde ulaşmıştır.⁸ Muhammed b. Abd lvehh b'ın risale ve fetvalarının toplu halde bulunduğu birincil kaynak olması bakımından esere sıklıkla başvurulmuştur.

Vehh b liğin tarihsel seyri hakkında başvurulacak kaynakların öncelikli ve en önemlileri arasında hiç kuşkusuz Hüseyin b. Gann m ( . 1225/1810) ve Osman b. Bişr'in ( . 1288/1871) eserleri gelmektedir. Bilhassa  bn Gann m'ın Vehh b liğin doğuşuna bizz t şahitlik etmesi bakımından *Ravz t 'l-Efk r ve'l-Efh m* olarak bilinen *T rihu Necd* adlı eseri, çalışmamızın temel kaynakları arasında yer almaktadır.⁹ Aslen Ahs l  olduğu bilinen  bn Gann m, Suud b. Abdülaziz'in hususi daveti  zerine Dir' ye'ye yerleşmiş ve burada bir taraftan Arapça Gramer dersleri vermiş; diğer

⁶ *ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımı (Riyad: y.y, 1996).

⁷ Abdullah b Abdurrahman b Salih Al  Bess m, *Ulem u Necd: Hil le Sem niye Kur n* (Riyad: D r 'l- sime, 1998), 202-205.

⁸ Eser Abdumelik Attar tarafından Türkçeye terc me edilmeye başlanmış olup; ilk üç cildi 2018-2020 yılları arasında Varakat yayınları tarafından yayımlanmıştır. Tercüme bakımından zaman zaman karşılaştırmalar yapmak suretiyle çalışmamızda, yayından istifade edilmiştir.

⁹ Eb  Bekr Hüseyin b. Gann m en-Necd  el-Ahs i  bn Gann m - thk. Nasirüddin Esed, *T rihu Necd* (Beyrut: D r 'ř-ş r k, 1985);  bn Gann m Hüseyin b. Eb  Bekr, *T rihu  bn Gann m Ravzatu'l-Efk r ve'l-Efh m limurt d H l el- mam ve Ta'd t Gazav t Zeviye'l- sl m*, thk. Süleyman b. Salih el-Har ş  (Riyad: D ru't-tal tiyye, 2010)  alışmada  bn Gann m'ın eserinin iki ayrı tahkik çalışması kullanılmıştır. Bu nedenle Nasirüddin Esed'in 1985 tarihli tahkiki *T rihu Necd* şeklinde; Süleyman b. Salih el-Har ş 'nin 2010 tarihli tahkiki ise *Ravz t 'l-Efk r* şeklinde kullanılmıştır.

taftan da Muhammed b. Abdülvehhâb başta olmak üzere, Vehhâbîlerin önemli isimlerinden Vehhâbî normları talim etmiştir.¹⁰

Tarihsel olarak Vehhâbî hareketin ikinci döneminde yaşamış olan Osman b. Bîşr de, tıpkı İbn Gannâm gibi Vehhâbî tarih yazıcılığının önemli simalarındandır. Onun iki ciltten oluşan ve *Unvânü'l-Mecd fî Târîhi Necd* olarak bilinen eseri, *Unvânü'l-Mecd fî Ahbâri Necd*¹¹ ve *Sevâbiku Unvânî'l-Mecd fî Târîhi'n-Necd: 850-1156h./1446-1743m.*¹² adlarıyla da yayımlanmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğretilerine temelden bağlılıkları ile bilinen bu iki ismin eserleri, mevcut şartlarda en erken dönemli birincil kaynaklar olmaları hasebiyle, Vehhâbîlere dair bütün çalışmalarda kendilerine başvurulduğu görülmektedir. Ancak eserlerin tarihî değeri bir yana; müelliflerinin mezhebî olarak kendilerini konumlandıkları yer akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla bu kaynaklar üzerinden yapılan aktarımlarda yazarlarının Vehhâbîliğe gönülden bağlılıklarının göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmekte fayda vardır.¹³

Çalışmanın bilhassa I. Bölümü'nde, Vehhâbîliğin doğuşu, Necd bölgesinin sosyolojik yapısı ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın biyografisi ile Vehhâbî hareketin antropolojik yapısını kavrama noktasında önemli ölçüde bilgi sunan bu iki tarihçinin, tarihsel olaylar hakkındaki değerlendirmelerinde “mezhep tarafgirliği”¹⁴ önemli ölçüde hissedilmektedir. Nitekim her iki eserde de Vehhâbî hareket öncesinin *cahiliyye dönemi* olarak adlandırılması ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın “şirk batağına saplanmış” bir toplumu, “tevhid nuru” ile aydınlatan bir kurtarıcı olarak sunulması, bu yanlılığın en

¹⁰ Abd Allah Salih al-Uthaymin, *Muhammad ibn Abd al-Wahhab The man and his works*. (London : I.B. Taris, 2009), XV; Samer Traboulsi, “An Early Refutation of Muhammad ibn Abd al-Wahhab's Reformist Views”, *weltİslâms Die Welt des Islams* 42/3 (2002), 376; Selda Güner, *Osmanlı Arabistanı'nda Kıyam ve Tenkil: Vehhâbî-Suûdiler, 1744-1819* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 19.

¹¹ Osman b. Bîşr Necdî Hanbelî - thk. Abdurrahman b. Abdüllatîf b. Abdullah Âlü's-Şeyh, *Unvanü'l-mecd fî tarihi Necd* (Riyad: Dâretü'l-Melik, 1982), c. I-II.

¹² Osman en-Necdî İbn Bîşr, *Sevâbiku Unvânî'l-Mecd fî Târîhi'n-Necd: 850-1156h. (1446-1743m.)* (y.y, 2002).

¹³ Osman b. Bîşr'in eseri ve Vehhâbîlik tarihine dair aktarımları hakkında detaylı bilgi için bkz: Ebru Koçak, “Kimlik ve Tarihçilik Bağlamında Vehhâbîliğe Dair Mülâhazalar (Ahmed Cevdet Paşa ve Osman b. Bîşr Örneği)”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2020), 616-649.

¹⁴ Fırlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 14.

bariz tezahürlerindendir. Aynı şekilde Vehhâbî hareketin toplumsal tabana yayılışı esnasında yaşanan, bozgun ve yağmalar da, bu kaynaklarda *cihad* ve *gazve* olarak nitelendirilmiştir. Çalışmamız içerisinde tespit edilen Necid bölgesi ulehasının yoğunluğu ve bölgedeki ilmî merkezler hakkında ortaya koyduğumuz verilerden anlaşıldığı kadarıyla, Vehhâbîlik öncesi Necid bölgesinde ilmî ve dinî anlamda bahsedildiği kadar karamsar bir tablonun olmadığını belirtmeliyiz.

Bu çerçevede Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu, Süleymân b. Abdullâh tarafından yazılan *Tavzîh an Tevhîdi'l-Hallâk*¹⁵, Abdullâh Sâlih el-Useymin'in, *eş-Şeyh Muhammed ibn Abdü'l-Vehhâb Hayâtuhu ve Fikruhû* adlı eseri ile 1967 yılında Ahmed Mustafa Ebû Hâkime tarafından tahkik edilen *Lem'u's-Şihâb fî Sîreti Muhammed b. Abdülvehhâb*¹⁶ ve 1983 yılında Abdullâh b. Sâlih el-Useymin tarafından tahkik edilen *Keyf Kâne Zuhûru Şeyhu'l-İslâm Muhammed b. Abdülvehhâb*¹⁷, bilhassa Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşabildiğimiz kaynaklar arasında anılmalıdır. *Lem'u's-Şihâb* ve *Keyf Kâne Zuhûr*'un kim tarafından yazıldıkları belli olmamakla birlikte, değerlendirmelerinden yazarlarının Vehhâbî görüşlerin savunucusu olduğu netlikle anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eğitimini tamamladıktan sonra Hureymila'ya ailesinin yanına döndüğü ve bazı görüşlerinden ötürü burada, babası Hureymila Kadısı Abdülvehhâb b. Süleymân ile tartıştığı bilinmektedir. Hatta babasının mukavemeti karşısında İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini ilan etmek için onun vefatını beklediği konusunda kaynaklar neredeyse mutabıktır. Buna rağmen aralarındaki tartışmanın mahiyeti ve anlaşmazlığa neden olan konu hakkında ise kaynaklar sessiz kalmaktadır.

¹⁵ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tavzîh an Tevhîdi'l-Hallâk li Cevâbi Ehli'l-Irâk* (Riyad: Daru Tayyibe, 1984).

¹⁶ *Lem'u's-Şihâb fî Sîreti Muhammed b. Abdülvehhâb*, nşr. Dr. Ahmed Mustafa Ebû Hâkime (Lübnan: Matbaa Byblos el-Hadise, 1967); Kaynak hakkında ayrıntılı değerlendirme için bkz: Michael Cook, "The Provenance of the Lam' al-shihâb fî sîrat Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb", *Journal of Turkish Studies* XI/ (1986), 79-86.

¹⁷ *Keyfe Kane Zuhûr Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, nşr. Dr. Abdullah Salih Useymin (Riyad: Daretü'l-Melik Abdülaziz, 1983).

Keyf Kâne Zuhûr içerisinde yer alan bilgilerin, Vehhâbîliğin fikrî arka planına dair tespit ettiğimiz görüşleri destekler mahiyette olması ve İbn Abdülvehhâb ile babası arasında yaşanan anlaşmazlığın nedenlerine ışık tutması, çalışmamızda Vehhâbîliğin önemli bir yönünün aydınlatılmasına aracılık etmiştir. Yine de eserdeki kimi bilgilerin diğer kaynaklar ile örtüşmemesi, yazarın kimliğine ait belirsizlikler ve mezhep tarafgirliği göz önünde bulundurularak; esere ihtiyatla yaklaşmakta yarar vardır.

2.3. Biyografi ve Tabakât Türü Kaynaklar

Mezhepler Tarihi alanı açısından fikirlerin, ilk kim tarafından ortaya atıldığı ile kim ya da kimler tarafından savunulduğu sorularının cevabı temel problematikler arasında kabul edilir.¹⁸ Fikirlerin oluşumunda ise kişilerin beslendiği sosyo-kültürel ve ilmî çevrelerin etki/katkısı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Bu nedenle çalışmanın bilhassa üçüncü ve dördüncü bölümlerini oluşturan reddiye müellifleri üzerindeki derinleşmede biyografik kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu bağlamda XVII, XVIII ve XIX. yüzyıl uleması ile ilgili hazırlanmış tabakât ve rical kitapları ile ilgili dönemlerde yazılmış eserler hakkında bibliyografik bilgilere ulaşma imkânı sunan çalışmalar, araştırmamızın önemli başvuru kaynaklarından olmuştur.

İslâmın anlaşılması, açıklanması ve yaşanmasına yönelik ortaya çıkan beşerî oluşumlar olarak nitelendirilen mezhepler, şahıslar ya da fikirler etrafındaki zümreleşmelerdir. Bu yönleri ile insan unsurunun olabildiğince baskın hissedildiği mezheplerde, mensuplarını ve yetiştikleri kültürel çevreyi tanımak elzemdir. Zira Cabirî'nin de belirttiği gibi “her düşünürün ‘kültürel uyruğunun’ belirlendiği ‘örfi’ bir kural vardır. ... Herhangi bir kültürün içinde düşünmek, o kültürün meselelerini düşünmek anlamına değil, aksine onun vasıtasıyla düşünmek anlamına gelir.”¹⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb ve etrafında zümreleşen Vehhâbîlerin, fikir, eylem ve

¹⁸ Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, (2005), 398.

¹⁹ Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 15.

tarihsel temellerine yönelik eleştirileri incelediğimiz çalışmamızın bilhassa birinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerinde, tarafların fikirleri değil; bunları üreten sosyal ve kültürel araçlar irdelenmiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın yetiştiği ilmî çevre çoğunlukla Hanbelîlerden oluşmaktadır. Yazılan reddiyelerin ilk ve en önemlileri yerel ulemâ tarafından kaleme alındığı için, sanılanın aksine Hanbelî âlimlerin, Vehhâbî fikirlere yönelik tenkitlerinin yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu nedenle çalışmamızda Hanbelî âlimler ile Necid ulemasının hayat hikâyelerine yer veren biyografik türdeki kaynaklara sıklıkla başvurulmuştur. Bu çerçevede, İbn Humeyd'in, *es-Sühübü'l-Vâbile ala Darâihi'l-Hanâbile*'si²⁰ ile Abdullâh b. Abdurrahmân Âl-ü Bessâm'ın, *Ulemâ'u'n-Necid Hilâle Semâniyeti Kurûn*²¹ adlı eserleri çalışmamız açısından önemli kaynaklar arasındadır. Ayrıca reddiye müellifleri hakkında önemli bilgilere ulaştığımız eserler arasında Osman b. Sened el-Basrî'nin, *SEbâiku'l-'Asced fî Ahbâri Ahmed Neclu Rızki'l-Es'ad*'i²² ile Muhammed Kemâlüddin el-Gazzi'nin, (ö. 1214/1799), *en-Na'tü'l-Ekmele li Ashâbi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel min Seneti 901 - 1207 Hicriyye*'si²³ de burada anılmalıdır.

Hanbelî çevreler dışında, Hanefî-Mâturîdî, Şafî'î-Eş'ârî ve Mâlikî çevrelerden yazılan reddiyelerin müellifleri hakkında bilgi veren kaynaklar da çalışmamızda başvurduğumuz eserlerdendir. Mehmed Süreyya'nın *Sicill-i Osmânî*'si²⁴, Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*²⁵ ile Hayreddin Ziriklî'nin *el-A'lâm*'i²⁶ ve

²⁰ Muhammed b Abdullah b Ali Amiri İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vâbile alâ Darâihi'l-Hanâbile*, thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996).

²¹ Abdullah b. Abdurrahman b. Salih Alü Bessam, *Ulemau Necd: hilâle semaniye kurun* (Riyad: Dâru'l-'Asime, 1998).

²² el-Vâilî el-Basrî Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced Fî Ahbâri Ahmed Necl Rızk el-Es'ad* (Bombay: Matbaatu el-Beyan, 1897).

²³ Muhammed Kemalüddin b Muhammed Gazzi el-Âmirî, *en-Na'tü'l-Ekmele li-Ashâbi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel min Seneti 901 - 1207 Hicriyye* (Dimaşk : Dâru'l-Fikr, 1982).

²⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmâni*. (İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996).

²⁵ Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915* (İstanbul : Meral Yayınevi, ts.).

²⁶ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim Li-Eşheri'r-Ricâl Ve'n-Nisâ Min'el-Arab Ve'l-Müstarebîn Ve'l-Müstesrikîn* (Beyrut : Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002).

Bağdatlı İsmail Paşa'nın *İzâhü'l-Meknûn*'u²⁷ Hanefî âlimler ve eserleri ve hakkında sağlam ve zengin bilgiler sunmuştur. Benzer şekilde Muhammed Beşîr Zâfir Muhammed Ezherî'nin *Tabakâtü'l-Mâlikiyye*'si²⁸ ile Muhammed en-Neyfer ve Ali en-Neyfer'in *Unvânü'l-Erîb*'i²⁹ ve Muhammed Mahfûz'un *Terâcimü'l-Mü'ellifine't-T'uuniyyîn*³⁰ adlı eserlerinden Malikî müelliflerin tedris faaliyetleri, yetiştirdikleri öğrencileri ve icazet zincirlerine ilişkin önemli nakillere ulaşılmıştır. Reddiye yazan isimler hakkında sunduğumuz ayrıntılı bilgiler sayesinde, Vehhâbîlere karşı oluşan çevrelerin beslendikleri kaynakların ve yetiştikleri geleneğin netleşmesi sağlanmıştır. Bu açıdan müellifler hakkında bilgi aldığımız kaynaklar, âlimler arasındaki bağlantıların görülebilmesi ile muarız çevreler arasındaki ortak noktaların ve farklılaşmaların netleştirilmesi bakımından oldukça kıymetlidir.

Çalışma kapsamında âlimlerin eserlerini derleyen bibliyografik kaynaklardan da istifade edilmiştir. Ömer Rıza Kehhâle'nin (ö. 1987) *Mu'cemü'l-Mü'ellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*'si³¹ Hicaz, Necid, Bağdat ve Şam uleması tarafından yazılan reddiyelerin künye bilgilerine ulaşma noktasında oldukça yararlı bilgiler sunmaktadır. Öte yandan Meşhûr b. Hasan tarafından hazırlanan *KütübHaddara minhâ el-Ulemâ*³² adlı iki ciltlik eser, Vehhâbîlere karşı yazılan reddiyelerin kapsamlı bir listesine erişebilmek bakımından müracaat edilen kaynaklar arasındadır. Ancak Meşhur b. Hasan'ın eserinde yer alan reddiyelerde Vehhâbîler ile İbn Teymiyye'ye karşı yazılanlar bir arada verildiği için, reddiyelerin zaman aralığının belirlenmesinde gerekli titizlik gösterilmeye çalışılmıştır.

²⁷ Bağdatlı İsmail Paşa Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn fî Zeyl-I alâ Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Darü'l-İhyai't-turâi'l-Arabî, t.y).

²⁸ Muhammed Beşîr Zafîr Ezherî, *Tabakâtü'l-Mâlikiyye* (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000).

²⁹ Muhammed Neyfer, *Unvanü'l-Erîb: Amma Neşae bi'l-Bilâdi't-Tûniyye min âlemi'l-Edîb* (Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996).

³⁰ Muhammed Mahfuz, *Terâcimü'l-Müellifini't-Tûniyyîn* (Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982).

³¹ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye* (Lübnan : Dârü'l-İhyâi't-Turâs, 1957).

³² Muhammed Abdülhay b Abdilkebir b Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Meşyahât ve'l-Müselâlat: el-Fehâris* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986).

2.4. Arşiv Belgeleri, Sosyal ve Siyasî Kronikler ile Seyahatname Türü

Kaynaklar

Vehhâbîlik, tek başına itikadî bir yapılanma olarak nitelendirilemez. Tarihteki pek çok mezhep gibi o da içinde doğduğu sosyal ve siyasal bağlamdan soyutlanarak incelenemez. Kaldı ki ortaya çıktığı coğrafya ve dönemin şartları ile süreç içerisinde gelişimi dikkate alındığında Vehhâbîlik, siyasî argümanların fazlasıyla etken olduğu dinî-siyasî bir yapılanma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden diğer mezheplerin Vehhâbîlere yönelik algısını tespit etmek, her iki tarafın görüşlerini şekillendiren tarihî ve sosyal arka planı derinlemesine anlamayı gerektirir. Bölge tarihine dair sosyal ve siyasî tarih kitapları, Osmanlı Arşivlerinde yer alan belgeler, şehir tarihleri gibi kaynaklar ve hatta zaman zaman bölgede bulunan araştırmacıların kaleme aldıkları seyahatname türü eserler, bu açıdan kıymetli verilere kaynaklık etmektedir.

Şüphesizdir ki, bu türden bir çalışmanın birçok güçlükleri bulunmaktadır. Zira İslâm/Osmanlı tarihine ilişkin kaynakların çoğunlukla siyasî ve askerî olayları önelemeleri, fikrî tarihin geri planda kalmasına neden olmuştur. Bu nedenle doğrudan düşünce tarihini konu edinen kaynaklar oldukça nadirdir. Ne var ki, bölge tarihine dair ulaşılabilen kaynaklar, dolaylı yoldan olsa da, fikrî boyuta ışık tutabilecek türden yararlı ve anlamlı bilgi edinebilme imkânı tanımaktadır. Bu bağlamda “inşa edilen bir medrese ya da tayin edilen bir müderrise ilişkin bir nakil, bir şehre atanan kadının nitelikleri, yayınlanan bir mersumun içeriği, herhangi bir hadiseye dair yönetimin takındığı tutum veya yürütülen siyasete dair bir aktarım oldukça anlamlı olabilmektedir.”³³

Osmanlı'nın resmî tarih yazıcılığı örneklerinden vak'anüvis metinleri sosyal ve siyasî olaylara dair tanımlayıcı bilgiler vermesi bakımından çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde sıklıkla başvurulacak kaynaklar arasındadır. Ancak Vehhâbî tarih yazıcılığı

³³ İhsan Timur, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezisi, 2016), 279 y./21.

hakkında değindiğimiz hassasiyetlerin burada da dikkate alınması gerektiği belirtilmelidir. Bu tür kaynakların tarihsel veri sağlamanın yanı sıra devletin resmî sözcülüğünü üstlendiğini hatırd tutmakta fayda vardır. Öte yandan Vehhâbî hareketin merkezî yönetim zaviyesinden nasıl anlaşıldığına ayna tutmaları bakımından dönemin kronikleri ciddi önem arz etmektedir.

Çalışmanın kapsamı içerisinde yer alan XVIII. ilâ XIX. yüzyılları arasındaki dönemin sosyal ve siyasî olayları ile bunların, mezheplere etkisi hakkında en kapsamlı bilgilere ulaşabildiğimiz kaynaklar, dönemin kronikleri arasında bulunabilmektedir. Ancak zaman zaman bazı meselelerin izahı noktasında XVII. yüzyıla dair bilgilere de ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle tarihsel kesitlerde geriye gidilerek; konunun temel dayanakları netleştirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı cephesi açısından, İzzî Süleymân Efendi'nin (ö. 1755) *İzzî Tarihi*, Câbî Ömer Efendi'nin (ö. 1814 [?]) *Câbî Tarihi*, Ahmed Vâsıf Efendi'nin (ö. 1806) *Tarih-i Vâsıf*ı, Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin (ö. 1826) *Şânîzâde Tarihi* ve Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) *Tarih-i Cevdet*'indeki veriler, sosyal olayların izahında sıklıkla yararlanılan kaynaklarımız arasındadır. Bununla birlikte resmî yazışmalardan aktardıkları nakiller nedeniyle, Vehhâbîliğin bir asayiş sorunu olarak nitelendirilmesi bakımından, bu kaynaklardaki hâkim dilin, devletin bakış açısını yansıttığı görülmektedir.

Vak'anüvisler tarafından hazırlanan kronikler içerisinde Vehhâbîlik'ten bahseden ilk kaynak *İzzî Tarihi*'dir. Süleyman İzzî'nin verdiği bilgileri, Mekke Şerifi Mes'ûd b. Sa'îd'in, 'Şeyh Necdî' adlı yerel bir kişi etrafında toplanan bir grup insan ve savundukları fikirler hakkında İstanbul'u bilgilendirmek amacıyla gönderdiği mektuptan aldığı anlaşılmaktadır. Buna göre Muhammed b. Abdülvehhâb, dört mezhebe muhalif görüşleri olan bir 'mülhid' olarak tanımlanmaktadır. *İzzi Tarihi* 'nde yer alan bu kavramsallaştırma, resmî yazışma diline ayna tutması ve kendisinden sonra

kaydedilen kroniklerdeki üslûba temel oluşturması bakımından önemlidir.³⁴ Araştırmamız Vehhâbîler hakkındaki algının kaynaklarını ortaya koyması bakımından resmî belgelere ve tarih kaynaklarına yansıyan dilin, Muhammed b. Abdülvehhâb hakkında bölge uleması tarafından yöneltilen eleştirilerden hareketle şekillendiğine ışık tutması bakımından önemli bir noktanın aydınlatılmasına vesile olmuştur. Vehhâbî tarihi hakkında yapılan çalışmalarda Osmanlı kronikleri oldukça kıymetli aktarımları nedeniyle başvurulmuş temel kaynaklardır. Ancak arşiv belgeleri, kronikler ile bölgenin sosyal, siyasî ve fikrî tarihinin bütüncül bir yaklaşımla ele alınması; kroniklerin dilini besleyen unsurların, dolayısıyla devletin bakış açısını şekillendiren saiklerin anlaşılması noktasında tatmin edici verilere ulaşmamızı sağlamıştır. Böylece resmî belgeler ışığında Vehhâbîliğin devlet nezdinde ve Sünnî dünyadaki algılanış biçimi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Vehhâbîliğin tanımlanma şekilleri üzerinde yoğunlaşarak “Vehhâbî” tanımlamasının kavramsal olarak hangi zaman diliminde ve ne tür bir bağlamsal çerçevede oluştuğunun izleri sürülmüştür.

Osmanlı kronikleri, Vehhâbî hareket ile Necid ve Hicaz bölgelerindeki sosyal ve siyasî olaylar hakkında tarihsel önemli bilgilere ulaşılması bakımından özel bir konumdadır. Ne var ki, söz konusu kaynakların, çalışmanın temelini oluşturan Vehhâbîlere dönük eleştiriler hakkında yeterli bilgiyi ihtiva ettiğini söyleyebilmek oldukça zordur. Câbî Ömer Efendi ve Ahmed Cevdet Paşa dışında Vehhâbîlere karşı yazılan reddiyelere değinilmemiştir. Öte yandan eserlerini kaleme aldıkları dönem itibariyle onlarca reddiye yazılmış olmasına rağmen; Ömer Efendi ve Cevdet Paşa’nın ise, bunlardan yalnızca birkaçına değinmeleri önemli bir eksiklik olarak belirtilmelidir. Bu durum meselenin fikrî yönünden ziyade, bir güvenlik sorunu olarak ele alınmasının bir yansıması olarak görülebilir.

³⁴ Krş: Güner, *Vehhâbî-Suûdîler*, 16.

Osmanlı vak‘anüvisleri arasında, Vehhâbîlik meselesini ele alış biçimine ilişkin Ahmed Cevdet Paşa’nın *Tarih-i Cevdet*’i kuşkusuz ayrıcalıklı bir konumdadır. Cevdet Paşa, konuyu yalnızca siyasî ve askerî noktada bir asayiş sorunu olarak değerlendirmenin ötesinde; Vehhâbîliği itikadî ve siyasî bir oluşum olarak ele almakta ve temel karakteristiğine ilişkin değerlendirmeler yapmaktadır. Ayrıca onun, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın metinlerinden bazılarını incelediği anlaşılmaktadır. Cevdet Paşa, Vehhâbîlere dair yazılan reddiyelerin en önemlilerinden, Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî (ö. 1158/1745 sonrası) ve Riyad müftüsü Süleymân b. Muhammed b. Sühaym (ö. 1230/1815) ile Muhammed b. Abdülvehhâb’ın kardeşi Süleymân b. Abdülvehhâb’ın (ö. 1208/1794) reddiyelerini de incelemiş; hatta Süleymân b. Sühaym’ın reddiyesinin tercümesini nakletmiştir.³⁵ Bu yönüyle Cevdet Paşa’nın Vehhâbîlik hakkındaki aktarımlarında, menfi tavrına rağmen meselenin izahında tutarlı ve objektif olabilme gayreti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Cevdet Paşa, Vehhâbîlik meselesinin halli noktasındaki girişimleri “bîçarelik ve işin hakikatine vakıf olamamak” şeklinde yorumlamaktadır.³⁶ O, Osmanlı ulemasına Vehhâbîlik hakkında bilgi sahibi olmamaları nedeniyle sert eleştiriler yönelterek, fikrî olarak halledilmesi gereken bir meselede ulemanın görev ve sorumluluğunu yeri getirmemesinden ötürü, meseleye devletin el atmak zorunda kalmasını tenkit eder.³⁷ Cevdet Paşa’nın, Vehhâbîliği anlayabilme noktasındaki gayretleri, onun kendisinden önceki kroniklerde rastlanılmayan şekilde Vehhâbîlik ile Osmanlı’nın XVII. asırdaki önemli iç sorunlarından biri haline gelen Kadızâdeliler arasında tespit ettiğimiz bağlantıya işaret eden tek vak‘anüvis olmasında etkin görünmektedir. Bu açıdan çalışmamızın bulgularını destekler mahiyette olması bakımından *Tarih-i Cevdet*, ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

³⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet* (Dersâadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309), 6/1851-1852.

³⁶ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 6/1866.

³⁷ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 6/1879.

Vehhâbî hareketin merkezî yönetimin kabullerine aykırı söylemlere sahip olması, Osmanlı Devleti'nin kendi dokümanlarını da incelemeyi gerektirmiştir. Kuşkusuz bir mezhebin tenkidine yönelik tasnifi esas alan böylesi bir çalışmanın temel gayesi, mezhebin siyaseten nasıl görüldüğünden ziyade fikren ne şekilde eleştirildiğini ortaya koymaktır. Bu nedenle arşiv belgeleri üzerinde yapılan incelemelerde, meselenin tarihsel boyutundan ziyade, devlet nezdindeki algılanış biçimine odaklanılmıştır. Bu sayede arşiv belgelerinde oldukça dağınık haldeki bilgilerde, olgunun tanımlanması ve kavramsallaştırılmasının izleri sürülmüştür. Ancak Kurşun'un da belirttiği gibi, Osmanlı Arşivi'nde Necid, Ahsa, Bağdat, Basra ve Hicaz vilayetlerine ait hemen hemen her fonda, konu ile ilgili vesikaya rastlamak mümkündür. Belgelerin bu denli yaygın oluşu, ilk etapta avantaj gibi görünse de; söz konusu belgelerin, ihtiva ettiği konular hakkında verilen bilgiler oldukça sathi ve özetlenmiş durumda olduğu için, yüzlerce belgenin bütünlük içerisinde değerlendirilmesini gerektirmiştir.³⁸ İşte, bu çalışmamızda, çoğunlukla sosyal ve siyasal/askerî boyutuyla incelenen bu meselenin mezhebî yönü ve fikrî cereyanların sosyal ve siyasî hadiseler üzerindeki etkileri analiz edilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı hâkimiyetindeki Arabistan coğrafyasındaki sosyal ve siyasî olaylar hakkında ise Cebertî'nin, *Târîhu Acâ'ibi'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr*'ı ile el-Murâdî'nin, *Silkü'd-Durer fî A'yâni'l-Karni's-Sanî Aşer* adlı eserleri oldukça önemlidir. Bunlarla birlikte, Muhammed b. Humeydân İbn Türkî'nin (ö.1222/1807) *Târîhu Necd*'i ile şair, yazar ve tarihçi olarak bilinen İbn La'bûn'un (ö. 1257/1842) *Tarîhu Hamd b. Muhammed b. La'bûn*'u, Muhammed b. Ömer el-Fâhirî'nin (ö.1277/1860), *Târîhu'l-Fâhirî*'si ve Hüseyin Haz'al'ın, *Târîhu'l-Cezîreti'l-Arabiyye*'si de bölgenin sosyal ve kültürel tarihi noktasında başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Birinci ve İkinci Suud Devleti döneminde resmi olarak tarih yazıcılığı yapan İbn La'bûn, tıpkı İbn Gannâm ve

³⁸ Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi), IX-X.

İbn Bîşr gibi, olayların önemli kısmına bizzât şahitlik etmiş olması bakımından önem arz etmektedir. Zira eserinde onun, birçok yerde, “filanca dedi veya filancadan haber aldım veya böyle böyle olduğunu gördüm” ifadelerini kullandığına şahit olunmaktadır.³⁹

Çoğunluğu Avrupalı seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatname türü eserlerin çalışmamız açısından önemini belirtilmeliyiz. Bölgeye gelen ve izlenimlerini kaleme alan seyyahlar arasında en meşhur olanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Carsten M. Niebuhr (1762-1767), Ulrich Seetzen (1806-1815), Ali Bey el-Abbasi (1807), Jean Baron Rousseau (1808), John Lewis Burckhardt (1814-1815) ve Captain George F. Sadlier (1818-1819). Bunların çoğunun, seyahatnamelerinde Vehhâbîlikten yeni bir din, Muhammed b. Abdülvehhâb'ı da yeni bir peygamber olarak tanımlaması dikkat çekicidir.⁴⁰

Şam'daki Fransız Enstitüsü ve Paris'teki Müslüman İdaresi Yüksek Tedkikleri Merkezi müdürü olan Robert Montagne'nin (1893-1954) *La Civilisation du désert* adıyla yayımladığı ve Avni Yakalıoğlu tarafından *Çöl Medeniyeti* olarak Türkçe'ye kazandırılan çalışması da bu bağlamda başvurduğumuz önemli kaynaklar arasındadır. Montagne, bedevî Arapların sosyolojik yapısına dair aktardığı önemli bilgiler ile Vehhâbî oluşumun antropolojik temellerinin anlaşılması noktasında önemli açılımlar sağlamıştır. Bilhassa çalışmada yer verilen aşiret isimleri ile bunlar arasındaki çekişmelerin tarihsel altyapısının ortaya konulması ve bedevîlerdeki himaye kültürüne dair ayrıntılı aktarımlar, Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suud arasında gerçekleşen ittifakın mahiyetinin anlaşılmasında önemli katkılar sunmuştur.

³⁹ “قال فلان، أو أخبرني فلان، أو اطلعت على كذا وكذا” Hamd b. Muhammed b. Nâsir İbn La'bûn, *Hizânetü't-Tevârihi'n-Necdiyye*, ed. Abdullâh b. Abdurrahmân Alü Bessâm (yy, 1999), 1/185.

⁴⁰ Krş: Güner, *Vehhâbî-Suûdiler*, 23.

2.5. Çağdaş Kaynaklar

Muhammed b. Abdülvehhâb ve Vehhâbîliğin tarihsel, siyasî ve itikadî boyutunu ele alan çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, Vehhâbîliğin tenkidine yönelik literatürün kapsamlı şekilde ele alındığı çalışmalar yok denecek kadar azdır. Daha çok Muhammed b. Abdülvehhâb'ın itikadî görüşleri ile Vehhâbî hareketin tarihî boyutunun değerlendirilmesi ile iktifa edildiği görülen bu çalışmalar, Vehhâbî fikirlerin hangi düşünsel ve antropolojik zeminde şekillendiği ile bunların İslâm dünyasındaki fikirsell yansımalarını analitik boyutuyla ortaya koymaktan büyük ölçüde uzaktır. Bazı çağdaş araştırmalarda Vehhâbîlere karşı yazılan reddiyelerin isimleri zikredilmekle birlikte, metinleri içeriği açısından inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle araştırmamız, bir mezhebin tenkidine yönelik edebiyatın tasnifi ve derinlemesine analizini yapan ilk çalışmadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Vehhâbîlere karşı yazılan reddiyeleri doğrudan konu edinen tek çalışma, Bonn Hamburg'da, Rheinischen Friedrich-Wilhelms Üniversitesi Felsefe Fakültesinde, Ortadoğu Tarihi ve Kültürü uzmanı, Prof. Dr. Albrecht Noth (ö. 1999) danışmanlığında, Zeinab Ibrahim Karout tarafından 1978 yılında hazırlanan *Anti-wahhabitische Polemik im XIX. Jahrhundert* adlı doktora tezidir. Toplamda doksan bir sayfadan oluşan çalışmanın bölümleri arasında, İslâm dünyasının durumunun kısa bir özeti, Vehhâbîlerin te'vil, şefaât, kabirlere ve Peygamberlere ta'zim hakkındaki görüşleri ile Sünnilerin geri kalanının bu konulara bakışı ve Vehhâbî görüşleri reddi konuları yer almaktadır. Konuya dair Batı'da yapılan ilk çalışma olması bakımından kıymetlidir; ancak bu çalışmada meseleler oldukça muhtasar şekilde incelenmiştir.

Vehhâbîlik reddiyeleri ile ilgili Batılı araştırmacılar tarafından yayınlanmış iki adet de makale bulunmaktadır. Bunlardan ilki 1976 yılında R. Y. Ebied ve M. J. L. Young tarafından yayımlanan Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde yer alan

bir reddiyedir.⁴¹ Makale, kısa bir girişin ardından reddiyenin İngilizce çevirisi ve Arap harflerine aktarılmasından ibaret olup toplamda yirmi sekiz sayfadan oluşmaktadır. Ayrıca makalenin sonunda reddiyenin orijinali de ek olarak sunulmuştur. Burada, reddiyenin yazarı “Abdullâh b. Seyyid Alevî el-Hudârî (Abdullâh ibn Sayyid Alawî al-Hudârî)” olarak belirlenmiştir.⁴² Cevher b. Muhammed b. Cevher tarafından yazarının dilinden yazıya aktarılan kısa reddiyede şefaât ve tevessül konuları ele alınmıştır. Ancak kanaatimizce reddiyenin yazarının “Hadârî” olarak okunması gereken nisbesi, “Hudârî” şeklinde yanlış ifade edilmiştir. Aleviyye tarikatına bağlı olduğu anlaşılan yazarın kimliği hakkında net bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak nisbelerinden hareketle onun Hazar havzasında varlığını sürdüren sûfî Aleviyye tarikatına bağlı bir mürit olduğunu söylemek mümkündür.⁴³ Öte yandan reddiyede ele alınan görüşlerden hareketle, Mekke Şafî’î Müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlân’ın (ö. 1303/1886) bu reddiyeden etkilendiği, bunun da reddiyenin ne denli yaygın olduğuna işaret ettiği çıkarımında bulunulmuştur.⁴⁴ Reddiyenin yazılış tarihi olarak 1800’lü yılların başlangıcı veriliyor olmasına rağmen, Dahlân’ın reddiyesi *ed-Dürerü’s-Senîyye fî Reddi ale’l-Vehhâbîyye*’den etkilendiği görüşü tarihsel gerçeklik ve metinsel bütünlük ile uyumlu görünmemektedir. Bu durum, yazarların Vehhâbîlik reddiyelerinin yalnızca birkaçından hareketle genellemelerde bulunmaları ile izah edilebilir. Zira reddiye içerisinde yer alan görüşler neredeyse bütün metinlerdeki ortak savunulardan öte değildir. Kaldı ki, Dahlân’ın temel referansının Muhammed b. Süleymân el-Kürdî olduğu, eserinin sonuna eklediği el-Kürdî’nin reddiyesinden de açıkça görülmektedir.

⁴¹ R. Y Ebied - M. J. L Young, “An Unpublished Refutation of The Doctrines of The Wahhabis”, *rivideglstudorie Rivista degli studi orientali* 50/3-4 (1976), 377-397.

⁴² Ebied - Young, “An Unpublished Refutation of The Doctrines of The Wahhabis”, 377.

⁴³ Hz. Peygamber’in ilk dört halifeye telkin ettiği rivayet edilen zikir usullerine göre oluşan tarikatlerden birdir. Hz. Ali’te nispet edilmekte ve cehrî zikri esas almaktadır. Abbâdiyye, Haddâdiyye ve Ayderûsiyye şeklinde kollara ayrılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kemâleddin Efendi Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâilî’l-Hakâik fî Beyâni Selâsili’t-Terâik* (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi Koleksiyonu, 430), 1/ 31a.

⁴⁴ Ebied - Young, “An Unpublished Refutation of The Doctrines of The Wahhabis”, 378.

Vehhâbîlere yazılan reddiyeler konusunda Batıda yayımlanan bir makale de, Princeton Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları bölümünden Prof. Dr. Micheal Cook'un teşvik ve yönlendirmesi ile Samer Traboulsi tarafından hazırlanmıştır. Traboulsi, Princeton Üniversitesi Kütüphanesinde yer alan Mekke Şafi'î Müftüsü Abdülvehhâb b. Ahmed Berekât el-Ezherî et-Tandatâvî'nin, 1743 yılında yazdığı *Kitabu Reddi'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* adlı reddiyesini, 2002 yılında neşretmiştir.⁴⁵ Reddiye, Vehhâbîlere karşı Hicaz bölgesinde yazılan ilk reddiye olması bakımından özel bir öneme sahiptir. Bununla birlikte Traboulsi'nin çalışmasında, sistematik bütünlüğe rağmen, derin fikrî analizlerin olduğunu söylemek zordur. Traboulsi, çalışmasının girişinde Necid ve Vehhâbîlik tarihine dair kısa bir girişe yer verdikten sonra, reddiyenin yer aldığı mecmuanın tanıtımına geçmekte, ardından da reddiyenin İngilizce çevirisi ve Arap harflerine transkripsiyonuna yer vermektedir. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi nadir el yazmaları koleksiyonunda kayıtlı bir reddiyenin, Traboulsi'nin çalışması ile, ilim dünyasının istifadesine sunulmuş olması oldukça önemlidir. Çalışmamızda, bu yazmanın orijinal nüshasını kullanmayı tercih ettik. Ancak reddiyenin aslına ulaşma imkânı bulamayan araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla, Traboulsi'nin çalışmasına da atıfta bulunduk.

Vehhâbîlik üzerine yapılan ve çalışmamızın son dönemlerinde taamlanan bir diğer araştırma da, Cole M. Bunzel tarafından *Manifest Enmity: The Origins, Development, and Persistence of Classical Wahhabism (1153-1351/1741-1932)* adıyla hazırlanan bir doktora tezidir.⁴⁶ Bu tez, Prof. Bernard A. Haykel danışmanlığında ve Prof. Dr. Micheal Cook'un katkılarıyla Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü'nde hazırlanmıştır. Bunzel, araştırmasının bir bölümünde Vehhâbîlere karşı yazılan reddiyelerden sınırlı bir kısmına yer vermektedir. Ancak bu

⁴⁵ Traboulsi, "An Early Refutation", 373-415.

⁴⁶ Cole M Bunzel, *Manifest Enmity: The Origins, Development, and Persistence of Classical Wahhabism (1153-1351/1741-1932)* (Ann Arbor: ProQuest Dissertations & Theses, PhD, 2018).

çalışmada, reddiyelerin analizinden ziyade, ortaya çıkışından Suudî Arabistan Krallığına dönüşümüne kadar geçen süre kapsamında Vehhâbîliğin tarihsel temelleri sorgulanmıştır. Bu haliyle reddiye metinlerinin, temel kaynaklar olarak çalışmanın merkezinde olmaktan öte, yardımcı nitelikte kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bunzel'in Vehhâbîlik reddiyelerinden Ahmed b. Ali el-Basri el-Kabbânî'ye ait olan ve tek nüshası Bağdat'ta görünmesine rağmen, Orta Doğu'da yaşanan son olaylar nedeniyle Kütüphanede ulaşamadığımız eseri görmüş olması, onun çalışmasını oldukça önemli kılmaktadır. Araştırmamız sırasında yoğun çabamıza rağmen Prof. Bernard Haykel'de birkaç sayfalık fotokopisi bulunan el-Kabbânî'nin bu reddiyesini elde edemedik. Haykel'den elinde bulunan nüshanın sınırlı da olsa bir kısmını paylaşması yönündeki ricalarımız da ne yazık ki cevapsız kalmıştır. el-Kabbânî'nin sözü geçen reddiyesini görmeden, yazılan ilk reddiyei belirlemek kesin olarak mümkün olamamıştır. Ancak Haykel'in elinde var olan kopyayı öğrencisi Bunzel ile paylaşması neticesinde el-Kabbânî'nin reddiyesinde, kendisinden önce yazılmış bir reddiye olduğuna ancak henüz bunu görmediğini ifade ettiğini öğrenmiş bulunuyoruz. Bu haliyle Bunzel'in çalışması, araştırmamız açısından önemli bir noktanın netleştirilmesine katkı sunduğu için oldukça kıymetlidir.

Bunzel'in çalışması, meseleleri ele alış bakımından sistematik olmakla beraber, analizlerinde bazı yüzeysel ve sorunlu çıkarımlar dikkat çekmektedir. Bu durum araştırmanın oldukça geniş bir zaman aralığını kapsamasının doğal bir sonucu olarak yorumlanabilir. Vehhâbîlik reddiyelerinin tespit ve tahlilinin, geniş kapsamlı bir araştırmaları gerektirdiğini izaha mahal yoktur. Nitekim Bunzel, toplamda on reddiyei esas aldığı çalışmasının birinci bölümünde, Osmanlı Devleti Hanefî olmasına rağmen, Hanefî-Mâtürîdî çevrelerden yazılmış reddiye olmadığını belirtmektedir.⁴⁷ Oldukça

⁴⁷ Bunzel, *Manifest Enmity*, 95.

genelleyici bulduğumuz bu yaklaşımın gerçeği yansıtmadığı, araştırmamız esnasında tespit ettiğimiz pek çok Hanefî-Mâturîdî reddiye ile ortaya konulmuştur.

Vehhâbîlere yazılan reddiyelerden sınırlı bir kısmını konu edinen Kerime Cesur'un *Vehhâbî Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Fıkıh Düşüncesinin Oluşumu* adlı doktora tezi, Vehhâbîliğin fikhî boyutuna odaklanan bir çalışma olup, bir bölümü de "Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İhya Düşüncesi ve Vehhâbî Hareketine Yöneltilen Eleştiriler" konusuna ayrılmıştır. Burada Vehhâbîliğin oluşum ve gelişimine kısaca değinen Cesur, ardından harekete yönelik eleştirilere maddeler halinde yer vermektedir. Ancak çalışma özünde bir hukuk araştırması olması sebebiyle, bu bölüm, Arap dünyasında hazırlanan *De 'âvâ 'l-Münâviîn li Da 'veti 'ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb* adlı kitapta yer alan bilgilerin muhtasarı izlenimi vermektedir. Çalışma bu haliyle Vehhâbîlere yönelik reddiyelerin orijinal metinleri esas alınarak; bütüncül bir şekilde incelenmesi ve analiz edilmesinden büyük ölçüde uzaktır. Ayrıca çalışma içerisinde yer alan "Modern Selefilik-Vehhâbî Selefilîği" şeklindeki bir kavramsallaştırma da sorunlu görünmektedir. Yazar, çoğunlukla ikincil kaynaklar ve Batılı araştırmacıların görüşlerinden hareketle bir Vehhâbîlik tanımlaması yapmaktadır.⁴⁸ Vehhâbîlik-Selefilik konusunda pek çok tartışma olduğuna da değinen Cesur, sonuç olarak "Muhammed b. Abdülvehhâb ve ilk tâbileri İbn Teymiyye'yi öne çıkaran, Selefi adını tercih edip, Hanbelî mezhebinden esinlenmiş, Hanbelî metodunu farklı yorumlarla uygulamışlardır." demektedir.⁴⁹ Yine Batı dünyasında hazırlanmış çağdaş bir araştırmaya referansla ulaşılan bu sonuç,⁵⁰ Vehhâbîlerin kendilerini tanımlama biçimlerini yansıtmadığı ve modern dönemlerde Vehhâbîlik ile Selefilik arasında kurulmaya çalışılan irtibatın tipik bir yansıması olması bakımından hatalıdır. Zira Muhammed b. Abdülvehhâb ve tabiilerinin, en azından ilk bir asır boyunca, kendilerini

⁴⁸ Madawi Rasheed, *Contesting the Saudi state : Islamic voices from a new generation*. (Cambridge : Cambridge University, 2007), 3.

⁴⁹ Kerime Cesur, *Vehhâbî Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Fıkıh Düşüncesinin Oluşumu* (Marmara Üniversitesi, Thesis, 2013) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), XI, 218 y./62.

⁵⁰ Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler* (Ankara : Çağlar Yayınları, 2006), 25.

Muvahhidûn ya da *Ehlü't-Tevhîd* şeklinde tanımladıkları konusunda tarihsel metinler ortadadır.

Vehhâbîlik reddiyelerinin önemli bir kısmını, künye bilgilerine uygun olarak listeleyen çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan en kapsamlısı kuşkusuz, Meşhur b. Hasan tarafından hazırlanan *Kütübü'n-Haddara minhâ'l-Ulemâ'i* adlı çalışmadır. Bunun dışında Sıddık Korkmaz'ın "Selefilîğe Karşı Reddiyeler"⁵¹ adlı makalesi ile Süleymân Sarı'nın "Selefî ve Vehhâbîlere Reddiye Eserler" adlı makalesi, reddiye yazan isimler ve eserlerinin sıralı halde bulunabileceği önemli bibliyografik çalışmalar arasında gösterilebilir. Ancak bu çalışmalarda İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb'a yönelik reddiyelerin karışık olarak verilmesi, müelliflerinin vefat tarihlerinin göz önünde bulundurulması ve kaynak kritiğinin yapılmamış olması, önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Son olarak Mustafa Hamd Alyân el-Hanbelî tarafından hazırlanan *es-Sâdetü'l-Hanâbile ve İhtilâfuhum maa's-Selefiyyeti'l-Muâsıra fi'l-Akide ve'l-Fıkh ve't-Tasavvuf* adlı çalışma da bu kapsamda anılmalıdır. Eserin bir bölümünde Vehhâbîlere karşı çıkan Hanbelî ulema hakkında bilgiler aktaran yazarın çalışması da zaman zaman faydalandığımız kaynaklar arasındadır. Ancak Alyân'ın, sıraladığı Hanbelî ulemanın tamamının reddiye yazmış kişiler olduğu fikri yanlışlara sebep olabilmektedir. O, reddiyesi bulunan ve bulunmayan âlimler şeklinde bir sınıflama yapmaksızın Muhammed b. Abdülvehhâb'a karşı çıkan Hanbelî ulema hakkında bilgiler aktarmaktadır. İbn Abdülvehhâb'ın babası Abdülvehhâb b. Süleymân bunların en başında gelmektedir. Bu nedenle aktarılan isimler hakkında yapılacak titiz bir araştırma, yanlışları bertaraf etmek için şarttır.

Reddiye literatürüne dair Türkiye'de yapılmış çalışmalardan biri de Mehmet Aydın'ın *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*

⁵¹ Sıddık Korkmaz, "Selefilîğe Karşı Reddiyeler", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik (İlmi Toplantı)*, (2014), 449-482.

adlı eseridir.⁵² Aydın'ın eseri, çalışmamızın çerçevesini belirlerken, içeriğimizi şekillendirme noktasında yol gösteren çalışmalar arasında anılmalıdır. Diğer taraftan beş bölümden oluşan tezimizin önemli bir boyutunu Muhammed b. Abdülvehhâb ve muarızlarının zihniyetlerinin çözülmesi ve Vehhâbî hareketin sosyal ve kültürel tarih boyutunu ön plana çıkarmaya yönelik bir bakış açısı oluşturduğu için, Mezhepler Tarihi alanında yapılmış çalışmalardan da istifa edilmiştir. Bu kapsamda birincil kaynakların yanı sıra, Ethem Ruhi Fırlalı⁵³, Hasan Onat⁵⁴, Sönmez Kutlu⁵⁵, Osman Aydın⁵⁶, Mehmet Kalaycı⁵⁷, İhsan Timur⁵⁸, Ümit Toru⁵⁹, Rifat Türkel⁶⁰, Selda Güner⁶¹, Betül Yurtalan⁶² ile Muhammed Abid el-Cabiri⁶³, Michael Cook⁶⁴ ve John

⁵² Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1998).

⁵³ Fırlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*; Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*. (İzmir : İzmir İlahiyat Vakfı, 2008).

⁵⁴ Bekir Karlığa - Hasan Onat, "Dini Yayınlarda Bilimsellik Sorunu (Çağdaş ve İslâmî Bilimler Açısından)", *Dini Yayınlar Kongresi*, (2004), 153-168; Hasan Onat, "İslâm Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslâmî İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi (Editörlü kitap)*, (2013), 13-68; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

⁵⁵ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara : Kitabiyat, 2000); Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları* (Ankara : Fecr Yayınları, 2008).

⁵⁶ Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara : Hitit Kitap Yayınevi, 2010); Halil İbrahim Bulut (ed.), *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri* (İstanbul : Ensar Neşriyat, 2018).

⁵⁷ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara : Ankara Okulu, 2013); Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015); Mehmet Kalaycı, "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, (2017), 431-455; Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eş'arilik-Mâturidilik İhtilafı Edebiyatı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XV/29 (2017), 79-151.

⁵⁸ Timur, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*.

⁵⁹ Ümit Toru, "Eş'arilik-Hanbelilik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları = The Social Reflections of Differentiation Between Ash'arism and Hanbalism", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (2018), 259-292; Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı*. (Ankara : Astana Yayınları, 2020).

⁶⁰ Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı: Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Thesis, 2013) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

⁶¹ Güner, *Vehhâbî-Suûdiler*.

⁶² Betül Yurtalan, "Mezhepler Tarihinde Anonim Fikirler Sorunu = Anonymous Ideas in the History of Islamic Sects", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* IX/2 (2016), 315-327.

⁶³ Muhammed Abid Cabiri, *İslâm'da Siyasal Akıl* (İstanbul : Kitabevi, 1997); Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi* (İstanbul: Kitabevi, 1999); Cabiri, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*.

⁶⁴ Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study* (Cambridge : Cambridge University, 1981); Michael Cook, "On the Origins of Wahhâbism", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2/2 (1992), 191-202; Michael Cook, "The Historians of Pre-Wahhâbî Najd", *Studia Islamica* 76 (1992), 163-176; Michael Cook, *The New Cambridge History of Islam. 4 4* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010); Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*

Voll'ün⁶⁵ önemli çalışmalarından; yöntem, metin tenkidi ve metin inşası aşamalarında büyük oranda istifade edilmiştir.

3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İnsanlar arası iletişimin en temel unsurlarından biri kuşkusuz kavramlardır. Konu hakkında uzlaşa sağlanmamış kavramlar üzerinde kurulan bir iletişimde açıklamanın verilerle ilişkilendirilmesi ne derece mümkün değilse, kavram birliğinin oluşturulmaması da izah edilmek istenilen meselenin anlaşılmasına; dahası, kastedilenin dışında anlaşılmasına neden olacaktır. Bu da kuşkusuz bilimin gelişmesinin önündeki en önemli engellerden biridir.⁶⁶ Zira Cevizci'nin tanımında görüldüğü şekilde, bir düşüncenin en küçük ve en temel birimi olan kavramın temsil alanı oldukça geniştir. Bunlardan en açık olanları şu şekilde sıralanabilir: “Kavram, düşünülebilen ve zihne bir şeyi başka bir şeyden ayırmaya olanak veren şey ya da tasarımı, nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini kapsayan ve ortak bir ad altında toplayan genel tasavvuru, kendisini gösteren terimle anlatılmak istenen genel fikri, kimi sözcüklerle dile getirilen ve deneyim kökenli olduğu öne sürülen, çeşitli soyutluk düzeylerindeki zihinsel içerikleri ifade etmektedir.”⁶⁷ Bu tanımdan hareketle, tarihsel süreç bilgi ve bilincinden yoksun bir kavramsallaştırma, bir mezhebin ne olduğu ya da ne olmadığı konusunun anlaşılmasında karşılaşılan temel sorunlardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir mezhebi tanımlamak amacıyla kullanılan isimlerin/kavramların hangi anlamı ifade ettiği, kimler tarafından ne amaçla ve hangi manada kullanıldığı sorusu,

(Princeton : Princeton University Press, 2014); Michael Cook, “Written and Oral Aspects of an Early Wahhābī Epistle”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 78/1 (2015), 161-178.

⁶⁵ Nehemia Levtzion, John O. Voll (ed.), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. (New York : Syracuse University, 1987); John Obert Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, çev. Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991); John Obert Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, çev. Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995); John Obert Voll, “Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”, *The Oxford History of Islam*, ed. John Esposito (New York: Oxford University Press, 1999), 509-547.

⁶⁶ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 177-179.

⁶⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 500.

Mezhepler Tarihi araştırmalarındaki öncelikli meselelerden biridir. Zira bir mezhebin tanımlayıcı unsurlarının en başında yer alan isimlendirme temasının aşamaları, ilgili mezhep için kullanılan ismi, bu ismin verilme gerekçesini ve karşıladığı mana ile isimlendirmede etkin olanların kimler olduğu (mezhebin kendi mensupları mı, yoksa muhalifleri mi?) gibi hususların analizi ile anlaşılabilir.⁶⁸ Bu nedenle bir mezhebin isim/isimlendirme konusunda cevabı aranması gereken soru ve sorunların mümkün olduğunca giderilmesi beklenir. Kalaycı'nın da belirttiği gibi, "Mezhepler Tarihçisi için önce söz değil, bağlam vardır ve söz kendi bağlamına oturtulmadığı sürece doğru anlaşılamaz."⁶⁹

Mezhep oluşumları ile takipçilerinin ne şekilde ve hangi ölçütlerle isimlendirildiği konusunda pek çok farklı durum söz konusudur. Ancak Mezhepler Tarihi araştırmalarının geldiği noktada, mezheplerin isimlendirilmesinde, bir âlimin veya kurucu kabul edilen şahsın adına nisbetle, terimlere veya fikirlere dayanarak, ilk ortaya çıktıkları yere veya güçlü oldukları şehre nisbetle, aşağılama ve hakaret amaçlı yahut ayet ve hadislerde geçen kelimelerden hareketle olmak üzere birden fazla tercihin söz konusu olduğu görülmektedir. *Ezarika*, *Kaderiyye*, *Basra-Bağdat Mu'tezilesi*, *Havâric*, *Eftâhiyye (Düz Tabancılar)*, *Marika* vb. bunların örneklerindedir.⁷⁰

Bu bağlamda XVIII. asrın ikinci çeyreğinden itibaren İslâm dünyasında varlık gösteren, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri etrafında bir araya gelen topluluğu tanımlayan kavram ile bu kavramı üreten sosyal, siyasî, kültürel, psikolojik ve fenomenolojik bağlam yerli yerince tespit edilmek durumundadır. Çalışmamız içerisinde Vehhâbîliğin olgusal manada hangi kavramlarla tanımlandığı ve bunun

⁶⁸ Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 397.

⁶⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 47.

⁷⁰ Mezhepler Tarihinde İsimlendirme Sorununda Ayrıntılı bilgi için bkz: Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2008), 128-133; Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi I*, (2005), 441-457.

gerekçeleri izah edilmeye çalışılmıştır. Bu sayede anlamsal bütünlüğün korunması ve oluşabilecek kimi soru işaretlerinin giderilmesi hedeflenmiştir.

3.1. Vehhâbîlik

Vehhâbîlik kavramı, Muhammed b. Abdülvehhâb’a nispetle onun fikirlerini benimseyen topluluğu tanımlamak üzere ortaya çıkmıştır. Başlangıçta yalnızca “Şeyh Necdî ve avâneleri” şeklinde tanımlanan bu grup, toplumsal tabana yayılmaları ile beraber birden fazla kavram ve sembolik değeri bulunan isim ile anılmıştır. Bunlardan en çok bilineni kuşkusuz “şiddet ve aşırılık” ile özdeşleştirilen *Hâricî* tanımlamasıdır.⁷¹ Buna mukabil kendilerini *Muvahhidûn*, *Ehlü’-Tevhîd* ve *Ehlü’d-Dîn* olarak tanımlayan bu grubun söylemlerinin merkezî idare ile uyumlu olmaması ve fikirlerini yayma aşamasında başvurdukları icraatları nedeniyle, kendileri için benimsedikleri bu isimlendirmelerin dışında, farklı bir adla şöhret bulmuşlardır. Ancak Vehhâbîlik şeklindeki bu isimlendirmede, mezhebin kurucusunun değil; onun babasının adı tercih edilmiştir. Bunun, mezhep kurucusu olan kişinin isminin Muhammed olması ve “*Muhammediyye*” şeklindeki bir isimlendirmenin muhtemel etki gücünün önüne geçilmesi kastıyla, bilinçli bir tercih olduğunu düşünüyoruz.

İslâm geleneğinde var olan mezhepler incelenirken; bunların yalnızca dinsel ve teolojik birer yapı olmadıkları, aynı zamanda siyasî yönleri de bulunan oluşumlar oldukları göz önünde bulundurulmalıdır.⁷² Çalışmamızda, reddiye metinleri başta olmak üzere, arşiv vesikalarından, tarih kitaplarından, konu hakkında hazırlanan yerli ve yabancı raporlardan ve daha pek çok kaynaktan yararlanarak Vehhâbîlik kavramının hangi söylemsel ve pratik süreçlerle inşâ edildiği ile hangi zaman diliminde ve nasıl bir tarihsel bağlamda kullanıma girdiğinin cevabı aranmıştır.

⁷¹ Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara : Ankara Okulu, 2016), 71.

⁷² Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 62.

Bazı kaynaklarda Vehhâbî kavramının tespit edilebilen en erken kullanımının, Mısırlı Tarihçi Abdurrahmân el-Cebertî'nin (ö.1237/1822), 1220/1805 yılında kaleme aldığı '*Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*' isimli eserinde; daha sonra ise 1229/1814 yılında Hicaz bölgesine gelen Burckhardt'ın 1246/1831 yılında yayınladığı *Notes on Bedouins and the Wahabys* adlı eserinde yer aldığı bilgisi aktarılmıştır.⁷³ Ancak tespitlerimiz, *Vehhâbî* kavramının, İbn Abdülvehhâb'ın hayatta olduğu zaman dilimi içerisinde kullanımda olduğunu ortaya koymakta olduğundan, bu bilginin tashih edilmesinde yarar görüyoruz. 1204/1788 tarihli Divân-ı Hümayûn kaydı bunun en açık göstergesidir.⁷⁴

Modern dönemlerde Vehhâbîleri tanımlamakta kullanılan *Selefiyye* kavramının da çalışmamızın sınırlarını belirleyen I. Devlet Tecrübesi'ne kadar olan süreçte, başka bir deyişle Vehhâbîliğin ilk döneminde kullanılmadığını belirtmekte yarar vardır. Her ne kadar Vehhâbî kaynaklarda, Ashabu's-selef'in yolunu takip ettikleri belirtiliyor olsa da; bunun *Selefiyye* anlamına gelmeyeceği açıktır. Bu düzlemdeki bir isimlendirmenin, hem muhalifleri tarafından verilen ve olumsuz bir çağrışımı olan *Vehhâbî* kavramından farklı olması; hem de selefe yapılan vurgu nedeniyle olumlu bir intiba bırakması gibi nedenlerle Vehhâbîler tarafından da müspet karşılanarak benimsendiği görülmektedir. Öte yandan bu yöndeki bir isim değişikliğinde, Batıda yapılan çalışmalarda Vehhâbîliğin, *fundamentalist*, *köktenci* gibi kavramlarla temsil edildiği ve bunların da dilimize *Selefilik* olarak yansıdığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Çalışma içerisinde Vehhâbîlerin isimlendirilmesinin tarihsel, sosyal, politik ve kavramsal boyutları ile takibine yer verildiği için burada ayrıntıya girmek istemiyoruz.

⁷³ Ceberti, 1218/1803 yılı olaylarını anlatırken “Toplantıya Vehhâbî'den kaçan ve insanların Vehhâbîye maruz kalmalarından ve ihtilaflarından veryansın eden çok sayıda Mekkeli hacı katıldı.” ifadelerini kaydeder. Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhim Cebertî, *Târîhu Acâibi'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr* (Kahire: Dârü'l-Faris, ts.), 225; Ayrıntılı bilgi için bkz: Mesud Nedvî, *Muhammed b. Abdülvehhâb: Müslîh, Mazlum ve Müfterâ Aleyhi* (Riyad: Vizaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, 1420), 193-198.

⁷⁴ Bkz. 1206/1792 tarihli BOA, C. ML. (*Cevdet Maliye*), 50-2340 Divan-ı Hümayûn kaydı.

Çalışmamızda Vehhâbî kavramının tercih edilme nedeni, daha yaygın bir kullanım olması bakımından kolaylık sağlaması çabasından ibarettir.

3.2. Davet ve Hareket Kavramları Bağlamında Vehhâbîlik

Vehhâbîliğin teşekkül sürecinde geçirdiği evreler ve yaşadığı kırılmalar bakımından, Vehhâbî olguyu tanımlamada kullanılan “*davet*” ve “*hareket*” nitelemelerine de bu bağlamda değinilmesinde yarar vardır. “*Davet*” kavramı, daha çok Vehhâbî kaynaklarda kullanılan ve Vehhâbîliğin dinî ve toplumsal boyutunu ifade eden “*ed-da‘va*” nitelemesinin dilimizdeki karşılığıdır. Bu kavram ile ifade edilmek istenilenin, Vehhâbî misyonun insanları, daha çok da Müslümanları, İslâm’a ve tevhide, başka bir deyişle dinin aslına yöneltmek amacıyla üstlendiği, her türlü fikir, yaklaşım ve uygulamaları ihtiva ettiğini açıklamaya mahal yoktur. Diğer taraftan Vehhâbîler tarafından ortaya konulan fikrî çerçeve ile beraber, mensupları tarafından *cihad* olarak lanse edilen yağma ve şiddet içerikli eylemlerin de bu kapsama alınarak meşrû bir zemine taşındığı muhakkaktır.

Çalışma içerisinde detayları ile ortaya koyma gayretinde olduğumuz Vehhâbîliğin fikrî ve toplumsal teşekkül süreçleri dikkate alındığında, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın bireysel çabaları ile başlayan girişimin, Suud ailesi ile yapılan ittifak neticesinde, coğrafi, demografik, siyasî ve ekonomik olarak bireyselliğin sınırlarını fazlasıyla aştığı görülmektedir. Tarihsel süreçte Vehhâbîlik, yalnızca İbn Abdülvehhâb’ın fikirleri bağlamında anılmasını güçleştiren, dinî, siyasî ve toplumsal boyutları olan bir mesele halini almıştır.

İbn Abdülvehhâb ve Muhammed b. Suud arasında gerçekleşen ve detaylarına metin içerisinde değinilecek olan ahitleşme esnasında kullandıkları ifadelerin ihtiva ettiği siyasî içerik, Vehhâbîliğin “*hareket*” olarak tanımlanmasına imkân tanımaktadır. Ayrıca yaşadığı kırılmalar ve dönüşümler ile Vehhâbîliğin, dinî vasfından öte siyasî ve

süreç içerisinde etnik kimlik ile öne çıkan bir olgu olması bağlamında, kavramsal olarak “hareket” şeklinde tanımlanması daha isabetli görünmektedir. Bu nedenle metin içerisinde, süreçlere uygun düştüğü yerlerde ekseriyetle “*Vehhâbî hareket*” şeklinde kullanılmıştır.

3.3. İhyâ-İslah-İnşâ Kavramları Bağlamında Vehhâbîlik

XVII. yüzyılın sonlarından başlamak üzere, XVIII. ve XIX. asırlar, İslâm dünyası genelinde birçok fikrî bunalım ve ıslahat hareketine sahne olmuştur. Askerî ve toplumsal alandaki değişim ve dönüşümlerde yaşanan bu yenilenme çabalarından, dinî-toplumsal ve fikrî alandaki hareketlenmeler ayrı tutulamaz. İslâm düşünce geleneğinde, ihya, ıslah, tecdid gibi kavramlarla ifade edilen bu hareketlerin, çoğunlukla Muhammed b. Abdülvehhâb’ın fikirlerinden ilham aldığı varsayımı azımsanamayacak boyuttadır. Ancak bu iddia, ihya ve tecdid kavramları çerçevesinde ciddi bir eleştirel süzgeçten geçirilmelidir. Bu bağlamda ihya, ıslah, tecdid, yenilenme, reform, fundamentalizm, entegrizm, kökencilik gibi kavramlarla nitelendirilen olgular incelenerek; aralarındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması gerekir. Bu sayede İbn Abdülvehhâb önderliğinde ortaya çıkan ve etkileri bütün İslâm dünyasında hissedilen Vehhâbî hareketin mahiyeti anlaşılabilir. Zira Vehhâbîlik ile söz gelimi bir Senûsîlik yahut Dihlevîlik gibi yapılanmalar arasında, ortaya çıkış süreçlerinden başlanarak, savunulan görüşler ve amaçlanan nihâî hedefler noktasında önemli farklılıklar bulunmaktadır.

İslâm dünyasındaki yenileşme faaliyetleri ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Bu konu çalışmamızda cevabı aranan temel sorunlardan olmadığı gibi, araştırmamızın hacmini de zorlayacağı için burada bunların detaylarına girmeyi gerekli bulmuyoruz. Ancak Vehhâbîliğin İslâm dünyasındaki yansımalarına da ışık tutmayı hedefleyen bu çalışmada, ihya, ıslah ve tecdid noktasında, Vehhâbîliğin nerede konumlandırılması gerektiği sorusuna cevap bulmakta yarar vardır. Vehhâbîliğin temel ilkeleri diğer dinî

uyanış hareketleri ile ortak görünse de, aralarındaki bu benzerlik yüzeysel düzeydedir.⁷⁵ Voll'un de ifade ettiği gibi, Vehhâbîliği, "koyu fundamentalizmin bir prototipi" olarak nitelendirebiliriz.⁷⁶ Bu tema uzun vadede "özellikle kendilerini *Selefiye* olarak adlandıran kesimlerin esin kaynağı olmuştur."⁷⁷

Vehhâbîlerin ictihad konusundaki görüşlerinin de, yenileşme/tecdid hedefine matuf olduğunu söyleyebilmek zordur. Zira İbn Abdülvehhâb'ın savunduğu ictihad söylemi, günün şartlarına uygun fetvaların verilmesi anlayışından farklıdır. O, fıkıh mezheplerinin kurumsallaşmaya başladığı asırlardan önceki dönemin yaklaşım biçimi olan müctehidlik konusunda kısıtlamalar ve mezhep imamlarının taklidi ile sonuçlanan mezhebî kurumsallaşmaların olmadığı dönemin anlayışına dönülmesi gerektiğini savunur. İbn Abdülvehhâb mezhep taassubunun reddi olarak yorumlanan bu görüşünü İbn Kayyim ile desteklemektedir. Ancak onun görüşü ile İbn Abdülvehhâb'ın ictihad ve mezheplere karşı çıkma görüşü arasında farklılık bulunmaktadır.

İbn Abdülvehhâb taklidi reddetmekle birlikte Kur'an ve sünnetin esas alınması ile ilk üç neslin dinî ve toplumsal yaşantısına dönme çağrısında bulunmaktadır. Oysa İslâm düşüncesindeki tecdid ve ıslah fikirlerinde mevcut dünya düzeninin şartları ve gereklilikleri doğrultusunda; geçmiş dönemlerin toplumsal ihtiyaçlarına göre ortaya konulan ictihadî görüşlerin, günün ihtiyaçlarına cevap verememesi nedeniyle taklidin reddi ve ictihadın savunulması söz konusudur. İbn Abdülvehhâb taklidi reddetmekle birlikte günün toplumsal gereklilikleri doğrultusunda yeni fikirlerin değil; selefîn (Hz. Peygamber ve sonraki üç neslin) yaşantısı doğrultusunda bir toplumun inşasını savunur. Vehhâbî normlardaki ictihad ve taklid görüşü de reddiye müellifleri tarafından, toplumdaki yaygın görüşlere karşı cihad ilan eden İbn Abdülvehhâb'ın ilmen buna

⁷⁵ Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 34.

⁷⁶ Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, 1991, 1/102.

⁷⁷ Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, 1991, 1/107.

yetkisinin olmadığı itirazları karşısında, İbn Abdülvehhâb'ın kuşandığı bir zırh olarak belirlemiştir. Çalışma içerisinde bu konunun detaylarına yer verilmiştir.

İslâm toplumlarında tarih boyunca ortaya çıkan yaklaşım biçimlerinden biri olan ve temelcilik veya kökencilik (*fundamentalizm*) olarak kavramsallaştırılan; dinin kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet dışında otorite kabul etmeyen, *kökencilik* diyebileceğimiz yaklaşımın tanımı ve kapsamı, 'Vehhâbî davetin' normatif formuna uygunluğu bakımından belirleyicidir. Buna göre fundamentalistler toplumsal düzeyde ve dini yaşam biçimleri açısından esas alınabilecek "tavizleri kabule yanaşmazlar ve mevcut şartların müdafilerinden çok tenkitçileridirler. Mevcut pratikleri yargılamanın temeli olarak Kur'an ve Sünnet'in harfî [lafzî] ve sert bir yorumundan istifade ederler. Çoğunlukla siyasî aktivisttirler ve genelde toplumsal istikrarı bozan öğelerdir."⁷⁸

XVIII. ve XIX yüzyıllarda İslâm toplumlarının farklı bölgelerde ortaya çıkan ihya ve ıslah hareketleri arasında Vehhâbîliğin ayırt edici vasfı; onun diğer yenilenme hareketlerinde görüldüğü gibi sömürgeci bir yapıya karşı, halkın inançlarını savunmak ve toplumsal bütünlük sağlamak gibi bir amaçla teşekkül etmemiş olmasıdır. Bilakis Vehhâbîlik, Necid toplumunun genel karakteristik yapısı ile uyumlu bir din anlayışı vazetmiştir. İbn Abdülvehhâb herhangi bir güçten baskı yahut zulüm görmeksizin; kendi gözlemleri ile şirke saplanmış olduğuna kanaat getirdiği toplumu arındırma/ıslah etme çabasına girişmiştir. Bu noktada, mahalli kimliğin etkisi Vehhâbîliğin her aşamasına damganı vurmuştur demek yanlış olmayacaktır. Vehhâbî hareketi bu denli farklı kılan nokta, esasında savunucusu oldukları söylemin yalnızca kendileri tarafından dillendirilmemiş, orijinal bir söylem olmamasına karşın; İbn Teymiyye'den itibaren neredeyse her yüzyılda, çeşitli İslâm toplumlarında yapıldığı görülen dinin aslına dönüş

⁷⁸ Voll tarafından temel faaliyet alanları olarak; Uyarlamacılar, Muhafazakârlar, Fundamentalistler ve Karizmatik liderci/Mehdici şeklinde dördü bir kategorizasyon yapılmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, 1991, 1/52-55.

çağrısı ile teoloji temelli sosyo-politik bir harekete dönüşmüş olmasıdır. Voll bu duruma şu sözleri ile açıklar:

“... Muvahhidûn on sekizinci yüzyıl ihtiyacılarının ya da onların çalışmalarıyla ortaya çıkan daha sonraki hareketlerin tipik bir örneği değil, fundamentalizm’den açık uyarlamacılığa ve uzlaşıya varabilen spektrumun varacağı son noktayı temsil etmekteydi”.⁷⁹

Buradan hareketle Vehhâbîliğin, tevhidin ihtyasını esas alan toplumsal bir inşa faaliyeti olarak yorumlanmasını öneriyoruz. Bu öneri ve tercihte, Vehhâbî normların tek hakikat olduğu iddiası ile takipçilerinin, bu normları benimsetme noktasında *emr-i bi'l-ma'rûf* adına uyguladığı yaptırımların ve bu uğurda siyasî bir örgütlenmeye gidildiğinin belirleyici olduğunu belirtmeliyiz. Ancak Vehhâbî hareketin bu dinî ve toplumsal yeniden yapılandırma çabası, İslâm dünyasında kabul görmemiş; bilakis ulema, ortaya konulan bu normları, Kur'an ve Sünnete aykırı bir fitne olarak nitelendirmiştir. Çalışmanın ana temasını oluşturan bu söylem, Vehhâbîlik reddiyelerini ortaya çıkaran temel motivasyon olmuştur. Bu nedenle Vehhâbîliğe karşı reddiye yazan ulema, Vehhâbîlerin kendilerine yükledikleri bu toplumsal dönüşüm misyonu uğrunda sergiledikleri şiddet içerikli faaliyetleri eleştirmiş ve sık sık “âlimin kılıcı kalemidir” uyarısında bulunmuştur. Bu uyarı kuşkusuz dinin ihtyası söyleminden ziyade İbn Abdülvehhâb ve takipçilerinin savundukları hakikat ilkeleri doğrultusunda toplumu yapılandırma amaçlarına yöneliktir.

4. YÖNTEM

Bilim, en genel manasıyla doğal olgu ve olayların betimlenmesi ve açıklanması çabasının ortaya koyduğu birikimsel üründür.⁸⁰ Sosyal bilimler şemsiyesi altında yer alan İlahiyat bilimleri de bilimsel kaygılarla üretilen sonuçları ihtiva etmektedir. Bu

⁷⁹ Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, 1991, 1/103.

⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 130-131.

yönüyle İlahiyat bilimlerinin alt dalı olan İslâm Mezhepleri Tarihi alanındaki çalışmamızda, öncelikle bilimsel araştırmanın yol göstericiliğinden yararlandığımızı belirtmeliyiz. Nitekim Köprülü'nün işaret ettiği farklı disiplinlerin muhtelif yöntemleri, genel bilimsel yöntemin mantık çerçevesi içerisinde aynı birlik ve uyumu sergilemektedir.⁸¹ Zira iyi bir araştırmada esas olan; ilimlerin “dar kaidelerinden” ziyade, bunlara nüfuz eden ilmî ruhun çalışmaya yansıtılabilmesidir.⁸²

İlmî bir çalışmada araştırma şeklinin belirlenmesi, hem çalışmanın sağlam temeller üzerinde inşa edilmesi için bir zorunluluk, hem de araştırmacıya yön gösteren bir pusula mahiyetinde olması bakımından önemli bir kolaylıktır. Yöntem, “zihnin hakikate ermek için takibe mecbur olduğu yol”⁸³ olarak tanımlanabilir. Araştırmada kullanılacak yöntemsel kuralları belirleyen temel unsurun, konunun niteliği olduğu unutulmamalıdır.⁸⁴

İslâm Mezhepleri Tarihi, bilimsel gelişim süreci, ilgi/inceleme alanları ve metodolojisi bakımından kendine has çerçevesi bulunan bir bilim dalıdır. Ayrıca o, beşerî oluşumlar olan dinî ve toplumsal yapılanmaları tarafsız bir gözle ve ilkesel olarak mezhepler üstü bir yaklaşımı esas alarak konu edinmesi bakımından, betimsel (deskriptif) ve bütüncül (holistik); bu oluşumlar içerisindeki farklılıkları ortaya koyması bakımından da analitik ve karşılaştırmalı bir ilmî disiplindir. Konu edindiği alanlar bağlamında Mezhepler Tarihi'nin çerçevesi, “esas itibariyle yaşayan insan toplulukları demek olan mezheplerin”⁸⁵, “doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslâm düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle, zaman-mekân bağlamında, fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle ortaya koymak” şeklinde

⁸¹ Mehmed Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I* (İstanbul: Alfa Yayın Dağıtım, 2018), 1/29.

⁸² Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 1/38.

⁸³ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, 1/27.

⁸⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 165.

⁸⁵ Ethem Ruhi Fırlı, “Ethem Ruhi Fırlı ile Türkiye’de Mezhepler Tarihi Çalışmaları Üzerine”, *TALİD* 15/29 (2018), 197.

belirlenmiştir.⁸⁶ Ancak diğer bilim dalları gibi dinamik bir yapıya sahip olan Mezhepler Tarihi'nin çerçevesinin de gün geçtikte genişlemesi kaçınılmazdır.

Bir yönü ile tarih araştırması olduğunda kuşku bulunmayan Mezhepler Tarihi çalışmalarına, diğer disiplinlerin ulaştığı bilimsel veriler ile bunların veri elde etmede kullandıkları yöntem ve tekniklerin sağladığı imkânlar yadsınamaz. Ancak Adanır'ın haklı olarak yönelttiği şu soru oldukça mühimdir: “İçinde yaşamamış olduğumuz bir gerçekliği en doğru ve gerçekçi bir şekilde vermenin bir yolu var mıdır?”⁸⁷ Bu noktada Leopold von Ranke'nin ifadesi ile “ne geçmişi yargılamak ne de günümüz gözüyle geleceğe yol göstermek, sadece ve sadece geçmişte gerçekten nasıl olduğunu göstermek” (*How it really was?*)⁸⁸ çalışma boyunca esas aldığımız ilkelerin en temelinde yer almıştır. Ayrıca Tarih, Sosyoloji, Psikoloji ve Sosyal Antropoloji/Etnoloji gibi disiplinlerden elde edilen makro düzeydeki bilgilerin, önümüzü açtığı bir gerçektir.

Vehhâbîlik başlı başına itikadî bir olgu ya da yalnızca siyasî bir oluşum düzleminde ele alınamayacak kadar çok yönlü tarihsel bir gerçekliktir. Vehhâbîlik genelde siyasî tarih eksenli ya da itikadî bağlamda ele alınmış ve konunun sosyal ve fikrî boyutu çoğunlukla ihmal edilmiştir. İslâm'ın günümüz terör ve şiddet söylemleri ile birlikte anılmasının arka planının anlaşılabilmesi için neşet ettiği dönemde Vehhâbîliğe yönelik tenkitlerin değerlendirilmesi yol gösterici olacaktır. Bunun için de *bütüncül bir bakış açısıyla, tarihsel arka plan ve olaylar üzerinde derinleşme yöntemi* uyarınca değerlendirilmesi, Vehhâbîlik gibi dinî olduğu kadar tarihsel ve siyasî yönü yadsınamayacak oluşumların anlaşılması için elzemdir.

⁸⁶ Hasan Onat, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Süreci’nde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlı’ya Armağan* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 236; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 39.

⁸⁷ Oğuz Adanır, “Antropoloji ve Tarih: Osmanlı Tarihinin Sosyal Antropoloji Perspektifinde Gözden Geçirilmesi Zorunluluğu Üzerine”, *XV. Türk Tarih Kongresi: Ankara 11-15 Eylül 2006 Kongreye Sunulan Bildiriler IV-I Kısım/* (2010), 745.

⁸⁸ Leopold von Ranke, “The Ideal of Universal History”, *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*, ed. Fritz Stern (New York: Vintage Books, 1972), 57.

İbn Abdülvehhâb ve muarızları arasındaki diyalektik ilişki, Vehhâbîliğin fikrî çerçevesinin ve sosyal boyutunun izahında önemli ölçüde katkı sunan metinler vücûda getirmiştir. İslâm düşünce geleneğinde hicri II. yüzyıldan beri var olagelen cedel yöntemi ile vücûda getirilen bu metinler, Vehhâbîliğin fikrî çerçevesinin ve sosyal boyutunun izahına önemli katkılar sunmaktadır. *Açıklayıcı betimleme* yöntemine dayanarak ele aldığımız reddiyelerdeki tartışma konuları hakkında bilgi vermek amacı esas alınmıştır. Bu nedenle metinlerdeki temellendirmelerin doğruluk değeri sorgulanmamış, rivayetlerin sıhhati ile ilgili herhangi bir değerlendirmeye gidilmemiştir. Bu noktada Fığlalı'nın da dediği gibi; “tespit edebildiğimiz hususları ... herhangi bir telmih veya ihsasta bulunmaksızın müdellel bir biçimde”⁸⁹ okuyucunun tercihinine bıraktık. Çalışmada ortaya çıktığı andan itibaren Vehhâbî hareketin tarihsel serüveni dikkate alınarak oluşan tepkiler ortaya konularak; tartışmaların genel bir dökümü çıkarılmış; böylece Osmanlı coğrafyasındaki Sünnî çevrelerin Vehhâbîlik algıları netleştirilmeye çalışılmıştır.

Mezheplerin salt itikadî bir söylem olarak ele alınmasının, bir mezhebe yönelik tepkilerin anlaşılması noktasında isabetli bir yöntemsel yaklaşım olmayacağı açıktır. Bu nedenle bir mezhebin, diğer bir mezhebin görüşlerine yönelik değerlendirme/eleştirilerini konu edinen çalışmalarda, metinlerindeki tartışmalar ve itiraz noktalarının, taraflar arasındaki anlaşmazlıkların temellerindeki problem alanlarının tespiti ve bu bağlamda oluşturulan kavramsallaştırmalar doğrultusunda çok yönlü ele alınmaları gerekir. Söz gelimi, Vehhâbîliğin, İbn Abdülvehhâb'ın bireysel girişimlerini temsil eden “davet” dönemi ve Suud ailesiyle yapılan ittifak neticesinde geçiş yaptığı “siyasî hareket” süreci ile kendi belirledikleri ölçütler doğrultusunda toplumun yeniden yapılandırılması noktasındaki dinî-kültürel inşa faaliyetlerinin

⁸⁹ E. Ruhi Fığlalı, “Ethem Ruhi Fığlalı ile Türkiye’de Mezhepler Tarihi Çalışmaları Üzerine”, *TALİD*, İstanbul: 2018, c.15 (29), s.211.

boyutları anlaşılmadan, reddiyelere yansıyan itirazların mahiyetini kavramak mümkün olmayacaktır.

Bilimsel bir çalışmada bulunması beklenen en temel özelliklerden biri sistematik bütünlüktür. Buradan hareketle önemli ölçüde bir yekûn oluşturan reddiyelerin gruplandırılması yoluna gidilmiştir. Vehhâbîlere yönelik yazıldığını tespit ettiğimiz reddiye metinlerinin; yazılış nedenlerine, kullanılan başlıklandırma türüne, metinlerin yazıldığı coğrafi bölgelere yahut da müellifinin mezhebî ve kültürel eğilimine göre sınıflandırılması mümkün görünmektedir. Taraflar arasındaki diyalektik ilişkinin boyutlarının ve yansımalarının daha geniş bir pencereden sunulmasına yardımcı olacağı kanaati ile çalışmada, reddiye müelliflerinin mezhebî ve tarikat aidiyetleri eksenli bir gruplandırma tercih edilmiştir. *Kaynak kritiği* olarak da ifade edebileceğimiz bu yaklaşımla, reddiyelerin kim tarafından, nerede, ne zaman ve ne için yazıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. İncelenen reddiyede tenkitlerin hangi zemin üzerinde, ne tür bir geleneğe yaslanarak bina edildiğini görebilmek adına, metinler karşılaştırmalı olarak kritik edilmiştir.⁹⁰

Reddiyelerin, müelliflerinin mezhebî aidiyetleri doğrultusunda tasnif edilmesi, metinlerindeki farklılıklar ve ayırt edici özelliklerin netleştirilmesini sağlamıştır. Bu netlik, mezhep mensuplarının problemlere yaklaşım biçimleri ile anlayış kalıplarının neden ve nasıl şekillendiğini karşılaştırma imkânı sunmuştur. Bu noktada *analiz ve karşılaştırma* yöntemine başvurularak, mezhep görüşlerine etki eden kültürel örüntüler anlamaya çalışılmıştır. Böylece mezhebî farklılaşmaların meseleyi değerlendirme noktasındaki izdüşümleri analiz edilmiştir. Diğer taraftan reddiye yazan bir müellifin mensup olduğu mezhebî gelenekten bağımsız olarak, tasavvufî yapılarla olan ilişkisi sorgulanmış ve sûfilîğin mezhep görüşleri üzerindeki etkileri irdelenmiştir.

⁹⁰ Timür, İhsan, “Osmanlı Mâturîdî Kelâm Geleneğine Yansımalarıyla *el-Akîdetü 't-Tahâviyye* Şerhleri”, *TALİD*, 2017, c.15/29, s. 330-331.

Sistematik örüntünün yanı sıra fikrî tutarlılık da, bilimsel bir çalışmada olması beklenen özelliklerin temellerindendir. Buna bağlı olarak Vehhâbîlik reddiyelerindeki tartışmalar, öne çıkan boyutları ile tasnif edilmiştir. Bu sayede, mezhep aidiyetlerinin meselelerin ele alınma biçimlerine ne şekilde yansıdığını tespit imkânı yakalanmıştır. Ardından mezhep aidiyetlerinden bağımsız olarak, reddiyelerdeki ortak kaygı, itiraz yahut ithamların netleştirilmesine gayret edilmiştir. Reddiyelerin belli bir düzlemde tasnifiyle sistematik bir örüntü elde etmek hedeflenmiştir. Kronoloji, her bir mezhep içinde âlimlerin ölüm tarihleri esas alınarak oluşturulmuştur. Bununla birlikte, ulemanın ortak muhalif söyleminin mezhebî düzlemde temellendirilmesi ve ele alınış biçimlerine yansımaları, ulemanın mezhebî ve meşrebî farklılaşmalarının, kategorik olarak ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Reddiye literatürünün tanıtımı ve içerik analizi ile ilgilenen bu çalışmamızda, *metin analizi merkezli* bir yaklaşım esas alınmıştır. Ancak bu yaklaşımın, kapsamlı bir analiz yapmaya imkân sağlamayacağı muhakkaktır. Bu nedenle metinlerin dili (kurgu), kavramları, yaklaşımı türünden yapısal (“iç tenkit”) özelliklerinin yanında; metni çevreleyen ve üreten bağlama işaret eden, kim tarafından hangi geleneğe yaslanılarak yazıldığı ve hangi görüşleri muhatap aldığı türünden harici bağlama (“dış tenkit”) başvurulması kaçınılmaz olmuştur. Kaynaklar, ortaya çıkışlarına yön veren sosyo-kültürel ve dinî-tarihsel bağlamdan soyutlanamayacağı⁹¹ için, reddiye metinlerinin iç ve dış bağlamları göz önünde bulundurulmuştur. Bu sayede reddiye metinlerinde hangi konuların öne çıktığı, hangilerinin zaman içerisinde güncelliğini yitirdiği yahut yaşanan tarihî ve sosyal gelişmelerin paralelinde hangi tartışmaların metinlere dâhil olduğu ile ne tür kavramsal çerçevelerin oluştuğu takip edilmiştir.

Kişi ya da kişilerin başka bir mezhebin görüşlerine yönelik değerlendirmelerini inceleyen bir çalışmada; ilkesel olarak vazgeçilmez gereksinimlerden biri de *şahıslar*

⁹¹ Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013, s. 11.

üzerinde derinleşmedir. Mezhepler Tarihi araştırmalarında ulaşılan bilgi ve fikirler, kendi bağlamına oturtulmadığı ve yazarının bireysel özellikleri dikkate alınmadığı müddetçe doğru anlaşılamaz. Kalaycı'nın da belirttiği gibi, “bir şahsın herhangi bir eserinde ne dediği tek başına önemli değildir; ne dediğini önemli kılacak temel husus, o şahsın kim olduğu, hangi bağlamın içerisinde yer aldığı ve söylediği şeyi hangi psiko-sosyal saiklerden hareketle dile getirdiğidir.”⁹²

Nitekim her düşüncenin kendine özgü bir zamansal bağlamı bulunur. Öte yandan *kültürel zaman, sosyal ve tabii zamandan* farklı bir olgudur.⁹³ Bu bakımdan bir âlimin yetiştiği koşullar, katıldığı ders halkaları, okuduğu kitaplar, yaptığı seyahatler, hangi kabileye mensup olduğu, yaşadığı coğrafi bölge, mezhebî ve meşrebî aidiyeti vs. gibi hakkında parça parça toplanan biyografik ve etnolojik verilerin, metnin müellifi ile dönemin fikrî çalkantılarının geniş bir açıdan fotoğraflanması noktasındaki rehberliği oldukça kıymetlidir. Bilhassa çalışmamızda reddiye müellifleri ve reddiyelerinin tasnifine hasrettiğimiz üçüncü ve dördüncü bölümlerde yer alan ve belki de fazla ayrıntıya girildiğini düşündürecek boyuttaki detaylı veriler, reddiyelerin ortaya çıkış sürecine yön veren unsurların netleştirilmesi ile ulema arasındaki etkileşimin analizi noktasında önümüzü açmıştır.

Öte yandan bir mezhep mensubunun, farklı bir mezhebin görüşlerine yönelik eleştirilerini inceleyen bir çalışma, taraflar arasında yapılacak bir mukayeseyi de zorunlu kılmaktadır. İki ya da daha fazla etmenin söz konusu olduğu bu mukayese yatay ve dikey olarak iki açıdır. Dikey boyutu araştırmanın derinliğini ifade ederken; yatay eksen tarafların birbirlerini algılayış biçimlerine etki eden unsurların tespitini gerektirir. A. Comt ve Alman kültür tarihçisi W. Von Humbolt tarafından geliştirildiği bilinen *karşılaştırma yöntemi* sayesinde yalnızca biyolojik fenomenlerin değil, kültürel

⁹² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 47.

⁹³ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 133.

tezahürlerin de açıklanması ve olgular arasındaki benzerlik ve farklılıkların incelenerek sonuçlara ulaşılması mümkün olmaktadır.⁹⁴ Bu nedenle çalışmamızda yöntemsel olarak takip ettiğimiz bir diğer husus da, İbn Abdülvehhâb'ın fikirleri ile reddiye müelliflerinin görüşlerinin *karşılaştırılması* olmuştur.

İbn Abdülvehhâb ile reddiye müellifleri arasındaki diyalektik iletişim bir taraftan reddiyelerin muhtevasına etki etmiş; diğer taraftan da karşılıklı devam eden bir münakaşayı beraberinde getirmiştir. Bu sayede reddiye metinleri ve İbn Abdülvehhâb'ın yazılı müktesebatı nitelik ve nicelik olarak genişlemiştir. Reddiye metinleri en genel manada İbn Abdülvehhâb'ın tevhid anlayışının eleştirisi ve bu anlayışın İslâm düşünce geleneğine aykırı olduğunu ilan etmek amacıyla ortaya çıktığı için, konunun daha net anlaşılabilmesine dönük ilgili yerlerde ihtiyaca binaen bazı karşılaştırmalar yapılmıştır. Nitekim savunulan yahut eleştirilen fikrin kim ya da kimlerin zamanında teşekkül ettiği, kimler tarafından ve hangi bölgelerde benimsendiği, ilgili dönemin sosyal, siyasî ve fikrî meselelerinin neler olduğu ile fikrin dönemin şartları ile ne tür bir etkileşim içerisinde olduğunun tespit edilmesi son derece önemlidir.⁹⁵ Bu durumda *fikirlerin oluşum sürecindeki muhataplık ilişkisinin* mutlak surette dikkate alınması gerektiğinden, bu noktaya özen gösterilmiştir. Böylece İbn Abdülvehhâb'ın dinî ve toplumsal yargılarının farklı çevrelerde yarattığı yankıların, reddiye yazımına giden süreçteki etkilerini takip imkânı yakalanmıştır.

Günümüze kadar yapılan çalışmalarda Mezhepler Tarihi alanındaki boşluklar nedeniyle klasik dönemdeki itikadî oluşumlar betimleyici bir yöntemle ortaya konulmuştur. Bu bağlamda mezheplerin isimlendirilmesi, doğuş sebepleri, teşekkül süreçleri, temsilcileri, yayıldığı coğrafya, temel fikirleri ve günümüzdeki durumları gibi, olgunun ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmış, bu anlamda alana pek çok nitelikli eser

⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 494.

⁹⁵ Yurtalan, “Mezhepler Tarihinde Anonim Fikirler Sorunu = Anonymous Ideas in the History of Islamic Sects”, 324; Halil İbrahim Bulut, “İslâm Mezhepleri Tarihi Bilimi ve Temel Meseleleri”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 29.

kazandırılmıştır. Ancak Mezhepler Tarihi, ilgi alanları ve problematiği gereği dinamik bir disiplindir. Bu nedenle her geçen gün mezheplerin farklı açılardan incelendiği araştırmalara yenileri eklenmektedir. Bir mezhebin ‘ne’liğinden öte; ‘nasıl’ ve ‘neden’ini konu edinen çalışmalar açısından farklı paradigmalara oluşturulması gerekir. Mezhepler Tarihi disiplininin metodolojik birikiminden önemli ölçüde yararlanan çalışmamız, bir mezhebin toplumsal yansımaları açısından diğer mezheplerle olan diyalektik ilişkisinin incelenmesi ile ilgili Mezhepler Tarihçileri için yeni olmamakla birlikte; bazı yöntemsel farklılıklar önermekte ve bu doğrultuda alanın birikimine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

İslâm tarihi boyunca İbn Abdülvehhâb’ın savunduğu görüşlerin birçok muadiline rastlanıldığı halde; Vehhâbîlik tarzı bir hareket neden farklı bir coğrafyada ve farklı bir zaman diliminde dinî, toplumsal ve siyasal olarak bu derece etkili olamamıştır? Yahut da kendisinden önceki söylemler neden Vehhâbîlik kadar tutunamamıştır? Daha pek çok sorunun cevabı için yeni paradigmalara ihtiyaç duyulacağı muhakkaktır. Zira tarihin bu döneminde Necid coğrafyasında yaşanan mezhebî ve toplumsal bunalımların sebepleri tek bir etmene bağlı olmadığından; izahı da bir çırpıda yapılamamaktadır. Dindeki bid‘atlerin temizlenmesi ve İslâm’ın Kur’an ve sünnet temelinde aslına döndürülmesi fikri, ilk kez Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından dillendirilmemesine rağmen; İbn Abdülvehhâb etrafında gelişen Vehhâbîlik, neden ve nasıl toplumsal bir harekete dönüşmüştür? Bu tarihsel olguyu meydana getiren sosyal, siyasal, antropolojik, psikolojik hatta ekonomik sebepler ile bu olgunun bireyler ve farklı mezhep grupları üzerindeki yansıması ve bu yansımadaki farklılaşmaların, neler olduğu kadar; neden ve nasıl oluştukları da merak uyandırmaktadır. Vehhâbîlik ve onun İslâm dünyasındaki yankıları daha önceki çalışmalarda çoğunlukla siyasî bağlamıyla ortaya konulmuştur. Ancak mezhep-kültür ilişkisinin toplumsal yansımalarının izahı noktasında halen açıklamaya ihtiyaç hissedilen boşluklar dikkat çekmektedir. Bu nedenle çalışmamızda

bazı yöntemsel farklılıklar eşliğinde, temelleri Yusuf Ziya Yörükân tarafından atılan *içtimaiyatçı yaklaşım* ile Onat, Kutlu ve Kalaycı'nın öncülük ettiği *zihniyet çözümlemeci tarihsel-sosyolojik yaklaşım* yol gösterici olmuştur.

İçtimaiyatçı yaklaşımı benimseyen Yusuf Ziya Yörükân, sosyal yapılar olarak gördüğü mezhepler ile sosyal yapı arasındaki ilişkiyi şöyle izah eder: "... her kavim, bu mefkûreyi kendi âdetleri ve tesirleri ile yani toplumsal hayatı ile uyumlu olarak yaşar. ... İslâmiyetin ayrı ayrı kıtalara ilk yayılması anlarında dinî merasim ve itikatların derhal her muhitin icaplarına göre değişimler geçirmesinin sebebi budur. Bugün Necid kıtasında Vehhâbîliğin, Afrika çöllerinde Sinûsîliğin, İran'da Bâbîliğin zuhuru; İslâmiyetin bu cemiyetlerin bugünkü hayat şartlarına ve insiyaklarına uyumu zaruretinden ileri geldiği görülmektedir. Bu sebeple bunları (mezhepleri) yalnız fikir cereyanları ile izaha yol yoktur."⁹⁶

Yörükân tarafından özellikle yaşayan dinî grupları konu edinen incelemelerde tatmin edici ürünler ortaya koymak için etkili bir yöntem olarak görülen sosyal-pozitivist yaklaşımın,⁹⁷ bilhassa deney, gözlem ve saha çalışmalarına dayanan verilerin, yaklaşımın temel esaslarından olması nedeniyle klasik mezheplerin ve dinî grupların incelenmesi noktasında yetersiz kaldığı ifade edilmektedir.⁹⁸ Yaklaşımın temel sorunu doğa bilimlerinde, hipotez, analiz, sentez ve tez süreçleri takip edilerek ulaşılan nihai verilerin sosyal bilimler açısından uygulanabilirliğinin her zaman mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Esasında Yörükân'ın bu eğilimini de, içerisinde yetiştiği ilmî geleneğin ve çağına hâkim olan bilim paradigmasının doğal bir tezahürü olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır. Zira Emile Durkheim tarafından temellendirilen bu yaklaşım XIX. yüzyılın bilim anlayışını yansıtmaktadır. Doğa

⁹⁶ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristani: Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usul* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 198-199.

⁹⁷ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 156-157.

⁹⁸ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 156-157; Osman Aydın, "Yenilenme İhtiyacı ve İslâm Mezhepleri Tarihi Çalışmalarında Yöntem Arayışları", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi = Turkish Journal of Scientific Reviews* II/1 (2009), 244.

Bilimleri ile Sosyal bilimlerin yöntemlerinin henüz ayrıştırılmadığı bu dönem, ilmî disiplinlerin de münferit yöntemlerinin tekâmül süreçlerini henüz tamamlamadıkları bir evredir.⁹⁹

Pozitivizmin katı nedenselliği ve indirgeyici yaklaşımına tepki olarak ortaya çıkan *verstehen (anlama) yöntemi*'nin, Yörükân'ın yaklaşımındaki boşlukları tamamlaması mümkün görünmektedir.¹⁰⁰ *Verstehen* yaklaşımı, tarihin önemini ortaya koyması ve her bir tecrübenin biricik olmasından hareketle; olay ve olguların daima kendi tarihsel seyri içerisinde, kendine özgü yöntemlerle değerlendirilmesi gerektiğini savunur.¹⁰¹ Mezhepler Tarihinin temel ilkelerinden fikir-hadise ve zaman-mekân irtibatı ile birebir uyum içerisinde olduğu görülen bu yaklaşımın temsilcileri arasında Vico, Dilthey, Croce ve Collingwood gibi ünlü düşünürler bulunmaktadır.¹⁰² Pozitivist tarih anlayışına karşı çıkan bu yaklaşıma göre, tarihçinin, tarihsel bilgi ortaya koyabilmesi, tarihsel kaynakları var edenlerin zihinsel dünyalarını, başka bir deyişle düşünsel süreçleri kavramayı gerektirir.¹⁰³

Bir mezhebin tenkidine yönelik diğer mezhep mensupları tarafından ortaya konulan fikirleri çözümlemeye dönük bir araştırmadan beklenen önemli özelliklerinden biri, tartışmaların niceliğinden ziyade, tarafların zihinsel tipolojilerine yönelmesidir.¹⁰⁴ İşte bu yönelim, Durkheim'in gözlemci yaklaşımından etkilenen Yörükân'ın yöntemindeki boşlukların doldurulmasına aracılık eden yaklaşımdır. Bu noktada Durkheim'den sonra onun yöntemini geliştiren kişi olarak bilinen Marcel Mauss'dan

⁹⁹ Hayden White, *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem* (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), 72; Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü* (İstanbul: Albaraka Yayınları), 17.

¹⁰⁰ Kurucusu Dilthey, bu yöntemi şöyle açıklar: “Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçeğin bilinmesini sağlayan bu yönteme, anlama diyoruz. ... Bu anlama, bir çocuğun agulamasını anlamaktan Shakespeare'in Hamlet'ini veya Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'ni anlamaya kadar uzanır. Taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insan tını bizimle konuşur.” Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 86-87.

¹⁰¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 827.

¹⁰² Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, çev. Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 24-25.

¹⁰³ John Tosh, *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 130.

¹⁰⁴ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 40.

(1870-1950) bahsetmek yerinde olacaktır. Durkheim'in yeğeni, öğrencisi ve çalışma arkadaşı olan Mauss, hiçbir saha çalışmasına katılmamasına rağmen; Fransa'da Etnolojinin kurucusu kabul edilmektedir.¹⁰⁵ Mauss'un toplumların kültürel özellikleri üzerinde yaptığı araştırmalarda ulaştığı sonuçlar heyecan vericidir.¹⁰⁶

Mauss ve Dilthey'in yaklaşımlarından hareketle, mezhep mensupları bazında yapılacak antropolojik araştırmalar, kültürün mezhep görüşleri üzerindeki etkilerinin anlaşılması bakımından elzem görünmektedir. Son yıllarda Sosyal Antropoloji alanındaki şaşırtıcı gelişmelerin, Mezhepler Tarihi alanında da yansıtılması suretiyle mezhep antropolojisi bağlamında yapılacak çalışmalar, alanın birikimine önemli katkılar sunacaktır. Bu çalışma süreç merkezli bir sosyal tarih incelemesi ile kültürel-antropoloji temelli zihniyet analizlerini ihtiva etmektedir. Bu şekilde siyasî ve itikadî boyutları ele alınmış olan Vehhâbîlik olgusunun, ortaya çıktığı coğrafyadan başlanarak İslâm dünyasındaki etkilerinin izleri sürülmüş; bu alandaki fikrî, dinî ve siyasî tarih düzlemindeki boşluklar doldurulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda reddiye yazımına yön veren faktörlerin, tarihsel sosyolojik bir okuma ile tespiti ve analizi yoluna gidilmiştir. Bu anlamda Mezhepler Tarihi alanında *zihniyet çözümlemeci bir mezhep antropolojisi* denemesi yapılmıştır.

¹⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Şeyda Sevede Tunçbilek, "İkinci Adam ya da Kayda Değer Bir İstisna: Sosyal Bilimlerde Konumlandırılmayan Bir Düşünür Olarak Marcel Mauss", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40/1 (23 Temmuz 2020), 499-539.

¹⁰⁶ Sözgelimi o, 1906 yılında yayımladığı "Eskimo Topluluklarındaki Mevsimsel Değişimler Üzerine Bir Deneme" adlı makalesinde, Antarktika'ya hiç gitmemiş olmasına rağmen, Eskimolar hakkındaki antropolojik verilerden hareketle detaylı ve oldukça etkileyici bir şekilde mevsimsel değişimin Eskimo kültürünün, din, aile, hukuk gibi birçok alandaki etkileri ve sonuçlarını tespit etmektedir. Mauss, araştırmasını şöyle açıklar: "Çalışmamız belli bir coğrafi nüfusla ilgili olduğu için, bu çalışmada tam bir etnografi incelemesi aramamak gerekir. Kesinlikle amacımız Eskimo toplumlarının morfolojisinin sunabileceği çeşitli özellikleri betimleyici bir monografi içerisinde bir araya getirmek değildir. Tam tersine, Eskimo toplumları konusunda, belli bir genelliğe sahip bazı ilişkileri ortaya koymayı amaçlıyoruz. Araştırma konusu olarak bu önemli topluluğu alıyorsak, bunun nedeni dikkat çekmeye çalışacağımız ilişkilerin bu toplulukla bir bakıma gelişmiş ve yaygınlaşmış olması, yapıyı ve kapsamı anlamamıza olanak verecek çok daha belirgin özellikler sergiliyor olmasıdır. ... Eskimoların bu açıdan özel bir inceleme alanı sunduklarını gösteren şey, Eskimo toplumlarının morfolojisinin yılın her anında aynı olmamasıdır: Mevsimlere, insanların bir araya gelme biçimlerine, evlerin büyüklüğüne, şekline ve yerleşim biçimlerinin yapısına göre bir bütün olarak değişmektedir. Bu değişimler (ki daha ileride bunların ne denli çok olduğunu göreceğiz) son derece elverişli koşullar içerisinde, insan gruplaşmalarının maddi biçiminin, yani dayandıkları yapının doğasının ve oluşumunun toplumsal etkinliğin farklı biçimlerini nasıl etkilediğini incelememize olanak vermektedir." Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan (Ankara : Doğu Batı Yayınları, 2005), 493-495.

Araştırmamız, Vehhâbîliğin tarihsel temelleri ile 1732-1818 tarihleri arasında Vehhâbî fikirlere yazılan reddiye metnlerinin çözümlenerek; İslâm dünyasındaki çatışmaların tarihsel ve fikrî temellerine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın, İslâm dünyasında halen güncelliğini muhafaza eden Vehhâbîlik olgusunun tarihsel ve sosyal boyutlarının anlaşılması ile İslâm Mezhepleri Tarihi alanına katkı sağlamasını ve yeni çalışmalara kapı aralamasını umut ediyoruz.



BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED B. ABDÜLVEHHÂB VE VEHHÂBÎ HAREKET

1. TARİHSEL VE TOPLUMSAL DİNAMİKLER

XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren varlık göstermeye başlayan Vehhâbîlik, “sahih ve geleneksel İslâm anlayışının” yeniden diriltilmesi söylemi ile Arabistan Yarımadası’nın Necid bölgesinde ortaya çıkmış, siyaset temelli bir selefe dönüş hareketidir. İslâm siyasî düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Vehhâbî hareketin mahiyetinin anlaşılabilmesi için, tarihsel, sosyolojik, jeo-politik, jeo-stratejik hatta psikolojik pek çok unsurun, birlikte analiz edilmesi gerekir. Vehhâbîlik, tarihî, coğrafi, dinî, bireysel ve toplumsal kökleri/boyutları ile bir bütündür. İhya ve ıslah hareketi olarak başlayıp hanedanlığa uzanan Vehhâbîliğin, tarihsel arka planının genel olarak ortaya konulması, İslâm dünyasındaki etkileri ve yansımalarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Fikirlerin boşlukta doğmayacağı ve ait olduğu geleneğin izlerini taşıdığı ilkesinden hareketle, Vehhâbîliğin, ortaya çıktığı kültürel, siyasî, coğrafi ve iktisadî şartlarla olan ilişkisi, zaman-mekân ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde analiz edilmelidir.

Vehhâbîlik, bir dinî yorum ve toplumsal hareket olarak, “niçin başka yerde değil de Necid coğrafyasında, niçin başka tarihte değil de XVIII. yüzyıl ortasında ortaya çıkmış ve daha sonra toplumsal ve siyasal bir harekete dönüşmüştür? Vehhâbî hareketin temel dinamiklerinin anlaşılabilmesi için bu sorunun doğru bir şekilde cevaplanması gerekir. Ancak bu soruya kesin ve net bir cevap verebilmek zor görünmektedir.¹⁰⁷ Öte yandan bu soru, Vehhâbî hareketin kültürel kodları ve ‘selefçi söylem’ vurgusu dışında, başka hangi unsurları ihtiva ettiğini aydınlatılabilmek açısından önem arz eder. Belli bir coğrafyada ortaya çıkan ve sınırlı sayıdaki insanı etrafında toplayan Vehhâbî hareketin,

¹⁰⁷ Güner, *Vehhâbî-Suûdîler*, 60-61.

ortaya çıkışından asırlar sonra dahi, İslâm toplumlarını etkisi altına alması ve “siyasal bir aksiyona”¹⁰⁸ dönüşmesinin saikleri neler olabilir?

Dinî, siyasî ya da içtimaî nedenlerle varlık gösteren her olgunun, hazırlayıcı etkenleri vardır. Tarihin belli bir kesitinde, sınırlı bir coğrafyada, bir lider etrafında şekillenen olaylar silsilesi incelenirken, olayların ya da figürlerin tarih sahnesine çıkmadan önceki varlıkları dikkate alındığında, her birinin belli aşamalardan geçerek varlık buldukları görülür. Buradan hareket edildiğinde, herhangi bir toplumsal oluşum içindeki liderlerin de aniden belirdikleri düşünülemez. Bu durum, İbn Abdülvehhâb ve Vehhâbî hareket için de geçerlidir.

Bu bölüm, İbn Abdülvehhâb’ın ve Vehhâbîliğin, dinî ilimlerle meşgul olan yerel bir kimlik düzeyindeki bireysel girişimlerden, etkileri günümüze kadar gelen bir hareketin lideri olması yolundaki hazırlayıcı unsurlara odaklanmıştır.

1.1. Necid Bölgesinin Sosyo-Kültürel Yapısı

İslâmî köklere dönüşü savunan dinî önderlerin etrafında zümreleşen hareketler, çoğunlukla kriz ve çöküşün yaşandığı buhranlı dönemlerdeki olayların sonucunda ortaya çıkmışlardır. Sosyal determinist nazariyeye göre, toplumsal olayları hazırlayan sebep-sonuç ilişkileri bir bütündür. Bu yaklaşım açısından, İslâm tarihi genelinde, her toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel ve ahlaki bunalım, din ile siyaseti birleştiren radikal dinî hareketlerin oluşmasına imkân hazırlamıştır. Kriz ortamlarında ortaya çıkan bu tür şiddet hareketleri, İbn Halduncu yaklaşıma göre, İslâm tarihinde döngüsel bir şekilde tezahür etmiştir. Bu zaviyeden bakıldığında, Vehhâbîliğin de ortaya çıkışına doğrudan etki eden bunalımlı bir ortam olması gerektiği düşünülecektir. Ancak Günay’ın da işaret ettiği gibi, genelleyici nazariyeleri, olgusal olarak doğrulamak her

¹⁰⁸ Ünver Günay, “İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler” 8/ (1998), 60.

durumda mümkün görünmemektedir.¹⁰⁹ Zira tarihsel veriler ışığında, İbn Abdülvehhâb'ın dinî bir lider olarak Necid toplumunda ortaya çıkışının, kriz yahut buhranlı bir dönemin tezahürü olduğunu söyleyebilmek kolay değildir.

Sosyo-kültürel yapının, coğrafi ve iklimsel koşullardan bağımsız olmadığı bilinen bir olgudur. İbn Abdülvehhâb'ın yetiştiği şartların anlaşılabilmesi için, bu unsurlara da kısaca değinmekte fayda vardır. Orta Arabistan'ın Necid bölgesi, el-Bâdiye ve el-Dehnâ olarak bilinen yerlerden sonra Arap Yarımadası'nda yer alan üçüncü büyük bölgedir.¹¹⁰ Geniş bir kısmını Nufûd çölünün oluşturduğu bölgeye, sınırları içerisindeki dağlar ve tepelerden dolayı “yüksek bölge” anlamında; Necid denilmiştir. Geleneksel olarak beş bölüme ayrılan Yarımada'nın bölümleri; Yemen, Hicaz, Necid, Tihame ve Yemâme'den oluşmaktadır.¹¹¹ Bölge, Osmanlı kaynaklarında, Necd-i Hicâzî ve Necd-i Ârızî isimleri ile iki bölüm olarak yer almaktadır.¹¹²

Necid, Arap Yarımadasının en önemli yerlerinden olan, Kasîm, el-Arîz, Vadi-i Südeyr, Ahsâ ve Cebel-i Şammar gibi bölgelerin tamamının müşterek ismidir. Tihâme ile Necid arasını kapsayan bölge, sınırlarından dolayı Hicâz olarak isimlendirilmiştir.¹¹³ Necid, konum olarak; Irak ile Hicâz bölgesi arasında, Yemen ile Tihâme'nin kuzeyinde ve Irak ile Şam'ın güneyinde yer almaktadır. Ayrıca bölgenin kuzeyi, Cebel-i Şammar, batısı Hicaz, güneyi el-Rub'u'l-Hâlî ve doğusu Ahsâ bölgesi ile çevrelenmiştir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Günay, “İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler”, 61.

¹¹⁰ İbrâhim Rifat, Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn er-Rihlâtî'l-Hicâziyye ve'l-Hac* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısri, 1925), 1/147.

¹¹¹ Lewis, bu ayrımı üçe indirerek; Yarımadayı Tihame, Hicaz ve Necid şeklinde taksim etmiştir: “Araplar yarımada'nın ortası ve kuzeyini, ananevî olarak, üç bölgeye ayırırlar. Bunların ilki Tihâme'dir; bu ‘alçak ülke’ manasına gelen bir Sami kelimedir ve Kızıldeniz kıyısının dalgalı ova ve meyilleri için kullanılır. Doğuya doğru uzanan ikincisi Hicâz veya ‘sed’dir. Bu terim önceleri kıyı ovasını Necid yaylasından ayıran dağ silsilesi için kullanılırken, daha sonra bizzat kıyı ovasının büyük bir parçasına ad olmuştur. Hicâz'ın doğusunda, geniş bir kısmı Nufûd çölü olan Necid iç yaylası uzanır.” Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun, Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 18.

¹¹² Ali Rıza Seyfî, “Cezîretü'l-'Arab ve Târîh-i Siyâsî'-i Âhîrîne Ait Bir Kaç Söz”, *Donanma Mecmuası* 4/ (Haziran 1326), 315-316; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 1; Mahmud Şükrî Âlûsî, *Târîhu Necd*, thk. Muhammed Behced el-Eserî (Bağdat: el-Varrak Yayınları, 2007), 31-33.

¹¹³ Âlûsî, *Târîhu Necd*, 16.

¹¹⁴ Emin Reyhânî, *Târîhu Necdî'l-Hâdis* (Beyrut, 1928), 23.



Harita: Arabistan Yarımadasının Merkezi Bölgeleri

İslâm Tarihi döneminde, yüz ölçümünün önemli bir kısmı çöl arazisinden oluşan Necid bölgesinin, devlet yapılanması şeklinde varlığından söz edilebilecek ilk kurum; Yemâme merkezli Kinde Devleti'dir. 480/1088 yılında, Yemen'deki Himyerîler'e bağlı olarak Necid bölgesinde yerleşen Kindeliler, Ukaz panayırı için Kâbe'ye geldikleri dönemde Hz. Peygamber tarafından İslâm'a davet edilmişlerdir. Bu davet, Hicret'in 9. (9/630) yılında gerçekleşmiştir. Kur'an'da geçen elli lehçe'den biri olarak; Kinde lehçesinin yer alması dışında¹¹⁵, Necid bölgesi ve halkına dair İslâm Tarihi'nde tespit edilebilen en erken kayıt; Bi'rîmaûne olayıdır (4/625).¹¹⁶

¹¹⁵ Celaledin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü't-Tûras, 1985), 2/98,102.

¹¹⁶ Kabile reisleri Ebû Berâ Âmir b. Malik'in Hz. Peygamber'den talebi üzerine Necid bölgesinde, Riyad ile Mekke arasında yaşayan Âmir b. Sa'saa kabilesine İslâm'ı öğretmek üzere gönderilen yetmiş kadar sahabinin şehit edilmesi olayıdır.

Hız. Peygamber'in Kindelileri İslâm'a daveti dışında, Necid coğrafyası sakinleri hakkındaki kayıtların neredeyse hiçbirinde olumlu bir içeriğe rastlanılmaz. Hız. Peygamber'i çok derin bir teessüre düşüren Bi'rîmaûne olayı, Huneyn'de ele geçirilen ganimetlerin dağıtımını esnasında Cîrâne bölgesinde yaşanan tatsız hadiseler (8/630)¹¹⁷, Hız. Peygamber'in sağlığında ve vefatının ardından yaşanan peygamberlik iddiaları¹¹⁸, Ridde olayları (11/623)¹¹⁹ ve Hakem olayının ardından ortaya çıkan ilk Hâricîler ile (37/658) sebep oldukları kanlı hadiseler, Necid bölgesinde cereyan eden önemli olayların başında gelmektedir.

Vehhâbîliğin şekillenmesinde, doğduğu toplumun kültürel ve siyasal değerlerinin önemli bir etkisi vardır. XVIII. asırdaki Necid bölgesinin Arap toplum yapısı ile bölgenin sosyal, siyasî ve coğrafî şartlarına ek olarak, merkezî otoritenin yönetim anlayışı ve dönemin, tarihî, toplumsal ve ilmî dinamikleri, Vehhâbîliğin doğuşuna ve gelişimine uygun bir zemin hazırlamıştır.¹²⁰

¹¹⁷ Huneyn Gazvesi'nin ganimetleri dağıtıldığı esnada Hız. Peygamber'in müellefe'i kulûba daha fazla pay vermesine karşı çıkan kimseler Hız. Peygamber'i haksızlık yapmakla suçlamış ve kendisine karşı sert sözler sarf etmişlerdir. Zü'l-hüveysira et-Temîmî isimli bir kişi, ganimet dağıtımını esnasında Hız. Peygamber'e gelerek "ey Muhammed! Adil davranmıyorsun, adil ol!" şeklinde kaba bir üslup ile çıkmıştır. Hız. Peygamber de; "eğer ben adil değilsem, kim adildir?" şeklinde yanıt vererek taksimatta esas aldığı gerekçeyi açıklamıştır. Reddiye metinleri içerisinde sıkça kullanılan bu olayın detaylarına daha sonra değinilecektir. *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha : Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 115; Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar neşriyat, 2005), 121; Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl* (Kum, 1907), 2/281; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1918), 4/139; İlgili rivayetler için bkz: Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (İstanbul-Tunis: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), "Meğâzî", 61; "Menâkıb", 25; "Edeb", 95; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi b. el-Haccac Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), "Zekât", 142-148; İmam Hafız Ebi Abdullah Kazvini İbn Mace, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Dîmeşk: Müessesetürrisale, 2009), "Muakddime", 12.

¹¹⁸ Bu iddiaların sahiplerinin önemli bir kısmının Necid, Yemâme, Necran bölgelerinden kimseler olması dikkat çekicidir. Peygamberlik iddialarında bulunan isimler şu şekildedir: Abhele b. Kâ'b b. Avf el-Esved el-Ansî (Esved el-Ansî) (ö. 11/632), Mesleme b. Sümâme b. Kebîr (Kesîr) el-Hanefî el-Vâilî (Müseylimetü'lkezzâb) (ö. 12/633), Ebû Âmir Tuleyha b. Huveylid b. Nevfel el-Esedî (Tuleyha b. Huveylid) (ö.21/642), Ümmü Sâdır Secâh bint el-Hâris b. Süveyd et-Temîmiyye (Secâh) (ö. 41/661'den sonra).

¹¹⁹ Hız. Peygamber'in Veda Haccı'ndan Medine'ye döndüğü dönemde başlayarak, Hız. Ebu Bekir zamanında da devam eden, isyan hareketleri.

¹²⁰ Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 15.

Toplumların dinlerle olan ilişkisi, din anlayışları ve yaşama biçimleri, kültürel ve siyasî değerler etrafında şekillenir. Ortam farklılığının, din-toplum ilişkisi üzerindeki etkileri bakımından, İslâm'ın Mekke ve Medine dönemleri güzel bir örneklem sunmaktadır.¹²¹ Vehhâbîliğin de doğup geliştiği Necid toplumunun sosyolojik yapısından bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, bölgenin sosyal ve demografik yapısı hakkında verilecek bilgiler ile Vehhâbî topluluğun yapısı arasında özdeşlik kurmak mümkündür.

Necid bölgesi, toplumsal olarak Arap'lardan oluşmaktaydı. Kabileler halinde yaşayan halk, Arap soyundan gelenler ile Hacc için gelip bölgeye yerleşerek zamanla Araplaşanlar olarak alt gruplara ayrılmakta ve halkın çoğunluğu Hicaz bölgesinde, daha az kısmı ise Necid bölgesinde ikamet etmekteydi.¹²² Necid, geniş çöl arazilerinde, aralarında kan bağı bulunan kabilelerin oluşturduğu küçük köylerden müteşekkildir. Çöllerde bedevî, vaha olarak bilinen şehirlerde ise hadarî yaşam tarzı hâkimdir.

Bölge halkının geçim kaynağı, tarım ve ticaret üzerinedir. Ancak coğrafi şartların tarımı zorlaştırdığı gibi bölgedeki güvenlik ve yağma sorunlarının da ticareti zorlaştırdığı ve sınırladığı belirtilir.¹²³ Bedevîler olarak bilinen konar-göçer Arap aşiretleri¹²⁴ ise; başta deve ve koyun olmak üzere hayvan ticareti yaparak ya da rakip kabileleri ve kervanları yağmalayarak ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. Bedeviler, yalnızca zarûî ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yakınlarındaki şehir veya kasaba halkı ile irtibat kurar ve ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra yeniden çöl yaşantılarına devam

¹²¹ Günay bunu şu şekilde izah eder: “İslâmiyet’in Mekke dönemi ile Medine dönemindeki şartlar oldukça farklı idi. Aynı şekilde, Hz. Peygamber dönemi ile Dört Halife dönemi yahut Emevîler, Abbasîler, Selçuklular, Moğollar, Osmanlı dönemleri veya modern dönemler: Arabistan’ın şartları ile Mısır’ın, Kuzey Afrika’nın Anadolu’nun, Osta Asya’nın, Hindistan’ın durum ve şartları oldukça farklıdır ve zamana, mekâna, toplumsal ve kültürel farklılıklara bütün bu ve benzeri değişik durum ve şartla, başka her dine olduğu gibi, İslâmiyet’e de, gittiği her yerde yeni etkileşim ve uyum süreçlerini empoze etmiştir.” Günay, “İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler”, 54-55.

¹²² Abdullah es-Salih Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab: Hayâtuhû ve Fikruhû* (Riyad: Dârü'l-Kütüb, 1993), 11.

¹²³ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 12.

¹²⁴ Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 11.

ederler. Genellikle her bedevî kabilesinin Dirah (zirah) şeklinde isimlendirilen bir arazisi bulunmakta ve bu arazilerde kabileler halinde yaşamaktadırlar.¹²⁵ Bu anlamda oldukça kapalı bir toplum yapısına sahip olduğu anlaşılan bölge, İbn Abdülvehhâb'ın çağrısının yankılarından, merkezî otoritenin uzun süre haberdar olmaması noktasında önemli bir işleve sahiptir.

Bölgedeki toplumsal hayatın en belirgin özelliği, bedevi hayat tarzıdır. Lewis, bu bedevi hayat tarzını şöyle tanıtır: "... Orta ve kuzey Arabistan'da yaşayan hâkim vasfını Bedevî kabileciliği teşkil eder. Bedevî toplumunda sosyal birim fert değil, topluluktur. Fert mensup olduğu topluluğun bir üyesi sıfatıyla hak ve vazifelere sahiptir. Topluluk tesânüdünü dıştan çöl hayatının güçlükleri ve tehlikelerine karşı kendini müdafaa ihtiyacı sayesinde, içten de aslı sosyal bağlantı olan erkek koldan gelenler arasındaki bağı sayesinde koruyordu. Kabile, geçimini hayvancılıktan ve kervanların yağmasından sağlardı. Yerleşik halkla meskûn ülkelerin malları, bir çeşit birbirini takip eden yağmalar neticesinde, sınırlarının en yakınındaki kabileler vasıtasıyla iç bölgelerde yaşayan kabilelere intikal ederdi."¹²⁶

Çöl şartları Necid'de yaşayan bedevîlerin hayatlarını ve karakterlerini önemli ölçüde şekillendirmiştir.¹²⁷ İnsanlar, bu iklim ve sosyal koşullar bağlamında son derece çetin şartlarda ve düşman rakiplerin tehdidi altında yaşamaktadır. Bu yüzden halk, muhtaç olduğu himayeyi ancak kabile mensupları arasındaki tesanütte bulmaktadır.¹²⁸ Başka bir deyişle, bir gruba dâhil olmak temel güvenlik ihtiyacı açısından zorunlu bir hal almaktadır. Montagne, bölgedeki gözlemlerine dayanarak bedevîlerin toplumsal yapısını şöyle analiz eder: "Meraları işgal etmek, aç kalınca komşusunun sürülerine saldırmak, yerlilere tahakküm etmek, kervanların yolunu keserek pek yorulmadan

¹²⁵ Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 11.

¹²⁶ Lewis, *Tarihte Araplar*, 26.

¹²⁷ Mustafa Fayda, "Bedevî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1992), 5/311-317; Ebu Zeyd Velîyüddin İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 321-330.

¹²⁸ Robert Montagne, *Çöl Medeniyeti*, çev. Avni Yakalıoğlu (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1950), 51.

taşıdıkları malların bir kısmını zaptetmek bedevinin cazibesine kapılmaktan kendini alamayacağı kadar güzel şeylerdir.”¹²⁹

Mevsim şartlarına göre yer değiştirmek zorunda olan bedevilerin, göç esnasında yolları üzerindeki yerleri yağmalamaları son derece mutad görülmekteydi. Bu nedenle meskûn bölge halkı, mallarına zarar vermemeleri koşulu ile kendilerini emniyet altına almak için bedevîlere ‘uhuvve’ denilen bir çeşit kardeşlik vergisi ödemektedirler. Yağma ve baskınların önüne geçemeyen halk, bedevilerin bu tehdidi karşısında zaman zaman İstanbul’a şikâyetle bulunarak kendilerini koruma altına alma yoluna gitmiştir. Devlet, söz konusu şikâyetlerin takipçisi olmuştur.¹³⁰

İklim şartları, çöl ve vaha şartları, halkın dinî yaşantısını derinden etkilemiştir. Çöl halkının yaşam tarzları üzerine yapılan gözlemler, “hayat kavgasının Tanrı buyruklarını, muntazaman yerine getirmeğe engel olacak kadar çetin”¹³¹ olduğu yönündedir. Bu durum çöl hayatının güçlükleri ve belirsizliği ile yakından ilgilidir.

Bölgedeki hâkim sosyal ve kültürel yapı da Vehhâbîliğin anlaşılmasında önemli ölçüde etkilidir. Kadınların son derece silik bir unsur olduğu anlaşılan toplum, erkek egemenliğinin baskın olduğu kabilelerden oluşmaktadır. Kabileler, yüz-yüzelli bin kişiden oluşan konfederasyon denilebilecek büyük gruplardan oluşmakta ve bu gruplar da kollara ayrılmaktadır. İki ya da üçer yüz çadırdan oluşan beş altı grubun bir araya gelmesiyle oluşan topluluğa kabile denilmektedir. Kabile bağları nedeniyle birbirleri ile olan akrabalık dereceleri net bir şekilde ortaya konulamadığından bölgedeki aşiret isimleri ve sayılarının tam olarak tespit edilebilmesi mümkün olamamıştır. Kaynaklara göre bölgede ön plana çıkan aşiretler, *el-Ecmân* aşireti ve kolları, *el-Murra* aşireti ve kolları, *Devâsir* aşireti ve kolları, *Benî Halid* aşireti ve kolları ile *Mutayr* aşireti ve

¹²⁹ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 160.

¹³⁰ 1867 yılında Babîâlî, Suriye ve Halep arasındaki çölün emniyeti için çözümler sunması amacıyla bir birlik kurulması kararı almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cevdet Paşa, Ahmed, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986), 1/215-218.

¹³¹ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 64.

kolları şeklinde taksim edilmektedir.¹³² Aşiretler için coğrafi bir sınıflandırma esas alındığı takdirde tablo farklılaşmaktadır. Bu durumda, çoğunluğu Şammar aşiretlerinden oluşan *Ehl-i Habil*, Benî Halid ve Benî Temim kabilelerinden oluşan *Ehl-i Kasîm*, Aneze aşiretlerinden oluşan *Ehl-i Cenûb*, Devâsir ve Benî Temim kabilelerinden oluşan *Ehl-i Vasat* olarak gruplandırılmaktadır. Kahtan ve Devâsir aşiretlerinden oluşan *Cenûbi'l-Arabî* aşiretleri, “çöl fatihi büyük kabileler” olarak isimlendirilmiştir.¹³³

Arabistan’ın tamamı, Yemen ve Kays soyundan gelen kabilelerden oluşmaktadır. Arap yarımadasının kuzeyinde yerleşmiş en büyük kabilelerden birisi Şammarlar’dır. Şammarlar, Güney Arabistan’dan çıkan Yemen soyluları, Kahtan aşiretine mensuptur. İbn Abdülvehhâb’ın da mensubu olduğu Benî Temim ailesi, Kahtanlar’dandır. Bu nedenle, Necid halkının büyük çoğunluğu Benî Temim soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir. İbn Abdülvehhâb’ın mensubu olduğu Temim kabilesi, nüfus bakımından kalabalık olmaları ve uzun zamandır Necid’de bulunmaları sebebiyle, şehir yönetiminde söz sahibidir. Öyle ki; Sermedâi, Uyeyne, Ravza, Südeyr ve Berîde beldelerinin emirleri, Temim kabilesindedir.¹³⁴

Orta Arabistan’da bulunan bir diğer önemli aşiret ise; Anezeler’dir. Anezeler, bölgeye sonradan gelmiş olmalarına rağmen; Şammarlar’ı Dicle ve Fırat arasına sürerek bölgedeki hâkim güç konumuna gelmişlerdir. Anezeler, Yemen’den gelen kabilelere düşman olan Maad ırkından olup, Kays soyundan gelmektedirler. Aneze kabilesi, Benî Lâm ve Benî Halid’in yanısıra, göçebe kabileler arasında nüfus ve güç bakımından en

¹³² Hüseyin Hüsnü, *Necid Kıtası’nın Ahvâl-i Umûmiyesi*, (Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1337), 37-46; Kurşun, *Necid ve Ahsâ’da Osmanlı Hâkimiyeti*, 10.

¹³³ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 45; Emin Reyhânî, *Mülükü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987), 2/491’den naklen; Kurşun, *Necid ve Ahsâ’da Osmanlı Hâkimiyeti*, 10-11.

¹³⁴ Uzeymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 14; Eyüp Sabri Paşa - sd. Süleyman Çelik, *Tarih-i Vehhabiyan : VehhabilerT arihi* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 2-23; Neşet Çağatay, “Vehhabîlik”, *İA* (Ankara: MEB, 1986), 13/267; Kurşun, *Necid ve Ahsâ’da Osmanlı Hâkimiyeti*, 17, 19; Güner, *Vehhâbi-Suûdiler*, 61.

güçlü kabile konumundadır.¹³⁵ Öyle ki; Kasim, Necid ve Devasir vadisindeki küçük vahaların tamamı Aneze aşiretinin hâkimiyeti altındadır.¹³⁶

İbn Abdülvehhâb'ın davetini yaymak amacıyla, himayesi altına girdiği Osman b. Muammer de, Suud ailesi de; Aneze aşiretindendir. Bu anlamda onun, himaye talebi için Anezeli emirleri seçmesi kanaatimizce tesadüf değildir. İbn Abdülvehhâb ve Muhammed b. Suud arasında gerçekleşen ittifak neticesinde, beşinci yüzyıldan beri devam eden Şammar-Aneze mücadelesi nihayet bulmuştur. Anezeler bu sayede, bölgenin mutlak gücü olma yetkilerini perçinlemiştir.¹³⁷ İleride detayları verilecek olan ittifak esnasında, İbn Abdülvehhâb'ın, önce Osman b. Muammer'e ardından da Muhammed b. Suud'a, "sana bu toprakların hâkimi olmayı vaad ediyorum" şeklindeki beyanı, tarihî bir çekişmenin sonuca bağlanması vaadini içeriyor olması bakımından son derece önemlidir.

Kabileler çöl, vaha ve şehirler olmak üzere birçok alana yayılmıştır. Vahalarda yaşayan kabilelerin şefleri, civar bedevi kabilelerine dayanarak hâkimiyetlerini kuvvetlendirmişlerdir. Kabileler yüz yıllar boyunca aynı aileden gelen bir şeyh tarafından idare edilmektedir. Şeyhler, eski bir aileye mensup ve en kuvvetli yüz ila üç yüz çadırın bir araya gelerek oluşturduğu birliğin şefidir. Bu birlikten müteşekkil sosyal yapı, siyasî bir mahiyet arz ettiği için aralarında akrabalık bağı aranmamaktadır. Geleneklere göre kabile içindeki herkes ötekilere kardeş gözüyle bakmakta ve hepsi bir atanın evlâtları olduklarına inanmaktadır. Bölgenin bu yapısı ve reislerinin kabileleri üzerindeki söz hakları, Vehhâbî çağrıya olan yaklaşımları noktasında kabile reislerinin görüşlerini önemli bir konuma taşımıştır.

Orta Arabistan'da, bedeviler dışındaki halk, küçük ticaret şehirleri ve vahâlarda toprağa bağlı olarak yaşamaktadır. Üstelik nüfus olarak, göçebelerden daha kalabalık

¹³⁵ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 14.

¹³⁶ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 113.

¹³⁷ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 34-44.

olmalarına rağmen; kendi başlarına siyasal bir teşkilat kuramamışlardır. Şeyh ya da emirin idaresi altındaki kabileler, oldukça ilkel bir siyasî teşkilata sahiptir. Kabile içindeki aşiret reisleri ve kabile temsilcilerinden oluşan bir âyan heyeti, basit düzeyde bir *Meclis* oluşturmakta idi. Halkın sözcülüğünü üstlenen *Meclis*, bu anlamda şeyhin danışmanı konumundadır.¹³⁸

Önemli bir anlaşmazlık çıkmadığı sürece emirlik, babadan oğula ya da aile içindeki kardeş yahut kardeşin oğlu gibi en uygun kişiye devredilmektedir. Bununla birlikte, emirliği elde etmek önemli bir meseledir. Bu uğurda çoğunlukla barışçıl yöntemler kullanılsa da; güç kullanmak yahut suikast gibi yöntemlerin tercih edildiği de olmuştur. Emir, halkın tamamının rızası ile seçildiğinden; insanlarla ilişkisini yakın tutmalı ve misafirperverlik ve savunma ihtiyaçlarını karşılayabilecek ekonomik güce de sahip olmalıdır. Elbette ki; emirlerin adalet anlayışları birbirinden farklı olmakla birlikte, kaynaklar o dönemin yönetim biçimini tanımlarken ön plana çıkan unsurun, genellikle adaletsizlik olması dikkat çekicidir.

Kabile içinde kan bağına bakılmaksızın herkesin birbirine “emmioğlu” şeklinde hitap ettiği belirtilmiştir. Bu birliktelik aynı zamanda bir harp birliği olarak aralarındaki siyasal birliğin de simgesi konumundadır. Bu anlamda sosyal, siyâsî ve hatta askerî denilebilecek bu yapı, kabile veya aşiret içindeki belli bölgeleri işgal etmek suretiyle köyleri himayesi altına alarak, haraca bağlamaktadır. Kabilenin şefi, her yıl köylülerin reisi aracılığıyla haraçları toplayarak gelir elde etmektedir. Bu özellikteki her yapının kendine ait kuyuları, sıcak mevsimlerde hayvanlarını otlatmak için bir dağı olmak üzere mutlaka belli sınırlarda bir toprağı bulunmaktadır.¹³⁹

Çetin iklim ve coğrafi şartlara sahip olan çöl üzerindeki hâkimiyetleri, bedevîlere belli sorumluluklar yüklemiştir. Denetimleri altındaki bölgelerden geçen kervanların

¹³⁸ Lewis, *Tarihte Araplar*, 27.

¹³⁹ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 38-39; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 12-13.

konaklama ve dinlenme ihtiyaçlarının karşılanarak selametle bölgelerinden ayrılmalarını sağlamak nevinden görevler, bedevilerin vazifesi haline gelmiştir. Kişiliklerinin sağlamlığı ile bilinen Bedeviler, asabî bir mizaca sahip olmakla birlikte, cömert ve misafirperverdirler. Misafirperverlik, mazlumun himaye edilmesi, gazve ve harb düzenlemek gibi özellikleri, bedevîlerin, iftihar ettikleri hasletleridir.¹⁴⁰ Ancak asırlarca süregelen kan davalarından anlaşılacağı üzere intikam duyguları ön plandadır. Aynı zamanda özgürlüklerine düşkün, cesur ve korkusuz olarak tanımlanmışlardır.¹⁴¹

Bedevilerin zulüm gören ve hür bir bedeviden müzaheret isteyen bir kimseyi koruma vazifesi vardır. Himayesi istenecek kişinin “çadırına yaklaşıldığı zaman bağırarak himaye istenir. Himaye gözle görüldükleri veya seslerini işittirebildikleri noktadan başlar. Artık seçtikleri hâminin adını söyledikleri andan itibaren kovalamak yahut yaralamak caiz değildir. Yoksa hâminin yüzü kara olur. ... Sığındığı adama ekonomik yardımlarda bulunduğu aralarında gayet sıkı ve bütün sarsıntılara dayanıklı bir nevi ittifak teessüs eder.”¹⁴² Toplum hayatının oldukça önemli bir unsuru olduğu anlaşılan bu uygulama, İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini yaygınlaştırmak için Uyeyne ve Dir’iye emirlerden himaye istemesi ile aralarındaki ittifaktan ötürü evlilikler yoluyla karşılıklı ilişki kurmalarının gerekçelerinin anlaşılmasını sağlaması bakımından önemlidir.

Necid, Osmanlı idarî sınıflandırmasına göre Dir’iyye, Cubeyliyye, Katif ve Ahsâ’dan (kayıtlarda Lahsâ) oluşan bir Liva olarak, Habeş eyaletine bağlı gösterilmektedir.¹⁴³ Osmanlı hâkimiyeti altındaki yerel yönetimler, kabile şefleri ya da

¹⁴⁰ İklim şartları nedeniyle eşit miktarda yağış almayan çöl topraklarında bedevi toplumun geçimini sağlayabilmesi için gazve denilen çapul seferlerinin, aşağı yukarı zaruri olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle daima harb halinde bulunan bedevi sosyitesi o halin tehlikelerinden korunacak surette kurulmuştur. Gazveler esnasında amaç sadece maddi ihtiyaçların karşılanmasıdır. Mümkün olduğunca kan dökmekten kaçınılır. Zira ölüm olayının sonucunda kan davası gündeme geleceğinden bedeviler bundan özellikle sakınırlar. Lewis, *Tarihte Araplar*, 27.

¹⁴¹ Kurşun, *Necid ve Ahsâ’da Osmanlı Hâkimiyeti*, 12-13.

¹⁴² Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 64-66.

¹⁴³ Necid bölgesini içine alan Ahsâ Kıtası’nın, resmi kayıtlara göre 925/1519 yılında Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı hâkimiyetine girdiği kabul edilmekle birlikte, gerçek hâkimiyet Irakayn seferi

emirlikler düzeyinde sürdürülmüştür. Basra Körfezi ve Ahsâ Kıtası sınırları dâhilindeki Osmanlı hâkimiyeti, daha çok sahil kesimi ve ticaret yolları üzerinde tesis edilmiş iken; Necid, Hicaz gibi iç kesimlerde ise yerel yönetime müdahale edilmeyip, anlaşmazlık olması halinde çözüm sunmak adına, bölge halkı içinden bir yöneticiyi tercih etmek suretiyle sorunu ortadan kaldırma yolu seçilmiştir. Osmanlı, bölge hâkimiyetini elinde bulunduran ailelerin şeflerinin devlete sadakatlerini bildirmeleri kaydıyla, geleneksel yönetim biçimine müsaade etmiştir.¹⁴⁴ Osmanlı Devleti, yerel yönetimler üzerinde yaptırım uygulamak yerine, padişah adına hutbe okunması ve kendisine yıllık belirlenen verginin ödenmesinin kabul edilmesi halinde eski yönetimi olduğu hali ile muhafaza etmiştir.¹⁴⁵

Mekke Şerifleri, Yarımada'nın en ayrıcalıklı siyasî yetkilerini elinde bulunduran kişiler olmuştur. Zira onların, siyasî etki alanı Hicaz dışındaki kabileleri de kapsamaktadır. Bununla birlikte, tüm Müslümanlar nazarında yüksek bir itibara sahip en yetkin otorite konumunda Osmanlı Devleti bulunmakta idi. Bu otorite, Hâdimü'l-Haremeyn vasfının bir getirisi olarak, sebep sonuç ilişkisi ile devam edegelen bir bütünlük içerisindedir. Merkezî yönetim, bu itibarın getirdiği sorumluluk gereği, bölgede yaşanan bir iç karışıklık yahut toplumsal bir huzursuzluk olması halinde; bir an önce gerekli tedbirleri alma ve sorun büyümeden önüne geçme yolunu seçmiştir. Bu sayede, durumun bölge halkına sirayet etme riskinin bertaraf edilmesi hedeflenmiştir.¹⁴⁶

sırasında 941/1534 yılında, Katif ve Bahreyn'den gelen elçilerin itaatlerini Osmanlı Padişahına bildirmeleri ile sağlanmıştır. Bölge, Osmanlı eyalet sistemi içerisinde salyâneli olarak, Lahsâ (Ahsâ) Beylerbeyliği adı altında idare edilmiştir. *Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye [T. C. Devlet Yıllığı]*, ts., 1272/107; 1277/156; 1278/158.

¹⁴⁴ Satih el-Husri, *ed-Devle el-Osmaniyye ve'l-Bilâdi'l-Arabiyye*, (Beyrut, 1960), 239; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 4; Güner, *Vehhâbi-Suûdiler*, 64-65.

¹⁴⁵ Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 2-3; Bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girişi hakkında geniş bilgi için bkz: George William Frederick Stripling, *The Ottoman Turks and the Arabs 1511-1517* (Urbana: University of Illinois Press, 1942), 81-87.

¹⁴⁶ Güner, *Vehhâbi-Suûdiler*, 65.

1.2. Necid Bölgesinin Dinî-Mezhebî Arka Planı

İbn Gannâm (ö.1225/1810) ve İbn Bişr'in (ö.1290/1873), Vehhâbî çağrının yapıldığı döneme dair Necid toplumu özelinde, İslâm toplumlarının ahvaline dair verdikleri bilgiler dikkat çekicidir. Onlara göre, dönemin dinî ve kültürel muhiti ile toplumsal ihtiyaçlar, İbn Adulvehhâb'ın din söyleminin ortaya çıkışını zorunlu kılmıştır.¹⁴⁷ Dönemin olaylarına bizzât şahitlik ettiği için, aktarımları daha da önemli hale gelen İbn Gannâm'ın verileri, Vehhâbîliğin iç ve dış dinamiklerini anlamada ciddi sorunlar ortaya çıkarmaktadır. İbn Gannâm, dönemin dinî ve toplumsal koşulları ile ilgili oldukça karamsar bir tablo çizmekte ve diğer Vehhâbî kaynaklarda olduğu gibi, İbn Abdülvehhâb'ın tarih sahnesine çıkışını hazırlayan ortamın resmini, Vehhâbî bakış açısıyla çizmektedir:

“Müslümanların çoğu şirke saplanmıştı. İslâmiyet öncesi karanlığa (cahiliyeye) dönmüştü. İçlerindeki Allah'ın ışığı sönmüştü, cehalet onları ele geçirdiği için heves ve sapkınlık onların akıllarını istila etmişti. Onlar, Allah'ın kitabına sırtlarını dönmüş ve atalarını üzerinde buldukları dalaletlere tabi olmuşlardı. Atalarının hak üzerine olduklarını ve yollarının da doğru olduğunu zannediyorlardı. Evliya ve Sâlihlerle tapıyorlardı. ... Allah adına ağaçlar ve putlar edinmişlerdi. ... Necid'de... Hicaz'da... Yemen'de... Mısır'da... Irak'ta... durum böyle idi.”¹⁴⁸

Necid bölgesi, bünyesinde barındırdığı birçok ilmî merkez ile burada yetişen âlimler, bu âlimlerce yazılan eserler ve yetiştirilen öğrenciler dikkate alındığında, ilmî hareketliliğe sahip bir bölgedir. Bölge ulemasının kaleme aldığı eserler; Vehhâbî kaynakların önemli bir kısmında yer alan; Vehhâbî hareket öncesinde bölge halkının neredeyse İslâm'ı unuttuğu, bid'atlerin dinin aslının yerini almaya başladığı ve dinî hayatın cahiliye dönemi ile benzeşmeye başladığı şeklinde değerlendirmeler, bölgedeki

¹⁴⁷ Nabil Mouline, *The Clericks of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*, (London: Yale University Press, 2014), 46.

¹⁴⁸ Ebû Bekr Hüseyin en-Necdi İbn Gannâm, *Târîhu Necd* (Beyrut : Dârü's-Şürûk, 1994), 13.

ilmî yaşantı ile örtüşmemektedir.¹⁴⁹ Öyle ki; bu anlatılar, bazen tarihsel gerçekliği yansıtmayacak derecede mübalağalı bir hal alır.¹⁵⁰ Bununla birlikte, bölgeye yapılan seyahatlerde; seyyahların, bedevî halkın yaşantısına dair gözlemleri dikkat çekicidir. Montagne, kişisel gözlemlerinden aktarımları ile ahvali şöyle tasvir etmiştir: “Vaktiyle her bedevî kabilesinin, kendine mahsus, bir mâbudu bulunduğu muhakkaktır: Kutsal bir taş, bir ağaç, bir dağ vs. ... Bunlar tek Tanrı akidesinin hulûlüne rağmen, bedevî folklorundan uzun müddet silinememiştir. Bazıları civar kabilelerde müşriklik kırıntıları kaldığını ileri sürerlerse de müphem isnatlardan öteye gidemezler. Rivalalar, bir noktada, diğer kabilelerden ayrılırlar. Onların *Ebû Duhur* dedikleri bir nevi putları vardır. Bu, daima şeyhin çadırı yanına konan bir tahtıravandan ibaret olup üstündeki devekuşu tüyünden yapılmış, siyah demetler şeklindeki süslerin rüzgâr altında aldığı muhtelif vaziyetlerden istikbale dair kehanetlerde bulunulduğu tahmin ediliyor. Arap şariatçıların hiç hoşlanmadıkları ve her tarafta silmeye muvaffak oldukları pek eski bir inancın Rivalalarda hâlâ iz bırakması, onların 1825 tarihine kadar Vehhâbî baskısından kendilerini koruyabilmiş olmalarından ileri gelse gerektir.”¹⁵¹

Osmanlı'nın on altıncı yüzyılda Orta Doğu'da kurduğu hâkimiyet neticesinde bölge halkı, ulema ve önderlerin mezhebî aidiyetlerinde de değişimler olmuştur. Çoğunlukla Şîî ve Mâlikî mezhebi mensuplarından oluşan Necid bölgesi, zaman içerisinde Hanbelî din anlayışının hâkim olduğu bir merkeze dönüşmüştür. Şam bölgesinden gelen ya da özellikle devlet tarafından getirilen âlimlerin faaliyetleri, bölgenin demografik, iklimsel ve sosyal yapısının etkileriyle birleşince; Necid, Şam'dan sonra Hanbelî din anlayışının hâkim olduğu en önemli merkezlerden biri haline

¹⁴⁹ Osman en-Necdi İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd fî Târîhi Necd*, thk. Abdurrahman b. Abdüllatîf b. Abdullah Âlû's-Şeyh (Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 1982), 1/34.

¹⁵⁰ Ahmed b. Abdülaziz b. Muhammed Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye fî Garneyn el-Hadî Aşar ve's-Sânî Aşar el-Hicriyyîn ve Esserü Da'vetu eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb fihâ* (Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 2005), 66.

¹⁵¹ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 61-62.

dönüşmüştür.¹⁵² Bölgedeki öğrencilerin, Şam, Bağdat, Kahire, Mekke ve Medine gibi merkezlerde büyük Hanbelî âlimlerden ders aldıktan sonra kendi bölgelerinde müderrislik yapmaları, Hanbelî öğretinin Necid bölgesine ulaşmasında etkili olan unsurlardan bir diğeridir.¹⁵³

İlgili dönemde Necid bölgesinde İslâm'ın yaşanması ve uygulanmasından Hanbelî kadılar sorumludur. XI./ XVII. yüzyıldan itibaren kadılık yapan kimselerin önemli bir kısmı Necid bölgesindendir. Bu bölgede yetişen meşhur Hanbelî kadılarından tespit edebildiklerimizi ölüm tarihlerine göre şöyle sıralayabiliriz: Ahmed b. Muhammed Bessâm (ö. 1040/1631)¹⁵⁴, Ahmed b. Nâsır b. Müşerref (ö. 1049/1639), Abdullâh b. Müşerref (ö. 1053/1643), Süleymân b. Ali b. Müşerref (d. 1079/1668), Ali b. Muhammed b. Bessâm (ö. 1090/1679)¹⁵⁵, Muhammed b. Abdillâh el-Devserî (ö. 1099/1688), Muhammed b. Abdillâh b. İsmâîl (ö. 1109/1697), Ahmed b. Osmân el-Hüseynî (ö.?), Muhammed b. Ahmed el-Kasîr (ö. 1114/1702), Ahmed b. Muhammed b. el-Menkûr (ö. 1125/1713), Abdülvehhâb b. Süleymân b. Ali (ö. 1153/1740), Muhammed b. Rebîa el-Ûsucî (ö. 1158/1745), Osmân b. Akîl el-Sühaymî (ö. 1172/1759).¹⁵⁶

Vehhâbîlik öncesinde, Necid uleması tarafından kaleme alınan eserler, Hanbelî fıkıhı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Eserlerde, fetva, akîde ve tarih konularının oranı dikkat çekici düzeyde sınırlıdır. Bölge uleması tarafından yazılan eserlerin çoğunluğunun fıkıh alanında olması, Necid ulemasının alana ilgisinin bir yansımasıdır. Bununla birlikte bölgenin merkeze uzaklığı ve ulemanın yerel kimliği, kaleme alınan

¹⁵² Mohamed A Al-Freih, *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn `abd Al-Wahhab and His Movement* 1990, 316-323; Selda Güner, "On Sekizinci Yüzyıl Şam'ına Dair Bazı Gözlemler", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (2011), 137-138.

¹⁵³ Şeyh ibn Avz el-Merdâvî, *el-Kevâkiu'z-Zâhire fî Âsâri Ehli'l-Âhire* isimli eserinde hocası Şeyh Ahmed el-Demnehûrî'den naklen, hocasının Şeyh Ahmed b. 'Avz el-Makdisi el-Hanbelî'den, Hanbelî fakih, İbnü'n-Neccâ el-Fütûhî'nin (ö.972/1564) Müntehe'l-irâdât fî cem'i'l-Mukni' ma'a't-Tenkîh ve ziyâdât'ını okuduklarını aktarmaktadır. Eserin yazma nüshalarının Dr. Abdurrahman b. Useymin'de bulunduğu bildirilmektedir. Bkz: Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 106.

¹⁵⁴ Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 133.

¹⁵⁵ Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 131.

¹⁵⁶ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 17.

eserlerin, bölge halkının ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik oluşunun nedenleri olarak düşünülebilir. Bessâm'a göre, Necid dışındaki ulema, fıkıh haricinde; hadis, tefsir, hesap ve edebiyat gibi diğer alanlara da ehemmiyet vermişlerdir. Muhammed b. Sefer isimli bir Necidlinin, Ahsâ bölgesinin tanınmış âlimlerinden Muhammed b. Fîrûz'un hazırladığı icazetnamede gördüğü derslere dair verilen bilgiler bunu ortaya koymaktadır. Bessâm, İbn Fîrûz, Muhammed b. Sellûm gibi Necid dışındaki ulemeden eğitim alan Necidlilerin, aynı sistemi Necid'de de uygulamaya çalıştıklarının altını çizmiştir.¹⁵⁷

Necid bölgesinde, eğitim, dinî ilimler üzerine yoğunlaşmış olup, 'Şeyh' olarak bilinen âlimler tarafından yürütülmüştür. Şeyh tarafında verilen icazet, kişinin âlim olabilmesi için bir gerekliliktir. Dolayısıyla bir âlimin güvenilirliği, dönemin şartlarına göre, şeyhlerine ve isnad zincirlerinde yer alan diğer âlimlere göre ölçülmektedir. Eğitimin, din bilimleri ile sınırlı olduğu ve ücret almaksızın, genellikle âlimler tarafından camilerde yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan, verilen eğitim yalnızca erkek çocuklarına mahsus olup; kız çocukları, resmî olarak herhangi bir eğitim imkânına sahip değildir.¹⁵⁸ Bununla birlikte bulundukları mahallede meşhur bir âlimin olmaması durumunda, dinî bilgilerini artırmak amacıyla yapılan yolculuklar bölge halkı için yaygın bir uygulama olmuştur.¹⁵⁹

Vehhâbîlik öncesinde bölgedeki yaygın mezhebî kimlik, Hanbelîliktir. Mezhebin görüşleri, müfredatta kullanılan kaynaklar ve eğitimin diğer alanlarına sirayet etmiş görünmektedir. Necid Bölgesi'nde, Hanbelî mezhebi dışında dört mezhepten ulemanın da bulunduğu görülmektedir.¹⁶⁰ Ancak eğitim Hanbelî fıkıhı üzerine bina edilmiştir.

¹⁵⁷ Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 124-125.

¹⁵⁸ Ancak kimi ulemanın bireysel olarak kendi ikamet mahallinde kızlarına eğitim verebildiği belirtilmiştir. Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 58-60.

¹⁵⁹ Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 16.

¹⁶⁰ Örneğin bölge âlimlerinden Raşid b. Huneyn maliki mezhebi mensubudur. Âlimin dedelerinin ise Hanefî mezhebi mensubu olduğu bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Casir Hamed, *Cemheretu*

Uneyze'deki Sâlihiyye İlmiyye Kütüphanesi'nde bulunan, bölgenin önemli âlimlerinden Humeydan et-Türkî tarafından, öğrencisi Şeyh İbn İsmail'e verilen icazetname,¹⁶¹ bölgede yaygın olarak Hanbelî mezhebinin görüşleri ve İbn Kayyim müfredatının okutulduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

• Necid'deki İlmî Merkezler

Necid bölgesinde birden fazla ilim merkezi olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, hicrî beşinci yüzyıldan beri Benî Temim kabilesinin meskûn mahalli; Uşaykır beldesidir.¹⁶² Âl-ü'l-Müşerref, Âl-ü Bessâm, Ebî Humeydân aileleri, buranın, hicrî X. yüzyıldan itibaren âlimleri ile tanınan ailelerdir. Hicrî XI. yüzyılda ise Âl-ü İsmâîl, Âl-ü Zehlân, el-Kasîr ailesi, el-Şebbâne ve el-Ûsucî ailelerinin isimleri ön plana çıkmaktadır. İbn Şebreme tarafından vakfedilerek kurulan Mescid-i Şimâlî'deki eğitim faaliyetleri, İbn Şebreme, Süleymân b. Ali, Ahmed b. Ali, Muhammed b. Ahmed b. Kasîr, Abdullâh Ebâ Huseyn, Hasan b. Abdullâh Ebâ Huseyn gibi âlimler tarafından yürütülmüştür. Ayrıca Nâsır b. Muhammed b. Müşerref ve Şeyh Câfer b. Fazl (ö. 1015/1606), Şeyh Muhammed b. Abdullâh b. Hasan b. Müşerref (ö. 1030/1626), Mescid-i Şimâlî'de yetişmiş ve kadılık yapmış isimler arasındadır. Elde edilen bilgiler doğrultusunda Uşaykırılı kırk âlim olduğu bilinmektedir. Mekke Şerifi ve kadılarının bu merkezden tayin ediliyor olması; Uşaykır'ın önemini artırmıştır.¹⁶³

Necid bölgesinin bir diğer önemli merkezi, Uyeyne'dir.¹⁶⁴ 850/1446 yılından itibaren Âl-ü Muammer soyu tarafından yönetilen belde halkı, çoğunlukla Hanbelî mezhebine mensuptur.¹⁶⁵ Uyeyne, kaynaklarda yer alan bilgilere göre; seksen âlimin eğitim verdiği hareketli bir beldedir. Bunların başında, Ahmed b. Yahyâ b. 'Atve b.

Ensâbi'l-Useri'l-Mutehazzere fî Necd (Riyad: Dârü'l-Yemame, ty), 1/237-238; Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 26-34.

¹⁶¹ İcazetname metni için bkz: Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 113.

¹⁶² Riyad'ın 200 km Kuzey Batı'sında yer alır. Necid bölgesinin en eski beldelerinden biri olarak bilinir.

¹⁶³ Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 67-70.

¹⁶⁴ Necid bölgesinin orta kımında, Vadi el-Hanife olarak bilinen bölge içerisinde yer alır. Riyad'a 45 km mesafededir.

¹⁶⁵ Güner, *Vehhabî-Suûdiler*, 62. Güner, Selda, *Vehhabî-Suûdiler*, s.62.

Zeyd el-Temîmî el-Hanbelî (ابن عطوة) (ö. 940/1534) gelmektedir. Şam'da Şeyh Ahmed Askerî (ö. 910/1504) ve Şeyh Ali el-Merdâvî'den (ö. 885/1480) ders alan¹⁶⁶ Ahmed b. Yahya, Necid'e dönerek çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. *Tuhfetü'l-Bedîa ve Ravzâtu'l-Enîa* ve *Risale Dureru'l-Fevâid* gibi eserleri bulunan Ahmed b. Müşerref, Ahmed b. Yahya'nın öğrencilerindendir.¹⁶⁷

Riyad şehri, Necid bölgesinde önemli ilmî merkezlerden bir diğeridir.¹⁶⁸ Riyad uleması arasında dikkat çekici isimlerin başında Abdullâh b. Zehlân gelmektedir. Kendisinden ders almak, kişinin Necid bölgesinde allâme olarak vasıflandırmasını sağlaması, onun ilminin ve şöhretinin göstergelerindendir. *Tuhfetü't-Tâlib fî'l-Mesâili'l-Garâib*'in sahibi Şeyh İsmâil b. Remîh, Şeyh Muhammed Âsucî, Şeyh Ahmed el-Kasîr, Şeyh Ahmed el-Menkûr gibi Riyad ulemasının önde gelen isimlerinin kendisinden ders aldığı, Abdullâh b. Zehlân, allâme olarak vasıflandırılmıştır.¹⁶⁹

Riyad ve Uyeyne'nin kuzeyinde yer alan el-Mecma'a şehri de, bölgenin önemli ilmî merkezlerinden idi.¹⁷⁰ Ahmed b. Şebbâne el-Vehbî el-Temîmî ve Abdullâh b. İbrahim es-Seyf (ö. 1140/1728) burada öne çıkan âlimlerdendi. Ahmed b. Şebbâne el-Vehbî Uşaykîr de, Ahmed b. el-Kasîr'den ders almıştır. Abdulcebbâr, Osman b. Şebbâne, Abdulkâdir el-Adîlî ve Mecma'a kadısı Abdullâh b. Ahmed b. Sühaym el-Anezî (ö. 1185/1771) öğrencileri arasında sayılmıştır.¹⁷¹ Abdullâh b. İbrahim Seyf 'in dedesi, Abdullâh Şemmerî (ö.?) Mecma'a'nın kurucusudur.

İbn Abdülvehhâb'ın kendisinden ders aldığı ve fikrî temellerini inşa sürecinde kendisinden en çok etkilendiği kişi olarak bilinen Abdullâh b. İbrahim, babasının Medine'ye yerleşmesi nedeniyle burada dünyaya gelmiş ve Şam'daki Emeviye Camii

¹⁶⁶ Bessâm vefat tarihini 948/1541 olarak vermektedir. Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 73.

¹⁶⁷ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 2/303.

¹⁶⁸ Günümüzde Suudi Arabistan'ın Başkenti olan şehir, Necid bölgesinin en büyük şehri olup, Arap Yarımadasının ortasında yer almaktadır.

¹⁶⁹ Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 75.

¹⁷⁰ Riyad'ın 180 km. kuzeybatısında yer alır.

¹⁷¹ Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 76-78.

ders halkalarında eğitim aldıktan sonra uzun yıllar Medine’de ders vermiştir.¹⁷² Abdullâh b. İbrahim’in hocası Ebû’l-Mevâhib’in, tanınmış Kadızadeli isimlerden, Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) ve Muhammed b. Süleymân el-Mağribî’nin (ö. 1094/1683) öğrencisi olması son derece dikkat çekicidir.¹⁷³

Südeyr¹⁷⁴ ve Uneyze¹⁷⁵ şehirleri bölgenin ilmî canlılık açısından önemli diğer merkezlerindendir. Abdullâh b. İsâ el-Müveysî, Südeyr’in öne çıkan Hanbelî âlimidir. Şam’da Muhammed b. es-Seffârî’nin (ö. 1189/1775) ders alan el-Müveysî, Riyad’da Menî’ b. Muhammed el-Ûsucî ile Abdullâh b. Zehlân’dan ve Ahsâ’da Abdurrahmân b. Afâlik’ten ders almıştır. *en-Naklu’l-Muhtâr min Kelâmi’l-İhtiyâr* isimli eser kaleme alarak, Şaffî mezhebinin görüşlerini eleştirmiştir. Beldenin bir diğer önemli âlimi, aslen Südeyrli olan İbn ‘Adîb’dir (ö. 1161/1748). İbn ‘Adîb, Uneyze’ye yerleşmiş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Riyad ulemasından Ahmed el-Kasîr’in öğrencisidir.¹⁷⁶

Necid bölgesinde ilmî yolculuklar, bölge içi ve bölge dışına yapılmaktaydı. İcazet silsileleri ve âlimlerin biyografileri, bölgedeki öğrencilerin, Necid’deki merkezlerde aldıkları ilk eğitimlerinin ardından Ahsâ ve Haremeyn bölgelerine yöneldiklerini göstermektedir. İlim taliplerinin öncelikli tercihleri elbette Haremeyn olmuştur. Medine’deki canlı ilmî yaşam ve eğitim olanaklarındaki çeşitlilik ile birlikte, şehrin dört mezhebe göre eğitim alma olanağının bulunduğu bir ortam olması, öğrencilerin tercihlerinde belirleyici olmuştur. Haremeyn’in diğer eğitim merkezlerine oranla Necid’e daha yakın konumda olması da, bölge halkı için tercih edilirliliğini artıran diğer unsur olmuştur. Tüm bunların, kişinin burada hacc ve umre yapabilme imkânı ile birleşmesi, Haremeyn’in, bölge halkının temel öğrenim mekânı olmasına aracılık etmiştir.

¹⁷² Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/6.

¹⁷³ İbn Humeyd, *es-Sühübü’l-Vabile*, 1/333.

¹⁷⁴ Riyad’ın 150 km. kuzeyinde yer alır. Vadi Devasir bölgesindedir.

¹⁷⁵ Kasım bölgesinde yer alan şehir Riyad’ın kuzeyindedir.

¹⁷⁶ Bessâm, *el-Hayâtü’l-İlmiyye fî Vasati’l-Cezireti’l-Arabiyye*, 80-82.

Necid uleması, bölgelerine olan yakınlıkları nedeniyle, Haremeyn ve Ahsâ ulemasının görüşlerine daha fazla ehemmiyet vermiştir. Ulemanın ilmî seyahatleri de, bölgeler arası bağların yaygın ağının önemli bir parçası olmuştur. Seyahat nedenlerinin en önemlisini akademik olarak hadis öğrenme geleneği oluştururken; tarikatlara üye olmak ya da şeyh yolu ile icazet almak amacı da diğer nedenler arasında gösterilmiştir.¹⁷⁷

Mekke ve Medine ulemasından görülen derslerin ardından; Şam yolculuğu ve sonrasında da Mısır'a yapılan ilmî yolculuklar ise öğrencilere üst düzey ihtisas imkânı sunmuştur.¹⁷⁸ Hicaz'ın ardından, Şam, Hanbelî mezhebinin meşhur merkezlerinden birisi olmasından ötürü tercih edilirken; Mısır, Ezher ulemasından yararlanmak amacıyla ilmî olarak tercih edilen merkezlerden olmuştur. Bu sayede fikrî hareketlilik açısından devinim sağlanmıştır. Bu etkileşimin izleri, bölge ulemasının fikir dünyasında ve eserlerinin muhtevasında açıkça görülmektedir.

Necid bölgesindeki kişilerin, eğitim amacıyla gerek yerel merkezlere, gerek Ahsâ ve Haremeyn bölgesine, gerekse dış merkezlere yaptıkları süregelen yolculuklar, bölge halkının ilme verdiği önemi ve bölgedeki ilmî hayatın canlılığını göstermektedir. Dönemin yolculuk şartları ve yol güvenliği gibi hususlar dikkate alındığında; bu talebin önemi daha da artmaktadır. Bu yolculuklar, bölge halkının ilmî ihtiyaçlarını temin etmek dışında ticarî ve sosyal ilişkiler kurmalarına da aracılık etmesi yönü ile sosyal hayata dinamizm katması bakımından da faydalı olmuştur. Ayrıca bölge halkı bu yolculukların sonunda kendi beldelerine dönerken yollarında getirdikleri yeni eserler sayesinde ilmin yayılmasını sağlamıştır. Halk bu sayede, Emevî Camii ve Ezher Camii halkalarında yahut Haremeyn çevresinde konuşulan mevzulardan haberdar olabilme ve istifade edebilme imkânına ulaşılmıştır. Bu yolculuklar sonunda icazet alarak

¹⁷⁷ Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, 1991, 1/78-79.

¹⁷⁸ Bessâm, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 90-106.

bölgelerine dönen talebeler, ilmin sürekliliğini ve yaygınlaşmasını tesis etmiştir. Bazı âlimlerin, eserlerinde “Şeyhimiz filan idi. ... Ben ondan icazet almayı başaramadım.” ifadeleri; bu yolculuğa çıkan öğrencilerin her hocadan icazet alamadığını göstermektedir.¹⁷⁹

XVIII. yüzyıl şartlarında icazet amaçlı eğitim toplumda yedi yıl sürmektedir. Öğrenciler bu süre zarfında yalnızca fıkıh alanında değil, tefsir, hadis, akâid, usûl, tarih ve Arap dili gibi diğer birçok ilim dalında eğitim görmektedir. Ayrıca hesap, hendese, matematik ve astronomi alanlarında yetişmiş ulemanın varlığı, bu alanlarda da ders verildiğini göstermektedir. Ancak Necid bölgesi özelinde dinî ilimlerin yanında beşerî ilimlerin arka planda olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Öte yandan günlük hayatın ihtiyaçlarının karşılanması açısından fıkıh öğreniminin, diğer ilimlerden daha öncelikli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁰

1.3. XVIII. Yüzyıldaki Fikrî Bunalım ve Tartışmalar

Toplumsal olayların anlaşılabilmesi için, fikir ve olaylar arasındaki ilişki ve etkileşimlerin bütün yönleri ile değerlendirilmesi gerekir. Bu yönüyle sosyolojik bir olgu olan Vehhâbî hareketi ve İslâm toplumları üzerindeki etkilerini, yalnızca İbn Abdülvehhâb’ın hayatı ve görüşleri üzerinden anlamaya çalışmak, bazı sınırlılıkları beraberinde getirecektir. Vehhâbîliğin daha derinden anlaşılabilmesi için ilgili dönemde bölgenin siyasî atmosferini ve düşünce dünyasını yakından tanımakta yarar vardır. Bu nedenle, Vehhâbîliğin ortaya çıkışını hazırlayıcı unsurlar ile Necid coğrafyası dışında İslâm dünyasındaki fikrî cereyanları, tartışma konularını, dinî ve geleneksel kaygıları genel hatları ile ele almak faydalı olacaktır.

¹⁷⁹ Örneğin Şeyh Abdurrahman b. el-Hâris, Şeyh Ahmed b. Akîl’in öğrencisidir ancak kendisi, Şeyh İbrahim b. Yûsuf en-Necdî’den icazet alamamıştır. Bessâm, *el-Hayâtu’l-İlmiyye fî Vasati’l-Cezireti’l-Arabiyye*, 107-110.

¹⁸⁰ Bessâm, *el-Hayâtu’l-İlmiyye fî Vasati’l-Cezireti’l-Arabiyye*, 121-125.

Vehhâbîliğin ortaya çıktığı dönemde dinî ve siyasî düşüncede bazı temel tartışma alanları dikkat çekmektedir. Bunlar, âdem-i merkeziyetçi bir siyaset anlayışı, toplumsal ahlakın yeniden inşası tartışmaları ve sûfî geleneğin bid'atlerden arındırılarak ihya edilmesi olarak belirlenebilir.¹⁸¹ Dolayısıyla İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri, dönemin siyasî, toplumsal, coğrafi ve akademik yapısı ile bir bütün olarak değerlendirildiğinde, doktriner düzeyde tam manasıyla özgün ve münferit bir fikrî orjinaliteye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki; onun döneminde ulemanın mesele edindiği hususlar, dillendirdikleri fikirler ve kaleme aldıkları eserlerde bazı ortak unsurlar bulunmaktadır. Temel müracaat kaynakları açısından İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerinin ön planda olduğu görülmektedir. Ayrıca güncel meselelere cevap veremeyen ve mezhep taassubu ile çevrili fıkıh anlayışının terk edilerek, ictihadın ön plana çıkarılması gerektiği görüşünün yaygınlığı dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, “şeriat-i Muhammediyye” ya da “tarikât-ı Muhammediyye” olarak ifade edilen bir yaklaşım ya da Peygamberin sünnetine dayanan bir dinî ve toplumsal ihyanın gerekliliği savunulmaktadır.

Dönemin mevcut tarihsel şartları, İslâm dünyası özelinde ulemayı geçmiş ilmî tecrübeye dönerek mevcut birikimin yeniden değerlendirilmesi çabasına yöneltmiştir. İslâm dünyasında, Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) ve İbrahim el-Kûrânî (ö. 1101/1690) gibi, bu ihtiyacın karşılamasına yönelik çalışmaların temsilcilerinin¹⁸² fikrî yönelişleri, sonraki yüzyılda da artarak devam etmiştir. Çağdaş araştırmacılardan Üçer, dönemin yapısını şu şekilde tasvir eder: “On yedinci ve on sekizinci asırlar, İslâm düşünce tarihi açısından endişeli bir muhasebe evresini ifade eder. Biri Geç Yenilenme Dönemi'nin uzantısı şeklinde ortaya çıkarak kadîme, diğeri ise Batı'da ortaya çıkarak etkisini gittikçe arttıran

¹⁸¹ Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, 1991, 1/59.

¹⁸² Halil İbrahim Üçer, “İslâm Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi”, *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 1 (İstanbul; Konya: İlem İlmi Etüdler Derneği, 2017), 1/34.

cedîde nispetle mevcudu muhasebe eden bu iki asır, İslâm düşünce tarihinin sonraki dönemleri açısından dönüştürücü bir etkiye sahip olmuştur.”¹⁸³

İslâm dünyasında İbn Abdülvehhâb’ın çağrısı ile eş zamanlı olacak şekilde yaşanan dinî yenilenme fikrindeki yaygınlık bilinen bir gerçekliktir.¹⁸⁴ Vehhâbî hareket öncesinde, Necid ve Haremeyn bölgesinden başlamak üzere; İslâm dünyasının genelindeki ihya söylemleri, İbn Abdülvehhâb’ın fikirlerinin, bulunduğu toplum ve koşullar açısından özgün olmadığının göstergesidir. Hindistan, Kuzey Afrika ve Doğu Akdeniz kıyılarındaki Yemen, Sudan gibi bölgeler, tecdid ve ıslah talepleri ile çeşitli toplumsal tepkilerin ortaya çıktığı yerlerin başında gelmektedir. Arabistan’da da Vehhâbîliğin ortaya çıktığı bu dönemdeki baskın zihniyet, Ehl-i Hadis anlayışıdır. Bu zihniyetin temsilcileri, dinin bid’atlerden arındırılması, toplumsal ahlakî yapının düzeltilmesi, İctihada kapı aralayacak düzeyde donuk mezhebî aidiyetlerden arındırılmış bir din anlayışının hâkim olması için çağrılar yapmaktadır. Vehhâbî hareketin yayılması üzerine Yemenli müctehid olarak bilinen Emir es-San’ânî’nin (ö.1182/1768), bid’atleri ortadan kaldırarak; “Allah’ın dinini yeryüzünde hâkim kılmak isteyen bir mücahidin” varlığından duyduğu memnuniyeti dile getirdiği kasidesi bunun örneklerindendir.¹⁸⁵ Emir es-San’ânî şöyle seslenir:

“Her ne kadar benim selamım uzaklara fayda etmese de

Selam olsun Necid’e ve Necid’i mesken tutanlara

San’â’nın eteklerinde Hayâ suyu çıkar,

Ve bu suyu şimşeğin gürültüsü büyütüp besler

(...)

¹⁸³ Üçer, “İslâm Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi”, 1/33.

¹⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Voll, “Foundations for Renewal and Reform”, 509-522.

¹⁸⁵ Ebu Bekr Hüseyin en-Necdi İbn Gannâm, *Ravzatu’l-Efkâr ve’l-Efhâm li Murtâd Hâl el-İmam ve Ta’dât Gazavât Zâviye’l-İslâm*, thk. Süleyman b. Salih el-Harâşî (Riyad: Darüs’s-sülûsiyye li’neşr ve’t-tavzi’, 2010), 1/198-201.

Doğru yola muvaffak kılınmış bir kalp için

Duyduğum bida'tler içerisinde en çirkini ve en zararlısı

Birbirine ters düşmek isteyen insanların mezhepleridir

Birbirlerini büyük yılan ve aslanların dişleriyle ısırırlar

(...)

Her ne kadar faziletleri hakkında hiç şüphem olmasa da

Siz neye dayanarak bu dini dört imamla sınırlandırdınız?

Onlar doğunun ve batının din ulemâsı

Ve fazilet, hakikat zühdün göz nurlarıdır

Ancak onlar da diğer insanlar gibidir, sözleri delil değildir

Taklid edilmelerinin de yarına bir faydası yoktur.”¹⁸⁶

Hanefî, Şafî'î, Hanbelî ya da Mâlikî oluşu farketmeksizin bu görüşleri savunan âlimlerin temel dayanakları İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşleridir. Bu anlamda, Medine'de Muhammed Tâhir el-Mekkî (ö. 1145/1732), Muhammed Hayat es-Sindî (ö. 1163/1752), Abdülmelik el-Kalaî ve Sâlih el-Füllânî (ö. 1218/1803), Mısır'da Muhammed el-Hıfî (ö. 1180/1767), Yemen'de Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768) ve Yûsuf b. Muhammed el-Mezcâcî (ö. 1213/1799), Sudan'da Muhammed el-Semmân (ö. 1189/1776) ve Şam'da İbnü's-Süveydî (ö. 1237/1822) gibi âlimlerin, ihya yanlıları olduklarını söylemek mümkündür.

İctihad ve taklid karşıtlığı etrafındaki tartışmalar, XIX. yüzyılda ortaya çıkan söylemlere de temel oluşturmuştur.¹⁸⁷ Dinî problemlerin ictihad yolu ile çözülmesi

¹⁸⁶ Bernard Haykel, “Yemen Zeydileri Arasında Ehl-i Hadis Âlimleri”, çev. Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 253.

gerektiğini vurgulayan bu dönemin âlimleri, mezhep taassubuna neden olan körükörüne taklitçiliğe karşı çıkmışlardır. Tasavvufî yönleri ağır basan âlimlerin bir kısmı, aynı zamanda Nakşibendiyye ve Halvetiyye'nin çeşitli kollarına mensuptur. Aralarında Kâdirî icazetine sahip olanlar da bulunmakla birlikte, ortak unsurun Nakşîbendilik olduğunun altı çizilmelidir. İbn Arabî çizgisindeki tasavvufî görüşleri benimseyenler, onlar arasında çoğunluğu oluşturmaktadır. Ancak hepsinin ortak görüşü, tasavvufun aşırı unsurlardan arındırılması gerektiğidir. Bu görüşü savunanlardan önemli bir kısmının, vahdet-i vücûd görüşünün İslâm şeriatına aykırı olmadığını ispat etmek üzere eserler kaleme aldığı görülmektedir. Örneğin; Hint alt kıtasında İmam Rabbânî, vahdet-i vücûd düşüncesine karşı Sünnî gelenekle daha uyumlu olduğuna inandığı vahdet-i şühûd teorisini geliştirmiştir. Medineli muhaddislerden İbrahim el-Kûrânî'nin, vahdet-i vücûd düşüncesi ile tasavvufu uzlaştırmaya çalışması da bu çabanın bir ürünüdür. Onun, tasavvufî düşüncüyü İbn Kayyim el-Cevziyye ve Birgivî'nin “duyarlılıkları içerisinde” yeniden formüle ettiği belirtilmiştir.¹⁸⁸

Dinî düşücede ihya talepleri, kanaatimize göre, XVI. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı âlimi Birgivî Mehmed Efendi tarafından ortaya konan fikirlere kadar uzanmaktadır. Tarikat benzeri sûfî yapılanmalar altında organize edilen bu fikirler, ifrat düzeyindeki uygulamalarından da arındırılması suretiyle tasavvuf ile birleştirilerek yeni bir sentez elde edilmiştir. Dolayısıyla Vehhâbîliğin kendisinden sonraki ihya/ıslah hareketlerine öncülük ettiği fikrinin aksine; onun da, XVIII. yüzyıl İslâm toplumunda yaygınlaşmaya başlayan fikirlerin etkisi ile meydana gelen bir hareket olarak değerlendirilmesi daha makul görünmektedir. Aksi halde, İbn Abdülvehhâb'ın davetçi kişiliği ve fikrî önderliği konusundaki mübalağalı iddiaların anlaşılması zorlaşacaktır.

¹⁸⁷ Rudolph Peters, “Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam”, *Weltİslâms Die Welt Des Islams* 20/3-4 (1980), 141.

¹⁸⁸ Üçer, “İslâm Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi”, 1/34.

Ayrıca bu durum İbn Abdülvehhâb'ın ve Vehhâbî nazariyenin analitik olarak tahlilinin önünde bir engel oluşturacaktır.

XVII. ve XVIII. yüzyıllardan itibaren farklı tonlarda da olsa tasavvufi uygulamalardaki bid'at karşıtlığı zaman zaman gündeme taşınmıştır.¹⁸⁹ Ayrıca söz konusu dönemlerin değişen tarihsel koşulları, İslâm toplumlarında yerel şartlar ile uyumlu farklılaşmaların yanı sıra, daha muhafazakâr ve dinin özüne dönüş çağrılarını beraberinde getirmiştir. Bu çağrı; Kur'an ve sünnete daha sıkı bir bağlılık ile sosyal ahlakın yeniden yapılandırılmasından ibarettir.¹⁹⁰ İbn Abdülvehhâb'ın çağdaşları arasında, benzer şekilde toplumsal yapının yeniden şekillenmesi ve ahlakî değerleri ihya ihtiyacı dikkat çekicidir. Bu sebeple Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapanların neredeyse tamamının belli bir tarikata mensup olduğu ve söylemlerini temellendirmek için zaman zaman tasavvuf kaynaklarına müracaat ettiği görülmektedir. Bilhassa Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Halvetiyye ve Ticanîyye tarikatı mensuplarının yenilikçi fikirleri savundukları ifade edilebilir. Bununla birlikte bu çevrelerin tasavvufa karşı topyekûn bir reddetme refleksi göstermediklerinin altı çizilmelidir.

XVII. yüzyılın sonlarından itibaren yaygınlaşmaya başlayan ve XVIII. yüzyılda da etkileri artarak devam eden; tasavvuf ile şeriatın uzlaştırılması yönündeki çabalar, vahdet-i vücûdçu öğelerin, Sünnî unsurlar çerçevesinde yeniden şekillendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu tür girişimler, söz konusu dönemlerin geniş ölçekli ulema ağlarında yer alan kişiler tarafından hadis çalışmaları ile tasavvufun bir araya getirilmesinin bir sonucu olarak yorumlanmaktadır.¹⁹¹

¹⁸⁹ Örnek olarak bkz: Mehmet Gel, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufi Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde ile Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme", *Nazariyat Journal* 4/3 (2018), 115-177; Mehmet Ali Ünal - Osman Cengiz, "Osmanlı Selefilîği İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayınları, 2019), 525.

¹⁹⁰ Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, 1991, 1/65.

¹⁹¹ John O Voll, "Abdallah Ibn Salim Al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship", *WeltIslâms Die Welt Des Islams* 42/3 (2002), 370.

Sûfî çevrelerin yöneldiği bu yeni yapılanma, Fazlurrahman tarafından, yeni sûfilik (neo-sûfîsm) olarak terimleştirilmiştir. Rahman, bu terimi tasavvûfî geleneği yeniden Sünniliğin bir parçası haline getirmek amacıyla sûfiliğin sonradan eklenen uygulamalardan arındırılmış haline döndürülmesi olarak tanımlar.¹⁹² Ona göre, bu yaklaşım modernleşme öncesi dönemde ortaya çıkan ıslahçı söylemin temelini oluşturur. Esasında mütekaddimin ve müteahhirin ayrımı, İbn Teymiyye tarafından İslâm'ın ilk üç asrı ve sonrasındaki fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarındaki bozulma ve sapmaları anlatmak için kullanılmış ve bu yaklaşım İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasının merkezinde yer almıştır.

İbn Teymiyye, hicri dördüncü asırdan itibaren tasavvufî anlayış ve yaşayışa sirayet etmeye başlayan bozulmaları, bazan *tasavvufu'l-muhdes* ve *kelamu'l-muhdes* kavramları ile ifade etmiştir.¹⁹³ İbn Teymiyye tarafından muhdes olarak kullanılan kavram öncesi dönem, Fazlurrahman'ın terminolojisine “neo” şeklinde yansımış ve bu kavramsallaştırma, kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık etmiştir.¹⁹⁴

Vehhâbî hareketin ortaya çıkış sürecinde, tasavvuf alanındaki yeni yapılanma dışında dikkat çeken diğer eğilim de hadis çalışmalarındaki belirgin artıştır. On sekizinci yüzyılda İslâm toplumları arasında hadise ilginin artması, yenileşme fikirlerinin güçlenmesinde etkili olmuştur.¹⁹⁵ Mekke ve Medine uleması arasındaki Hadis ilminin ihya çabaları kayda değerdir. Bu anlamda Haremeyn uleması özelinde İslâm dünyasında yaygınlaşan gelenekçi Hadis Taraftarlığının etkileri ve temelleri tetkik

¹⁹² Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform: Bir İslâm Fundamentalizmi İncelemesi*, çev. Fehrullah Terkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 176.

¹⁹³ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, thk. Muhammed Reşad Salim (Kahire: Müessesetu Kurtuba, t.y), 1/220.

¹⁹⁴ Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, 176; Radtke'nin de belirttiği gibi, Neo-sufizm konusu halen üzerinde çalışılmayı hakeden ve henüz tam olarak değerlendirilmemiş önemli bir bilgi yekûnüne sahiptir. Radtke, Neo-Sufiler tarafından sahiplenilen Tarikat-ı Muhammediyye'nin, prensipleri belirlenmiş dogmatik bir hareket olarak da vasıflandırılmayacağını savunmaktadır. Bernd Radtke - Huriye Martı, “İctihad ve Neo-Sufizm”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 253-271; R. S. O'Fahey - Bernd Radtke, “Neo-Sufism Reconsidered”, *the journal Der Islam* 70/1 (1993), 52-87; John O. Voll, “Neo-Sufism: Reconsidered Again”, *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines* 42/2-3 (01 Ocak 2008), 314-340.

¹⁹⁵ Voll, “Abdallah İbn Salim Al-Basri”, 357-358.

edilmelidir. Söz konusu çevrede yaygın olan bu söylem, İslâm düşüncesinin temellerinin Kur'an ve Sünnet'e dayandırılmasının ve bu anlayışın bir bütün olarak hayatın her alanında hâkim kılınmasının gerekliliğini savunmuştur.

Dönemin önemli ve oldukça saygın âlimlerinden; Abdullâh b. Sâlim el-Mekkî el-Basrî'nin (ö.1134/1722), altı büyük hadis koleksiyonunu istinsah ederek oluşturduğu *el-İmdâd fî Ulûmi'l-İsnâd* adlı eseri, hadis literatürü açısından oldukça önemli kabul edilmektedir. Hadis, tefsir, fıkıh, Arap dili, Meânî (semantik), Beyân (belâgat) gibi birçok alanda sözü geçen Abdullâh b. Salim el-Basrî,¹⁹⁶ Ebû'l-Fazl b. Abdulmuhsin el-Kala'î (ö. ?), ve Ahmed en-Nahlî ile birlikte, XVIII. yüzyılın kendisinden hadis rivayet edilebildiği bildirilen üç isminden biridir.¹⁹⁷ Bu dönemde; İbrahim el-Kurânî'nin (ö. 1101/1690) *el-Emem li-îkâzi'l-himem*'i ve *Cenâhu'n-necâh bi'l-'avâli's-sihâh*'ı ve Muhammed b. Abdulhadi es-Sindî'nin (ö.1138/1726), *el-Müsned* ile hadis koleksiyonunun tamamına yönelik şerh ve haşiyeleri, dönemin önemli hadis kaynakları arasındadır. Benzer şekilde Muhammed Hayât es-Sindî'nin (ö. 1163/1752), *Tuhfetü'l-enâm fî'l-amel bi hadîsi'n-Nebi aleyhi's-salatü ve's-selâm* adlı kısa eseri, bu doğrultuda hadisin, dinî bir otorite olarak Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer alması gerektiğini savunmaktadır.¹⁹⁸ Nafi'ye göre bu çalışmalar, “hadisin dinî inançların ve uygulamaların temel kaynağı olarak eski haline döndürülmesine yönelik güçlü bir eğilime işaret” olarak yorumlanmıştır.¹⁹⁹

¹⁹⁶ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 2/363-364.

¹⁹⁷ Abdullah b. Salim el-Basrî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Voll, “Abdallah Ibn Salim Al-Basri”, 356-372.

¹⁹⁸ Muhammed Hayât, es-Sindî, *Tuhfetü'l-Enâm fî'l-Amel bi Hadîsi'n-Nebî Aleyhi's-Salatü ve's-Selâm*, thk. Abû Ali bâ Şurayh (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1993).

¹⁹⁹ John Voll, “Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 38/1 (1975), 32-39; Ahmad Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”, *Journal of the American Oriental Society* 113/3 (1993), 341-359; Basheer M. Nafi, “A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb: Muḥammad Hayât al-Sindî and the Revival of Ashâb al-Hadith's Methodology”, ed. David S. Power, *Islamic Law and Society* 13/2 (2006), 214-215.

Tasavvufî eğilimi olan veya herhangi bir tarikata mensup olan muhaddisler arasında İbn Teymiyye'nin eleştirdiği muhdes tasavvuf (*tasavvufu 'l-muhdes*)'a yönelik net bir tavır olduğu açıktır. Ulema, kültürel olarak toplumda mevcut olan aşırı eğilimlerin, tasavvuf kisvesi altında dinin bir parçası olarak görülmesini eleştirmiş ve terk edilmesinin zorunluluğunu telkin etmiştir. Öte yandan, toplumdaki aşırılıklara karşı cephe alan ve toplumsal olarak dinî/ahlakî düzeyde bir yenilenmeyi savunan ve bunu İbn Teymiyye'ye dayandıran ulemanın, ihyacı görüşlerinin yanısıra İbn Arabî'nin tasavvufî düşüncelerinin şeriata aykırı olmadığını ispat çabaları dikkat çekici ve üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu manada, Peygambere bağlılığın yanında, insan iradesinin ve ictihadın ön planda olduğu, bid'at karşıtı ve toplumun ahlâkî düzeyde yeniden inşasını merkeze alan bir eğilimin yaygınlaştığı görülmektedir. Bu anlayışın savunucuları arasında Abdülgani en-Nablusî, Muhammed b. İbrahim el-Kurânî, Mustafa el-Bekri, Abdullâh b. Salim el-Basrî, Muhammed b. Abdulkerim Semmân, Saçaklızâde Mehmed Efendi gibi isimler bulunmaktadır. Bu âlimler, XVIII. yüzyılda yaşanan dinî-içtimai hadiselerde etkin rol almış şahsiyetlere ilim öğretmiş kimselerdir.

Hadisle meşgul olan âlimlerin bir kısmı Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573)

Tarikatü'l-Muhammediyye'sine şerh ya da haşiye yazmıştır.²⁰⁰ İbrahim el-Kurânî'nin,

²⁰⁰ Onyedinci yüzyılın sonları ve onsekizinci yüzyıldan itibaren muhaddis sufiler arasında yaygınlaşan *Tarikatü'l-Muhammediyye* şerhlerinin, Birgivi'nin fikirleri ile uygunluğu konusunda ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır. Birgivi'nin eseri, İslâm dünyasında önemli bir yankı yaratmıştır. Bilhassa Kadızadeliler tarafından temel referans kaynağı olarak kullanılan eserin; yaşanan sosyal olayların sonucunda sufi çevrelerde bir reaksiyona neden olduğu bilinmektedir. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda ortaya çıkan tarikat yapılanmaları takip ettikleri görüşleri; "*Tarikatü'l-Muhammediyye*" olarak adlandırmışlardır. Ahmed et-Ticânî'ye (ö. 1230/1815) nisbet edilen Ticianiyye tarikatı, Ahmed b. İdrîs el-Fâsî'ye (ö.1253/1837) nisbet edilen İdrisiyye tarikatları ile Hindistan'daki Seyyid Ahmed b. Muhammed İrfân-ı Birîlvî'nin (ö. 1246/1831) mücadelesinde kullandığı "*Tarikatü'l-Muhammediyye*" hareketi bunun örneklerindendir. Söz konusu çevrelerin savunusu Hz. Peygamber ile rüya yolu ile birebir iletişim kurarak doğrudan bilgi alma yönünde iken; Birgivi konu hakkında şunları dile getirmiştir: "Zamanımızda bazı mutasavvıfların hanif şeriata muhalif olan işleri hoş karşılanmadığı zaman 'Bu zahire göre haramdır. Biz batın ehliyiz. Batın ilmüne göre bu helaldir. Siz hükümleri kitaptan alıyorsunuz biz ise kitabın sahibi Rasulullah'tan alıyoruz. Eğer bir mesele bize müşkil gelirse onu Rasulullah'tan sorarız. Şayet onun doğru olduğuna kanaat getirirsek onunla amel ederiz. Eğer bir kanaate varamazsak bizzat Allah'a döneriz ve cevabını ondan alırız. Biz halvetle ve şeyhimizin himmetiyle Allah'a ulaşırız. Bunun neticesinde bize ilimler keşf olunur. Bundan dolayı biz kitaba, mütalaaya ve bir hocanın yanında okumaya ihtiyaç duymayız. Allah'a ulaşmak da ancak zahiri ilmi ve

Birgivî Mehmed Efendi'nin görüşlerine yönelik sekiz madde halinde sıraladığı sert eleştirileri ihtiva eden bir eser kaleme almış olması²⁰¹, Birgivî'nin görüşleri ve eserinin etkilerinin yalnızca Anadolu'da değil; İslâm dünyasının tamamında hissedildiğinin açık göstergesidir. Yine bu dönemde, Osmanlı uleması arasında İbn Arabî'nin görüşlerinin şeriata aykırı olmadığını ispat çabaları çerçevesinde yazılan eserlerin sayısında bir artış söz konusudur. Kadızâde Mehmed Efendi ve taraftarlarınca ortaya atılan İbn Arabî'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı tartışmalarının literatüre yansımaları böyle bir anlayışın ürünü olarak görülebilir. Benzer şekilde İbrahim el-Kurânî'nin öğrencisi, Muhammed Hayat es-Sindî'nin *Risale fî 'ademi imâni Firavn* adlı bir eser kaleme almış olması, Birgivî'den sonra Kadızâdeliler tarafından tartışılan Firavun'un imanı tartışmalarının Hicaz bölgesine de sıçradığının göstergesi olarak kabul edilebilir.²⁰²

XVIII. yüzyılda yaşamış âlimler ve eserleri, bu yüzyılın fikri atmosferinin şekillenmesinde İstanbul merkezli sosyal, siyasî ve fikrî cereyanların rolünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Osmanlı âlimlerinin İslâm dünyasında yüzyılın başlarında hissedilmeye başlayan ve XIX. yüzyılda da etkileri artarak devam edecek olan ihya ve ıslah iklimine zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. XVII. yüzyıl, isyanlar, idam cezaları, Padişahların tahttan indirilmeleri gibi pek çok olumsuz olaya sahne olmuştur. Bu istikrarsızlık, dinî düşünce ve toplumsal hayata sirayet etmiş görünmektedir.

şeriati terk etmekle mümkündür.' demektedirler. Buna benzer iddiaların tamamı batıl ve sapıklıktır." Mehmed Efendi Birgivî, *Tarikat-ı Muhammediyye*, çev. Muhammed Taha (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2013), 40; Adı geçen çevreler tarafından kullanılan kavram ve Birgivî'nin eseri üzeri yazılan şerhler, Kalaycı'nın tespit ettiği gibi; "Muhammedi" ifadesinin sağladığı meşruiyet nedeniyle kullanılmış olabileceği gibi; bu çevrelerin kendilerini şariat çerçevesinde gösterme gayretlerinin bir yansıması yahut da eserin toplumsal etki gücünü zayıflatmak amacıyla da kullanılmış olabilir. Ancak, Birgivî'nin temel görüşleri ile ne derece bağlantı kurulduğu ve eser üzerine yazılan şerhler arasındaki fikişel farklılaşmaların ortaya konulacağı yeni çalışmalara ihtiyaç vardır. Konu hakkında bkz: Kalaycı, "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları", 431-455; Ünal - Cengiz, "Osmanlı Selefilîği İddiası", 495-544.

²⁰¹ el-Kurânî, İbrahim, *İs'âfû'l-Hanîf li-Sülûki Silki't-Ta'rîf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1440), 12b-46a; Eserdeki tartışma konuları hakkında bkz: Kalaycı, "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları", 442.

²⁰² Muhammed Hayat es-Sindî'nin eserleri hakkında bkz: Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur: Zweite Den Supplementbanden Angepasste Auflage* (Leiden: E.J. Brill, 1949), 2/522; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 9/275; Kettânî, *el-Fehâris*, 1/356; Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b Ali b Muhammed Murâdî, *Silkü'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988), 4/34; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/11; İsmail Paşa Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Asarü'l-Musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/327.

Kadıızâdeliler Hareketi (1570-1685), İkinci Viyana Kuşatması (1683), Osmanlı'nın büyük toprak kayıpları verdiği Karlofça Antlaşması (1699), Lale Devri (1718-1730), Fransız İhtilali (1789-1799), Napolyon'un Mısır'ı işgali (1789-1801) gibi hadiseler, XVII. ve XVIII. yüzyıllara damgasını vurmuştur. Bu sebeple Müslüman âlimler, bu olumsuzlukların sebepleri ve sonuçlarını tartışmaya başlamışlar ve çözüm arayışı içerisine girmişlerdir.

Osmanlı topraklarındaki siyasî, toplumsal ve fikrî gelişmeler, bir bütün olarak İslâm toplumlarında meydana gelen sosyal hareketliliklerin birer sonucu mu; yoksa bunlara zemin hazırlayan sebepler mi oldukları, üzerinde durulması gereken önemli bir sorundur. O halde; XVIII. yüzyıl İslâm dünyasının temel meseleleri ve ortak gündemi ile Necid topraklarında ortaya çıkan Vehhâbî hareket arasındaki bağlantı nasıl yorumlanmalıdır?

Bu soruya doğru cevap bulabilmek, dönemin âlimlerinin siyasî tutumları ve eserlerini analiz etmeyi gerekli kılmaktadır. Ağrılık merkezi XVIII. yüzyıl olan ve dinde yenilenme yahut dinin özüne dönerek toplumsal ıslahın sağlanmasını amaç edinen bu hareketler; yerel koşullar ve liderlerinin kişiliklerine bağlı olarak çeşitli biçimlerde tezahür etmiştir. Bununla birlikte, aktüel bir hareket olarak tevarüs etmemekle birlikte, farklı mezhebî aidiyetlerine rağmen benzer fikirleri ortak referanslar ile savunan âlimlerin belli miktarda bir çoğunluğa ulaşması, meselenin temellerine inilmesini gerektirmektedir. XVIII. yüzyılda İslâmî yenileşme taraftarı âlimlerin önemli bir kısmının öğrenim zinciri (icazet silsilesi) incelendiğinde, bu icazetlerde belli isimler etrafında bir yoğunluk olduğu görülmektedir. Bu durum, icazetnamede yer alan isimleri, görüşlerini ve mevcut bağlamı önemli hale getirmektedir.

Bu noktada karşımıza çıkan en önemli temsilcilerden biri İbrahim el-Kurânî'dir (ö. 1101/1690).²⁰³ İbrahim el-Kurânî, Ahmed b. Muhammed el-Medenî el-Kuşâşî (ö. 1071/1661)²⁰⁴, Muhammed el-Babilî (ö. 1075/1666) Alî b. Alî eş-Şebrâmellisî el-Kâhîrî'nin (ö. 1087/1676) ve Muhammed b. Süleymân el-Mağribî'nin (ö. 1094/1683) öğrencisidir. İbrahim el-Kurânî, Nakşibendiyye tarikatına bağlı olup vahdet-i vücûd görüşlerini benimseyen bir sûfidir. İbn Arabî'nin görüşlerinin Arabistan coğrafyasından başlayarak Mağrib'e kadar yayılmasında önemli etkisi olduğu bilinen Kurânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini açıklamak ve şeriata aykırı olmadığını savunmak amacıyla kaleme aldığı; *İthâfû'z-zekî bi-şerhi't-Tuhfeti'l-mürsele ile'n-nebî* adlı bir eseri bulunmaktadır. Şafî'î bir fakih ve muhaddis olan Kurânî'nin, daha önce bahsi geçen *el-Emem li-îkâzi'l-himem* ve *Cenâhu'n-necâh bi'l-'avâli's-sıhâh* adlı hadis usûlüne dair eseri, Kurânî'nin alana dair bilgi birikimi ve entelektüel seviyesini ortaya koyan önemli çalışmalar olarak nitelendirilmiştir.²⁰⁵ İbrahim el-Kurânî, başta oğlu Ebû Tahir Muhammed (ö. 1145/1732) olmak üzere, Abdurrauf Sinkilî (ö. 1105/1693), Hasen b. Ali b. Yahya el-Uceymî (ö. 1113/1702), Muhammed b. Abdulhadi es-Sindî (ö. 1138/1726), Muhammed Hayat es-Sindî (ö. 1166/1752), Mustafa el-Bekrî (ö. 1162/1749) gibi on yedi ve on sekizinci yüzyılların önemli simalarına hocalık yapmıştır.

²⁰³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/35; Cebertî, *Târîhu Acâibi'l-Âsar*, 1/125; Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/10; Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/17-18; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 1/21; Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, 1/5-6; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/227; Recep Cici, "Kurânî", *DİA* (Ankara: TDV, 2002), 26/426; Ömer Yılmaz, *İbrahim Kurânî: Hayatı, Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005).

²⁰⁴ Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Yûnus ed-Decânî el-Makdisî el-Medenî el-Kuşâşî (ö. 1071/1661): Ahmedîyye, Rifâiyye, Kuşeyriyye, Şâzeliyye, Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Gülşeniyye, Sühreverdiyye ve Kâdiriyye icazetlidir. İbn Arabî çizgisinde vahdet-i vücûd görüşlerini benimsemiştir. Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Yûnus ed-Decânî el-Makdisî el-Medenî Kuşâşî, *Kelimetü'l-Cûd 'ale'l-Kavli bi-Vahdeti'l-Vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 428); Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Yûnus ed-Decânî el-Makdisî el-Medenî Kuşâşî, *Sûreti's-Sa'âde bi-Tilâveti Kitâbi'l-Ibdâ' Ve'l-I'ade* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 428) eserlerinden bazılarıdır. Kuşâşî, Süleymaniye Kütüphanesi'nde aynı mecmua içinde bulunan (Reşid Efendi, nr. 428) bu eseriyle bir önceki eserinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine açıklık getirmiştir. Ekberî görüşleri benimsemiş, Şafî bir âlimdir. Reşat Öngören, "Kuşâşî", *DİA* (Ankara: TDV, 2002), 26/470-471.

²⁰⁵ Johns, Anthony H., "al-Kurânî", *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Leiden: Brill, 1986), 5/432-433.

XVIII. yüzyılın meşhur ıslahatçılarından Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de onun etkilediği önemli isimlerdendir.

XVIII. yüzyıl Osmanlı uleması arasında tarikat mensubiyetinin yaygınlığı dikkat çekicidir. Bu yaygınlık Necid uleması için de geçerlidir. İleride Necid uleması üzerindeki incelemelerin detaylarında da görüleceği üzere, bölge ulemasının ekseriyetle Bedeviyye, Şâzeliyye, Kevvâziyye ve Kâdiriyye çevreleri ile iltisaklı olduğu; bir kısmının da Halvetî gelenekten geldiği görülmektedir. Bu durum âlimlerin sûfilik hakkındaki yorumlarına önemli ölçüde sirayet etmiş görünmektedir. Her ne kadar tasavvuf içerisindeki panteistik yorumlar ve halk kültürü ile içiçe geçmiş bazı sûfî ritüeller, ulema tarafından eleştiriliyor olsa da; İslâm'ın “daha sıkı bir yorumu ile” sûfilğin kontrol altına alınabileceği inancı ve çabasının, ulema arasındaki belirgin anlayış olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Nakşibendilik ve Halvetiliğin Osmanlı coğrafyasının diğer bölgeleri ile birlikte Arabistan Yarımadasında da yaygınlaşmış olması bu yaklaşımın açık bir yansımasıdır.²⁰⁶ Hanevî çevrelerdeki Nakşibendî yaygınlık, Hanbelî çevrelerde Halvetîlik, Şafî'î çevrelerde ise Kâdirîlik olarak tezahür etmiştir.

XVIII. yüzyılın İslâm dünyasında, bilhassa Nakşibendiliğin Müceddediyye kolunun görüşleri, önemli düzeyde etkili olmuş görünmektedir.²⁰⁷ Bu noktada Mekke ve Medine'deki ilim halkalarının etkisi inkâr edilemez. Hacc nedeniyle buraya gelen Müslümanlar, buradaki ilim halkalarına dâhil olarak ders almış; ardından dünyanın çeşitli yerlerine dağılarak yetiştirdikleri öğrenciler sayesinde Mekke ve Medine çevrelerinin fikirlerini İslâm dünyasında yaygınlaşmasına aracılık etmişlerdir. Haccın,

²⁰⁶ Voll, *İslâm: Süreklilik ve Değişim*, 1991, 1/79; John Voll, “Linking groups in the Eighteenth-Century Revivalist Scholars: The Mizcâcî Family in Yemen”, *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, ed. Nehemia Levtzion, John O. Voll, ; (New York: Syracuse University, 1987), 87.

²⁰⁷ Yıldız, Sakıp, “Atpazarî Osman Fazlı”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 4/83-85.

İslâm dünyasındaki farklı fikirleri bir araya getirerek harmanlanmasına ve oradan tekrar yayılmasına aracılık eden işlevi, ilmî ve fikrî açıdan hareketlilik sağlamıştır.²⁰⁸

Farklı mezhebî aidiyetlerine rağmen âlimlerin İbn Teymiyye'nin görüşlerine olan ilgileri, İslâm'ın Kur'an ve sünnet merkezli bir tecdid ihtiyacının âlimler arasında yaygın şekilde dillendirildiğini göstermektedir. Öte yandan bu fikirleri dillendiren ulemanın önemli bir kısmının, hatta neredeyse tamamının hoca silsilesinin Haremeyn'deki muhaddis-sûfî çevrelere bağlanması ve tarikat bağlantılarının mevcudiyetinin altı dikkatle çizilmelidir. Hanbelî olmamalarına rağmen İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunan isimler arasında; Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732), Muhammed Hayât es-Sindî (ö. 1165/1752), Emir es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1182/1768), Muhammed b. Ahmed b. Sâlim Seffârini (ö. 1188/1774) Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî el-Füllânî (ö. 1218/1803), Ali b. Muhammed es-Süveydî (ö. 1237/1822), Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) sayılabilir.

On sekizinci yüzyıl ulemasının *Tarikatü'l-Muhammediyye* ile olan bağları oldukça ilginçtir. Örnek verecek olursak; Mustafa el-Bekrî'nin de hocası olan Muhammed el-Uceymî (ö. 1113/1702), Muhammed el-Kurânî ve babası İbrahim el-Kurânî (ö. 1101/1690) dışında, Mekke'nin önemli muhaddislerinden İbn Allân es-Sıddıkî'nin (ö. 1057/1648) da öğrencisidir. İbn Allân da aynı şekilde; Birgivî'nin eserine *el-Mevâhibü'l-fethiyye 'ale't-Ṭarîkatü'l-Muhammediyye* adlı muhtasar bir şerh kaleme almıştır. Benzer özellikleri taşıyan isimlerden biri de Muhammed es-Semman'dır (ö. 1189/1776). Muhammed Semmân, Halvetiyye ile Nakşibendiyye'nin öğretilerini birleştirerek, İbn Arabî'nin öğretilerini Nakşiliğin eylemci ruhu ile bir araya getiren, Halvetiyye'nin Şabaniyye kolunun kurucusu Mustafa el-Bekrî'nin

²⁰⁸ İhsan Fazlıoğlu, "Muhasebe Dönemi", *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 1 (İstanbul; Konya: İlem İlmî Etüdler Derneği, 2017), 3/1022-1043.

öğrencisidir.²⁰⁹ Muhammed Semmân da, Birgivî'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye* adlı eserine şerh yazmıştır. İbrahim el-Kurânî ve Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) öğrencisi olan el-Bekrî'nin, Semmân dışında *Tarikatü'l-Muhammediyye* üzerine çalışma yapan öğrencileri mevcuttur. Osmanlı ulemasından Saçaklızâde Mehmed Efendi, bunun örneklerindendir.

Dönemin öne çıkan isimlerinden biri de Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'dir (ö. 1143/1731). Şam'ın önde gelen âlimlerinden olan Nablusî, Nakşibendi tarikatine bağlı ve İbn Arabî çizgisinde bir sûfîdir. İbrahim el-Kurânî ile benzer şekilde Alî b. Alî eş-Şebrâmellisî el-Kâhîrî'nin (ö. 1087/1676) öğrencisi olan Nablusî, Birgivi'nin *Tarikat-i Muhammediye*'sine, *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı bir şerh yazmıştır. XVIII. yüzyıl muhaddis çevrelerinin, sûfîlerinin ve dinî yenileşme hareketlerinin hoca silsileleri olan 'entelektüel soy ağacını' oluşturan isimlerin düşünce dünyaları ile Birgivî'nin fikirleri arasındaki bu bağlantı; Vehhâbî doktrinin; tarikat, bid'at, tasavvuf, kelam, gibi varlığını karşıtlık üzerine bina ettiği sistemlere yönelik konumunu ortaya koyması bakımından dikkat çekilmesi gereken mühim bir noktadır.

Nablusî'nin eserleri ve içeriklerinin, genelde, Kadızadeli ulema tarafından tartışma konusu yapılan mevzular olduğu görülmektedir.²¹⁰ Şam bölgesi, Kadızadeli hareketinin önemli simalarından Üstüvânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1072/1661) ve ardından Muhammed b. Süleymân el-Mağribî'nin (ö. 1094/1683) sürgün edildikleri bir yerdir. Kadızâdelilerin siyasî olarak zayıflamasının ardından, onların fikirlerinin taşındığı bölge olmasından dolayı Şam'ın ilmi muhiti, Nablusî ve kendisinden sonraki öğrencilerinin görüşlerinin anlaşılması için son derece önemlidir. Nablusî'nin, hadis, fıkıh, kelam, tefsir ve edebiyat dışında eserlerinin büyük çoğunluğunu oluşturan tasavvuf metinleri, İstanbul merkezli başlayıp İslâm dünyasını etkisi altına alan tasavvuf

²⁰⁹ Ali İhsan Yurt, "Kutbüddin Bekri", *DİA* (İstanbul: TDV, 1992), 5/369.

²¹⁰ Barbara Rosenow Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd Al-Ghani Al-Nabulusi (d. 1143/1731)* (Berkeley: University of California, Doktora Thesis, 1997).

aleyhtarı fikirleri çürütmeye yöneliktir. Cehrî zikrin hükmü, sûfîlerin imanı, evliya ve kabirlerin durumu, keramet, tütün kullanmanın hükmü gibi konuların yanısıra onun savunduğu ve üzerinde yoğunlaştığı konuların başında İbn Arabî'nin fikirleri gelmektedir.²¹¹

Vehhâbî hareketin temellerinin anlaşılabilmesi noktasında Nablusî'nin, 1084/1673 yılında kaleme aldığı *Keşfü'n-nûr an Ashâbi'l-Kubûr*²¹² adlı eseri ile Halep ulemasından Sun'ullah (صنع الله) el-Halebî'nin (ö. 1120/1708) onun görüşlerini eleştirmek için yazdığı *Seyfullâh alâ men Kezebe alâ Evliyâi'llâh*²¹³ adlı eserinden bahsetmek yeterlidir. Nablusî, eserinde velilerin ve Peygamberlerin kerametlerinin vefatlarının ardından da devam ettiğini savunurken; adak kurbanı kesmek ve kabir ile türbeleri ziyaret etmenin küfür olarak nitelendirilmesi görüşlerine karşı çıkmıştır. Nablusî'nin eserinde konu edildiği evliyalar, keramet, kabir ziyaretleri ve türbe inşasının hükmü, tevessül, istiğase, isti'ane ve teberrük gibi hususlar ile Sun'ullah el-Halebî'nin bu iddialara karşı kaleme aldığı eserinin Vehhâbî hareket açısından değerlendirilmesi, Vehhâbî doktrinin fikrî arka planını anlamaya yardım edecektir.²¹⁴

XVIII. yüzyılda İslâm dünyasında tartışılmakta olan ortak dinî meselelerin, Mısır'da da karşılığı olduğu görülmektedir. Rudolf Peters, Mısır uleması arasındaki tartışmalar ile kısa bir süre sonra Necid bölgesinde Muhammed b. Abdülvehhâb

²¹¹ *el-Vücûdü'l-hak ve'l-hiştâbü's-sıdk, er-Reddü'l-metîn 'alâ müntakası'l-Ârif, İzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd, el-'Ukûdü'l-lü'lü'iyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye, Hulâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklîd ve't-telfik, Tahkîku'l-kazıyye fî'l-fark beyne'r-rüşve ve'l-hediyye, İzâhu'd-delâlat fî cevâzi semâ'i'l-âlât, es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmi ibâhati'd-duhân*, onun eserleri arasındadır. Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World*, 108; Özel, Ahmet, “Nablusî Abdülgani b. İsmâil”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2006), 32/268.

²¹² Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî Dimaşki Nablusi, *Keşfü'n-Nur an Ashabi'l-Kubur*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (: Darü'l-Asari'l-İslâmiyye, 2007).

²¹³ Sune'Allah Halebî, *Seyfullâh alâ men Kezebe alâ Evliyâi'llâh*, thk. Ebû'l-Berâi Ali Rıza b. Abdullah el-Medenî (Kahire: Darü'l-Ketâb ve'Sünne, 2007).

²¹⁴ Sune'Allah el-Halebî'nin eseri ve görüşleri, başta Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu Süleyman b. Abdullah (ö.1233/1818) olmak üzere, hareketin ilk dönemlerinden itibaren Vehhâbîler tarafından referans edinilmiştir. Konu ile ilgili olarak bkz: Halebî, *Seyfullâh alâ men Kezebe alâ Evliyâi'llâh*, 16.

tarafından savunulacak fikirler arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir.²¹⁵ Peters'in aktardığı, 1123/1711 yılında İstanbul'dan Kahire'ye giden el-Rûmî isimli öğrencinin, savunduğu fikirler sonucunda şehirde yaşanan gerginlikler ve bunlara verilen tepkiler, İslâm dünyasının tamamını etkisi altına alan fikrî dalganın yansımaları olsa gerektir.

Peters'in, Mısır Tarihçisi Cebertî ve diğer kaynaklardan aktardığı bilgilere göre, 1123/1711 yılının Ramazan ayında İstanbul'dan Mısır'a gelen “dindar bir Türk öğrenci”, takip eden günler içerisinde Kahire'nin meşhur camiilerinden Müeyyed Camii'nde bir ders halkası oluşturarak Birgivî Mehmed Efendi'nin eserini okutmaya başlamıştır. Kısa süre içerisinde yoğun bir cemaat kitlesine ulaşan bu kişinin kimliği belli değildir. Ancak savunduğu fikirler doğrudan Kadızadeli ulemanın görüşlerini ihtiva etmektedir. O, vaazında, evliyaların kerametlerinin savunulamayacağı, Gülşenî, Mevlevî, Bektaşî ve benzerî tekkelerin iptal edilmeleri ve medreseye dönüştürülmeleri ile buradaki şirke bulaşmış olan dervişlerin kovulmalarının gerekliliği, türbe ziyaretlerinin, türbe ve mezarlarda kandil ve mum yakmak ile Ramazan ayında Bab Züveyla olarak bilinen mahalde gerçekleşen zikir eylemlerinin şirk olduğu gerekçesi ile yasaklanmasının emr-i bi'l ma'rûf gereği zorunlu olduğu gibi görüşlerden bahsetmiştir.²¹⁶

Kısa sürede halk arasında yaygınlaşan bu fikirler karşısında Ezher uleması, el-Rumî'nin görüşlerinin geçersiz olduğu hakkında fetavalar yayınlamış ve bu görüşleri savunan kimselerin cezalandırılacaklarını bildirilmiştir. el-Rumî ise, görüşlerine karşı çıkan Ezher ulemasını küfür ile suçlayarak, yaklaşık bin kişilik bir grubu harekete geçirmiştir. Yaşanan karışıklıklar, askerlerin müdahalesi ile bastırılmış ve Kadı

²¹⁵ Peters Rudolph, “The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religios Riot in Eighteenth Century Cairo”, *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, ed. Nehemia Levtzion, John O. Voll, ; (New York: Syracuse University, 1987), 93-115.

²¹⁶ Rudolph, “The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religios Riot in Eighteenth Century Cairo”, 95-96.

Efendi'nin evine sığınmak zorunda kalan el-Rumî, olayların yatışmasının ardından Mısır'dan ayrılarak deniz yolu ile Suriye'ye geçmiştir.²¹⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşleri ve eylemlerinin temelleri açısından değinilmesi gereken bir hadise de 1143/1730 tarihinde kaydedilmiştir. Vehhâbî hareketin ortaya çıkışından neredeyse on yıl kadar önce tartışılan mevzunun içeriği dikkat çekicidir. Kaynaklar, 1143/1730 tarihinde Halepli bir kişi tarafından Abdülganî en-Nablusî'ye yöneltilen bir sorudan bahsetmektedir. Buna göre; Halepli olduğu bilinen yazar bir mektup göndererek bulundukları mahalde söz sahibi olan bir Kadızadelinin, Peygamber'e "Ya Resulallah" diyerek teberrük eden bir kimseye karşı çıktığını ve "Peygamber öldü, yardımı da kesildi!" dediğinden bahsetmiştir. Halepli yazar, Nablusî'nin bu konuda ne düşündüğünü sormuş ve "İtibar sahibi Kadızadeli"ye cevap vermek için yardım talebinde bulunmuştur.²¹⁸ Haremeyn uleması ile bağlantısı bilinen Nablusî'ye gönderilen bu mektup, Vehhâbî davetin ilanının çok kısa bir süre öncesinde; İbn Abdülvehhâb'ın temel fikirleri ile örtüşen tartışmaların Suriye bölgesindeki varlığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Vehhâbî hareketin, ortaya çıkışından yüz yıl kadar önce, İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden olan ve aynı zamanda hilafetin başkenti İstanbul'da ortaya çıkarak yarım asırdan fazla bir süre toplumsal, dinî ve siyasî hayatı etkisi altına alan Kadızâdeliler Hareketi ile Vehhâbî Hareket arasında söylem ve eylem açısından dikkate değer bir benzerlik söz konusudur.²¹⁹ Yüz yıllık bir süre içerisinde Osmanlı'nın farklı

²¹⁷ Yaşanan olaylar ve tartışılan konuların detayları hakkında bkz: Rudolph, "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth Century Cairo", 93-115.

²¹⁸ Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World*, 94.

²¹⁹ Kadızâdeliler ile Vehhâbîler arasındaki tarihsel ve fikrî bağlantılar hakkında krş: Barbara Flemming, "Die Vorwahhabitische Fitna Im Osmanischen Kairo 1711", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1975), 55-65; Currie'nin çalışması, Arapça'ya da tercüme edilmiştir. James Muhammad Dawud Currie, "Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, and the Rise of the Saudi State", *Journal of Islamic Studies* 26/3 (2015), 265-288; Kürrie, Muhammed Davud, *Da'vetî Cemaâti Kadızâdeti'l-İslâhiyye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Kable Zuhûri Da'veti İmam Muhammed b. Abdülvehhâb ve Kıyâmi'd-Devleti's-Su'ûdiyye*, haz. Abdulhak el-Türkmânî (y.y: Şebketu Alukah, t.y) Arapça çalışmadan haberdar eden Hocam Prof. Dr. İbrahim Maraş'a teşekkürü borç bilirim.

coğrafyalarında ortak referanslar ve toplumsal ıslah fikrine bağı bir fikrî hedef etrafında toplanan zümrelerin uygulamalarındaki ve hedef alınan muhataplardaki benzerlik; Vehhâbîliğin, münferit bir ıslah girişiminden öte; kökleri asırlar öncesine dayanan bir anlama biçiminin, coğrafi ve kültürel ortama uygun olarak harmanlanmak suretiyle, otorite boşluğunun da etkisiyle, mahiyet değiştirmeksizin tekrarlandığı şeklinde bir değerlendirme yapmamıza imkân sunmaktadır.

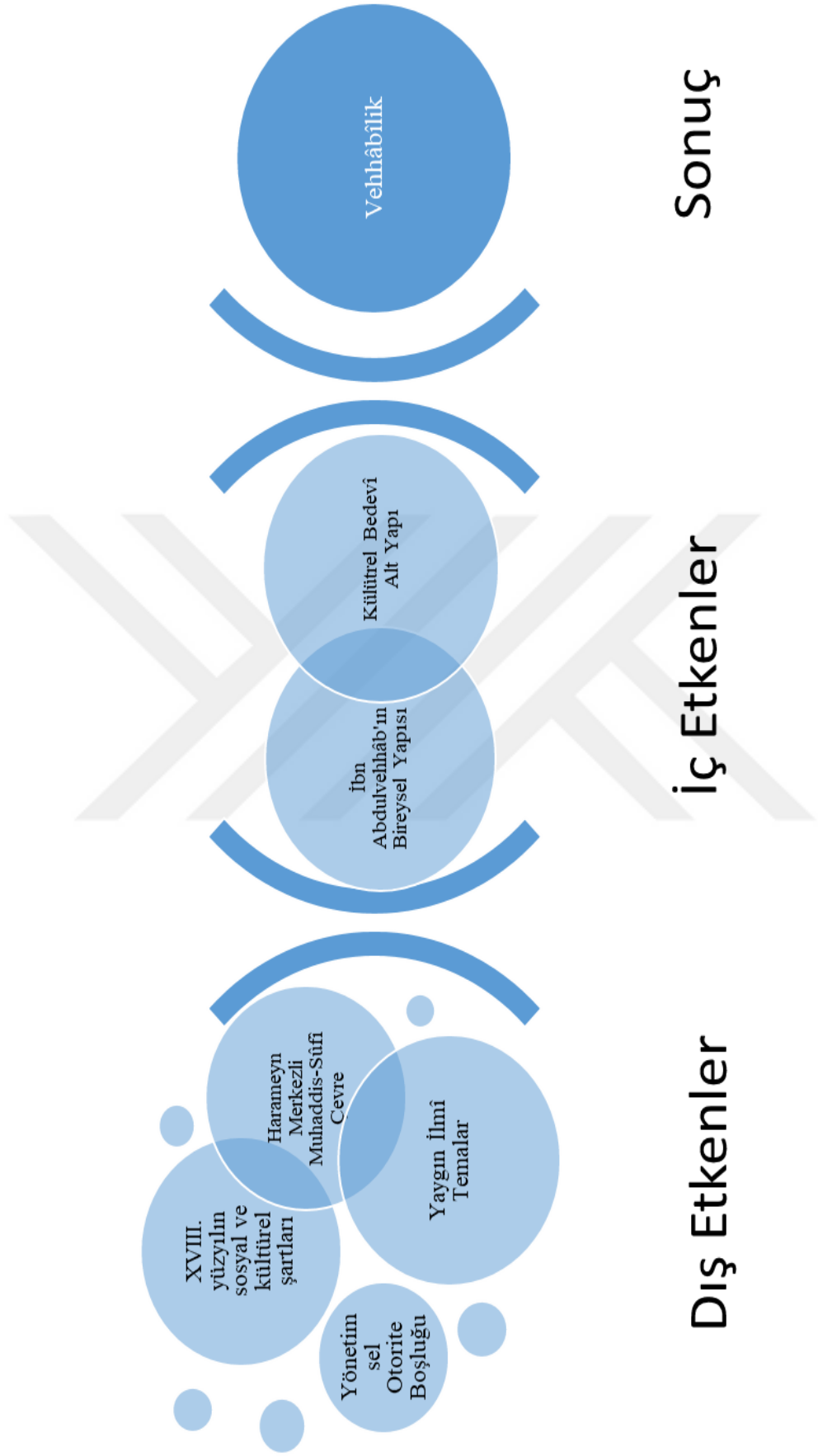
İbn Abdülvehhâb'ın fikrî altyapısının şekillendiği dinî ve siyasî örüntüler ile aralarındaki muhtemel bağlantıların anlaşılması, Vehhâbîliğin yalnızca, İbn Abdülvehhâb'ın şahsı ve Necid coğrafyası ile sınırlı bir olgu olmaktan öte; tarihin belli kesitlerinde, uygun şartları bulduğunda ortaya çıkan bir zihniyeti temsil ettiğini göstermektedir.

Kadıızâdelilerin yönetim kadrosundan tasfiye edilerek sürgüne gönderilmelerini takip eden yıllarda Mısır ve Şam'da yaşanan tartışmalar son derece dikkat çekici olup, belki de Vehhâbîliğin tarihsel temellerinin buralarda aranması gerektiği fikrini ortaya atacak boyutlardadır. Kalaycı'nın görüşleri de bu tespitleri teyit eder niteliktedir. O, Birgivî'nin ıslahçı söylemlerini toplumsal ve metinsel olmak üzere iki zeminde yaşatıldığı sonucuna ulaşarak şunları dile getirmiştir: “Birgivî'nin ıslahçı söylemleri, kendi topraklarında biri toplumsal diğeri de metinsel olmak üzere iki zeminde yaşatılmıştır. Söz konusu mirasın popüler ve vülgarize edilmiş biçimini ifade eden Kadıızâdeliler, toplumsal zemini oluşturmaktadır. Metinsel zeminde ise yazdıkları eserler veya risaleler üzerinden Birgivî mirasını daha muhkem hale getiren ve bunun etki gücünü daha da genişleten ulema yer almaktadır. Bunlardan ilki, genellikle Naîmâ ve Kâtip Çelebi'nin sunduğu muhteva üzerinden ve İstanbul'la sınırlı bir okumaya tabi tutulmuşken, ikincisi henüz yeterince ve bütüncül bir şekilde tahlil konusu kılınmamıştır. Bu kayıtsızlık ise Kadıızâdelilerin popüler düzeyde temsilcisi olduğu geniş bir toplumsal ıslah talebinin kısa sürede parlayıp sönen bir olgu olarak

değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Hâlbuki metinsel zemin, Kadızâdeliler hareketinin inkırazından sonra bile varlığını sürdürmüş ve toplumsal olarak belki süngüsü düşen ıslah taleplerini Anadolu'nun pek çok şehrinde, hatta kasabası ve köyünde, metinsel olarak diri tutmuştur. Son olarak Müceddidî-Nakşî çizginin Anadolu'daki ilk dalgasının da kendisini bu zeminde konumlandığını ve ıslah çabalarının metinsel muhtevasına önemli katkıda bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.”²²⁰

XVIII. yüzyıldaki İslâm ulehasının savunduğu görüşler, hadis çalışmalarındaki artışlar, dinî yenilenme ve ictihad yanlısı bir söylem ile Kur'an ve sünnet temelli dinin aslına dönüş çağrıları, İstanbul'dan Orta Doğu'ya kayan tasavvuf karşıtı fikrî hareketlilik, Nakşî-Müceddidî çevrelerin etki düzeylerinin artması ve tarikat çevrelerindeki Sünnî tasavvuf savunusu ile vahdet-i vücûd görüşünün şeriata uygunluğunu ispat çabaları, bir bütün halinde değerlendirildiğinde; Vehhâbî doktrinin temelleri daha anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü fikirler, vücûd buldukları ortamdan bağımsız düşünülemezler. Muhammed b. Abdülvehhâb ile yetiştiği çağın, coğrafyanın, ulemanın ve temel tartışma konularının arasında bir bağlantı kurulabildiği takdirde; Vehhâbîliğin fikrî zemini ve bunlara yönelik tepkiler daha iyi anlaşılacaktır.

²²⁰ Kalaycı, “Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları”, 455.



Şekil: Vehhâbîliğin Ortaya Çıkışına Yön Veren Faktörler

2. MUHAMMED B. ABDÜLVEHHÂB VE ETRAFINDAKİ ZÜMRELEŞME

Tarihsel süreçten günümüze kadar etkileri bakımından, Vehhâbîliğin, çoğunlukla, İbn Abdülvehhâb ve Muhammed b. Suud arasında gerçekleşen antlaşmadan sonraki aşamalarına yoğunlaşmaktadır. Bu nedenle ilk kez on iki yaşında iken ilim talebiyle ailesinin yanından ayrılarak uzunca bir süre birçok farklı ilmî ve kültürel merkezde bulunan genç İbn Abdülvehhâb'ın, Dir'îye'ye yerleşmeden önceki hayatına dair izler oldukça belirsizdir. Burada, İbn Abdülvehhâb'ın hayatındaki dönüm noktaları, yetiştiği sosyal çevre ile uyumlu şekilde ele alınarak, İbn Abdülvehhâb ve Vehhâbîliğin tarihsel olarak geçirdiği merhalelere odaklanılacaktır.

2.1. Davet Öncesi Muhammed b. Abdülvehhâb: Uyeyne-Hicaz-Basra-Ahsâ (1703-1738)

Muhammed b. Abdülvehhâb,²²¹ 1115/1703 yılında, 'Âriz bölgesinin Uyeyne beldesinde dünyaya gelmiş olup;²²² Âl'ü Müşerref soyundan olan ailesi, Temim kabilesinin Âl'ü-Vehb kolundandır.²²³ İlmî bir merkez olan Uşaykır'da meskûn iken

²²¹ Tam adı, Muhammed b. Abdulvehhab b. Süleyman b. Ali b. Ahmed ibn Râşid b. Berîde (بريدة) b. Muhammed b. Berîd (بريد) b. Müşerref b. Ömer b. Bağdâdir (بغضادر) b. Reys b. Zâhir (زاهر) b. Muhammed b. Âmûr b. Vehîb el-Temîmî el-Necdî'dir. İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/209; 1233/1817 yılında yazılan ve yazarı belli olmayan Lem'u'l-Şihâb fî Sîreti Muhammed b. Abdülvehhâb isimli eserde farklı bir neseb silsilesi verilmektedir. Buna göre İbn Abdülvehhâb, Temim'in Benî Sinân kabilesinden olup şeceresi şu şekildedir: Muhammed b. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Ali b. Said b. Selleme b. Fellâh b. Abdulvâhid ibn Hamîd b. Sâlim b. Sinân b. Abdullâh b. Haclân b. Ömer b. Vehb b. Nafî' b. Zeydân b. Âmir b. Mâlik b. Adî Serdâh b. Kâ'b b. Zeyd b. Abdullâh b. Ca'de ibn. Muâviye b. Kays b. Rebîa' b. Sa'saa' b. Âmir b. Bekir b. Hevâzen b. Emrîe el-Kays b. Zeyd Menâte b. Temîm. Ancak Useymin bu silsilenin yanlış olduğunu tespit etmiştir. Zaten silsile içerisinde Abdülvehhâb'ın dedesi Süleymân b. Ali'nin yer alması da bilgide mevcut olan hatayı ortaya koymaktadır. Brockelmann'ın, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*'sinde de, İbn Abdülvehhâb'ın ismi, "Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb b. Dâvud" olarak hatalı verilmiştir. Carl Brockelmann, *Târihü'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehm Hicâzî (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1995), 9/63; Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 23.

²²² İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/209; Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 24; İbrâhim Fasîh b Sıbgatullah Haydari Bağdadî, *Unvanü'l-Mecd fî Beyâni Ahvâli Bağdâd ve'l-Basra ve Necd* (London: Dârü'l-Hikme, 1998), 231.

²²³ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 23; Abdülaziz b Abdullah b Abdurrahman İbn Baz, *el-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb: Da'vetühü ve Sîretühü* (Riyad: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1995), 20.

daha sonraları Necid bölgesindeki farklı yerlere yerleşen²²⁴ Âl'ü Müşerref'in nüfuzu, daha ziyade kadılık görevini yerine getiren kişilerden oluşup; aile, İslâmî ilimler konusunda öne çıkmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dedesi, Necid bölgesinin XVII. yüzyıldaki önemli âlimlerinden Süleymân b. Ali el-Müşerref'tir. Babası; Abdülvehhâb b. Süleymân ise, Südeyr, Uyeyne ve Hureymila'da kadılık yapmış,²²⁵ itibarlı bir Hanbelî âlimdir.²²⁶

İlk eğitimini babasının yanında alan İbn Abdülvehhâb'ın, Hanbelî fıkıhı, hadis, tefsir ve akâid konularında mütalaada bulunduğu aktarılmaktadır. Ancak el-Bağdâdî, İbn Abdülvehhâb'ın bu konulara dair çok sayıda eser okumasına karşın; okumalarını çoğunlukla hoca nezaretinde olmaksızın; kendi kendine yaptığını ve bu durumun da onu taassuba düşürdüğünü ifade etmiştir.²²⁷

İbn Abdülvehhâb'ın hayatının Vehhâbî davetten öncesine kadar olan kısmı ile ilgili bilgiler oldukça yetersizdir. Onun karakteristik özellikleri ve aile hayatı hakkındaki neredeyse yok denilecek kadar az olan bir kaç veri de; kahramanlaştırma amacına hizmet etmektedir. İbn Abdülvehhâb'ın hayatındaki olaylar ve kişiliğine dair kaynak çeşitliliğindeki sınırlılık, bu bilgiler hakkında karşılaştırma yapma imkânını ortadan kaldırmaktadır. Kişisel özellikleri hakkındaki tek bilgi, babası ve kardeşinin söylediği iddia edilen kısa yorumlardan ibarettir. Bu da onun zekâsı ve meseleleri kavramadaki üstün yeteneği hakkındadır.

Babasının kardeşlerine yazdığı bir mektuba dayandırılan bilgilere göre, İbn Abdülvehhâb henüz on iki yaşında iken dinen farzları yerine getirecek olgunluğa eriştiğinden; babası tarafından evlendirilmiş ve Hac yapmak üzere Hicaz'a gönderilmiştir. Süleymân b. Abdülvehhâb'ın ise kardeşinin üstün anlama kapasitesi ve

²²⁴ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 23.

²²⁵ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 24.

²²⁶ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 24-25.

²²⁷ Bağdâdî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 231; Cook, "On the Origins of Wahhâbism", 191.

zekâsından etkilenen babasının, zaman zaman ahkâma dair konularda kendisinden istifade ettiğini dile getirdiği aktarılmaktadır.²²⁸ Ailesi hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi olmamasına rağmen, aile bireylerinden çoğunun kadılık görevinde bulunması İbn Abdülvehhâb'ın aile kültürü ve dâhil olduğu çevrenin düzeyi hakkında fikir verebilmektedir.²²⁹

İbn Abdülvehhâb'ın, davetinden önce bir dizi seyahat yaptığı, tarihsel bir gerçekliktir. Ancak tarihi yeniden inşa etme girişiminin bir sonucu olarak; bu yolculuklar konusunda Vehhâbî kaynaklar ile Vehhâbî olmayan kaynaklar arasında tam bir uyum yoktur. Bu nedenle onun yetiştiği entelektüel muhit araştırılırken kaynaklar arasındaki tutarsızlık gözden kaçırılmamalıdır. Yaşadığı döneme en yakın kaynaklara göre İbn Abdülvehhâb'ın ilim yolculuğu, Hicaz, Ahsâ ve Basra'dan ibarettir. Yolculukların daha sonraki dönemlerdeki kaynaklara; Bağdat, İran, İsfahan, Şam, Anadolu gibi daha birçok merkeze kadar genişlediği görülmektedir. Ancak bu bilgiler henüz doğrulanmamıştır. Osmanlı arşiv vesikalarına göre de eğitimi Şam'da aldığı bildirilmiştir.²³⁰

Pek çok kaynak, İbn Abdülvehhâb'ın aldığı eğitim hakkında bilgi vermesine rağmen bu bilgiler, her zaman birbiri ile örtüşmemekte ve bu yolculukların zamanı, nerede ne kadar ikamet ettiği ve izlediği rota konusunda tam bir netlik oluşmamaktadır.²³¹ Yaygın kanaate göre İbn Abdülvehhâb'ın yolculuğu, Uyeyne, Haremeyn, Basra, Ahsâ, yeniden Basra ve ardından Uyeyne'ye dönüş şeklindedir. İbn Abdülvehhâb'ın Şam'da da bulunduğu hakkında bilgi veren çok sayıda kaynak

²²⁸ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/209; Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 28.

²²⁹ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 24.

²³⁰ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2/73-74.

²³¹ Vehhâbî kaynaklara göre, İbn Abdülvehhâb, Mekke, Medine, Irak ve Basra'yı ziyaret ettikten sonra Ahsâ üzerinden Uyeyne'ye dönmüştür. Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tavzîh*, 25; Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 29-30; Bazı kaynaklar ise son ilmî durağının Medine olduğunu bildirmiştir. *Keyfe Kane Zuhûr*, 46; İbn Bişr ve İbn Gannâm'a göre, İbn Abdülvehhâb, Mekke ve Medine'ye en son değil ilk önce gitmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cook, "On the Origins of Wahhâbism", 191-202.

vardır.²³² Ancak bu konuda kesin bir kanıya ulaşmak mümkün olmamıştır. Bununla birlikte elde ettiğimiz sonuca göre onun fikrî alt yapısının Şam uleması aracılığıyla oluştuğuna dair önemli miktarda bağlantı mevcuttur.

• Haremeyn dönemi

Muhammed b. Abdülvehhâb, iki ay süre ile Medine’de kaldığı ilk Hicaz seyahatinin²³³ dışında eğitim amacıyla yirmi yaşından sonra memleketinden yeniden ayrılmış ve öncelikle Haremeyn’e gitmiştir. İbn Abdülvehhâb’ın ders aldığı âlimlerin isimleri hususunda da, kaynaklarda tam bir fikir birliği yoktur. Torunu Süleymân b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın (ö. 1233/1817) verdiği bilgiye göre, Basra ve Medine’de ders alan İbn Abdülvehhâb, Ali Efendi el-Dağıştânî el-Dımaşkî (ö. 1199/1785), İsmâîl el-Aclûnî, Abdullâh b. İbrahim es-Seyf en-Necdî (ö. 1140/1728), Abdüllatif el-Afalikî el-Ahsâî ve Muhammed Afalikî el-Ahsâî’den ders almıştır.²³⁴ İbn Abdülvehhâb’ın en önemli hocaları; Abdullâh b. İbrahim b. Seyf en-Necdî (ö. 1140/1728) ve Muhammed b. Hayyat es-Sindî’dir (ö. 1163/1752).²³⁵

Temas halinde olduğu entelektüel çevre, İbn Abdülvehhâb’ın fikirlerinin iki temel zemini olduğuna işaret etmektedir. Birincisi XVIII. yüzyılda etkin olan Nakşîbendi ve Halvetî öğretilerin yenilikçi söylemlerinin yoğunlaştığı muhaddis çevreler, ikincisi ise tasavvuf çevrelerinde yaygınlaşan panteistik öğeler ile senkretik yapıdaki aşırı eğilimlere karşı toplumsal-ahlakî ıslah temelli tepkisel çevreler. İbn Abdülvehhâb’ın bu çevreler ile olan teması, kısa bir süre sonra ortaya atacağı görüşlerini inşa eden yapı taşlarıdır.

²³² Ayrıntılı bilgi için bkz: Cook, “On the Origins of Wahhâbism”, 197.

²³³ İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/209.

²³⁴ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tavzîh*, 25.

²³⁵ Muhammed Hayyât b. İbrahim es-Sindî el-Medenî el-Hanefî’nin (ö.1163/1750), Juma Al-Macid Center, Dubâi, Birleşik Arap Emirlikleri Kütüphanesinde, bazıları Kelam, Akâid, Hadis alanlarında yazma halde on dört tane eseri bulunmaktadır. Aynı kütüphanede kendisinin icazetnamesi de bulunmaktadır. Cook, “On the Origins of Wahhâbism”, 192.

http://www.almajidcenter.org/ar/search_details.php?pag=4&keyword=%D8%B3%D9%86%D8%AF&how=1&in=1&by=2& (23.03.2019)

İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinden en çok etkilendiği isimlerden biri olarak; Hanefî Muhammed Hayyât es-Sindî anılmaktadır. Onun fikhî konulardaki mezhep taassubuna karşı olan görüşleri, şer'î konularda ictihadın gerekliliği, bid'atler ve dinî amellerde şirke yönelik davranışlar karşısındaki tutumunun İbn Abdülvehhâb'ın fikir dünyasını önemli düzeyde etkilediği iddia edilmiştir.²³⁶ Ancak aralarındaki etkileşimin doğru şekilde okunabilmesi, Muhammed Hayât'ın görüşlerinin, gerek içerisinde bulunduğu ilmî gelenekteki yeri, gerek o günün ilim halkalarında hâkim olan anlayışlar, gerekse bunların İbn Abdülvehhâb dışındaki çevrelerdeki karşılığının objektif bir tutumla analizini gerektirmektedir. Dâhil olduğu ilmî çevrenin ortak özellikleri, Muhammed Hayât'ın fikrî çizgisinin münferid bir olgu olarak mı yoksa daha yaygın kültürel bir akımın yansıması olarak mı değerlendirilmesi gerektiği ve bu etkinin İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine katkılarının ortaya konulmasına imkân sunmaktadır.²³⁷

Muhammed Hayât, gerek yenilikçi fikirleri, gerekse yetiştirdiği öğrencilerin İslâm dünyasındaki etkileri ile on sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Sünnî İslâm dünyasının önemli isimlerinden kabul edilen bir muhaddistir. Günümüzde Pakistan sınırları içerisinde yer alan ve Umman Denizi ile Keşmir dağları arasında kalan Sind bölgesinde dünyaya gelen Muhammed Hayât'ın, Arap dili, Hanefî fikhî ve Eş'arî-Mâtürîdî kelimelerinden müteşekkil ilk eğitimini burada aldıktan sonra, takriben 1113/1702 yılı öncesinde Medine'ye geldiği ve vefatına kadar burada ikamet ettiği bilinmektedir.²³⁸

Her ne kadar Medine'ye geliş tarihi konusunda netlik bulunmasa da; Medine'de Hanefî âlim Hasan b. Ali el-Uceymî'den (ö. 1163/1702) ders almış olması, onun şehre geliş tarihi ile ilgili tahmini bir bilgi vermektedir. Medine'de, muhaddis ve Hanefî fakih Muhammed Abdülhâdî es-Sindî'nin (ö. 1139/1727) ilim halkasına katılan Muhammed

²³⁶ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 31-32.

²³⁷ Nafî, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb", 209.

²³⁸ Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, 4/34.

Hayât, hocasının ardından onun mirasını devralarak; yirmi dört yıl süre ile Mescid-i Nebevî’de hadis dersleri vermiş ve İslâm dünyasının dört bir yanından gelen çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Muhammed Hayât, Hanefî ulema dışında da Medine’deki entelektüel çevrelerden yararlanmıştır. Medine’deki hocalarından Şafi’î Abdullâh b. Salim el-Basrî (ö. 1134/1722) ve Muhammed b. İbrahim el-Kurânî (ö. 1145/1732) bunun örneklerindendir.²³⁹ Muhammed Hayât’ın Medine’de dâhil olduğu ilmî ve kültürel çevre, bilhassa hadis alanında, dönemin en yetkin isimleri olarak anılmıştır.²⁴⁰ Ancak Muhammed Hayât’ın kendi dönemi için tek başına baskın bir şahsiyet olduğunu söylemek mümkün değildir.

Muhammed Hayât, her ne kadar fikhî, itikâdî ve tasavvufî konularla ilgili eserler telif etmişse de; en temelde muhaddisler arasında sınıflandırılmıştır. Bununla birlikte o, mezhep taassubuna karşı çıkarak bunun ulema açısından da halk açısından da büsbütün cahillik ve bid’at olduğunu savunmuş ve bu anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır. Körü körüne mezhepçilik yapılmasının zararlarına değinen Muhammed Hayât, bilhassa fikhî konularda doğrudan Kur’an ve hadislere göre hareket edilmesini tavsiye etmiştir.²⁴¹ Voll tarafından, “doğu bağlantılarına sahip bir Hanefî âlim”²⁴² olarak tanımlanan Hayât’ın Hanefiliği, Mekke Şafiî Müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlan tarafından da ön plana çıkartılmıştır.²⁴³

²³⁹ Murâdî, *Silkü’l-Dürer*, 4/34; Cebertî, *Târîhu Acâibi’l-Âsar*, 1/551; *Fihrisü’l-Hizâneti’t-Teymûriyye* (Kahire: Darü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1950), 4/151; Bağdadi, *Hediyyetü’l-Ârifîn*, 2/327; Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/111; Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 9/275.

²⁴⁰ *Fihrisü’l-Fehâris ve’l-Esbât ve Mu’cemü’l-Me’âcim ve’l-Meşyahât ve’l-Müselâlat*, haz. Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1982), 1/95-96; Voll, “Abdallah Ibn Salim Al-Basri”, 356-372.

²⁴¹ Muhammed Hayât, es-Sindî, *Tuhfetü’l-Enâm fi’l-Amel bi Hadîsi’n-Nebî Aleyhi’s-Salâtü ve’s-Selâm*, 19-21.

²⁴² Voll, “Muḥammad Hayyā al-Sindī”, 33.

²⁴³ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Zeyni Mekki Şafiî Dahlân, *Hulâsatü’l-Kelâm fî Beyâni Ümerâi’l-Beledi’l-Haram min Zamâni’n-Nebî Aleyhisselâtu Vesselâm* (İstanbul: Mektebetü’l-Hakikat, 2011), 8.

Mezhebî aidiyetinin yanında Muhammed Hayât'ın, Nakşibendî kimliği ve fikhî konularda hadisler ile amel etme yönündeki eğiliminin, fikir dünyasındaki daha baskın unsurlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hayât'ın Nakşibendî tarikatına intisabı Haremeyn uleması arasında Nakşibendîliğin yayılmasında aracılık eden en etkili isimlerden Abdurrahmân es-Sekkâf (ö. 1124/1712) yoluyla olmuştur.²⁴⁴ Nakşibendiyye tarikatının dinî bir yenilenme sağlayarak İslâm'ın özüne dönüşü temsil eden genel özelliğinin izleri Muhammed Hayât ve dâhil olduğu ilim halkasının görüşlerinde net bir şekilde takip edilebilmektedir. Tasavvuf konusunda İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü benimsemeyen bu tarikat mensupları, özünde; tasavvufu bozuk felsefî düşüncelerden arındırmak ve halk arasında yaygın olan bâtil hurafelere karşı çıkmak hatta engel olmak eğilimindedir.

Muhammed Hayât'ın dâhil olduğu ilim halkası, Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte, bilhassa fikhî konularda hadisle amel etmeyi öne çıkaran bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Muhammed Hayât ile birlikte hocası, Muhammed Abdülhâdî Sindî (ö. 1138/1726) ve Muhammed b. Sadık es-Sindî (ö. 1187/1773) gibi isimler bu çizgide olan muhaddislerdir. Muhammed Hayât'ın görüşlerine sıklıkla atıfta bulunduğu Ebû'l-Berekât es-Sirhindî (İmam Rabbânî) (ö. 1034/1624) ve Ali el-Kârî gibi isimlerin görüşleri analiz edildiğinde onların da aynı zihniyete/yaklaşımına sahip oldukları görülmektedir. Dolayısıyla İbn Abdülvehhâb ile Muhammed Hayât es-Sindî arasındaki ilişkinin, İbn Abdülvehhâb'ın radikal dönüşümü üzerindeki tesirleri izaha muhtaçtır. Muhammed Hayât'ın, Kur'an ve hadis temelli bir dinî anlayış savunusu ve mezhep taassubundan uzak bir ictihad anlayışına sahip olması, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinde doğrudan etkisi olduğu yorumlarını beraberinde getirmiştir. Ancak ikisinin görüşlerinde ortak noktalar olmakla birlikte; savunularının ulaştığı nihai nokta açısından fikirlerinin örtüştüğünü söyleyebilmek kolay değildir.

²⁴⁴ Cebertî, *Târîhu Acâibi'l-Âsar*, 1/125-126; Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb", 216.

Kaynaklarda, Medine'de Muhammed Hayât'tan öğrenim gören ve bulunduğu bölgenin fikrî çerçevesini şekillendirme kabiliyetine sahip olan yirminin üzerinde öğrenci tespit edilebilmektedir. Bu isimler ve görüşlerinin analizi, Muhammed Hayât'ın da dâhil olduğu Medineli muhaddis ve fakihlerden müteşekkil bu çevrenin görüşlerinin yayılmasının yollarını ortaya koyması bakımından önemlidir. İbn Abdülvehhâb dışında, Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz (ö. 1216/1801), es-Seffârînî en-Nâblusî el-Hanbelî (ö. 1188/1774), Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), İbn Afâlik el-Hanbelî el-Ahsâî (ö. 1164/1751), Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768), Muhammed b. Sadık es-Sindî (ö. 1187/1773), Hayât'ın yetiştirdiği önemli isimlerden birkaçıdır. Hayât'ın öğrencilerinin çoğunluğu Hanefî, beş tanesi Şafi'î , dört öğrencisi sûfî şeyh ya da sûfî eğilimli muhaddistir. Hanefî kökenli öğrencileri Osmanlı hâkimiyetindeki Bağdat, Şam, Nablus ve Anadolu'dan (Diyar-ı Rum) gelmiştir. Hanbelî olanlardan Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz ve es-Seffârînî en-Nâblusî el-Hanbelî ise tarikat bağlantılı sûfilerdir. Öğrencilerinin büyük çoğunluğu Nakşibendiyye, Halvetiyye, Kâdiriyye, Ayderusiyye ve Vefaiyye tarikatlarına bağlıdır.²⁴⁵

Muhammed Hayât'ın kendisi, hocaları ve öğrencilerinden bir topluluk oluşturulduğunda, onları birbirine bağlayan ortak unsurun Nakşibendiyye tarikatı ile bağlantıları ve tasavvufa karşı olmayan yaklaşım biçimleri olduğunu söylemek mümkündür.²⁴⁶ Öte yandan tamamının tasavvuf içerisindeki hurafeler ve aşırı davranışlara karşı çıktığı ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını farklı düzeylerde eleştiren bir anlayış içinde oldukları da gerçektir. Muhammed Hayât'ın günümüze ulaşan eserleri de onun görüşlerine ışık tutmaktadır. Söz gelimi, Aleviyye tarikatının önde gelen sûfilerinden olan ve Haddadiyye kolunun kurucusu Abdullâh b. Alevî el-

²⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: John Obert Voll, "The Non-Wahhâbî Hanbalîa of Eighteenth Century Syria", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und kultur des Islamischen Orients* 49/2 (1972), 277-291.

²⁴⁶ Voll, "Muḥammad Ḥayyā al-Sindī", 35.

Haddâd (ö. 1044/1720)'ın *Kitab el-Hikem* adlı eserine ait şerhi²⁴⁷ ve *Fethü'l-vedûd fi tekkeliüm fi mes'eleti'l-'ayniyyeti ve vahdeti'l-vucûd*²⁴⁸ adlı eseri, onun tarikat çizgisinin ve tasavvuftan yana duruşunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Vehhâbî kaynaklar, Muhammed Hayât'ın²⁴⁹, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinin oluşumunda ve Vehhâbîliğin temel prensiplerinin şekillenmesindeki etkisini kabul ederler. Vehhâbî olmayan çevreler ise; onu İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine karşı çıkan Hanefî âlimlerden biri olarak zikreder.²⁵⁰ Her iki kesim de, bunu Muhammed Hayât'ın ilmî şöhreti ve Medine'deki muhaddis çevreler arasındaki seçkin konumundan hareketle savunurlar. Öyle anlaşıyor ki, onun hem İbn Abdülvehhâb'ın ilham kaynağı olarak hem de İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan hocalarından biri olarak anılması Muhammed b. Abdülvehhâb'a karşı ortaya çıkan bu iki tavrın meşrûlaştırılması ile ilgilidir. Ancak fikirlerinin kaynağı ya da fikirlerine karşı çıkan biri olarak gösterilen Muhammed Hayât'ın, İbn Abdülvehhâb ile ilişkisinin mahiyeti izaha muhtaçtır.

Muhammed Hayât ile İbn Abdülvehhâb arasındaki bağlantının Vehhâbî davetin fikrî zeminini oluşturduğu yönündeki iddialar hakkındaki araştırmalar, ikisi arasındaki hoca-öğrenci ilişkisini teyit etmekle birlikte; Vehhâbî davetin temel prensipleri ile Muhammed Hayât'ın da dâhil olduğu ilmî çevrenin görüşleri arasında tam manasıyla bir örtüşme olmadığı sonucunu ortaya koymaktadır. Voll ve Dallal, Şah Veliyullah Dihlevî ve İbn Abdülvehhâb'ın, aynı entelektüel çevrede yetişmiş olmalarına rağmen, birisinin radikalleşme düzeyinde bir söylem, diğerinin sûfî eğilimli tarikatçı bir söylem ortaya koymuş olduklarının altını çizmektedir.²⁵¹ Şah Veliyullah ile İbn Abdülvehhâb

²⁴⁷ Alatas, Ismail, "Abdallah b. Alawi al-Haddâd", *The Encyclopaedia of Islam*, Third Edition, Edited by: K. Fleet, G. Kramer, D. Matringe, J. Nawas and E. Rowson, Leiden, Boston, 2012, (1), s.46.

²⁴⁸ Eser halen el yazması haldedir ve Juma al-Majid Center for Culture&Heritage Kütüphanesi, no: 227641, 235200, 411172 ve 618381'de kayıtlıdır.

²⁴⁹ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/36.

²⁵⁰ Dahlân, *Hulasatü'l-Kelâm*, 302; Ebû Hamid İbn Merzûk, *Berâetü'l-Eş'ariyyin min Akâidi'l-Muhalişîn* (Dimaşk: Matbaatü'l-İlm, 1968), 2/214; Habib Alevis b Ahmed b Hasan b Abdullah b Alevis Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilâi'z-Zalem* (İstanbul: İhlas Vakfı, Hakikat Kitabevi, 2014), 19.

²⁵¹ Voll, "Muhammed Hayyâ al-Sindî", 32-39; Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", 341-359 Dallal, Voll'den farklı olarak, ulemanın birbirleri ile bağlantılı olduğu

arasındaki söylem farklılığı, yukarıda isimleri zikredilen âlimler topluluğunun ve öğrencilerinin görüşleri açısından da söz konusu olduğu açıktır. Bununla birlikte âlimler arasındaki ilim silsilesi/ entelektüel icazet zinciri yaygın düşünme biçimlerinin izahında başvurulan unsurlardır. Voll bu zincir için “entelektüel soy ağacı” tanımlamasını kullanır.²⁵²

Bu icazetler ortak fikrî arka planın ve ortaya çıkan zihinsel ürünlerin çeşitliliğini takip noktasından büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla Muhammed Hayât'ın görüşlerinin, İbn Abdülvehhâb'ın fikrî arka planını oluşturan önemli bir mihenk taşı olduğu ya da hocası olarak İbn Abdülvehhâb'a karşı çıktığı iddialarının rasyonel analizi, Muhammed Hayât'ın ve içerisinden geldiği geleneğin ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında Muhammed Hayât ve öğrencisi İbn Abdülvehhâb arasındaki fikrîsel bağlantının doğru şekilde tespit edilebilmesi; Muhammed Hayât'ın dâhil olduğu ilim havzası ile yetiştirdiği öğrencilerinin düşünsel çizgilerine dair fotoğrafın doğru şekilde tasvir edilmesi ile mümkün olabilir.

Muhammed Hayât, Vehhâbî hareket henüz en erken dönemlerinde iken vefat etmiştir. Vehhâbî davetin yankıları Medine'de henüz yoğun bir şekilde hissedilmemiş olsa da, Muhammed Hayât gibi ilmî çevresi geniş bir âlimin bu durumdan haberdar olmadığı düşünülemez. Ancak onun İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri hakkında herhangi bir yorumda bulunduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Bununla birlikte Muhammed Hayât es-Sindî'nin, *Ğayetu't-Tahkîk ve Nihayetu't-Tedkîk* adlı eseri bu konuya ışık tutması açısından önemlidir. Çünkü o, bu eserini Haremeyn uleması ve ahalisi arasında tartışılan mevzular hakkında hâsıl olan ihtiyaca binaen kaleme almış; ancak eserinde İbn Abdülvehhâb ile ilgili herhangi bir ifade kullanmamıştır. Haneffî aidiyetine rağmen İbn Teymiyye'nin görüşlerini reddetmemesi ile dikkat çeken

ilişki ağının, onsekizinci yüzyılda İslâm dünyasında ortaya çıkan dini yenileşme hareketleri dalgasında bir etkisi olmadığı görüşünü savunmaktadır.
²⁵² Voll, “Muḥammad Ḥayyā al-Sindī”, 34.

Sindî'nin, meselelere yaklaşımı ve eserinin yazıldığı zaman diliminin, Vehhâbîliğin en erken dönemlerine denk gelmesi, eserini önemli hale getirmektedir. es-Sindî eserinde; namazda başka mezhebin şartlarına uyma, cemaatle kılınan namazın tekrarı, öğle namazının vakti, imamın ardından kıraatte bulunmak, cuma namazında cemaatten sonraki dört rekat namaz, mescitte cenaze namazı kılınması hakkında olmak üzere toplamda altı meseleyi tartışmaktadır.²⁵³

Muhammed Hayât ve yaşadığı yüzyıl içerisindeki yaygın fikrî cereyanlar hakkında Nafi'nin tespitleri oldukça isabetlidir. Ona göre; “Muhammed Hayât es-Sindî, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında İbrahim el-Kurânî'nin ortaya çıkışıyla şekillenmeye başlayan İslâmî ıslahçılığın bir neticesidir. Hayât es-Sindî tarafından Kur'ân ve hadise yapılan vurgu, hadis ilminin ihyâsı, tasavvufun halk arasında yaygın olan şeklinin eleştirisi, Medine ulemâsı arasında da yaygındı. Hayât es-Sindî'nin katkısı, bu fikirleri mantikî açıdan temellendirmek, bu ilmî yönelimleri tutarlı bir mesaja dönüştürmek ve onun İslâm açısından sıhhatini savunmaktır.”²⁵⁴

Muhammed Hayât, Ashabu'l-Hadis'in temellendirme yöntemlerinden yararlanarak yaygın mezhepçilik ve taklid uygulamalarını terkedip Kur'an ve hadis temelli dinî bir yenilenmeyi temsil ediyordu. Bu eğilimin İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri üzerinde tesiri olduğu inkâr edilemez. Ancak yine de Muhammed Hayât'ın, Vehhâbî görüşleri işaret ettiği gibi bir çıkarımda bulunulması tam manasıyla mümkün görünmemektedir. İbn Abdülvehhâb, Hayât'ın görüşlerini çok daha ileri götürmüş ve Ehl-i Sünnet anlayışının dışına çıkmıştır. Muhammed Hayât'ın, fikhî konularda hadislerle amel görüşü, İbn Abdülvehhâb'ın sitematiğinde fiillere göre hüküm verilen katı ve tavizsiz bir anlayışa doğru evrilmiştir.²⁵⁵

²⁵³ Bkz: Voll, “Muhammad Hayyâ al-Sindî”, 32-39.

²⁵⁴ Nafi, “A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb”, 214.

²⁵⁵ Krş: Nafi, “A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb”, 203-228.

Muhammed Hayât, mezhep görüşlerinin değişmez kurallar olarak görülmesine karşı çıkmakta ve bu anlayışın meşrû olmadığını göstermeye gayret etmektedir. Ancak onun düşünce sisteminde, mezhebe dayalı amellerin hiçbir surette İslâm dairesinin dışına çıkartılmadığının altını çizmekte fayda vardır. Bilakis Muhammed Hayât, fikhî ve itikadî duruşunu mezhep imamları ve en bilinen isimlerin otoritelerine atıflar aracılığıyla desteklemektedir.

İbn Abdülvehhâb ile hocası arasındaki ihtilaflardan birisi de tasavvufî konularla ilgilidir. Vehhâbî kaynaklar, İbn Abdülvehhâb Medine’de bulunduğu sırada Muhammed Hayât ile aralarında geçen konuşmayı aktarmakta ve İbn Abdülvehhâb’ın tasavvuf karşısındaki katı tutumunun temellerinin Muhammed Hayât tarafından atıldığına dair bir görüş sunmaktadır. Buna göre İbn Abdülvehhâb, Mescid-i Nebevî etrafında yakarışlarda bulunan halkı izlediği bir esnada Muhammed Hayât’a denk gelmiş ve bu insanları işaret ederek; bu konuda ne düşündüğünü sormuştur. Muhammed Hayât, onun bu sorusuna **“Şüphesiz onların düzeni yıkılmaya mahkûmdur; yapmakta oldukları da boşa gidecektir.”**²⁵⁶ ayeti ile cevap vermiştir.²⁵⁷

Vehhâbî çevreler İbn Abdülvehhâb ile aralarındaki bu diyalogu, Muhammed Hayât’ın da istiğase-dua gibi davranışları putperestlik olarak yorumladığı şeklinde anlamışlardır. Bu şekilde İbn Abdülvehhâb’ın en çok karşı çıkılan görüşleri, Muhammed Hayât üzerinden meşrûlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu kaynaklar, Muhammed Hayât ile İbn Abdülvehhâb arasındaki diyalogun devamı ile ilgili bilgiler vermemektedir. Ancak Muhammed Hayât’ın görüşlerini, toplumdaki yaygın hurafe anlayışına karşı olağan bir tepki olarak ve daha önce değinilen İslâm dünyasındaki tartışmalara muvazi bir izdüşümü şeklinde okumak daha makul görünmektedir.

²⁵⁶ Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, çev. Mustafa Çağrı vd. (DİB, 2007), el-A’râf 7/139.

²⁵⁷ İbn Bişr, Unvânü’l-Mecd, 1/37.

İbn Abdülvehhâb'ın yetiştiği entelektüel çevrenin izleri sürüldüğünde, Şam diyarının ve burada yetişen ulemanın baskın oluşu dikkat çekicidir. Vehhâbî hareketin oluşumu açısından bu ayrıntının detayları ileride daha ayrıntılı ele alınacaktır. Dönemin meşhur ulemasının ilim meclislerine katıldığı ve kendileri ile sohbet etme imkânı bulduğu İbn Abdülvehhâb, tespit edilebildiğimiz kadarıyla, hadis ve fıkıhta Abdullâh b. İbrahim es-Seyfî'den icazet almıştır.²⁵⁸ Ancak Süleymân b. Abdullâh'ın aktardığı bilgiye göre İbn Abdülvehhâb, Ali Efendi el-Dağıstanî²⁵⁹ Abdullâh b. İbrahim ve Abdüllatif el-Afâlikî'den de icazet almıştır.²⁶⁰ Bu üç ismin ortak tarafı muhaddis Ebî el-Mevâhib'in eğitiminden geçmiş olmalarıdır. Ali el-Dağıstanî, daha sonra 1150/1738 yılında Medine'den Şam'a dönmüştür.²⁶¹ Onun XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı uleması arasındaki meşhur tartışma konularından Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanı hakkındaki *necâtü ebevey er-Resûl Sallahu Aleyhi ve Âlihi*²⁶² adlı eseri önemlidir. Zira bu durum, onun Ebî'l-Mevâhib'in dâhil olduğu tartışmalara vakıf olduğunu göstermektedir.

Süleymân b. Abdullâh, Ali Efendi el-Dağıstânî'nin ilminin genişliğini belirtmek amacıyla onun Şam uleması Ebî'l-Mevâhib'den (ö. 1126/1714) sonra Medine'deki en meşhur hocalardan olduğunu belirtmekte ve Ebî'l-Mevâhib ismine vurgu yapmaktadır. Şam dışına çıkmadığı bilinen Ebî'l-Mevâhib'in vefatı ile İbn Abdülvehhâb'ın eğitim hayatı kesişmemesine rağmen; bu bilgi sonraki dönem Vehhâbî kaynaklarına İbn Abdülvehhâb'ın Ebî'l-Mevâhib'in öğrencisi olduğu ve kendisinden icazet aldığı şeklinde yansımıştır.²⁶³

²⁵⁸ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 31.

²⁵⁹ 1125/1713 doğumlu olan Ali el-Dağıstanî'nin kendisinden küçük olduğu için İbn Abdülvehhâb'ın ondan icazet aldığı bilgisine ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır.

²⁶⁰ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhâb, *Tavzîh*, 25-26.

²⁶¹ Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, 3/215.

²⁶² Zirikî, *el-A'lâm*, 4/294.

²⁶³ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 31.

Ebî'l-Mevâhib'in eğitim geçmişi ise oldukça dikkat çekicidir. Şam Emeviyye Camii Hanbelî ilim halkalarında verdiği hadis dersleri ile meşhur olan Ebî'l-Mevâhib, Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) ve Muhammed b. Süleymân el-Mağribî'nin (ö. 1094/1683) öğrencisidir.²⁶⁴ Üstüvânî Mehmed Efendi, Şam'dan İstanbul'a gitmiş ve Ayasofya Camii'inde verdiği vaazlar ile IV. Mehmed'in yakın çevresinin takdirini kazanmış bir isimdir. Kadızade Mehmed Efendi'nin görüşlerini vaaz eden Üstüvânî, kısa sürede siyasî ve idarî kararlarda danışma mercii konumuna gelmiştir. Kadızadeli hareketinin önemli isimlerinden olan Üstüvânî Mehmed Efendi, 1067/1656 yılında yaşanan Çınar Vak'ası sonrası toplumsal düzene yönelik tehdit oluşturduğu gerekçesi ile Köprülü Mehmed Paşa tarafından, yakın arkadaşları ile birlikte Kıbrıs'a sürgün edilmiş ve buradan tekrar Şam'a geçerek, Emeviye Camii'nde derslerine devam etmiştir.²⁶⁵

Muhammed b. Süleymân el-Mağribî ise; Üstüvânî'den sonra Kadızâdeliler hareketine önderlik eden Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) aracılığıyla Sadrazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa (ö. 1087/1676) ile tanıştırılmış ve Sadrazam'ın daveti ile İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da bir yıl süre ile ikamet edişinin ardından Haremeyn vakıflar müdürlüğüne tayin edilerek yeniden Hicaz bölgesine dönmüştür. Şâzeliyye Tarikati mensubu olmasına karşın, İstanbul'dan döndükten sonra Mekke ve Medine'de uyguladığı yasaklar ile dikkatleri çeken Mağribî, II. Viyana kuşatmasındaki yenilginin ardından, kuşatmanın destekçisi olan Kadızâdelilerin yönetimden tasfiye edilmesi üzerine, görevden alınarak Şam'a dönmüştür.²⁶⁶

²⁶⁴ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 1/333-340.

²⁶⁵ Mustafa Naima Efendi, *Târîh-i Nâimâ: Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbârî'l-Hafikayn*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 3/1290-1294, 1296; 4/1708-1710; Semiramis Cavoşoğlu, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire* (Princeton University, Doktora Thesis, 1990), 108-117; Muammer Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *DİA* (İstanbul: TDV, 2012), 42/396-397.

²⁶⁶ Mağribî ve Köprülü Fazıl Ahmed Paşa arasındaki ilişkiler ve Haremeyn vakıfalar müdürlüğü esnasında bid'atlerle mücadele kapsamında uyguladığı yasakların mahiyeti için bkz: Basheer Nafi, "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrâhîm Al-Kürânî", *Die Welt Des Islams* 42/3 (2002), 316-319.

İbn Abdülvehhâb'ın, Medine'de Abdullâh b. İbrahim b. Seyf ile olan ilişkisi oldukça önemlidir.²⁶⁷ İbn Abdülvehhâb'ın onunla tanışması ilk hacc yolculuğunun ardından Medine'de iki ay süre ile ikamet ettiği döneme kadar uzanmaktadır.²⁶⁸ Muhammed b. Hayyât es-Sindî ile tanışması da Abdullâh b. İbrahim b. Seyf vesilesiyle olmuştur.²⁶⁹ İbn Bişr'in verdiği bilgiye göre; çok sayıda kitabı olan hocası Abdullâh b. İbrahim, birgün İbn Abdülvehhâb'a, "Mecma'a için hazırladığım silahlarımı görmek ister misin?" diye sormuş ve onu kütüphanesine götürerek kaynaklarını onunla paylaşmıştır.²⁷⁰ Abdullâh b. İbrahim, memleketine dönmeden vefat etmiştir, ancak onun vefatından on yıl kadar kısa bir süre sonra İbn Abdülvehhâb'ın Necid'de başlatacağı kapsamlı değişimin onun bilgi birikimi ve planlarını kapsamadığı söylenemez. Onun, "Necid için hazırladığım silahlarım" dediği içeriğin mahiyeti bilinmemektedir. Fakat İbn Abdülvehhâb'ın ilmî geçmişi, Abdullâh b. İbrahim ve Ali Efendi el-Dağıstani aracılığıyla Kadızadeli ulemaya bağlanmıştır.

•Basra ve Ahsâ dönemi

İbn Abdülvehhâb, Medîne'den sonra Şam'a gitmek üzere yola çıkmış ve öncelikle Basra'ya gitmiştir. Basra'da bir müddet kalan İbn Abdülvehhâb, burada, Muhammed el-Mecmûi'den (ö. ?) ders almıştır.²⁷¹ İbn Gannâm, Basra'daki ikametinin onun eğitim hayatındaki en uzun süreli dönem olduğunu aktarmaktadır.²⁷² İbn Abdülvehhâb'ın Basra'da iken yaşadıklarına dair notlar önemlidir. İbn Abdülvehhâb, 1135/1722-1139/1726 yılları arasında Basra'daki çeşitli camiilerde ders görmüştür. Bu dönemde kendisinin Enes b. Dervîş b. Ahmed b. Abdus's-Selâm es-Sânî bâşa A'yân (ö. 1210/1796) ile karşılaşp sohbetlerinde bulunduğu kaydedilir. Enes b. Dervîş, Şâzeliyye

²⁶⁷ Abdullah'ın babası Şeyh İbrahim, el-Azb el-Fâiz fî İlm'il-Ferâiz isimli eserin sahibidir. Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 232.

²⁶⁸ Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 28.

²⁶⁹ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/37.

²⁷⁰ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/36.

²⁷¹ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/36; Cook, "On the Origins of Wahhâbism", 193.

²⁷² İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/212.

tarikatinin bir kolu olan Kevvâziyye tarikatinin kurucusu Muhammed Emin el-Kevvâz'dan (ö. 953/1546) sonra, tarikatın başına geçen isimdir.²⁷³ Bu dönemde İbn Abdülvehhâb ve Basralılar arasında sık sık evliyalara ve tâğutlara hakkında tartışmalar yaşanmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın bulunduğu bir toplantıda bazı kimselerin evliyalara sevmenin yalnızca onların yollarını takip etmek ve onların tecellilerinden faydalanmak anlamına geldiğini ve onları sevip saygı göstermenin insanın Allah'a olan sevgi ve bağlılığından herhangi bir şey eksiltmeyeceğini savunması üzerine; İbn Abdülvehhâb onları şiddetli bir şekilde azarlayarak görüşlerini eleştirmiştir. Ardından, bu görüşlerin düpedüz şirk olduğunu belirtmiş ve Allah'tan başkasına yapılan hiçbir ibadetin kabul edilmeyeceği karşılığını vermiştir.²⁷⁴ Tartışılan konunun içeriği ve savunulan görüşler son derece dikkat çekicidir. Bu aşamada İbn Abdülvehhâb'ın düşünce dünyasının büyük ölçüde şekillendiğini söylemek mümkündür.

İbn Abdülvehhâb'ın hayatının Basra dönemine dair oldukça ilginç bir olaydan bahsedilmektedir. İbn Abdülvehhâb, Basra'da halk arasında fikirleri ile dikkat çekmeye başlayınca, Hüseyin isminde matematik alanında meşhur olduğu bildirilen Basra kadısı, kendisi ile görüşme talebinde bulunmuş ve aralarında şu konuşma geçmiştir: “Hiçbir âlimin kitabında yer almayan hadisleri ve Allah'ın gönderdiği Kur'an ayetleri ile ilgili aykırı bir tefsiri insanlar arasında yaydığına dair bilgiler dolaşmaktadır. Dine yeni emirler mi getirmek istiyorsun yoksa Müslümanların yolundan ayrı bir yol mu tutmak istiyorsun? Bu sahte şüphelerden kaçınmadığın takdirde kanını helal sayarız ve bundan dolayı da herhangi bir sorguya çekilmeyiz. Aciz bir şekilde inkâr ederek şöyle dedi: Ben ilim talep eden ve tabi olduğunuzda onurlandırılacağınız bir garibanım. Sözlerinizden dolayı sizi yargılamayacağım. Benden size zarar gelmez, korkmayın.” Bu konuşmanın

²⁷³ A'yân, Ahmed Burhaneddin Paşa, *Burhaneddîn Bâşa A'yân Hayatuhu ve 'Asruhu* (Beyrut: Dâra'l-Sâkî, 2012), I. Bölüm 3-4.

²⁷⁴ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/213.

ardından sözü geçen kadının şüphelerinin ortadan kalktığı ve İbn Abdülvehhâb'ın, kendisinden matematik dersleri aldığı bildirilmektedir.²⁷⁵ Aynı Kadı Hüseyin'in İbn Abdülvehhâb yanlarından ayrıldıktan sonra “Allah bu adamdan ve görüşlerinin şerrinden korusun, canından korkmasa şeriatı değiştirecekti, bundan sonra ne olacağını göreceğiz.” dediği rivayet edilmektedir.²⁷⁶

Bu ve bunun gibi bir dizi tartışmaya katılan İbn Abdülvehhâb, Basra'da halkın inanç ve günlük yaşantılarına çeşitli eleştiriler getirmeye ve itirazlar yöneltmeye başlayınca, Mecmaî' ailesi ve Basra halkının tepkisini çekmiş ve aşırı sıcak bir yaz günü Basra'dan “kaçarak” ayrılmak zorunda kalmıştır.²⁷⁷ Halkın tepkileri üzerine Basra'dan ayrılan İbn Abdülvehhâb, Ahsâ'ya geçmiştir.²⁷⁸ İbn Abdülvehhâb burada bir süre Abdullâh b. Muhammed b. Abdüllatif eş-Şâfi'î el-Ahsâî'den (ö. 1181/1768) ders almıştır. Ardından Hureymila'ya gitmiştir.²⁷⁹

2.2. İlk Çağrı ve İlk Tatbikât: Hureymila ve Uyeyne (1738-1740)

İbn Abdülvehhâb, Hureymila'ya dönünce, babasından ilim almaya devam etmiştir. Hanbelî çevrelerden İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan isimlerin başında olduğu aktarılan babası Abdülvehhâb b. Süleymân (ö. 1153/1740)²⁸⁰, Uyeyne'nin önde gelen âlimlerinden, Süleymân b. Ali b. Müşerref'in (ö. 1079/1669) oğlu olup; Hanbelî kadısı olarak Uyeyne ve Hureymila'da yaşamını sürdürmüştür. Uyeyne Emiri'nin değişmesi üzerine, 1139/1727 yılında Hureymila'ya taşınan Abdülvehhâb b. Süleymân, hayatının

²⁷⁵ *Lem'u'ş-Şihâb fî Sîreti Muhammed b. Abdülvehhâb*, 17; Hüseyin Halef Şeyh Haz'al, *Hayâtü'ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb= Târihü'l-Cezireti'l-Arabiyye fî Asri'ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1968), 62-63.

²⁷⁶ *Lem'u'ş-Şihâb fî Sîreti Muhammed b. Abdülvehhâb*, 17-18.

²⁷⁷ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/213; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/37-38; Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 232.

²⁷⁸ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/32-33; İbn Gannâm, *Târihu Necd*, 83.

²⁷⁹ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/181; Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 232.

²⁸⁰ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/181; İbn Humejd, *es-Sühubü'l-Vabile*, 2/678.

sonuna kadar burada yaşamıştır.²⁸¹ Abdülvehhâb b. Süleymân'ın hayatı hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Ancak onun, savunduğu fikirlerden ötürü oğlu Muhammed'e (İbn Abdülvehhâb) karşı çıktığı ve bu nedenle aralarında ciddi bir tartışma yaşandığı konusunda kaynaklar hemfikirdir.²⁸²

İbn Abdülvehhâb, davetine başlamak için babasının vefatını beklemek durumunda kalmış ve görüşlerini, ancak babası vefat ettikten sonra ilan edebilmiştir. Bu nedenle, babası tarafından İbn Abdülvehhâb'a karşı yazılmış bir reddiye bulunmamaktadır. Fakat kaynaklar, Abdülvehhâb b. Süleymân'ın, kendi dönemindeki insanları; "Muhammed'den kötülük görebilirsiniz, olan oldu artık" şeklinde uyardığını aktarmıştır.²⁸³

İbn Abdülvehhâb'ın babası, 1139/1727 yılından itibaren Hureymila'ya yerleşerek burada Hanbelî kadılığı görevini sürdürdüğü göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel verilere göre, yirmi yaşında iken eğitim amacıyla Uyeyne'den çıktığı bilinen İbn Abdülvehhâb'ın, en az on dört yıl dışarda kaldığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde icazetler en az yedi yılda alınmaktaydı. Hicaz'dan sonra Basra ve Ahsâ'da bulunduğu bilinen İbn Abduvehhab'ın bir yedi yıl da bu bölgelerde kalmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira kaynaklar İbn Abdülvehhab'ın *Kitabü't-Tevhid*'i Hureymila'ya döndükten sonra takriben otuz yedi yaşlarında iken yazdığı konusunda hemfikirdir.²⁸⁴ Buna göre İbn Abdülvehhâb, yirmili yaşlarda iken Necid'den ayrılmış, takriben otuz dört, otuz beş yaşlarında iken Hureymila'ya dönmüş ve iki yıl kadar sonra babasının vefatının ardından davetine başlamıştır. İbn Abdülvehhâb babası, 1153/1740 yılında vefat ettikten sonraki

²⁸¹ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/181; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/675; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 5/41; Emir Bedreddin Bektaş Fâhîrî, *Târîhu'l-Fâhîrî*, thk. Abdullah b. Yusuf eş-Şebl (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1999), 101; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/333.

²⁸² *Keyfe Kane Zuhûr*, 45; İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/181; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/676-677; Dahlân, *Hulasatü'l-Kelâm*, 8-9.y.y.

²⁸³ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/677.

²⁸⁴ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/215.

birkaç yıl daha Hureymila’da kalmıştır.²⁸⁵ Babasının vefatına kadar olan süreçte iki yıl kadar Hureymila’da kaldığı bilinen İbn Abdülvehhâb, Hureymila’ya 1151/1738 yılında dönmüş olmalıdır.

İbn Abdülvehhâb’ın Hureymila’ya döndükten sonra harekete geçmek için iki yıl beklemesinin temel nedeni olarak, babasının mukavemeti gösterilmektedir. Kaynaklar İbn Abdülvehhâb ve babası arasında yaşanan bir tartışmayı haber vermekte fakat tartışmanın mahiyeti konusunda sessiz kalmaktadır. Yakın dönemlerde neşredilen bir yazma eser bu konuya açıklık getirmektedir. Buna göre, İbn Abdülvehhâb ve Hureymila kadısı olan babası, kadıların baktıkları davalar karşılığında aldıkları harç mevzusunda tartışmışlardır. Bu harcın haram olduğunu düşünen İbn Abdülvehhâb, babasını rüşvet almakla itham etmiş; bu nedenle aralarında şiddetli bir tartışma yaşanmıştır.²⁸⁶ Bu tartışmanın neticesinde babası, bu ve buna benzer fikirleri savunmaya devam ederse onu evinde barındırmayacağını ifade ederek; ona bu fikirlerinden vazgeçmesini salık vermiştir.²⁸⁷ İbn Abdülvehhâb’ın babası ile tartışma meselesi olan “rüşvet” bahsi, Kadızâdelilerin temel tartışma mevzularındandır.²⁸⁸

Laoust, İbn Abdülvehhâb’ın babasının, oğlunun görüşlerini eleştirmekle birlikte, onu kınadığı ve görüşlerini reddettiği yönündeki fikirlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ifade etmektedir. Laoust, onun ismini vermediği bir eserine dayanarak Muhammed b. Abdülvehhab’ın babasının da evliya ziyaretleri hakkında oğlu ile benzer görüşleri benimsediğini kaydetmektedir. Ancak Laoust’un bu eser hakkında hiçbir bilgi vermemesi ve bu doğrultuda bir eser tespit edilememesi bu görüşü hakkında soru işaretleri oluşturmaktadır. Zira Riyad Kadısı Süleymân b. Sühaym (ö. 1181/1767), İbn Abdülvehhab’a gönderdiği mektubunda, kendisine ortaya attığı fikirlerin kaynağını

²⁸⁵ Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 233; Haz'al, *Târîhü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 63-64.

²⁸⁶ Eserin muhakkiki el-Useymin'e göre, yazarın net bir şekilde İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerinin savunucusu olması verdiği bu bilginin sıhhatine yönelik şüpheleri derinleştirmektedir. Bkz: el-Useymin, Abdullah Salih, “Takdim”, içinde; *Keyfe Kane Zuhûr*, 17-21.

²⁸⁷ *Keyfe Kane Zuhûr*, 45.

²⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2001), 24/100.

sormakta ve onun “ilminin”, ne hocaları ile ne babasının örfü ile ne de Âriz bölgesi halkının bilgisi ile uyuşmadığını dile getirmektedir.²⁸⁹ Çağdaş araştırmacıların tespitleri de Süleymân b. Sühaym’ı doğrulamakta ve onun babasının muhalefetini teyit etmektedir. Öyle anlaşıyor ki; İbn Abdülvehhâb, harekete geçmek için babasının vefatını beklemiştir.

İbn Abdülvehhâb, memleketine döndükten sonra, bir süre İbn Teymiyye’nin eserlerinden başlayarak ilmî eserler okumaya devam etmiş ve düşünce dünyasını geliştirmiştir. Yine kuvvetle muhtemeldir ki; İbn Abdülvehhâb, Hureymila’ya ilk döndüğü dönemde babası ve halk ile yaşadığı tartışmaların ardından kabuğuna çekilerek yoğun okuma faaliyetleri içerisine girmiş ve neticesinde de *Kitabü’t-Tevhid*’i kaleme almıştır. Bazı kaynaklarda babası ile arasında yaşananlardan sonra onun üç ay süre ile evine kapandığı ve kitaplardan başka bir şeyle meşgul olmadığı; ardından elinde küçük bir kitap ile çıkarak, o kitapta yazılanların hak olduğunu dile getirdiği ve insanları buna uymaya davet ettiği bildirilmektedir.²⁹⁰ Babasının vefatının ardından İbn Abdülvehhâb, Hureymila halkının görüşlerini reddettiğini ilan etmiş, böylece halk arasında tanınmaya başlamıştır.²⁹¹

İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini en çok etkileyen hiç şüphesiz, İbn Teymiyye’nin (ö. 1263/1328) eserleri ve görüşleri olmuştur. Zâten Hanbelî gelenekten gelen İbn Abdülvehhâb’ın İbn Teymiyye’nin görüşlerini benimsemesi yadırganacak bir durum değildir. Bu konuda dikkat çeken İbn Teymiyye’nin fikirlerine dair yoğun farkındalığıdır. Bu durum, XVIII. yüzyıldaki hâkim dinî söylemler ve tartışma mevzuları ve İbn Abdülvehhâb’ın Şam’daki düşünce muhitiyle olan yakından ilişkisini ortaya koymaktadır.

²⁸⁹ İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/344-347.

²⁹⁰ Keyfe Kane Zuhûr, 45.

²⁹¹ İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/214-215; İbn Bişr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/37.

Kadıızâdelilerin toplumsal rahatsızlık yaratan görüş ve davranışlarına meşrûiyet kazandırmak için Birgivî'nin görüşlerini referans gösterdikleri gibi, İbn Abdülvehhâb da, “dinî ihtiraslarını” hayata geçirirken kendisini İbn Teymiyye ve görüşleri ile meşrûlaştırmaya çalışmıştır.²⁹² Ancak savunduğu görüşlerine karşı yazılan reddiye metinlerinde bilhassa Hanbelî çevreler tarafından dile getirilen, İbn Teymiyye'yi anlamadığı yönündeki iddiaların yoğunluğu dikkat çekicidir. Benzer bir iddia, Fazlurrahman tarafından ileri sürülmüştür. Fazlurrahman; İbn Abdülvehhâb'ın, ya yanlış anlamaktan kaynaklı ya da bile bile İbn Teymiyye'nin öğretilerinden farklı bir yol izlediğini şöyle temellendirir: “Elbette mümkündür ki o, İbn Teymiyye'nin doktrinine tamamen vakıf değildi. Ama daha çok muhtemeldir ki o, kendi iddiasıyla İbn Teymiyye'nin bir takipçisi olmaktan çok, çevresinin bedevî karakteri ile uyum içinde hareket etti.”²⁹³

İbn Abdülvehhâb, fikirlerini Tanrı tasavvuru temelinde inşa etmiştir. Bu farklılık, Tanrı-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi tanımlama, anlamlandırma ve ayrıntılandırma ile ilgilidir. O, temelde ise vahdet-i vücûd görüşüne savaş açmıştır. Belki de bu nedenle, İbn Abdülvehhâb'a karşı kaleme alınan reddiyelerin müelliflerinin büyük çoğunluğu, her ne kadar farklı mezheplerden olsalar da, bir tarikat mensubu sûfî kimliğe sahiptir.

İbn Teymiyye'nin kelama karşı tasavvufu tercihi, İbn Abdülvehhâb tarafından reddedilmiştir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin kelama karşı fıkıh müdafaası, İbn Abdülvehhâb cephesinde kelamı tamamen reddeden bir tavırla, fıkha karşı sünneti, sünnetin de siret boyutunun müdafaası haline bürünmüştür. Aradaki bu ince ayrıntı, İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimseyen ulemanın, Vehhâbî doktrine karşı çıkışının merkezinde yer almıştır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin muhdes tasavvuf (tasavvufu'l-muhdes) olarak nitelendirdiği ve ifrat olarak değerlendirdiği uygulamalar, Vehhâbî

²⁹² Günay, “İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler”, 59.

²⁹³ Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, 208-209.

dokrin bünyesinde “katı ve dar görüşlü bir küfür nazariyesine”²⁹⁴ dönüşmüştür. Öte yandan, İbn Teymiyye’nin öncelikli amacı, dindeki aşırıkların ortadan kaldırılmasıdır. O, bunların nedeni olarak gördüğü mütekellimler ve sûfilere cephe almıştır. Ancak, kendisi de Kâdirî tarikatı mensubu olan İbn Teymiyye’nin sûfilere mütekellimlere tercih ettiği açıktır.²⁹⁵ Öbür taraftan İbn Teymiyye’nin ifrat olarak değerlendirdiği olgular, İbn Abdülvehhâb nezdinde küfür seviyesine ulaşmıştır. Bu nedenle İbn Abdülvehhâb ile İbn Teymiyye’nin görüşleri ve uygulamalarındaki farklılıkların ortaya çıkaracak yeni çalışmalara ihtiyaç vardır.

Kadıızâdeliler, tekkelerdeki bozulma, dindeki yozlaşma, toplumsal bunalım ve hatta siyasî başarısızlığın failleri olarak gördükleri Bektaşî sûfiler ve mistik temelli sapkın eğilimlerle ciddi bir mücadeleye girmiştir. Benzer şekilde İbn Abdülvehhâb da Şîî ve sûfî kesimlere cephe almıştır. XVI. yüzyılda İstanbul’da sûfiler arasında yaygınlaşan sapkın öğelerin ve vahdet-i vücûd temelli görüşlerin kaynağı Bektaşî tekkeleri gösterilmiştir. Onların kaynağı ise Rafizîlere dayandırılmıştır. Rafizî çevreler, İbn Abdülvehhâb’ın da cephe aldığı muhataplarıdır. Bu bağlantı iki hareketin anlaşılabilmesi açısından önemli bir detay olarak değerlendirilebilir.

İbn Abdülvehhâb’ın kabilelerin yaşantılarını ve dinî davranışlarını tekfir etmesi, Hureymila halkı tarafından tepki ile karşılanmıştır. Bir süre sonra bazı insanlar, öldürmek için ona saldırmış ancak İbn Abdülvehhâb son anda şehirden kaçmış ve 1156/1743’te tekrar doğduğu yer olan Uyeyne beldesine gitmiştir.²⁹⁶ O dönemde Uyeyne’nin reisi Osman b. Hamd b. Muammer’dır (ö. 1163/1750)²⁹⁷ ve kendisi İbn

²⁹⁴ Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”, 352.

²⁹⁵ İbn Teymiyye’nin Kadirilik ile bağlantısı hakkında bkz: George Makdisi, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/19 (2007), 401-411.

²⁹⁶ İbn Bîşr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/38; Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve’l-Basra ve Necd*, 233.

²⁹⁷ Osman b. Hamd b. Muammer, Suud b. Abdulaziz b. Muhammed b. Suud’un, annesi cihetinden dedesidir. İbn Bîşr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/38.

Abdülvehhâb'ı eskiden beri tanımaktadır.²⁹⁸ İbn Abdülvehhâb, kendisinden sığınma talep etmiş ve ondan şu talepte bulunmuştur: “Allah’ın birliğini hâkim kılmakta başarılı olursam sen de Necid ve civarının sahibi olacaksın.” İbn Abdülvehhâb, fikirlerini kabul eden Osman b. Hamd b. Muammer’in himayesi altına girmiş ve muhtemelen kabilecilik ve himaye geleneğinin bir parçası olarak, yapılan anlaşmayı sağlamlaştırmak amacıyla Osman b. Muammer’in halası, el-Cevhere binti Abdullâh b. Muammer ile evlenmiştir.²⁹⁹

İbn Abdülvehhâb bu dönemde, fikirlerini ilan ederek halka şiddetli cezalar ve yaptırımlar uygulamaya başlamıştır. Uyeyne halkından bir kısmı onun görüşlerini kabul etmiş ve kendisine destek vermiştir. Bunun üzerine İbn Abdülvehhâb, öncelikle bölgedeki türbeleri yıktırılmış, bazı ağaçları kestirmiş ve halkın tepkilerine sebep olacak bir takım uygulamalarda bulunmuştur.³⁰⁰

Bazı kaynaklara göre İbn Abdülvehhâb, bir gün devesini kaybeden bir bedevinin “Ya Zeyd devemi bul!” diyerek dua ettiğine şahit olmuş ve bedeviyi, “Zeyd de kim oluyor? Sen devenin bulunmasını Allah’tan istel!” diyerek uyarmıştır. Ardından halk arasında bu ikazının itirazlara neden olması üzerine meseleyi kökten halledebilmek için Cübeyle beldesinde bulunan Zeyd b. Hattab’ın (ö.634/1236) türbesini yıktırılmıştır.

İbn Abdülvehhâb, kendisine gelerek zina yaptığını söyleyen bir kadına, herhangi bir şahit aramaksızın yalnızca kadının beyanına dayanarak, uzun zamandır uygulanmayan şer’i recm cezasını uygulatmış ve bu, halk arasında infiale sebep olmuştur. Zira kabile yaşantısının bir gereği olarak Necid bölgesinde örf ve adetlere

²⁹⁸ Haz’al, *Târîhü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 75-76; Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 233.

²⁹⁹ el-Cevhere b. Abdullah b. Muhammed b. Hamd b. Abdullah b. Hamd b. Muammer b. Hasan b. Tavveka b. Muammer, Osman b. Hamd b. Muammer’in babasının kız kardeşidir ve onun yalnızca Muhammed b. Suud’un izni ile Osman b. Hamd b. Muammer ile görüşebildiği bilinmektedir. Bkz: İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/38; Bazı kaynaklar İbn Abdülvehhâb’ın evlendiği kişinin, Osman b. Muammer’in kızı olduğu bilgisini vermektedir. Bkz: Mu’iniddin Ahmad Khan - Harford Jones, “A Diplomat’s Report on Wahhabism of Arabia”, *Islamicstudies Islamic Studies* 7/1 (1968), 41; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/38.

³⁰⁰ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 216; Haz’al, *Târîhü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 114-117; Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 233.

göre hareket edilmesi son derece önem arz etmektedir. Ulema, halkın örfen karşı çıktığı bu uygulamaya fertlerin böyle bir cezayı uygulama ya da tatbik ettirme hakkı ve yetkisi olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.³⁰¹ Çünkü hâkim anlayışa göre cezaî müeyyide, ancak toplumdaki yetkili merci tarafından alınacak karar doğrultusunda gerçekleştirilebilir. Bu kararı alabilecek tek yetkili ise kabile reislerinden oluşan meclistir.³⁰² İbn Bişr, İbn Abdülvehhâb'ın recm cezası ile *Tevhid*'i ve *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l münker*'i alenen ifşa ettiğini ve bu kararın onun “devletini” genişletmesindeki en etkili karar olduğunu bildirmektedir.³⁰³

İbn Abdülvehhâb'ın bu uygulamalarından haberdar olan Ahsâ ve Katif emiri Süleymân b. Muhammed b. Azîz b. el-Hamîdî³⁰⁴, halkın arasına nifak soktuğu ve genel adetlerin hilafına görüşler belirttiği için idaresi altındaki toplumsal yapının bozulması endişesi ile³⁰⁵ Osman b. Muammer'e bir mektup yazmıştır. Mektubunda İbn Abdülvehhâb'ın derhal öldürülmesini istediğini, aksi halde Ahsâ'dan kendilerine ödenen iki yüz bin altın, giyecek ve yiyeceklerden oluşan haracı keseceğini, bütün ticari ilişkileri bitireceğini ve savaş açacağını belirtmiştir.³⁰⁶

İbn Abdülvehhâb'ın uygulamaları ve bunların dayanağı olan fikirleri, bölge halkının da yoğun tepkilerine neden olmuştur. Çevredeki yerleşim yerlerinden, ulemanın önde gelen isimleri Osman b. Muammer ile iletişime geçerek, himayesi altındaki kişinin fikirleri hakkında uyarılarda bulunmuştur. Uyeyne ile Ahsâ arasındaki

³⁰¹ Haz'al, *Târihü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 139-141; Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 44.

³⁰² Lewis, *Tarihte Araplar*, 27.

³⁰³ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/39.

³⁰⁴ Süleyman b. Muhammed Aziz el Hamîdî, Benî Halid kabilesinin şeyhi'dir. Benî Halid kabilesi ise, Osmanlı Devleti'nin temsilcisi ve bölgenin en nüfuzlu kabilelerindendir. Bölge hâkimiyeti açısından Benî Halid ve Âl-ü Muammer geçmişten itibaren mücadele halindedir. Vehhâbî kaynaklar, İbn Abdülvehhâb'ın uygulamaları ve fikirleri etrafında toplanan insanların sayılarının artmasının Süleyman b. Muammer'i rahatsız ettiği için tepki verdiği çıkarımında bulunmaktadır. Bu nedenle Süleyman b. Muhammed'in ilk etaptaki tepkileri daha çok iktidar mücadelesi şeklinde yorumlanmıştır. İbn Gannâm, *Târihu Necd*, 86; Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 11, 50; Benî Halid ve Müntefik kabilesi Vehhâbî harekete karşı uzun yıllar mücadele vermiştir. Zekeriya Kurşun, “Benî Hâlid”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 15/280-281; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 18.

³⁰⁵ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 134.

³⁰⁶ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/40; Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 134.

bütün ticari ilişkilerin kesilmesi üzerine³⁰⁷ kendisine birçok mektup ulaşan Osman b. Muammer, İbn Abdülvehhab'ı tepkilerden haberdar ederek; kabilesine yönelik olası bir saldırı halinde savunma gücünün olmadığını ve bu şartlar altında kendisini daha fazla himaye edemeyeceğini bildirmiştir. Ancak aralarındaki hukuka binaen onu öldürmesi yönündeki talepleri yerine getirmeyeceğini belirterek İbn Abdülvehhâb'dan şehri terk etmesini istemiştir.³⁰⁸ Uyeyne'den çıkıncaya kadar kendisine eşlik etmek üzere görevlendirdiği bir kişi eşliğinde kendi yetki sınırları dışına çıkmasını sağlamıştır.³⁰⁹

İbn Abdülvehhâb, ailesi de dâhil olmak üzere bulunduğu ortamlarda kabul görmemiştir. Babasının vefatının ardından fikirlerinden dolayı son derece sıcak bir yaz günü öldürülme korkusu ile Hureymila'dan uzaklaşmak zorunda kalması ve günlerce çölde perişan bir halde yürüyerek yolculuk yapmasının, onu, fikirlerini kabul etmeyen insanlara karşı daha sert ve radikal bir tutuma sevk etmiş olması ihtimalini akıllara getirmektedir. Bu kırılmanın etkisi ile kılıç, kendisini dinlemeyen, ciddiye almayan hatta küçümseyen insanlara karşı bir motivasyon aracı haline gelmiştir. Bu sayede insanların kendisini “inançla olmasa bile sabırla dinlemelerini”³¹⁰ sağlamıştır.

İbn Abdülvehhâb, gelinen noktada; görüşlerine karşı çıkmış dahi olsa himayesine sığındığı babasını kaybetmiş, kendi yurdundan çıkartılmış ve elinde sadece birkaç sayfadan ibaret bir risalesi olan yalnız bir adamdır. Onun bütün toplumu yeniden inşa etmeyi hedeflediği görüşlerini anlatırken güçlü bir himayeye ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Bu sebeple o, ilk olarak Uyeyne Emiri Osman b. Muammer'in himayesine girmiş olsa da, görüşlerinin yarattığı infial sebebiyle onun yanından

³⁰⁷ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/216-217; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 18.

³⁰⁸ Vehhâbiler, İbn Abdülvehhâb'ı diğer kabilelerin tepkilerine karşı koyabilecek gücü olmadığı için Uyeyne'den çıkartan Osman b. Muammer'i affetmemiştir. Osman b. Muammer 1163/1750 yılında Uyeyne'de Cuma namazı sırasında Vehhâbiler tarafından öldürülüne dek aralarındaki mücadele devam etmiştir. İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/47.

³⁰⁹ Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 234.

³¹⁰ Thomas Thornton, *Bir İngiliz Tacirin İzlenimleriyle Osmanlı'da Siyaset, Toplum Din, Yönetim (1793-1807)* (İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), 270.

ayrılmak zorunda kalmıştır.³¹¹ Kimi kaynaklar, Osman b. Muammer'in, İbn Abdülvehhâb'ı yolda öldürmesi emri verdiğini iddia ediyor, kimi kaynaklar da bunu yalanlıyor olsa da; görevli kişi kendisini serbest bırakmış ve İbn Abdülvehhâb Uyeyne'den Dir'îye'ye ulaşmıştır.³¹²

2.3. Himaye Arayışları: Dir'îye (1740-1745)

Dir'îye, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı ve faaliyetleri açısından bir dönüm noktasıdır. Oraya gelinceye kadar bulunduğu hiçbir sosyal çevrede aile bireyleri de dâhil olmak üzere fikirlerini kabul edip kendisine destek sağlayacak bir ortamı yakalayamayan İbn Abdülvehhâb, buraya ulaştığında Abdullâh b. Suveylim el-Azîni isimli bir kişinin evine misafir olmuştur. Burada biraraya geldiği, Dir'îye emiri Muhammed b. Suud (ö.1178/1765) sayesinde İbn Abdülvehhâb, belki de artık umutlarının sönmeye yüz tuttuğu bir anda yeni imkânlarla ve tarihin akışını değiştirecek gelişmelerle karşılaştı. Abdullâh b. Suveylim'in evinde Muhammed b. Suud'a görüşlerini izah eden İbn Abdülvehhâb, kendisinden himaye talep etmiştir. Durumu kardeşleri, oğlu ve eşi ile görüşen Muhammed b. Suud'un, İbn Abdülvehhâb'ı himaye etmesinde eşinin ikna çabalarının da etkili olduğu kaydedilmektedir.³¹³

Muhammed b. Suud ve İbn Abdülvehhâb arasında gerçekleşen ahidleşmenin detayları hayli dikkat çekicidir. Buna göre; Uyeyne'den kaçarak kendisine sığınan “vaizin” sözlerini ve yapmak istediklerini dinledikten sonra Muhammed b. Suud, “Seni hayır, şöhret ve kalıcılık/dayanıklılık ile müjdeliyorum.” demiştir. İbn Abdülvehhâb'ın da ona, “Ben de seni ilk peygamberden son peygambere kadar hepsinin daveti olan Kelime-i Tevhîd yani ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ cümlesine sarılarak, Allah'ın desteğiyle bütün Necid'in galibi olmak ve itibar ile müjdeliyorum.” şeklinde cevap

³¹¹ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 1/86.

³¹² Bağdâdî, İbn Abdülvehhâb'ın Dir'îye'ye ulaştığı tarih, 1160/1747 olarak belirtmektedir ancak genel veriler tarihin 1153/1740 olduğu yönündedir. el-Bağdâdî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 234.

³¹³ Muhammed b. Suud'un eşi Âl-ü Kesir'den Mevzâ bint ebî Vektân isimli bir hanımdır. Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 134.

vermiştir. Ancak kendisine yüzyıllardır süregelen kabileler arası mücadelenin son bulacağı ve bölgenin hâkimi olacağı vaadinde bulunulan Muhammed b. Suud'un bazı şartları vardır. İbn Bişr bu şartları şöyle aktarır: "İki şartım var. Seni himaye ettiğim ve Allah yolunda cihad ettiğim zaman, Allah bize yeni yerler fethetmeyi nasip ettiği takdirde; sözünden dönmeyecek ve başka kişilerle anlaşma yaparak bizi terk etmeyeceksin. İkinci olarak da Dir'îye ehlinden hasat mevsiminde aldığım ganimet/vergiye (haraç) engel olmayacaksın."³¹⁴ İbn Abdülvehhâb onun bu isteğini kabul eder ve şunları söyler: "Uzât elini beyatleşelim. Bundan sonra kana kan, savaş ise savaş, eğer ki Allah'ın yardımı ile yeni yerler fethedecek olursak da oradan elde edilecek ganimet sana helal-i hoş olsun." Böylece aralarında devlet kurmaya kadar gidecek bir süreci başlatan antlaşma sağlanmış oldu.³¹⁵

Sınırları henüz belli olmasa da hedeflerinin açık olduğu bu yeni sistemde yetki alanları belirlenmişti. Bundan böyle, İbn Abdülvehhâb ve soyundan gelenler dinî yapılanmanın daimî yöneticileri olacak, İbn Suud ve soyundan gelenler ise askerî ve ekonomik yapılanmanın doğal lideri olacaktı. Antlaşmayı güçlendirmek için kabilecilik geleneğinin bir parçası olarak, aralarında bir akrabalık kuruldu ve İbn Abdülvehhâb kızını Muhammed b. Suud ile evlendirdi. Bu ahidleşmenin ardından ilk olarak Osman b. Muammer'in halkından Dir'îye'de bulunan ve İbn Abdülvehhâb'ı tanıyan kişilerin şehirden çıkartılmaları sağlanmıştır.³¹⁶ Hureymila'ya ilk saldırı bu yıl gerçekleştirilmiştir.³¹⁷

Yöneticiler ve ulemadan İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine yönelik tepkiler, İbn Suud ile yapılan anlaşma sonrasında artarak devam etmiştir. Bu anlamda Ahsâ Emiri dışında İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan yöneticilerden bir diğeri de, Menfûha

³¹⁴ "أن لا يتعرض فيه فيما يأخذه من أهل الدرعية مثل الذي كان يأخذه رؤساء البلدان علي رعاياهم"

³¹⁵ "بالهدم والهدم بالدم الدم ان" Bkz: İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/42; Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 235.

³¹⁶ Haz'al, *Târîhü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 161.

³¹⁷ Haz'al, *Târîhü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 208.

Kabileleri'nin reisi olan Riyad Emiri Dehhâm b. Devvâs olmuştur.³¹⁸ Dehhâm b. Devvâs, 1737-1773 yılları arasında Riyad emirliği yapan ve Vehhâbîliğe karşı en uzun askeri mücadeleyi veren emir olarak bilinmektedir. Vehhâbîlik için günümüzde de önemini koruyan Riyad, Dir'îye'ye çok yakın olduğundan, Vehhâbîlerin faaliyetleri hakkında geniş ve kolay haber alınabilen yer oldu. Ayrıca Vehhâbîler ilk saldırılarını buradan gerçekleştiriyordu. Riyad, yerleşik hayata geçmiş büyük kabilelerin ikamet ettiği ve maddi imkânların, çöl şartlarına oranla oldukça iyi olduğu, bölgenin en büyük şehirlerindendir. Bu nedenle ileryen süreçte İbn Abdülvehhâb ve Muhammed b. Suud, bu şehri ve halkını hâkimiyet altına almak için çok zorlu mücadeleler vermişlerdir.

1158/1745 yılında, İbn Abdülvehhâb ve Muhammed b. Suud kendilerini desteklemesi için Dehham b. Devvas'ı ziyaret ederek, savundukları görüşlerini kendisine bizzât tebliğ etmişlerdir. Ayrıntıları hakkında bilgi veren İbn Bişr'e göre, bu görüşme öncesinde, Dehham b. Devvas, Muhammed b. Suud'un elçi olarak kendisine gönderdiği kardeşi, Mişâri b. Suud ile birlikte Dir'iyeli birkaç kişiyi öldürmüştür. Muhammed b. Suud ve İbn Abdülvehhâb davetlerini açıklamak üzere Dehham b. Devvas'ın yanına gittiklerinde de, aldıkları cevap olumsuz olmuştur. İbn Bişr, Dehham b. Devvâs'ın mukavemetini, Vehhâbîlere yönelik ilk "düşmanlık" olarak aktarmıştır.³¹⁹ Dehhâm b. Devvâs ile Vehhâbîler arasında, 1158/1745 yılında başlayan mücadele, yirmi yedi yıl sürmüştür. Yaşanan mücadele esnasında Muhammed b. Suud'un, Faysal ve Suud isimli iki oğlunun dâhil olduğu,³²⁰ toplamda yedi bin kişi hayatını kaybetmiştir.³²¹

Bu dönemde İbn Abdülvehhâb'a yönelik tepkilerin yalnızca kabile reislerinden geldiğini söylemek elbette doğru değildir. İbn Abdülvehhâb ve etrafında oluşmaya başlayan grubun savunduğu fikirlerin yankıları tıpkı Ahsâ'da olduğu gibi Riyad'ın önde

³¹⁸ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 95; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/50.

³¹⁹ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/50.

³²⁰ Seyyid Muhammed Şahid, "Muhammed b. Suud", *DİA* (İstanbul: TDV, 2005), 30/570-571.

³²¹ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/120-121.

gelen uleması ve kadılarının muhalefeti ile karşılaşmıştır. Bilhassa bu dönemden itibaren cihad mantığına bürünen ve bedevî kültürdeki gazve ve yağma geleneğine meşrûiyet sağlayan fikirler sayesinde Müslümanlara yönelik küfür ithamlarının artması ile doğru orantılı olarak ulema çevresinde yoğun bir karşıt mücadelenin başladığı görülmektedir.

Bu çevreler tarafından başlatılan karşıt mücadele ile birlikte, İbn Abdülvehhâb'ın savunduğu görüşlere yönelik reddiye yazılmasına öncülük eden isimler olmuştur. Suud kabilesinin maddi gücünü arkasına alan İbn Abdülvehhab, bu sayede Suudi-Vehhâbî hareketini ortaya çıkararak, bu hareketin Arabistan yarımadası ve çevresindeki mahalli liderler ve Osmanlı otoritesi ile uzun süren savaşımlara girmesini meşrûlaştıracı bir söylem geliştirmiş, tasavvuf ve halkın din anlayışına karşı şiddetli bir kelami suçlama başlatmıştır.³²²

Bütün bunlar, İbn Abdülvehhâb'ın babası ile olan rüşvet tartışması, türbe ve kubbeleri yıkması ve Muhammed b. Suud ile yaptığı antlaşma şartları ile birleştiğinde; Vehhâbîliğin fikrî temelleri üzerindeki belirsizlik kalkmaya başlamaktadır. Sonuç olarak İbn Abdülvehhâb, İstanbul merkezli başlayan ve bir asırdan fazla bir süre Anadolu toplumunu etkileyen benzer bir hareketin savunucularının, tasfiye edilmesinin ardından, Şam ve Hicaz bölgesine yayılan temsilcilerini takip etmiş görünmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın daveti, devlet otoritesinin baskın olduğu topraklardan nüfuz boşluğu olan çevreye taşınarak farklı bir coğrafyada, Arap kabile kültürüyle harmanlanmış ve merkezî yönetimden uzak olmanın da etkisiyle yaygınlık kazanmıştır.

2.4. Davetin Siyasî ve Toplumsal Boyut Kazanması (1745-1765)

İbn Abdülvehhâb'ın yaşadığı XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden XIX. yüzyıla kadar olan zaman dilimi içerisinde, Arabistan Yarımadası, Hint Alt kıtası ve Güney Afrika

³²² Nafi, “A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb”, 218-219.

bölgelerinde yaşanan fikrî hareketlilik, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin toplumsal ve sosyal olaylardan bağımsız ortaya çıkmadığının göstergesidir. Bu dönemde ortaya çıkan bütün ıslah hareketleri için geçerli olan dinin özüne dönüş sloganının İbn Abdülvehhâb'ın sisteminde farklı boyutta tezahür etmesinin nedenleri, Necid coğrafyasının sosyo-kültürel ve coğrafi düzlemdeki sert iklimi ile de yakından ilişkilidir. İbn Abdülvehhâb'ın toplumsal sorunların çözümü için ortaya koyduğu katı tedbirlerin, toplumun dinamiklerine zarar vermesi, onları kutuplaştırması ve toplumdaki belli kesimleri düşman ilan etmesi, daha büyük toplumsal sorunları beraberinde getirmiştir. Tekfir söylemi, toplumun bütün kesimlerine ulaşmaya engel teşkil etmiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri, birleştirmenin ötesinde ayrıştırıcı bir etki yaratmıştır. Çünkü İbn Abdülvehhâb fikrî sistemini geniş ve derinlikli sosyolojik tahlillerle temellendirememiştir. Ayrıca fikhî hükümler sosyal hayatın barış ve huzur ilkesine dayandırılmamış, toplumsal değişim göz ardı edilmiştir. Onun söylemi, 'Peygamber'in sünnetinden ziyade sîretinin ön plana çıkartıldığı', katı, lafızcı bir yapı olarak sunulmuştur. Ayrıca topluma dayatılan oldukça sert hükümler, büyük sorunlara sebep olmuştur.

İbn Abdülvehhâb, Mekke ve Medineli muhaddis çevrelerin dillendirdiği şekilde, mezhep taassubuna karşı çıkarak, gelenekselleşmiş ve kristalize edilmiş bir din anlayışını reddeden ve toplumun ihtiyaçlarına uygun, yeni çözümler ortaya koyabilen bir dinî söylemden uzaklaşmıştır. Fazlurrahman'ın ifadesi ile "yaşayan bir sünnet" anlayışından farklı olarak Peygamber döneminin idealize edilmesiyle, bütün imkân, şartlar ve yaşantı biçiminin o döneme has kılınması düzeyinde bir eylem planına geçilmiştir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in sünnetinin mahiyeti göz ardı edilerek lafızcı ve şekilsel bir anlayış hâkim kılınmıştır. Bu durum İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini ilan ettikten sonraki süreçteki uygulama biçimlerinde net bir şekilde

görülebilmektedir. Fıhkın ön planda olduğu bir ilmi gelenek içerisinde sivrilen İbn Abdülvehhâb, taklide karşı çıkan Hadis taraftarı bir söylemi ön plana çıkarmıştır.

İbn Abdülvehhâb, Muhammed b. Suud ile ittifak kurduktan sonra, insanlara kendi fikirlerini propaganda edebileceği bir cami inşa edilmesini talep etmiştir. Mescid-i Nebevî ile aynı şekilde döşenmiş bir caminin inşasından sonra İbn Abdülvehhâb, derslerine başlamış ve Dir‘iye halkı için, cemaate katılımı zorunlu kılmıştır. Cemaate ya da derslere katılamayanlara da sakallarının kesilmesi vs. gibi bir takım yaptırımlar uygulamıştır. Mescid’de sabah, akşam her daim tevhid fikrini anlatan İbn Abdülvehhâb, bu sayede fikirlerinin yaygınlaşmasını sağlamayı hedeflemiş ve sonuçlarını da almıştır.³²³ Bu eğitimlerde yetişen öğrenciler kısa süre içerisinde görüşlerini yaymak üzere civar beldelere vaiz olarak gönderilmiştir. Riyad’a gönderilen Şeyh Ays b. Kâsım vaizlerin ilklerindendir. Muhammed b. Gayheb ve Muhammed b. ‘Aydân da,³²⁴ İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini ilk aşamada kabul edip yayan isimler arasında kabul edilir.³²⁵

Bölgeyi ziyaret eden seyyahlardan birinin, bu çabaların etkilerine dair gözlemleri şöyledir: “Hakikatte herkes bilir ki bedevi pek dindar değildir. ... Bedevi namaz kılmaz, oruç tutmaz, kandil bayram tanımaz. Fakat son zamanlarda Vehhâbîlerin dinî hâkimiyeti altına girmiş olan kabilelerde işler başka türdür. Hatipler kabileleri sık sık ziyaret eder ve onlarla birlikte uzun müddet ikamet ederler.”³²⁶ Useymin, İbn Abdülvehhâb’ın Dir‘iye’deki faaliyetleri ve Muhammed b. Suud ile yapılan antlaşma sonrasındaki uygulamaların tamamını, “yeni Dir‘iye devletinin intişarı”na yönelik faaliyetler olarak yorumlamaktadır.³²⁷

³²³ Haz‘al, *Târîhü’l-Cezireti’l-Arabiyye*, 163.

³²⁴ Mektubun metni için bkz: Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/367-368.

³²⁵ Abdullah b. ‘Adîb en-Nâsrî et-Temîmî, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Suhaym, Sudayr Kadısı: Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/41-52.

³²⁶ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 63.

³²⁷ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 57.

İbn Abdülvehhâb hakkında dedesi Süleymân b. Muhammed'e ithaf edilen rüya, Vehhâbîliğin yaygınlaştırılması amacıyla bilhassa oluşturulmuş görünmektedir.³²⁸ Fransa'nın Bağdat Konsolosluğunda görevli memuru olan Raymond, Vehhâbîler hakkında 1221/1806 yılında sunduğu raporunda³²⁹ halk arasında yagınlaşan bu rüyaya yer vermiştir: "Milletlerin çoğunda ortaya çıkış çağını gizem ve ihtişam örtüsüyle örtmek adetten olduğu için Necdî³³⁰ kabilesinden, fakir, sade ve dürüst Arap Süleymân rüyasında bir alevin vücûdundan çıktığını görmüştür. Bir ateş sütunu misali bu alev, her tarafı dolaşarak taşrayı tutuşturuyordu. Bu olay karşısında dehşete kapılan Süleymân, kabilesindeki yaşlılara danışır. Bunların yaptığı te'vile göre Süleymân'ın oğlu yeni bir din kurmalı ve Kızıl Deniz ile Basra Körfezi'nin yer aldığı alanda oturan halklar onu kendi esirleri olarak kabul etmelidir. Ancak bu kehanet Süleymân'ın torunu Muhammed'in şahsında gerçekleşmiştir."³³¹ Rapor, İbn Abdülvehhâb'ın vefatından kısa bir süre sonra kayda geçmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın ortaya çıkışını haber veren bu rüya, ne tesadüftür ki; Hz. Peygamber'in peygamberliğinden önce toplumu dönüştürecek bir rehber olacağının işaretlerini taşıması ile benzer bir kurguya sahiptir. Bu sayede İbn Abdülvehhâb'ın geleceği ve toplumsal bir dönüşüm gerçekleştireceğinin önceden haber verildiği algısı oluşturulmak istenilmiş görünmektedir.³³² Raymond sözlerine şöyle devam eder: "Gerçekten girişken ve mahir bir adam olan Şeyh Muhammed, kabilesindekilerin zihninde rüyanın doğurmuş olduğu algıya dayanarak onların kendisini bir peygamber olarak görmesi için bu rüyayı ustalıkla kullanmıştır".³³³

Vehhâbî kaynakların kimi zaman satır aralarında bazen de doğrudan İbn Abdülvehhâb'ın uygulamaları ile Hz. Peygamber'in Peygamberliği ile Mekke ve

³²⁸ Münir Acelânî, *Târîhu Beldeti'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye* (y.y, 1993), 1/61.

³²⁹ Rapor, Halep ve Bağdat Fransız Konsolosu Louis de Corancez (ö.1832) tarafından 1809 yılında, *Historie Des Wahabies* adlı kitabında yayınlanmıştır.

³³⁰ Vehbi Ecer'in tespitine göre bu kabile Necaşî karşıışı olarak Negus olabilir. Bkz: Jean Raymond, *Vehhâbîler'in Ortaya Çıkışı*, haz. Vehbi Ecer, çev. Ramazan Adıbelli (Adana: Karahan Kitabevi, 2010), 31.

³³¹ Raymond, *Vehhâbîler'in Ortaya Çıkışı*, 31.

³³² Mouline, *The Clericks of Islam*, 54.

³³³ Raymond, *Vehhâbîler'in Ortaya Çıkışı*, 31.

Medine dönemlerinde halkı İslâm'a davet etmek amacıyla uyguladığı yöntemler arasında kurulmaya çalışılan benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Bu yaklaşım İbn Abdülvehhâb'a karşı yazılan metinlerin içeriğine yansımış ve bazı müellifler onun, lisan-ı hal ile peygamberlik iddiasında bulunduğunu savunmuşlardır.³³⁴

İbn Abdülvehhâb, Muhammed b. Suud ile antlaşmasından sonra, bir taraftan eğitim öğretim faaliyetlerini yürütmüş diğer taraftan da civar kabileleri hâkimiyet altına almaya devam etmiştir. O, tespitlerimize göre, *Kitabü't-Tevhid*'in ardından sırasıyla; *Erbe'a Kavâid min Kavâidi'd-dîn*, *Keşfü's-Şübühât fi't-Tevhîd*, *el-Emr-i bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi 'ani'l-münker*, *fi tefsiri Şehâdetin enne Lâ ilâhe İllâllah*, *Tefsîru sureti'l-Fatiha*, *Ma'rifetü'l-'abdi Rabbihi ve Dinihi ve Nebiyyihi*, *Beyân'i-Tevhîd* ve *'s-Salâti ve risâleti* adlı küçük ve büyük risaleler kaleme alarak öğretilerini yaygınlaştırmaya çalışmıştır.³³⁵ Öte yandan İbn Suud ile ittifakın ardından görüşlerini kabul etmeyen kabilelere karşı cihad adı altındaki “gazveler”³³⁶ ile onları öldürüp mallarına el koymaya başlamıştır.

Vehhâbîler, bu aşamada, Peygamberin sünnetini uygulama iddiasıyla, “dine” davet etme ve sözle uyarma safhasının ardından, cihad ilan ederek “dini” kılıçla yayma dönemine geçmişlerdi.³³⁷ Bu amaçla gerçekleştirdikleri her türlü eylemlerine yönelik yaklaşımları Raymond tarafından; “Allah'ın hoşuna gidecek bir şey yaptıkları düşüncesi onlara kan döktükten sonra rahat bir nefes aldırıyordu” şeklinde yorumlanmıştır.³³⁸

Vehhâbîlerin etkilerinin görüldüğü yerlerde halkın tepkileri artarak devam etmiştir. Müslümanların, inandıkları halde şirkle suçlanmaları ve öldürülmeleri kabul

³³⁴ Abdurrahman b. Muahammed İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Berlin Kütüphanesi, Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 15a.

³³⁵ Ebü't-Tayyib Sıddik Hasan Han Kannevci Muhammed, *Ebcedü'l-Ulum* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002), 1/682.

³³⁶ Vehhâbî kaynakların tamamında, gerçekleştirdikleri saldırılar, cihad kapsamında değerlendirilmiş ve bu baskın, saldırı ve yaşanan savaşlar gazve olarak isimlendirilmiştir.

³³⁷ Abdülkerîm Hatib, *eş-Şübühât elletî Essiret Havle Da've'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb ve'r-Reddu Aleyhâ* (Riyad, 1983), 2/131.

³³⁸ Raymond, *Vehhâbîler'in Ortaya Çıkışı*, 42.

edilebilir bir şey değildi. Bu tepkinin bir yansıması olarak Hureymila halkının ayaklanması, İbn Abdülvehhâb ve etrafında toplanan insanların savundukları görüşlerin halk üzerinde yarattığı etkilerin somut bir göstergesidir. Halk, 1165/1752 yılında Süleymân b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1208/1794) önderliğinde bir isyan gerçekleştirdi. Bu tür ayaklanmalar, bölgenin siyasî otoriteleri olan Emirlerin İbn Abdülvehhâb'a karşı tepkilerinin yanı sıra, yerel ulema ve din adamlarının da dâhil olduğu topyekün bir tepkinin belirtileridir.

İbn Abdülvehhâb'ın tutumu zaman içerisinde daha sert hale gelmiştir. Bilhassa fikirlerini eleştiren kişilere karşı en küçük bir taviz vermediği görülmektedir. 1167/1754 yılında, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, Vehhâbîliğe reddiye olarak yazdığı eserin yanında bulunduğu Uyeyne'den gelmiş bir adamın fark edilmesi üzerine, İbn Abdülvehhâb'ın emri ile bu kişi öldürülmüş ve yanındaki kitap da parçalanarak yok edilmiştir.³³⁹ İbn Abdülvehhâb da Uyeyne halkına hitaben, kardeşinin görüşlerini nakz eden uzun bir mektup kaleme almıştır.³⁴⁰ İbn Bişr'den öğrendiğimiz bu kişi, Süleymân b. Huveytir (ö. 1167/1754) isminde bir Uyeyneli'dir. İbn Abdülvehhâb, onun, kardeşi Süleymân'ın görüşleri doğrultusunda fikirler savunduğunu tahkik ettirdikten sonra öldürülmesini emretmiştir.³⁴¹ Kendi görüşlerini kabul etmeyen bir âlimin öldürülmesi ile birlikte, toplumdaki bid'atlerin ortadan kaldırılması çağrısının ötesine geçmiştir. Zira İbn Abdülvehhâb'ın bizzât kendisi tarafından ölüm emri verdiği kişi Süleymân b. Huveytir ile sınırlı kalmamıştır. Zaman zaman belli bir aile ya da kabileden gelen birden fazla isim için aynı anda ölüm emri verdiği de görülmektedir.³⁴²

İbn Abdülvehhâb hayatta iken Vehhâbî hareket; Necid, Ahsâ ve Hicaz'dan başlayarak, Yemen, Bağdat ve Dimaşk sınırına kadar yayılmıştır. İbn Abdülvehhâb etrafında toplanan insanlar, kendilerini “Muvahhidûn” olarak tanımlarlarken, karşıt

³³⁹ Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, 61.

³⁴⁰ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/65; Haz'al, *Târihü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 205.

³⁴¹ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/68.

³⁴² İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/70.

görüşlülere de “Ehl-i’l-Batıl ve’d-Dalâle” olarak nitelendirmişlerdir.³⁴³ Vehhâbî hareketin, İslâm toplumlarında nasıl yayıldığını daha iyi anlayabilmek için, İbn Abdülvehhâb’ın bu amaçla izlediği siyaset ve bunların etkilerine kısaca değinmek gerekecektir. Zira Vehhâbî davetin yayılmasında kullanılan yöntemlerle, bunları etkilediğini düşündüğümüz faktörler bulunmaktadır.

İbn Abdülvehhâb’ın fikirlerinin Muhammed b. Suud ile yaptığı antlaşma sonrasında toplumda taraftar bulması, Vehhâbîliğin tarihsel seyrinde önemli bir kırılma noktasıdır. Bu antlaşma, esasında Arap kabile geleneğinin izlerini taşımaktadır. Bedevî toplumlarda, güçlü bir reisin himayesi altına girmek, kişiyi dış etkenlerden gelebilecek bütün tehlikelere karşı koruyan bir tür zırh görevi görmektedir. İbn Abdülvehhâb da, Muhammed b. Suud ile yaptığı ittifak sonrasında adımlarını daha sağlam atmış ve güçlü bir desteğe kavuşmuştur.³⁴⁴

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın, Allah’ın birliğini hâkim kılmak için gereksinim duyduğu himayesi karşılığında, Dir‘iye Emiri Muhammed b. Suud’u bütün Necid’in hâkimi yapmayı vadettiği antlaşma, fikirlerinin yayılmasını etkileyen önemli unsurlardan biri olmuştur. Bu sayede, fikirlerinin toplumda yaratacağı infial nedeniyle, her türlü toplumsal ve siyasî baskı ile ölüm tehlikesi bertaraf edilmiştir. Böylece İbn Abdülvehhâb, siyasî ve toplumsal gücünü daha da artırmıştır. Montagne’nin şu sözleri bu durumu doğrular niteliktedir: “Birbirine hiç benzemiyen iki yaşayış sisteminin temasından doğan çözücü, hatta harabedici tesirlere karşı gelebilmek için çok kuvvetli bir sosyal disipline ihtiyaç vardır ki bu da ancak din sayesinde sağlanır. Velhasıl zulüm altında yaşayan mütemekkinler, daha mülayim muamele görmek için, bedevilere karşı, dinin yüksek prensiplerinden faydalanmayı düşünebilirler.”³⁴⁵

³⁴³ Hamâdî er-Rudeysî, Nüveyre, Esma, *er-Red Ale’l-Vehhâbiyye i’l-Karni’t-Tâsi’ Aşer -Nusûsü’l-Garbi’l-İslâmi Nümûzecen* (Beyrut: Darü’t-Talia, 2008), 9.

³⁴⁴ İbn Bîşr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/42; Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve’l-Basra ve Necd*, 235.

³⁴⁵ Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 133.

İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinin yayılmasında etkili olan bir başka unsur, fikirlerini benimseyen kitlelere gerçek Muvahhidler oldukları yönündeki telkinlerdir. Davet merkezi olarak inşa ettirilen mescitte verilen dersler ve vaazlar yoluyla halk bizzât “Şeyh” tarafından, “tevhid akidesine” vâkıf hale getirilmiştir. İbn Abdülvehhâb, halkın mescide devam etmesini çok önemsemiş ve bunun sağlanması için ciddi tedbirler almıştır. Derslere ve vaazlara katılmayan kişilerin sakallarının kesilip halkın arasında dolaştırılarak küçük düşürülmeleri bunun en basit düzeydeki örneklerindendir.

Cemaate devam, dinin önemli vecibelerinden sayılmış ve uymayanlara yaptırımlar uygulanmıştır.³⁴⁶ Bu sayede onlara göre, çöllerde hiçbir dinî bilgisi olmayan kitleler, kısa süre içinde bid'at ve dalalet batağına düşmüş insanları tevhide davet edebilecek, onları bu çıkmazdan kurtaracak dinî birikim ve ihlasa sahip olmuş ve gerçek Müslüman/Muvahhidlere dönüşmüştür. İbn Abdülvehhâb ve ona tabi olanlar, günaha bulanmış ve şirk batağına saplanmış olarak gördükleri diğer Müslümanları, yeniden dinin ilk saflığına ve Allah'ın birliğine davet eden davetçiler olarak yetiştirmişlerdir. Bu görevle İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine gönderilmeleri onlara farklı bir itibar ve kimlik kazandırmıştır. Bu durum, Vehhâbî fikirleri benimseme konusunda cezbedici bir etki yaratmıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, kendi etrafında toplanan insanlara kutsal dava için mücadele ülküsü ve seçilmişlik duygusu aşılama çalışmıştır. O, inşa edilmesini istediği mescidin Mescid-i Nebevî ile aynı şekilde imar edilmesini istemiştir.³⁴⁷ Amacının Tevhidi hâkim kılmak, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak (emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l münker) olduğunu savunan İbn Abdülvehhâb, fikirlerini propaganda etmek için böyle mekânlara ihtiyaç duymuştur. Ancak onun, bu mekana Peygamber Mescidi gibi sembolik bir değer yükleyerek etrafındakilere de ayrıcalıklı bir misyon

³⁴⁶ Haz'al, *Târihü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 163.

³⁴⁷ Haz'al, *Târihü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 163.

sunduğu kuvvetle muhtemeldir. Tevhidi hayatın her alanında hâkim kılmak isteyen ve Peygamberin sahabesine benzemeyi arzulayan bir topluluğun, davaları uğruna gözünü kırpmadan her şeyi yapabilecek bir ruh haline bürünmeleri ve kendilerini kutsal amaçlar için hizmet eden bir konumda konumlandırımları hiç de şaşırtıcı değildir. Bu topluluğun; medeniyetten uzak bir kitle oldukları hesaba katıldığında böyle bir seçilmişlik duygusuyla konumlarını güçlendirdikleri görülmektedir.

Günlük ihtiyaçlarını karşılamak için birbirleri ile savaşmaktan öte bir yaşantıları olmayan bu kitle, İbn Abdülvehhâb’a tabi olduktan kısa süre sonra Allah’ın birliğini yeniden hâkim kılacak “Muvahhidûn” misyonu ile hareket eden fedailer mertebesine ulaşmışlardır. İbn Abdülvehhâb’ın kendi görüşlerini benimseyen kişilere yüklediği bu seçilmişlik veya ayrıcalıklı olma hali ve kurtuluşa ermiş olma düşüncesi, fikirlerinin bedevî çevrelerden başlamak üzere, Dir‘iye sınırlarındaki bütün kabileler tarafından kısa sürede benimsenmesinde etkili olmuştur. Öte yandan bedevî kültürün ayrılmaz bir parçası olan yağma ve talan kültürü, İbn Abdülvehhâb’ın tevhid anlayışı doğrultusunda meşrû ganimete ve kutsal bir cihad veya gazve davasına dönüşmüştür.

2.5. Davet’ten Devlete: I. Devlet Tecrübesi (1765-1818)

Vehhâbîlik, İbn Abdülvehhâb vefat edinceye kadar daha çok fikrî yayılım ve toplumsal taban odaklı faaliyet göstermiştir. Ancak Muhammed b. Suud’un ölümünün ardından hareketin siyasî lideri Abdülaziz b. Muhammed döneminden itibaren güç kullanan ve meydan okuyan bir devlet ideolojisine dönüşmüştür. Vehhâbîler, İbn Teymiyye ve Ahmed b. Hanbel’in görüşlerinden hareketle oluşturulan Vehhâbî öğretiyi kabul etmeyen yahut kendileri gibi düşünmeyen herkese karşı cihad ilan etmiş ve elde edilen ganimetler ile maddi ve toplumsal güç elde etmişlerdir. Hareket, sonrasında Necid sınırlarının dışına çıkarak, yayılmacı bir politika izlemiştir. Esasında bu durum

İbn Haldun'un asabiyetin ulaştığı nihâi gayenin mülk/devlet kurmak olduğu şeklindeki sosyolojik nazariyesini doğrular niteliktedir.³⁴⁸

Vehhâbî hareketin İbn Abdülvehhâb sonrası dönemi üç aşamada ele alınabilir. İlk aşama, İbn Abdülvehhâb'ın hayatta olduğu, 1179/1765 yılından başlayıp onun ölümünden 1218/1803 yılına kadar süren toplam 38 yıllık bir dönemi kapsar. Bu dönem Abdülaziz b. Muhammed (ö. 1218/1803) dönemi olarak da isimlendirilebilir. İkinci aşama, 1218/1803-1229/1814 yılları arasında hüküm süren Suud b. Abdülaziz (ö. 1229/1814) dönemi, üçüncü aşama ise 1229/1814-1233/1818 yılları arasındaki Abdullâh b. Suud (ö. 1233/1818) dönemidir.

Bu dönemde Vehhâbîlik, öğretisi düzeyinde İbn Abdülvehhâb'ın oğulları,³⁴⁹ torunları ve bizzât yetiştirdiği öğrencilerinin davet faaliyetleri ile onların yazdıkları *Kitabü't-Tevhid* şerhleri ve fetvaları aracılığıyla sürdürülmüştür.³⁵⁰ Suud ailesi ile İbn Abdülvehhâb arasında kurulan evlilik bağı, Vehhâbîliğin siyasî düzlemde de İbn Abdülvehhâb'dan bağımsız olmadığını göstermektedir. Suud b. Abdülaziz'in, İbn Abdülvehhâb'ın torunu olduğu görüşü tartışmaya açık olmakla birlikte; bu durum Vehhâbî hareketin seyrinde göz önünde bulundurulması gereken önemli bir noktadır.³⁵¹

Abdülaziz b. Muhammed'in, 1179/1765 yılında Vehhâbîlerin siyasî lideri olmasıyla başlayan birinci dönemde, askerî müdahaleler artmış ve devletin sınırları genişlemiştir. Ahsâ'nın alınması, Kerbelâ baskını, Taif'in ele geçirilmesi ile Mekke ve Medine'nin istila edilmesi bu dönemin en önemli olayları arasında zikredilebilir.

³⁴⁸ O, bu fikrini şöyle temellendirmiştir: “Asabiyet sahibi herhangi bir rütbeye ve kademeye ulaşınca, onun üstündekini talep eder. İmdi o, bey (şef) ve rehber olma rütbesine ulaşır ve sonra da tegallüb ve kahr (force) ile hükmetme imkânı bulursa, artık bunu bir daha terk etmez. Çünkü bu, nefis için matlub ve makbul olan bir şeydir. Nefsin buna tam olarak muktedir olması, metbû olmaya esas teşkil eden asabiyyetten başka bir yoldan mümkün olmaz. O halde gördüğün gibi mülkî tagallüb asabiyyetin gayesidir”. Bkz.: İbn Haldûn, *Mukaddime*, 350.

³⁴⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, İbrahim, Abdülaziz, Abdullah, Hasan, Hüseyin ve Ali isimlerinde altı oğlu olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Haz'al, *Târîhu'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 341-344.

³⁵⁰ *Kitabu't-Tevhid* şerhlerinin bu dönemde yazılan en meşhurları; Süleyman b. Abdullah'ın *Teyisrû'l-Azîzi'l-Hamîd*'i ile Abdurrahman b. Hasan'ın (ö.1285/1868) *Fethü'l-mecid şerhi Kitâbi't-Tevhid*'i en bilinenleridir.

³⁵¹ el-Acelânî, Brockelman tarafından dile getirilen bu görüşün doğru olmadığını savunmaktadır. Acelânî, *Târîhu Beldeti'l-Arabiyye*, 3/8.

Yaşanan olaylar sonucunda Necid'deki kabileler arasında siyasî birlik bozulmuş ve Vehhâbî baskınları sonucunda çoğu kabile, bölgeyi terk ederek Irak dolaylarına göç etmiştir. Bu durum, bölgenin tamamen Vehhâbîlerin hâkimiyeti altına girmesini hızlandırmıştır. 1187/1773 yılında Riyad Emiri Dehham b. Devvâs'ın yenilgiye uğratılarak şehrin ele geçirilmesi Vehhâbîlere nüfuz ve ekonomik anlamda güç kazandırmıştır.³⁵² Bu etki, başta Mekke Şerifi olmak üzere civar bölgelerdeki yöneticilerin Vehhâbî meselesine daha ciddiyetle yaklaşmalarına neden olmuştur.³⁵³

Vehhâbîler, Mekke Şerifi Gâlib (ö. 1232/1817) zamanında sayıca artmış ve sahaları genişleyerek Hicaz'a doğru uzanmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın vefatının ardından Vehhâbîler, Necid'i tamamen ele geçirmiş, Hakimiyet alanlarını genişletmek üzere Suriye ve Irak'ın kentlerine saldırı ve akınlar düzenler hale gelmiştir. Mekke Şerifi Galib ile Vehhâbîler arasında, 1205/1790-1220/1805 yılları zarfında elliden fazla çarpışma gerçekleşmiştir. Bu esnada Hacc için bölgeye gelen Müslümanların güvenliği tehlikeye girmiş ve Şerif Galib, İstanbul'a durumu arz ederek yardım talebinde bulunmuştur.³⁵⁴ Ancak o, 1212/1798 yılında yaşanan muhasara nedeniyle anlaşma yapmak ve Hacc için Vehhâbîlerin Mekke'ye girişlerine izin vermek durumunda kalmıştır.³⁵⁵

1215/1801 yılında Vehhâbîler, Şam'dan gelen Hacc kafilesine saldırmışlardır. Bu esnada Medine muhasara altına alınmış ve Hz. Hamza'nın mezarı başta olmak üzere şehirdeki pek çok tarihi eser tahrib edilmiştir. Bu faaliyetler büyük bir infiale sebep olmuş ve resmî yazışmalara kadar yansımış görünmektedir. Bölgeden İstanbul'a

³⁵² İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/102; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/59; Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 71.

³⁵³ BOA, HAT, 209.

³⁵⁴ BOA, HAT, 19693.

³⁵⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri* (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2013), 116; Montagne, *Çöl Medeniyeti*, 134, 136-137.

gönderilen raporlarda Abdülaziz b. Muhammed hakkında, “Hâricî İbn Suud” veya “Hâricî Abdülaziz b. Suud” ifadelerinin kullanılmaya başlaması dikkat çekmektedir.³⁵⁶

1215/1801 yılı, Irak’ın Kerbelâ şehrine düzenlenen baskın ile Hz. Hüseyin’in ölüm yıldönümü anmalarına katılan iki bin civarında kişinin katledilmesi, Hz. Hüseyin’in türbesinin yıkılması gibi gerek Şîî gerekse Sünnî dünya açısından son derece elim hadiseler sahne olmuştur. Vehhâbîler, şehirden topladıkları değerli eşyaları ve esir aldıkları kadınları ganimet olarak Dir‘iye’ye götürmüştür.³⁵⁷ Kerbelâ baskını yalnızca Şîî nüfusta değil, Osmanlı yönetimi için de Vehhâbîlere dair önemli düzeyde bir farkındalığa neden olmuş ve yönetim olarak kalıcı tedbirler alınması kararlaştırılmıştır.³⁵⁸

1218/1804 yılında Ahsâ’yı ele geçiren Vehhâbîler, bu sayede Necid, Ahsâ ve Bağdat yolunun tamamını kontrol eder hale geldiler. Ahsâ ulemasından ileri gelen pek çok kişiyi öldürerek şehri yağmalayan Vehhâbîler, Medine’ye yönelerek kısa süreliğine şehri istila etmişlerdir. Bu dönemde Medine’deki bütün mezarlar yıkılmış, Hz. Peygamber’in mezarını ziyaret yasaklanmış ve şehirdeki değerli eşyanın tamamı Dir‘iye’ye nakledilmiştir.³⁵⁹ Medine, ertesi yıl tam olarak Vehhâbîlerin eline geçmiş ve Vehhâbî esasları kabul etmeleri şartıyla Medine halkına eman verilmiştir. Hz. Peygamber’in mezarını yağmalayan Vehhâbî güçleri,³⁶⁰ ardından Mekke’ye yönelmişlerdir. Uzun müddet muhasara altına aldıkları şehirde kıtlık başgöstermesi ile birlikte şehrin kapıları Vehhâbîlere açılmak zorunda kalmıştır. Zilkade 1220/Ocak 1806

³⁵⁶ 29 Aralık 1215/1801 tarihli yazıda, “Emirül-hac Şam Valisi Abdullah Paşa kafil-i hac ile Medine-i Münnevve’ye giderken Haricî Abdülaziz Suud Medine’yi muhasara ve Hazret-i Hamza’nın Türbesi’nin örtüsünü garet ve mushafı şerifleri parçaladıkları ve Abdullah Paşa’nın askerleri harb edüp bunları dağıttığı” bilgisi verilirken; 12 Aralık 1217/1802 tarihli yazıda “Padişah’ın imdadının geri kalması ile Haricî ibni Suud bu kere Taifi aldığı ve Mekke üzerine yürüdüğü cihetle, Hecin ile imdada gelmeleri” talebinde bulunulmuştur. BOA, HAT, 345-19693.

³⁵⁷ BOA- HAT- 3793.

³⁵⁸ BOA- HAT- 3799/A; Güner, *Vehhâbî-Suûdiler*, 137-137.

³⁵⁹ BOA-HAT- 3448.

³⁶⁰ BOA-HAT-25731;

tarihinde şehir Vehhâbîlerin yönetimine girmiş³⁶¹ ve Suud b. Abdülaziz kendisini halife ilan etmiştir.³⁶²

Mekke'nin Vehhâbîler tarafından işgal edilmesi İslâm dünyasının her tarafında büyük bir infial yaratmıştır. Vehhâbîler Mekke'yi ele geçirdikten sonra ilk iş olarak, Kâbe'de *Kitabü't-Tevhid*'i okutmuş ve halktan biat almıştır.³⁶³ Ardından Osmanlı için temsili değeri bulunan Kâbe örtüsü kaldırılarak yerine yenisi kapatılmıştır.³⁶⁴ Yeni örtü üzerinde yazdırılan “Keder seni sıktığı zaman. Elem neşrah [sûresini] düşün, iki kolaylık arasında bir zorluk vardır. Bunu düşündüğün zaman ferahla. Allah'tan başka ilah yoktur. Allah'ın halifesi Suûd, [Allah'ın] Evini giydirdi”³⁶⁵ ifadeleri, durumun ehemmiyetini tasvir için yeterli görünmektedir.

Mekke ve Medine'nin Vehhâbîler tarafından istila edilmesinin ardından, kutsal topraklar Vehhâbî inanç ve görüşleri doğrultusunda yeniden düzenlenmiş, şehirdeki türbe ve tarihi mekânlar yıkılarak, şehirler ‘şirk ve bid’atlerden arındırılmıştır.’ Ayrıca şehirde, manevî ve tarihi değeri olan pek çok yapı yerle bir edilmiştir. Hz. Peygamber'in doğduğu ev, Hz. Hatice'nin evi, Hz. Ebû Bekir'in evi, Hz. Fatıma'nın dünyaya geldiği ev, Hz. Peygamber'in amcası Hamza b. Abdulmuttalib'n evi, Hz. Ömer'in iman ettiğini

³⁶¹ BOA-HAT-3824; Güner, *Vehhâbî-Suûdîler*, 158.

³⁶² BOA-HAT-00093-03789-C.

³⁶³ *ed-Dürerü's-Senîyye fî'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî (Riyad: y.y, 1996), 1/222-241.

³⁶⁴ Kâbe örtüsünün üzerinde yer alan hükümdar ismi, nitakin son parçası olup Kâbe'nin kuzeyinde bulunan Makam-ı Hanefî tarafına denk getirilmekteydi. Sembolik değeri yüksek olan Kâbe örtüsü, kullanılan özel kumaşından ipliğine kadar dinî hassasiyeti ifade etmekle birlikte, padişahın isminin yazması hükümdarlık anlamına, ismin Hanefî makamına denk gelmesi de, devletin dinî tercihini ifade etmekteydi. Melik Salih İsmail b. en-Nâsır Muhammed el-Kalavun (750/1350) tarafından Kâbe örtüsü dokutulmak üzere iki köy tahsis edilmiş olup, Kanûni Sultan Süleyman 947/1540 tarihinde buna yedi köy daha ilave ettirerek, bu köylerin bütün eksiklerinin hazine tarafından giderilmesini emretmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Kâbe örtüsü hakkındaki Arapça vesika için bkz: Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Mekke* (Kostantiniye: Bahriye Matbaası, 1301), 2/852; Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn=Haremeyn Tarihi: Mir'ât Mekke*, haz. Ömer Faruk Can, Zehra Can (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2/1016-1023.

³⁶⁵ ففكر في الم نشرح

إذا فكرت فافرح

سعود خليفة الله

إذا ضاقت بك البلوى

فعسر بين بيسرين

لااله الاالله كسا البيت

Câbî Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Câbî Ömer Efendi: Câbî Tarihi (Tarih-i Sultan Selim Salis ve Mahmud-ı Sani) : Tahlil ve tenkidli metin.*, haz. Mehmet Ali Beyhan (İstanbul : İstanbul Üniversitesi, 1992), 2/811.

ilan ettiği ve Bilal-i Habeři'nin ilk ezanı okuduğu ev, Bedir ve Uhud savaşlarında şehid dűřen kimselerin kabirleri, Ali b. Ebî Talib'in doğduğu ev ile Mekke ve Medine'de bulunan türbelerin tamamı bu dönemde tahrib edilen yapılardandır.³⁶⁶ Vehhâbiler, Kâbe'de okunan *Kitabü't-Tevhid* ile halka, kabul etmeleri gereken görüşleri ilan etmişler ve kabul etmeyenlerin Kâbe'yi ziyaretten men edildiklerini duyurmuşlardır.³⁶⁷

Mekke'nin ele geçirilmesi ile birlikte, müşrik olduğu gerekçesiyle, Padişah'ın ismi hutbeden çıkartılmıştır.³⁶⁸ Mekke ve Medine'yi ele geçiren Suud b. Abdülaziz, ulema ve halkı toplayarak, dinî ve siyasî her türlü emir ve yasaklarına uymaları çağrısında bulunarak biat almıştır. Bu doğrultudaki talepleri; İbn Abdülvehhâb tarafından belirlendiği şekilde, Allah'a ve Peygamberi Muhammed'e itaat ve ibadet edilmesi, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Allah tarafından seçilmiş bir müceddid olarak tanınması, şehirdeki bütün türbe ve mezarların yıkılması ve bunları kabul etmeyenlerin ölüm cezasına çarptırılması şeklinde belirtilmiştir. Ardından Suud adına hutbe okutularak para bastırılmıştır.³⁶⁹

Suud, Haremeyn uleması ve müftülerinin imzalamaları için bir metin hazırlatılmıştır. Metnin detayları önemlidir: “Biz Mekke Uleması ve Medine-i Münevvere Uleması, bu mektubu imzalayarak şahitlik ediyoruz ki; şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ikame ettiği ve Müslümanların imamı Abdülaziz b. Suud'un insanları kendisine davet ettiği bu din, yani kendisinin mektupta belirttiği üzere, Allah'ı birlemek ve şirkten kaçınmak; hiçbir şek ve şüphe söz konusu olmaksızın hakkın ta kendisidir. Bundan önce Mekke, Medine, Mısır ve şam gibi beldelerde günümüze kadar görülen ve bu mektupta da bahsedilen türlü türlü şirkler; kişinin kanını ve malını helal hale getiren ve cehennemde sonsuza kadar kalmayı gerektiren küfürdür. Kim bu dine girmez, bu

³⁶⁶ Nasır Sa'id, *Târîhu Âl-i Suûd* (Beyrut: Mektebetu Mü'min Kureyş, 1980), 174-178.

³⁶⁷ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 8/123.

³⁶⁸ Mütercim Ahmed Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1218-1224/1804-1809) (inceleme-Metin)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/610; 2/1032.

³⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Câbî Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Cabi Ömer Efendi*, 2/812.

dinin gereğiyle amel etmez, ehlini dost edinmez, düşmanlarına düşmanlık beslemezse; o kimse bizim nezdimizde Allah'a ve ahiret gününe küfreden bir kimsedir. Müslümanların imamına, üzerine bulundukları halden tevbe edinceye ve bu dinin gereklerini yerine getirinceye kadar böyle kimselerle cihad etmesi ve savaşması vaciptir.”³⁷⁰

Câbî Ömer Efendi, Mekke'den kaçan kimselerin İstanbul'a getirdiği haberleri aktarırken, durumun ciddiyetini ifade etmiş ve önemli bilgiler vermiştir. Buna göre, Mekke'yi istila eden Vehhâbîler, Kâbe'nin örtüsünü değiştirmişlerdir.³⁷¹ Kâbe, üzerinde altın simden “La ilahe illallah, Allah'ın halifesini sevindirmiştir.” ibaresi ile bakır simden kılıç ve kalkan simgelerinin işlendiği siyah bir örtü ile kaplanmıştı.³⁷² Bu uygulamaların tamamı, Osmanlı'nın dinî ya da siyasî olarak iktidarının kabul edilmediğinin göstergeleri idi. 1220/1806 yılında Haremeyn bölgesinden gelen haberlerin ardından, Sultan II. Mahmud tahta çıkınca Mekke'ye Kâbe örtüsü gönderilmemiştir. 1227/1812 yılında Padişah, Bağdat ve Şam Valileri ile yapılan yazışmalarda ‘Vehhâbî’ ifadesinin ‘Hâricî Suud’ şeklinde tashih edilmesini özel olarak talep etmiştir.³⁷³

Necid'den sonra Haremeyn bölgesini de idaresi altına alan Suud b. Abdülaziz, “Allah'ın Halifesi” olarak, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine davet mektupları göndermiştir. Mağrib Kralı Mevlay Süleymân, Bağdat Valisi Büyük Süleymân Paşa,

³⁷⁰ *ed-Dürer*, 1996, 1/314-317.

³⁷¹ İslâmiyetten önce de kullanılan ve tarihte ilk olarak Yemen hükümdarlarından Kerb Es'ad'ın tarafından örtüldüğü bilinen Kâbe örtüsüne tarihi kaynaklarda, Kâbe-i Mükerrerem Puşîdesi, Sitâre-i Kâbe'tullâh, Sitâre, Kisve-i Şerîfe denilmiştir. Siyah renkli ibrişim kumaştan hazırlanan Kâbe örtüsü 'Hicab' ismi verilen asıl örtü bölümü ile 'Nîtak' denilen kuşaktan oluşur. Kabetullah Kemeri de denilen ve dört parçadan oluşan özel kuşak kısmında, Kelime-i Tevhid, Kâbe hakkında nazil olan ayetler ve hangi Padişah zamanında dokunmuşsa onun ismi yazılıdır. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, 64-68.

³⁷² “Mekke-i Mükerreme'yi istilâ ve zapt eden Vehhâbî nâm şakî, Beyt-i Şerif'i örtmek dâ'iyesiyle, işbu bin ikiyüzyirmiki senesi Ka'be-i Şerif kisvesi dâ'iyesiyle, siyah maşlah kumâşıyla kisve dokudup ve kapusu üzerinde bir mikdâr sim ü zer ile “الله خليفة مسرور الله الا اله لا” [ibaresini] dokuma ile tahrîr ettir[diği], Mekke-i Mükerreme ahâlisinden, Âsitâne tarafına firâr edenlerden istima' olunup ve pâresi dahi bakır ile sim-i Yemenî, kalb pârenin sülûsânı mikdârı; bir tarafında kılıç ve diğer bir tarafında kalkan şekli darp olunmuş, asla yazıya dair nesne yok, seyr olunmağla, kayd olundu.” Câbî Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Cabi Ömer Efendi*, 2/618.

³⁷³ BOA, HAT 343/19614.

Şam Valileri Yusuf ve Süleymân Paşalar ile İran Hükümdarına davet gönderen Suud, mektuplarında görüşlerini kabul etme ve bu doğrultuda hareket etme çağrısında bulunmuştur.³⁷⁴

Suud b. Abdülaziz'in gönderdiği mektuplarda, derin itikadi bilgilere yer verilmemiş olmakla birlikte; doğrudan Hz. Peygamber'in üslûbunun kullanılması dikkat çekicidir. Suud b. Abdülaziz, bunlardan Şam valisi Yusuf Paşa'ya 1221-1223/1806-1808 yılları arasında iki mektup göndermiştir. Mektubunda; "Seni tek olan Allah'a ortak koşmamaya davet ediyorum. Peygamber'in dediği gibi; "Teslim ol ve kurtul" ki Allah mükafaatını iki kat versin" sözleriyle başladığı mektubuna tevhid ile ilgili ayetler aktararak devam etmiştir. Suud b. Abdülaziz'in bahse konu olan mektubu, "Biz yalnızca Allah'ın üzerimize farz kıldıklarını size bildiriyor ve Allah neyi nehy etmiş ise onu haram kılıyoruz. Eğer ki siz, helal ve haram konusunda bir şüpheye düşüyorsanız, size bir müftü gönderelim ve karşılıklı münazara yapalım. Eğer ki karşılıklı münazarayı kabul etmeyecek ve Allah hakkında küfrü ve dalaleti tercih edecek olursanız, **"Eğer yüz çevirirlerse bilesin ki bir ayrılıkçılığın içindedirler. O takdirde artık onlara karşı Allah sana yeter; O, işitendir, bilendir"**³⁷⁵ ayetine uygun olarak muamele edileceksiniz şeklinde tehditte bulunmuş ve Şam üzerine saldırıların başlayacağını ima etmiştir.³⁷⁶

Vehhâbîler üzerine düzenleyeceği seferin hazırlıkları ile meşgul olduğu anlaşılan³⁷⁷ Yusuf Paşa, kendisine gönderilen mektuplara olumlu ya da olumsuz herhangi bir cevap vermemiştir. 1223/1808 yılı içerisinde Yusuf Paşa'ya hitaben 'Alyân

³⁷⁴ Mektup için bkz: *ed-Dürer*, 1996, 2/214-217.

³⁷⁵ el-Bakara 2/137: "Eğer onlar da sizin inandığınız gibi inanırlarsa kesinlikle doğru yolu bulmuş olurlar; fakat eğer yüz çevirirlerse bilesin ki bir ayrılıkçılığın içindedirler. O takdirde artık onlara karşı Allah sana yeter; O, işitendir, bilendir."

³⁷⁶ Mektubun metni için bkz: Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 9/366-367; Acelânî, *Tarîhu Beldeti'l-Arabiyye*, 3/210-211.

³⁷⁷ Yusuf Paşa, Hicaz'ın Vehhabîler'den kurtarılması için ihtiyaç duyduğu gereksinimleri gönderdiği mektuplarla İstanbul'a bildirmekte ve Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ile eş zamanlı olarak askeri hazırlıklar yapmaktada idi. BOA-HAT 19635/G; BOA-HAT 19647/A/B/F.

ed-Debîbî (ö.?) tarafından kaleme alınan üçüncü bir mektup daha yazılmıştır.³⁷⁸ ed-Debîbî, Suud b. Abdülaziz'in huzurunda kaleme aldığını dile getirdiği mektupta, şirk kabul ettikleri hususları dile getirdikten sonra, el-Kerek şehrinde³⁷⁹ kendileri ve Yusuf Paşa'nın uygun gördüğü her biri dört mezhepten birine mensup âlimler ile karşılıklı münazara teklifini yinelemektedir. ed-Debîbî, karşılıklı münazara yapılması halinde, Suud'un önceki mektubunda kısaca ifade etmiş olduğu, kendilerinin şirk addettikleri aşağıdaki meseleleri detaylı bir şekilde tartışmak istediklerini bildirmiştir.³⁸⁰ ed-Debîbî, mektubunun sonunda, münazara teklifini yineleyerek; "Hacc'ın selameti için bütün bu meseleleri tartışmak üzere güvendiğiniz âlimlerinizi gönderin ki; Suud'un güvendiği âlimlerle biraraya gelsinler ve tâbi olduğumuz hakikatleri tartışalım. Böylece kimin zayıf olduğu ortaya çıksın" şeklinde bir çağrıda bulunmuştur.

Yusuf Paşa, Vehhâbîlerin Mekke ve Medine'yi istila etmelerini ve hac yapılmasını engellemelerini derhal İstanbul'a bildirmiştir. Paşa ayrıca, Şam Kadısı Halil Efendi'den bu durum hakkında bir ilâm (kararnâme) hazırlamasını talep etmiş ve bu ilâm ile birlikte Bab-ı Âlî'den görüş istemiştir.³⁸¹ Şam kadısı Halil Efendi, ilâmında, Vehhâbîlerin durumları ve görüşlerini açıklayarak, can güvenliği bulunmadığından hacca gitmenin tehlikeli olacağını kaydetmiştir. Halil Efendi, özellikle Vehhâbîlerin Osmanlı hilafetine itirazları, şirk kabul ettikleri davranışlar ve Müslümanların tekfir edilmesi gibi konulara dikkat çekmiştir. Kararnamede Mekke Kadısı Hatipzade Mehmed Efendi'nin görevden alınarak bütün yetkilerinin men edilmesi ve Padişah'ın

³⁷⁸ Mektubun metni için bkz: Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 9/367-368; Acelânî, *Tarîhu Beldeti'l-Arabiyye*, 3/212-213.

³⁷⁹ Nebati Krallığı, Eyyûbîler, Memlûklüler ve Osmanlı Devleti için önemli şehirlerden biri olan el-Kerek, günümüzde Ürdün Krallığı'nın güneyinde, Başkent Amman'a 140 km uzaklıkta yer almaktadır. Şehir, Suriye bölgesinde Osmanlı Devleti zamanında inşa edilmiş en büyük üç kaleden biri olan el-Kerek Kalesi ile bilinmektedir.

³⁸⁰ "Allah'tan başka kimse için kurban kesme ve adak adama, kabirler üzerine makamlar inşa etme, evliya, enbiyaya, şühedadan şefa'at ve tevassut talebine itikâd etme bizim nezdimizde şirktir. Ayrıca, içki içmek, kadınların dışarı çıkması, dine hakaret etmek, Allah'tan başkasına yemin etmek, tütün ve nargile içmek, oyun oynamak, dedikodu yapmak, kahveden fâl bakmak, def çalmak ve Allah'a ibadetten alıkoyan her türlü davranış bizim nezdimizde açıkça günahıdır." Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 9/368; Acelânî, *Tarîhu Beldeti'l-Arabiyye*, 3/213.

³⁸¹ BOA-HAT-3839-C.

isinin hutbelerden çıkartılmış olmasına değinilmiş ve bu Suud b. Abdülaziz'in saltanat ve hilafet peşinde olduğunun göstergesi olarak yorumlanmıştır. Halil Efendi, Suud tarafından Mekke kadısı olarak yeni bir kişinin tayin edildiği ve Mekke'de dört mezhebe göre uygulamada bulunma teamülünün ortadan kaldırıldığı bilgilerini de ilâmına eklemiştir. Kendilerine Hâdimü'l-Haremeyn unvanı veren ve hilafetin kendi hakları olduğunu iddia eden Vehhâbîler, Suud'un hilafetine biat etmeyenlerin Mekke ve Medine'ye girişlerini yasaklamışlardı. Halil Efendi, bu duruma şiddetle tepki göstermiştir.³⁸²

Suud b. Abdülaziz, hacı adaylarına verilen bu mektuptan haberdar olmuş olmalı ki; Yusuf Paşa'ya hitaben “Yazdıklarımız bize ulaştı ve içeriğini anladık. ... Size gelen bilgilerin eksik ya da fazla olması ihtimaline karşı, bizim ne üzere olduğumuzu ve insanları neye davet ettiğimizi bildiriyoruz; şu an davetimizi yakinen bildirmek için size meselenin gerçeğini zikrediyoruz, umulur ki; bizler bu dinin koruyucuları oluruz.” şeklinde ifadelerin yer aldığı bir mektup yazarak davetinin mahiyetini ibraz etmiştir.³⁸³

Muhammed b. Abdülvehhâb zamanından başlayarak hergün güçlenen bu hareket, Suud b. Abdülaziz döneminde emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i an'il-münker boyutundan siyasî iktidar mücadelesi boyutuna evrilmiştir. Bunun temellerinin tevhid ve şirk söylemi üzerine oturtulmuş olması, hareketin etki gücünü artırmıştır.

Bu gelişmelerden sonra Vehhâbîlik, yalnızca dinî bir hareket olmayıp devlet kurmak için meşrû yönetime isyan eden bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ve oğulları Tosun Ahmed Paşa ve İbrahim Paşa'nın askerî

³⁸² BOA-HAT-3839-B; BOA-HAT- 3627-A; BOA-HAT-3839-C; Güner, *Vehhâbî-Suûdîler*, 161-162; Suud b. Abdülaziz, azl ettiği Mekke ve Medine Kadılarına, “Osmanlı Padişahı Sultan Selim Han'a hususi bir mektup yazdım. Bu mektupta kabirler üzerine kubbe ve bina inşasının, kâbirdekilerden meded beklemenin, onlara kurban kesmenin menedilmesini tavsiye ve beyan ettim. Müşârunileyhe verilmek üzere bu mektubu size vereceğim.” diyerek, Sultan III. Selim'e bir mektup göndermiştir. Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhabiyân: Vehhâbîler Tarihi* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 54.

³⁸³ Mektubun metni için bkz: Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 9/362-364; Acelânî, *Tarîhu Beldeti'l-Arabiyye*, 3/214-217.

müdahalaları ile Mekke ve Medine “Vehhâbî-i Revâfız’ın” elinden alınmıştır.³⁸⁴ Osmanlı için büyük bir itibar kaybına neden olan bu olayın nihayete erdirilmesi büyük sevinçle karşılanmış ve II. Mahmud tarafından Paris Sefiri Halet Efendi’ye verilen talimat doğrultusunda haber Avrupa gazetelerinde yayınlatılarak dünyaya duyurulmak istenmiştir.³⁸⁵

Öte yandan Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın Vehhâbî tehlikesinin tamamen ortadan kaldırılması için, Vehhâbîliği benimsemiş kabile ve beldeler üzerine sefer yapmak için Sultan’dan izin talebine, II. Mahmud’un verdiği resmî cevap, devletin Vehhâbî meselesini algılama biçimini yansıtmaları bakımından dikkati değerlidir. II. Mahmud mektubunda, Necid halkı için yıllardır mezhep olarak kabul ettikleri itikadlarının değiştirmeye zorlanmalarının doğru olmayacağını belirterek; Dir’iye’nin asayiş sağlandıktan sonra Medine’ye geçilmesi ve askerinin bir süre dinlendirilmesi emrini vermiştir.³⁸⁶

Mehmed Ali Paşa’nın talebine verilen karşılıktan, Vehhâbî meselesinin, Osmanlı için dinî ya da mezhebî bir olgu olmaktan çıktığı ve devlete isyana varan bir asayiş sorunu olarak algılandığı anlaşılmaktadır. İsyanın bastırılmasının ardından Abdullâh b. Suud ile beraberinde esir alınan akrabaları ve İbn Abdülvehhâb’ın oğulları, önce Mısır’a gönderilmiş, daha sonra Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi’nin³⁸⁷ fetvası gereğince İstanbul’da idam edilmiştir. Abdullâh b. Suud ve üç

³⁸⁴ BOA-HAT-345,19665: Suûd’un fitne merkezi Dir’iye’nin fethi ve Abdullah bin Suûd’un yakalanması üzerine İstanbul’da top şenliği yapıldığı ve ecnebi sefirlerin de tebrikde bulundukları arzolandukda sureten arz-ı hulus, olmakla cevapları yazılması hakkında irade, bkz: Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7/125.

³⁸⁵ Mekke ve Medine’nin Vehhabiler’den temizlendiği haberini Avrupa gazetelerinde yayınlatılması için II. Mahmud’un Paris Sefiri Halet Efendi’ye verdiği emir için bkz: BOA-HAT-5764.

³⁸⁶ “Necid urbanı için bu kadar seneden berü mezhep ittihaz ettikleri itikadlarından dönmek müşkil şeydir, mukteza-i maslahat Dir’iye elinden geldiği kadar hüsn-i surette rabt ile Medine-i Münevvere’ye avdet ile muhafazasına kıyam idüp, bu kadar zaman enva-i meşakkate giriftar olan asakir-i İslâm’ı dahi biraz istirahat ettirmektedir.” BOA-HAT-19650; HAT-19676/A; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 11/14; Güner, *Vehhâbî-Suûdîler*, 215.

³⁸⁷ Şeyhülislâm Mustafa Asım Efendi, 27 Ocak 1818-3 Eylül 1819 (İlk Meşihati), 25 Eylül 1823-26 Kasım 1825 (İkinci Meşihati), 8 Şubat 1833-20 Ekim 1846 (Üçüncü Meşihati), Fetvaları için bkz: *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislâm Fetvaları*, haz. Sinan Çuluk, Yılmaz Karaca (İstanbul : Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015), 188-196.

kardeşi idam edilirken, İbn Abdülvehhâb'ın oğulları serbest bırakılmıştır.³⁸⁸ Bu durum Osmanlı'nın meseleyi mezhebî bir olgu olarak görmediğini teyit etmektedir.

Islah girişimi olarak, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın önderliğinde başlayan hareket, bir süre sonra silahlı bir örgütün faaliyetlerine dönüşmüş; ardından Muhammed b. Suud'un siyasî desteğini alarak devletleşme sürecine geçmiş ve günümüze kadar güçlenerek devam etmiştir. Buraya kadar verdiğimiz bilgiler ve analizlerden hareketle Vehhâbîliğin tarihsel süreçlerini aşağıdaki şekilde tablolatabiliriz:



³⁸⁸ BOA (HAT 19698/A), Dir'îye'den Mısır'a gönderilen İbn Suud ve yakınlarının listesi için bkz: Güner, *Vehhâbî-Suûdîler*, 211-212.



Şekil: Vehhâbîlîğın Tarihsel Süreçleri

3. VEHHÂBÎ FİKİRLERİN YAYILMA YOLLARI

Vehhâbî hareket, Necid, Hicaz, Ortadoğu, Anadolu, Mısır, Kuzey Afrika, Hint alt kıtası ve diğer Müslüman coğrafyalara ulaştırılmaya çalışılmıştır. Vehhâbî öğretinin, adı her ne olursa olsun, bu denli geniş bir coğrafyada yayılmasında etkili olan sebepleri ortaya koymakta fayda vardır. Vehhâbî fikirler, tek bir kaynaktan beslenen üç ana damar aracılığı ile yakın çevreden başlayarak, başta Arabistan Yarımadası olmak üzere tüm İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Yayılma yolları, İbn Abdülvehhâb ve eserleri, Âl-i Suûd ve İbn Abdülvehhâb'ın takipçilerinin faaliyetleri ile Hacılar üzerindeki propagandalar şeklinde ele alınabilir.

XVIII. yüzyılın ortalarında, ortaya çıkan Vehhâbîlik, İslâm dünyasını başta dinî ve toplumsal olmak üzere, siyasî, iktisadî ve fikrî alanda önemli ölçüde etkilemiş ve pek çok tepki almıştır. Düşünce sisteminin merkezinde itikâdî ve akîdevî esaslar olan bir söylemin hem destek görmesi hem de şiddetli eleştirilere maruz kalması kaçınılmazdır. Hatta bu süreçte, Vehhâbî fikirleri savunanların bir edebiyatı oluştuğu gibi, onların fikir ve uygulamalarına muhalif olanların da eleştirilerini dile getirdikleri reddiye türü bir edebiyatı oluşmuştur. '*Vehhâbîlik Reddiyeleri*' olarak isimlendirdiğimiz bu edebiyat, İslâm düşünce tarihinin son üç yüz yılında önemli bir yekûn oluşturmaktadır. İslâm coğrafyasında, 'itikâdî ve amelî hemen hemen her düşünce ekolü' bu edebiyata katkıda bulunmuştur. Bu edebiyatın detaylarına geçmeden önce; söz konusu edebiyatın ortaya çıkmasına neden olan fikirlerin kısa bir zaman zarfında hangi söylem ve eylemler aracılığıyla ve nasıl yayıldığı üzerinde durmak istiyoruz.

3.1. İbn Abdülvehhâb'ın Bireysel Girişimleri: Te'lifât ve Şahsî Yazışmalar

Vehhâbî fikirlerin İslâm dünyasında yayılmasında kullanılan ilk yöntem, İbn Abdülvehhâb'ın sözlü ve yazılı olarak fikirlerini insanlara ulaştırması olmuştur. İbn Abdülvehhâb'ın, ilk olarak kaleme aldığı *Kitabü't-Tevhîd*, mevcut toplumsal dinî

kabullerden farklı ve etki gücü yüksek bir söylem ihtiva etmekteydi. Özellikle İbn Abdülvehhab'ın Uyeyne'de bulunduğu sırada, onun daveti ilmî çevreleri etkilemeye başlamış olmakla birlikte, söylemden eylem boyutuna geçildiğinde etki gücü daha da artmıştır. Böylece İbn Abdülvehhâb ve görüşleri halk arasında yer edinmeye başlamıştır. Türbe ve kabirlerin yıktırılması, ağaçların kesilmesi ve şer'i cezaların uygulanması Vehhâbî öğretiyi bölge halkının ilgisini artırmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın, bulunduğu bölgedeki bir kabile reisi ile ittifakı; bireysel girişimleri ile kendi çapında ilerleyen süreci hem güvence altına almış hem de hızlandırmıştır. Bu merhaleden itibaren İbn Abdülvehhâb, dersleri ve vaazları sayesinde toplum bünyesinde bir değişim/dönüşüme ve yenilenmeye sebep olurken, diğer taraftan da civar kabile reisleri ve müftülerine gönderdiği davet mektupları sayesinde diğer kabilelerin ve Müslüman toplulukların kendisinden haberdar olmalarını sağlamıştır.

İbn Abdülvehhâb, en yakın kabile reisleri ve belde müftülerinden başlamak üzere, süreç içerisinde yakın ülkelere, devlet başkanlarına ve Osmanlı Padişahına kadar birçok bölge ve kişiye görüşlerini anlatmak ve davetini genişletmek amacıyla mektuplar göndermiştir. Onun davet mektupları ilk önce Riyad, Basra, Yemen, İran, Bağdat, Dimaşk, Mağrib, Tunus, İstanbul'a resmî olarak gönderilmiş ve Tevhid adı altında Vehhâbî davetine çağrıda bulunulmuştur.

Orta Arabistan'ın en ücra bölgelerinden birinde Muhammed b. Abdülvehhâb adında bir kişi ortaya çıkıp; tıpkı Peygamberin hayatındaki gibi toplumu bütün kötülüklerden, şirkten ve bidatlerden arındırarak, o topraklarda yeniden Allah'ın birliğini hâkim kılmak istediğini söylüyor ve diğer Müslümanlara kendilerini kurtarmalarını salık veriyordu. Kendince bu kutsal fikirler, vaazları ve mektupları aracılığıyla insanlara ulaştırıldıkça, kitlesel bir harekete dönüşüyordu. Buna bağlı olarak toplumsal değişim ve çatışmanın zemini hazırlanmış oluyordu. Çünkü bu çağrı, toplum

yapısında köklü değişiklikler öngörmekteydi. Nitekim bu çağrı bütün toplumları etkileyecek çok büyük bir dalgalanmanın habercisi oldu.

İbn Abdülvehhâb, davet mektupları ve *Kitabü't-Tevhîd*'i aracılığıyla, Necid bölgesinde belli ölçüde destek kazanmakla birlikte itirazlarla da karşılaşmıştı. Bu itirazlara cevap amacıyla *Keşfü's-Şübühât* isimli eserini kaleme almıştır. Bu eser, civar ülkelere davet niteliğinde gönderilen mektupların metnini oluşturmuştur. Yazılan reddiyelerin birçoğunun, bu metindeki görüşleri esas alarak vücuda getirildiği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyıldan itibaren *Keşfü's-Şübühât* olarak tanınan bu eser, İbn Abdülvehhâb'ın şahsî mektuplarını ilk yayınlayan tarihçi İbn Gannâm'ın (ö. 1225/1810) eserinde, “er-Resâil” kısmında, “Müslümanların pek çok şüphelerine cevap olarak yazılan genel bir risale” olarak tanıtılmaktadır.³⁸⁹

İbn Abdülvehhâb'ın, *Keşfü's-Şübühât*'ta, ilk eseri *Kitabü't-Tevhîd*'e oranla daha katı bir dil kullandığı görülmektedir. Bu eserde, Müslümanların genelini kâfir ilan etme eğilimi, kendisine karşı yazılan reddiyelerin sayılarının artmasına sebep olmuştur. İlk eseri *Kitabü't-Tevhîd*'de, Ulûhiyet, Rubûbiyet ve Esmâ/sıfatlar Tevhidi olarak gruplandığı tevhid esaslarını ele alan İbn Abdülvehhâb, bu sırada henüz davetinin başında olduğundan, yerleşmiş genel kuralların tamamını tekfir eden bir dil kullanmamıştır. Ancak, daha sonra kaleme aldığı *Keşfü's-Şübühât*'ında tekfire daha fazla yer verdiği görülmektedir. *Keşfü's-Şübühât*'ta geçen, “Tevhidi bilen; ancak ona göre amel etmeyen herkese”, “halis kâfirlerin şerri” tarzındaki ifade ve genellemeleri, İbn Abdülvehhâb'a yönelik tepkilerin artmasına neden olmuştur.³⁹⁰

İbn Gannâm, İbn Abdülvehhâb'ın yirmi altı şahsî yazışmasını kayda almıştır. Bu yazışmalar, ilk etapta “Müslümanlardan kendisine ulaşan herkese” hitabıyla ve civar beldelerin müftülerine hitaben yazılmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın, görüşlerini sormak

³⁸⁹ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 225-242.

³⁹⁰ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 238, 241.

amacıyla kendisine mektup gönderen kişilere hitaben ya da görüşlerini eleştiren mektuplara cevaben yazılan mektupları da bulunmaktadır. 1976 yılında, *Müellifâtu eş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb: er-Resâil eş-Şahsiyye* ismiyle yayınlanan eserde, İbn Abdülvehhâb'ın toplam elli bir yazışması derlenmiştir.³⁹¹ Mektuplar arasında doğrudan belli isimlere, Vehhâbî daveti kabul ettiğini dile getiren kişilere, görüşlerine karşı çıkanlara, kabile reislerine ve Yemen hâkimine yazılan mektup veya risaleler bulunmaktadır. İbn Abdülvehhâb, çoğunlukla polemikler düzeyindeki bu yazışmalar aracılığıyla hem davetini yaymış hem de görüşlerine yönelik yazılan reddiyelere cevap vermiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini dersleri, davet mektupları ve tâbîleri aracılığıyla daha geniş kitlelere ulaştırma çabaları, Arabistan Yarımadası'ndan başlayan ve zamanla bütün İslâm coğrafyasına yayılan, sosyo-politik ve dinî-kültürel hassasiyetlerin/endişelerin artmasına neden olmuştur. Elimizdeki verilere göre, hareketin süreç içerisindeki seyri takip edildiğinde, ister İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri, isterse Vehhâbîlik olarak ne bakımdan ele alınırsa alınsın, dinî gayeler ile başlayan icraatların, zamanla daha sert ve tavizsiz bir uygulamaya dönüştüğü görülmektedir. Başlangıçta tevhide yeniden Necid topraklarında hâkim kılmayı amaçlayan bu hareket, cahil ve şirke bulaşmış insanlara dini anlatmak, öğretmek ve emr-i bi'l-mağruf nehy-i ani'l-münker için mücadele edileceği söylemi ile yola çıkmıştır. Ancak hareket, özellikle Muhammed b. Suud ile yapılan antlaşmadan sonra, kısa bir zaman zarfında cihada evrilmiştir. İbn Abdülvehhâb, görüşlerini kabul etmeyenlerin kanı ve malı helaldir şeklindeki hükmüyle, gerek kabileler üzerine savaş açarak gerekse insanlara ölüm cezası vererek; huzur getirmeyi vaad ettiği topraklarda kan dökmeye başlamıştır.³⁹²

³⁹¹ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*.

³⁹² İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/68.

İbn Bişr'den edindiğimiz bilgiye göre, İbn Abdülvehhâb, ilk cihad emrini 1157/1744 yılında, yani Muhammed b. Suud ile yaptığı antlaşmanın hemen sonrasında vermiştir. İbn Bişr'e göre, Şeyh halkın içinde bulunduğu yanlışlardan dönmeleri için belde emirleri ve kadılarına yazılar göndermiş, ancak onlar tıpkı Hz. Muhammed'e yapılanlar gibi, onu yalancılıkla suçlamıştır. İbn Abdülvehhâb da onlara cihad ilan etmiştir.³⁹³ Böylece, İbn Abdülvehhâb'ın kararları doğrultusunda kabileler arasında yaşanan çatışmaların yarattığı infial, Vehhâbîliğin İslâm dünyasındaki yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.

3.2. Hâmil-i Mektup: Takipçiler ve Âl-i Suûd

Muhammed b. Suud ile kanları ve canları pahasına birbirlerine destek olmak üzere ahidleşen İbn Abdülvehhâb,³⁹⁴ kendisine gerekli olan desteği sağladıktan sonra ders ve vaazları aracılığıyla, Allah'ın birliği esasına dayandırdığı görüşlerini benimseyenlerin kurtuluşa ereceğini vaad etmiştir. Bu anlayışa göre bir tarafta tağutlar ve mürtedler, diğer tarafta ise hakîkî mü'minler bulunmaktadır. En başta Muhammed b. Suud'un kabile üyeleri, Vehhâbî görüşleri benimsemiş, ardından civar kabilelere düzenlenen baskınlar neticesinde kendilerine katılan kabile üyeleri Vehhâbîlerin safında yer almıştır. İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerini duyarak "Dir'îye'ye hicret eden" kişilerin de eklenmesiyle, kısa sürede Vehhâbî fikirlerin yayılması sağlanmıştır. Bu kesimler, ticarî faaliyetleri kullanarak veya davet seyahatleri ile doğrudan Vehhâbî görüşleri topluluklara anlatmaya başlamışlardır. Bu sayede, sağlanan katkılar, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin yayılmasında etkili olmuştur.³⁹⁵ Nitekim Mekke Şerifi Mes'ud b. Sa'id'in, hac için Mekke'ye gelen Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerini

³⁹³ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/45.

³⁹⁴ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/42; Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 235.

³⁹⁵ 16. Yüzyıla kadar Hint Okyanusu üzerinden yapılan ticaretlerde öncü olan Araplar için, ticaret en önemli ekonomik faaliyet idi. Çoğu tüccarlardan oluşan Necid halkı ise, başta Arabistan Yarımadası olmak üzere, Batı Asya, Anadolu ve Hindistan'a deve, yün, tereyağı ve safkan at ticareti için gitmekte idiler. John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys* (London, 1831), 1/42-46; Güner, *Vehhâbî-Suûdiler*, 78.

savunan ve kafa karıştıran elli iki kişilik bir grubu sorgulayarak tutklaması hadisesi söz konusu katkılarının somut göstergelerindendir. Şerif'in, durumu İstanbul'a bildirdiği mektubun ayrıntılarından, bu kişilerin Vehhâbî hareketinin ilk nüveleri olduğu anlaşılmaktadır. Mekke Şerifi ve payitaht, İbn Abdülvehhâb'ın varlığı ve fikirlerinden ilk kez bu vesile ile haberdar olmuşlardır.³⁹⁶

Mekke Şerifi Mes'ud b. Sa'id 1162/1749 yılında I. Mahmud'a (1730-1754) yazdığı mektubunda, o yılki Hacc mevsiminde, Necid bölgesinin, Uyeyne olarak bilinen beldesinden, Muhammed b. Abdülvehhâb adında bir "mülhid"ın ortaya çıktığını ve bölge halkını Ehl-i Sünnet itikadına muhalif görüşlerini kabul ettirmeye çalıştığına dair duyumlar aldığını bildirmiştir.³⁹⁷ Buradan anlaşıldığı gibi, İbn Abdülvehhâb'ın tabiîlerinin, gittikleri yerlerde kendileri ve görüşlerini insanlara anlatmaları, Vehhâbî fikirlerin yayılmasında etkili olan yollardan bir diğeri olmuştur. Bu tabiîler, Hacc mevsiminde dünyanın çeşitli yerlerinden gelmiş olan insanlara görüşlerini ve davet ettikleri mezheplerinin içeriğini aktardıkları gibi, dâîler şeklinde İslâm dünyasının muhtelif ülkelerine giderek akidelerini savunmuş ve insanlar arasında yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.

İbn Abdülvehhab'ın davetini ilk etapta kabul edip yayan isimler arasında, Uneyze kadısı, Abdullâh b. 'Adîb (ö. 1161/1748) kabul edilir.³⁹⁸ Abdülkadir b. Abdullâh el-

³⁹⁶ A. DVNSNMH.d 6/35, s.74-76; Câbî Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Cabi Ömer Efendi*, 1/97; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/59; Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri*, 104; Konu ile ilgili I. Mahmud bir ferman yayınlamıştır. Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 26; Yusuf İskender Gözüberk, *Arşiv Vesikaları Işığında İlk Vehhabi Devleti* (İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2006), 55.

³⁹⁷ "Mekke-i Mükerrerme havalisinde vaki' Necid karyelerinden Uyeyne ta'bir olunur karye ehâlisinden Muhammed b. Abdülvehhâb nam bir mülhid, cihât-ı şarkîden zuhur ve ol hevâlî ehâlisini mezâhib-i erba'aya muhâlif ictihâdât-ı bâtila ile semt-i delâlete sevk u tergîbe sa'y-i mevfûr edüp, karye-i mezbûre ehâlisinin kendüye ittibâ'ları, mevsim-i hacda Şerîf-i müşârun ileyh hazretlerinin mesmû'u olduğundan mâ'ada, 'ulemây-ı cihat-ı şarkîyye, müfsid-i mezbûrun 'akâyîd-i fâsidesini tahrîr etmeleriyle dâll ve mudill olan merkumun hakkında şer'an ne lazım geldiği, ulemâ-i Mekke-i Mükerrerme'den istifdâ olundukda ..." Cevdet, D.H. 135/6716; İzzî Süleyman Efendi, *İzzî Tarihi (Osmanlı Tarihi 1157-1165/1744-1752): (İnceleme Metin)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 696-697.

³⁹⁸ Abdullah b. 'Adîb en-Nâsrî et-Temîmî, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Suhaym, Sudayr Kadısı. Bkz: Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/41-52.

‘Udaylî (ö. 1180/1766),³⁹⁹ Muhammed Ebâ Hayl (ö. 1170/1184) gibi, Uneyze’nin ileri gelenleri ile Muhammed b. Ğayheb ve Muhammed b. ‘Aydân⁴⁰⁰ da, Vehhâbî daveti neşretmek üzere mücadele veren ilk Vehhâbî isimlerdendir. Onlar, gerek insanlarla doğrudan iletişim kurarak gerekse yazdıkları mektuplarla insanları Vehhâbî görüşleri kabul ettirmeye çalışmışlardır.⁴⁰¹

Muhammed b. Suud’un (ö. 1179/1765) vefatından sonra onun yetki ve sorumluklarını üstlenen oğulları, Vehhâbî daveti yaygınlaştırmak ve nüfuz alanlarını genişletmek amacıyla hem askerî hem de davet faaliyetlerini sürdürmüştür. Abdülaziz b. Muhammed (ö. 1218/1803), İbn Abdülvehhâb’dan dinin asılları hakkında kısa ve öz bir risale kaleme almasını istemiş ve İbn Abdülvehhâb da, “Rabbin kimdir, Dinin nedir, Peygamberin kimdir, İman ve İhsan nedir” gibi soruların cevaplarından müteşekkil bir risale kaleme almıştır. Bu risale Abdülaziz b. Muhammed tarafından, civar beldelere gönderilerek, bu mektubun kendisine ulaştığı herkesten dinin asıllarını bu risaledeki şekliyle öğrenmeleri/kabul etmeleri istenmiştir.⁴⁰²

İlk kez 1273/1857 yılında Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888) tarafından yayınlanan mektuplar, Beyrut Prusya Konsolosluğu’nda görev yapan Hern Catafago isimli bir tercüman tarafından Prof. Fleischer’e ulaştırılmıştır.⁴⁰³ Suud b. Abdülaziz’in mektuplarında kullandığı mühür oldukça önemlidir. Öyle ki, mühür içerisinde Kur’ân-ı Kerim’den ayetler kullanılmakla birlikte oldukça küçük müdahalelerle ayetlerde değişiklikler yapıldığı anlaşılmaktadır. Prof. Fleischer’den sonra aynı mektuplar 1292/1875 yılında Ahmed Cevdet Paşa tarafından da yayınlanmıştır.⁴⁰⁴ Ancak Ahmed Cevdet Paşa’nın, mektubu birebir kopya halinde değil; metin olarak aktardığı

³⁹⁹ Mecma‘a kadısı: Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Suhaym, Sudayr Kadısı: Bessâm, *Ulemâu Necd*, 3/537-538.

⁴⁰⁰ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 5/465-467.

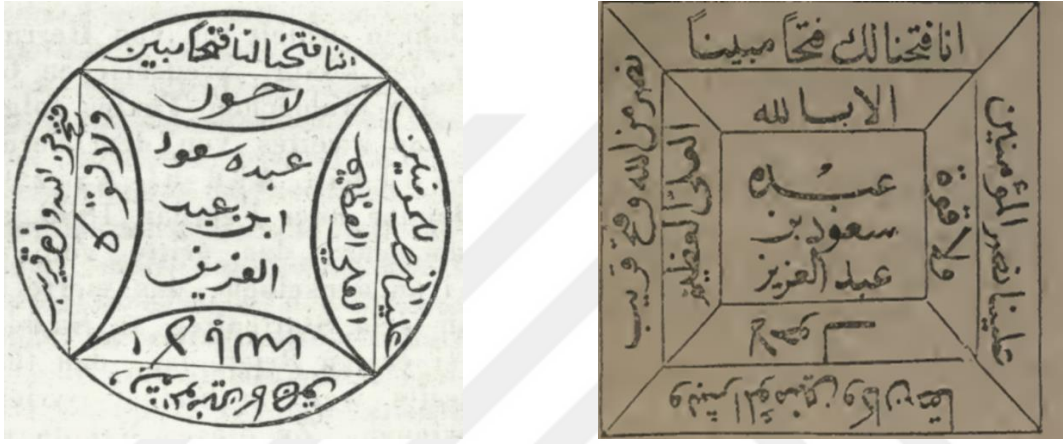
⁴⁰¹ Abdullah b. ‘İsa el-Muveys’e yazdıkları mektubun metni için bkz: Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/367-368.

⁴⁰² *ed-Dürer*, 1996, 1/146-158.

⁴⁰³ Prof. H. L. Fleischer, “Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhabiten und dem Pasá von Damascus”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 11/3 (1857), 427-443.

⁴⁰⁴ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 9/362-364.

anlaşılmaktadır. Zira Prof. Fleischer'in yayınladığı mührün bir benzeri, Ahmed Cevdet Paşa tarafından da kullanılmıştır. Fakat onun, söz konusu mührü olduğu haliyle değil; yeniden dizayn ettiği anlaşılan haliyle kullanması dikkat çekmektedir. Ahmed Cevdet Paşa'nın, mührde yer alan ve aslında mührü oluşturan ayetleri, Kur'an-ı Kerim'de yer aldığı haliyle yayınlamasının sebebi; mührde bulunan küçük değişiklikleri farketmemesinden mi yoksa ayetleri düzeltme gayretinden ötürü mü olduğu bilinmemektedir. Ancak iki mühr arasında önemli düzeyde fark bulunmaktadır.



Prof. Fleischer tarafından yayınlanan Ahmed Cevdet Paşa tarafından yayınlanan

Mührün üst kısmında **“Sana apaçık bir fetih ihsan ettik”** anlamına gelen, Fetih Suresi 1. ayet kullanılmıştır. Ayet: انا فتحنا لك فتحا مبينا şeklinde olup Suud b. Abdülaziz'in ise ayeti, اننا فتحنا لك فتحا مبين şeklinde değiştirdiği görülmektedir. Buradaki, “اننا” şeklindeki bir kullanım, te'kid ifadesini artırmaktadır. Böylece, te'kid-i muhaffef durumundan, te'kid-i müşedded haline geçilmektedir. Yine ayette geçen “مبينا” kelimesi yerine kullanılan “مبين” kelimesinin de kasıtlı kullanıldığı izlenimi uyandırmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan “مبينا” ifadesi ile belli bir fethi kastederken, Suud b. Abdülaziz, “مبين” kelimesini kullanarak, bütün fetihlerin, Allah tarafından kendisine bahşedildiği imasında bulunmaktadır.

Mühürde kullanılan bir diğer ifade ise “*Allah’ın yardımı ve yakın bir fetih!* *Haydi, müminleri müjdele*” anlamındaki, Saf Suresi 13. ayetinin bir bölümü olup, ayetin ilgili kısmı; “تَصْرُ مِنْ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ”⁴⁰⁵ Suud b. Abdülaziz’in ise ayeti; “فَتْحٌ مِنْ اللَّهِ وَ تَصْرٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ” şeklinde kullandığı görülmektedir. Suud, “Allah’ın yardımı ve yakın bir fetih” anlamındaki ifadeyi, “Allah tarafından fetih ve yakın bir yardım” şekline dönüştürerek bir nevi meydan okumakta gibidir. Mühürde bu ifadenin devamına Rûm Suresi 47. ayet eklenmiştir. Ancak ayet, “وَكَانَ حَقٌّ عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ” şeklinde iken Suud b. Abdülaziz tarafından, “وَكَانَ حَقٌّ عَلَيْنَا نَصْرُ” şeklinde kullanılmıştır. Ayette geçen “حَقًّا” kelimesi “حَقٌّ” olarak değiştirilmiş ve mutlak mukayyed olan “yardım/zafer”, gayri mukayyed hale getirilmiştir. Ayet-i Kerîme, “*İnananlara yardım etmek de bize düşer.*” anlamında iken, كان’ın ismi haline gelen “حَقٌّ” kullanımı ile birlikte, “gerçek mü’minler biz olduğumuz için ne olursa olun yardım bizim hakkımızdır” anlamı ortaya çıkmaktadır.⁴⁰⁶

Abdülaziz b. Muhammed zamanında Necid topraklarının dışına çıkmaya başlayan Vehhâbî fikirler, Suud b. Abdülaziz’in (ö. 1229/1814) girişimleri sayesinde tüm İslâm dünyasının, Vehhâbî hareketten haberdar olmasını sağlamıştır. Özellikle Kerbelâ baskını ile öldürülen iki bin kişi, Ahsâ’da öldürülen yüzlerce âlim ve Haremeyn’in istilası, İslâm dünyasının Vehhâbîlerden haberdar olmasına önemli katkılar sağlamıştır. Vehhâbî fikirleri konu edinen reddiyelerin bu dönemde artmış olması bu katkının sonuçlarındandır.

Suud b. Abdülaziz, ayrıca bazı âlimlerden *Keşfü’ş-Şübühât*’ın özetlenmesini talep etmiştir. Vehhâbî fikirler, Hamd b. Nasır (ö. 1225/1810) ve İbn Abdülvehhâb’ın torunu Süleymân b. Abdullâh (ö. 1232/1817) tarafından iki sayfalık bir risale şeklinde özetlenmiş ve Necid topraklarının dışındaki ülke yöneticilerine gönderilmiştir. İran

⁴⁰⁵ es-Saf 61/13: وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ, Hoşunuza gidecek bir şey daha var: Allah’ın yardımı ve yakın bir fetih! Haydi, müminleri müjdele.

⁴⁰⁶ Kullanımlar arasındaki fark hakkında yardımını esirgemeyen, Arap Dili ve Belagati Öğretim Görevlisi, Dr. Walid Ramadan’a teşekkürü borç bilirim.

Şahı, Bağdat, Şam, Tunus Valileri, Mağrib Kralı ve Osmanlı Padişahı bu kapsamda kendisine mektup gönderilenlerdendir. Suud'un bu mektuplarda kullandığı "Teslim olun ve kurtulun" ifadeleri, Müslüman yöneticilerin ve âlimlerin, Vehhâbî fikirlerden haberdar olmalarını sağlamış ve onları gerek dinî gerek siyasî bir takım tedbirler almaya sevketmiştir.

3.3. Dolaylı Hâmil-i Mektup: Hacılar

Her yıl Mekke ve Medine'ye gelen yüz binlerce Müslüman, bu dönemde Vehhâbî görüşlere vakıf olmuştur. Bu hacıların bir kısmı Vehhâbî fikirlerin İslâm âleminde yayılması için çalışmıştır. Hacc farzasının yerine getirildiği Mekke ve Medine'nin yer aldığı Hicaz bölgesi, Vehhâbî fikirlerin yayılmasına mekân teşkil etmiştir. Dünyanın her yerinden hacc ve umre yapmak üzere Mekke'ye gelen, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için de Medine'ye gelen Müslümanlar, Vehhâbî davetçilerin Haremeyn'de propagandası yapılan İbn Abdülvehhâb'ın risaleleri ve fikirlerine muttalî olmaktaydılar ve bu fikirlerin kendi ülkelerine ulaşmasına dolaylı da olsa aracılık etmekteydiler.

Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde, on dokuzuncu yüzyılın başlarında yazılmış İbn Abdülvehhâb'ın *Kitabü't-Tevhîd*, *Kavâidü'l-Erbaa* ve *Keşfü's-Şübühât*'ından kopyalanmış el yazması, pek çok nüsha bulunmaktadır. İbn Abdülvehhâb ya da Âl-i Suud tarafından Vehhâbî daveti yaymak için gönderilen bu risalelerin, resmî olarak davet mektubu gönderilmemiş yerlerde bulunmasını açıklayabilecek en tutarlı cevap, bu metinlerin hacılar aracılığıyla dünyanın farklı yerlerine dağılmış olabileceğidir. Diyarbakır'da 1800lü yılların başlarında, Kara Medrese'de istinsah edilen *Risâletü'l-Bâtıla li'l-Vehhâbiyyîn el-Hâriciyyîn* isimli risalenin de böyle bir yolla Diyarbakır'a ulaşmış olması muhtemeldir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ *Risâletü'l-Vehâbiye*, Diyarbakır İl Halk, 553-12, 62b-75a Kim tarafından istinsah edildiği belli olmayan risale, 1800lü yılların başında yazılmıştır. Kesin yazılış tarihi kayıtlı olmamakla birlikte, tek bir kişi tarafından kaleme alındığı anlaşılan mecmuadaki bir üst risalenin yazılış tarihinin 1224/1809

Diyarbakır Halk Kütüphanesi'nde bulunan bu risalenin sonunda yer alan kayıta, İbn Abdülvehhâb'ın *Keşfü's-Şübühât*'ının Ahmed b. Nasır⁴⁰⁸ tarafından yazılmış bir özeti olduğu bilgisi yer almaktadır. Çoğunluğu Hanefî mezhebine dair risalelerden oluşan bir mecmuanın içerisinde yer alan bu metni, İbn Abdülvehhâb'ın diğer eserleriyle karşılaştırarak; aslının, İbn Abdülvehhâb'ın "Dua ile Allah'tan Başkasına Yönelme" hakkındaki bir risalesi olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.⁴⁰⁹

İbn Abdülvehhâb'a ait bir risale olmasına karşın, metnin girişindeki, *Risaletü'l-Batıla li'l-Vehhâbiyyîn el-Hariciyyîn* başlığının, Vehhâbîleri takbih ediyor olması ve risalenin, "Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun." sözleriyle tamamlanması; müstensihin, Vehhâbî görüşleri benimsemediğinin açık göstergesidir. Bu nedenle metnin Hicaz bölgesine giden bir kişi tarafından Diyarbakır'a getirilmiş olması muhtemeldir.

Vehhâbî görüşlerin ve risâlelerin yayılmasında hacıların aracılık ettiğini, tarihi kaynaklar da doğrulamaktadır. Ahmed Cevdet Paşa, eserinde 'Vehhâbî risâlelerin Mısır'a Vürûdu' şeklinde bir başlık açmış ve bu konuya değinmiştir: "Bu defa hacıların dönüşünde Vehhâbîlerin risâle ve bildirileri Mısır'a gelmişti. Mısır âlimleri onların üzerinde tartışma yapmışlar ve aralarında hayli mezheb meseleleri meydana gelmiştir. Mısır'da iki grup oluşmuştur. Biri Vehhâbîlere kâfir ve Hâricî diyenler, diğer grup ise onların tam Müslüman olduğuna kanaat getirenlerdi."⁴¹⁰

olmasından hareketle, bu risalenin de aşağı yukarı aynı tarihlerde yazılmış olduğunu düşünüyoruz. Risalenin varlığından haberdar eden Hocam, Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya teşekkürü borç bilirim.

⁴⁰⁸ Doğrusu Hamd b. Nasır'dır. Temim kabilesinden olup Uyeyne'de dünyaya gelmiştir İbn Abdülvehhâb'ın öğrencisi olup, Abdulaziz b. Suud zamanında Dir'iye kadılığı yapmıştır. Mekke Şerifi Galib'in, Abdulaziz b. Suud'dan görüşlerini anlatmaları için kendilerine birilerini göndermesini talep etmesi üzerine 1220/1805 yılında Mekke'ye gönderilen Vehhâbî şahsiyetlerdendir. Vehhâbî daveti yaymak üzere beş yıl Mekke'de kaldıktan sonra 1225/1810 yılında burada vefat etmiş ve Mekke'nin doğusunda bulunan Kasr-i Âlî mevkiine defnedilmiştir. Abdurrahman b. Abdullatif Al-ü Şeyh, *Meşahiru Ulemai Necid* (Riyad: Daru'l Yemame li'l-bahsi ve't-Tercüme, 1974), 202-205.

⁴⁰⁹ *ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımı (Riyad: y.y, 1996), 2/36-39.

⁴¹⁰ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 7/228.

Vehhâbî metinlerin, XVIII ve XIX. yüzyılda Tunus, Mağrib ve Cezayir gibi Necid bölgesine oldukça uzak ve ulaşımı güç bölgelere de, hacılar vasıtasıyla götürülmüş olması muhtemeldir. Öte yandan, İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerinden Ezher Üniversitesi'nin de, Vehhâbî davetin yayılmasına dolaylı olarak katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Öyle ki; Tunus Milli Kütüphanesi'nde “*Keşfü's-Şübühât*”, “*Kavâidü'l-Erbaâ*”, “*Doğudan Gelen Vehhâbî bir Yazı*” ve “*Kahire Risalesi*” başlıklı dört Vehhâbî metin tespit edilmiştir. Bu metinlerin bu bölgelere hacılar aracılığıyla taşınmış olduğu kanaatindeyiz. *Kahire Risalesi* adıyla kayıtlı olan metnin başında yer alan aşağıdaki ifadeler bunu doğrulamaktadır: “Bu eser, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın davetini yaymak amacıyla, Hicaz bölgesinde bid'at çıkartan bid'atçı Abdülaziz'e yazdığı risalenin, Kahire'ye gönderilmiş nüshasıdır. Hamd Allah içindir, yalnızca ona sığınır ve ondan yardım isteriz”⁴¹¹ Bu risale, Mağrib'e gönderilen davet mektubunun aynısıdır. Muhtemelen bu metin, Vehhâbî görüşleri yaymak maksadıyla Mısır'a gönderilmiştir. Oradan da, Tunus ve Mağrib'e ya hacılar ya da Ezher Üniversitesi'nde eğitim gören öğrenciler tarafından götürülmüş olmalıdır.⁴¹²

⁴¹¹ “هذه نسخة من رسالة كان أرسلها محمد بن عبد الوهاب القائم بدعوة عبدالعزيز المبتدع القائم ببدعته في نواحي الحجاز كان أرسلها للقاهرة هذا نصها الحمد لله فنستعينه ونستغفره

⁴¹² Krş: er-Rudeysî, Nüveyre, Esma, *er-Red ale'l-Vehhâbiyye fi'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 14-15.

İKİNCİ BÖLÜM

VEHHÂBİLİĞİN İSLÂM DÜNYASINDAKİ YANKILARI

1. İLK KARŞILAŞMA VE TANIM(LAM)A İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

İbn Abdülvehhâb'ın fikirleri etrafında vücut bulan Vehhâbî hareket, Arap Yarımadası'ndan başlayarak hızlı ve köklü bir değişime sebep olmakla kalmayıp; “anomi ve kaos” olarak tanımlanan ciddi toplumsal krizlere de kapı aralamıştır.⁴¹³ İslâm dünyasının en ücra köşelerinden birinde ortaya çıkan ve savunucuları tarafından İslâm'ın en doğru yorumu olduğu iddia edilen bir söylemin, hangi doğrultuda nitelendirilmesi gerektiği Müslümanları ikiye ayırmıştır. Bir kısmı –ki bunların büyük çoğunluğu çöllerde ikamet eden bedevî kabilelerdir- bu yeni söylemi, hak bir söylem kabul ederken; karşı cephe tam tersi istikamette bu görüşleri reddetmiş, bunları savunan topluluğu Ehl-i Sünnet'ten sapmakla eleştirmişlerdir. Vehhâbîlik/Vehhâbîler olarak anılacak olan bu olgu, ilk andan itibaren yerel ulema ekseninde başlayarak bütün İslâm dünyasında tartışmaların odağında yer almaya devam etmiştir. Yaşanan bu tartışmalar, olgunun tavsifi için seçilen kavramlara da yansımıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb adındaki Şeyh Necdî, mevcut dinî, mezhebî ve kültürel değerleri altüst etmiştir. Sorunla ilgilenen ulema, umera ve siyasîler, Vehhâbîlik olgusunun sınırlarını farklı yönleri ile belirlemeye çalışmışlardır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, Suud ailesi ile yaptığı antlaşma sonrasında etkinlik alanını genişletmesi, ilk önce Mekke Şerifi'nin dikkatini çekmiş ve 1163/1749 yılında İstanbul yönetimi konu hakkında bilgilendirilmiştir. Şerif'in gönderdiği rapor (tahrir) sayesinde Arabistan coğrafyası dışındaki Müslümanlar, Vehhâbîlerin varlığından ilk kez haberdar olmuşlardır. Bu aşama, Şeyh Necdî'nin Necid bölgesinden yükselen sesinin, toplum için muhtemel bir risk olarak yorumlandığı bir evredir. İbn Abdülvehhâb'ın

⁴¹³ Günay, “İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler”, 61.

bireysel girişimleri, zaman içerisinde toplumsal bir örgütlenmeye dönüştüğü için, konuyla ilgilenen kesimler tarafından farklı farklı tanımlanmıştır. Başlangıçtaki Şeyh Necdî ifadesi, zamanla “Muhammed b. Abdülvehhâb isimli bir mülhid”e dönüşmüştür.

Sultan I. Mahmud, Şeyh Necdî meselesi hakkındaki bilgileri değerlendirmiş ve Mekke Şerifi’ne meselenin çözümü ile ilgili fermanlar göndermiştir. Sultan’ın gönderdiği fermanlarda kullanılan ifadeler oldukça dikkat çekicidir. Örneğin 1164/1750 yılında gönderilen fermanda İbn Abdülvehhâb’ı “mülhid-i bed mezheb” taraftarlarını ise “tebâyi’-i cehâlet” olarak tanımlamaktadır. I. Mahmud’un, kullandığı bu kesin dil, meselenin ehemmiyetinin erken dönemde kavrandığını düşündürmektedir. Buna karşılık Ahmed Cevdet Paşa, Vehhâbî meselesinin devlet ricali tarafından tam manasıyla kavranamadığından şikâyet etmiştir.⁴¹⁴ Oysa I. Mahmud zamanında, Muhammed b. Abdülvehhâb ve taraftarlarına, dört mezhebe ve İslâm şeriatına aykırı görüşlere sahip bir topluluk olarak muamele edilmesi kararlaştırılmıştır. Bunun üzerine de I. Mahmud, konu hakkında diyaneten ve siyaseten gerekli bütün tedbirlerin alınması talimatını vermiştir.⁴¹⁵

Bölge valileri ve Mekke Emirleri ile yapılan yazışmalar ve Osmanlı vakanüvislerinin kronikleri, Vehhâbîliğin resmî çevrelerde nasıl algılandığı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu belgeler, aynı zamanda ilmiye sınıfının Vehhâbîlik olgusunu nasıl betimlemediklerine de ışık tutmaktadır. Osmanlı tarihinde, Vehhâbî hareketi ve Muhammed b. Abdülvehhâb’dan bahseden ilk eser; *Tarih-i İzzî*’dir.⁴¹⁶

İzzî Süleymân Efendi (ö.1169/1755), eserinde İslâm’ın başkenti İstanbul’a ulaşan bazı hadiseler hakkında özel bir başlık açmış ve İbn Abdülvehhâb’ı dört mezhebe aykırı

⁴¹⁴ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7/193.

⁴¹⁵ “Lazıme-i zimmet-i diyanet ve siyaset olmak hasebiyle”. Ferman için bkz: BOA, Cevdet Dâhiliye, 6716; Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükەرreme Emirleri*, 104; Kurşun, *Necid ve Ahsâ’da Osmanlı Hâkimiyeti*, 26.

⁴¹⁶ Vakanüvis İzzî Süleyman Efendi tarafından kayda geçirilen Eser, 1157-1165/1744-1752 yılları arasındaki önemli olayları kapsamaktadır.

söylemlere ve bozuk bir itikada sahip bir mülhid olarak tanımlamıştır.⁴¹⁷ Esasında bu içerik, ilk dönemde yerel ulemanın da dâhil olduğu bütün çevrelerin tanımlama biçimini yansıtmaktadır. Vehhâbî hareketin tarihsel seyri, İbn Abdülvehhâb’a karşı takınılan tavır ve tanımlamada kullanılan kavramlardaki dönüşüme etki etmiştir.

Sultan I. Mahmud ve Mekke Şerifi, Mes’ûd b. Sa’d ile yapılan yazışmanın ardından, Vehhâbî meselesi karşısında ilk ciddi tahkikatın Sultan I. Abdülhamid tarafından yaptırıldığı görülmektedir.⁴¹⁸ Bölgede yaşanan olayları haber alan Sultan I. Abdülhamid, harekete geçmiş ve “olayın devasını ortaya çıkmadan önce bulmak gerekir” sözü gereğince, İbn Abdülvehhâb hakkında tedbir mahiyetinde bilgi talep etmiştir.

Söylemezoğlu, durumun detaylı şekilde tetkik edilmesinde hassasiyet gösterildiğini teyit etmektedir. O, pek çok mesele ile ilgili ilk etapta önemli bir durum olmadığı kanaati hâsıl olmasına karşın; ehemmiyetsiz olduğu düşünülen bir olayın zaman içinde çok önemli sorunlara yol açtığı tecrübesinden hareketle; I. Abdülhamid’in ileri görüşlülüğüne vurgu yapar.⁴¹⁹ Ancak Mekke Şerifi Sürûr b. Saîd (ö. 1202/1788), I. Abdülhamid’in hattı hümayununa cevap olarak sunduğu tahririnde, Haremeyn asayişinin⁴²⁰ iyi olduğu ve hiçbir sorun olmadığı bilgisini aktarmıştır.⁴²¹

Şerif Sürûr b. Saîd’in tahriratının ardından, İran Şahı’nın Vekili Zend Kerim Han’ın I. Abdülhamid’e gönderdiği mektup, İbn Abdülvehhâb meselesini yeniden gündeme getirmiştir. Zend Kerim Han, III. Mustafa’nın (ö. 1188/1774) vefatından dolayı taziye dilekleri ve I. Abdülhamid’in tahta çıkışına dair tebriklerini ilettiği

⁴¹⁷ İzzî Süleyman Efendi, *İzzî Tarihi*, 696.

⁴¹⁸ İki Sultanın görev süreleri arasında yirmi yıllık bir zaman dilimi bulunmaktadır. I. Mahmud: 1730-1754, III. Osman: (1754-1757), III. Mustafa: (1757-1774), I. Abdülhamid: (1774-1789).

⁴¹⁹ “Padişâh-ı dil-âgâh: Pek çok meâ’il-i mühimmenin bidâyetinde bişey yokdur denilir ise mu’ahharen zımnından bin türlü mehâlik zuhur ediyor ona binâ’en bu işin bir hoşça tedkîk ve istidnâhiyla icabının icrâ edilmesi me’âlinde arz-ı mazbatası bâlâsına bir hatt-ı hümayûn-ı kerâmethan buyurmuş olduklarından” Süleyman Şefik Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi* (İstanbul : İz, 2012), 161.

⁴²⁰ “Eşrâ, tâdât ve ahâlîânin”

⁴²¹ “Name-i Hümayun Defterleri” A. DVNSNMH.d. 9-116.

mektubunda, Osmanlı-İran sınırında yaşanan bir takım tatsız olayların giderilmesi talebinde bulunmuştur.⁴²² Sultan I. Abdülhamid, İbn Abdülvehhâb meselesinin daha önce iletilen bilgilerden farklı olduğuna kani olmuş ve meselenin bölge valilileri tarafından detaylı bir şekilde tetkik edilmesini istemiştir.⁴²³ Bu doğrultuda, Bender-i Cidde ve Habeş Valisi Yenişehirli Osman'a, konu hakkında tahkikat yaptırıp sonucu bildirmesi talimatı verilmiştir. Sorunu derinlemesine araştıran Yenişehirli Osman, Padişah'a konuyla ilgili önemli bir rapor sunmuştur. Bu raporda verilen ve oldukça dikkat çekici bilgiler şöyledir: "Muhammed b. Abdülvehhâb adlı şahıs, aslen Dir'iyeli olup, uzun zamandır Yemen, Hicaz ve Şâmât'da aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiş ve güzel hasletlerle donatılmış bir kişi olmakla birlikte; şu an memleketinde takipçisi olduğu Hanbelî mezhebi üzerine gece gündüz Hanbelî öğrencilerin dinî meselerdeki eğitimi ile ilgilenmektedir. Ancak kendisinin, matematik ve felsefî ilimlere de hakim olmasına rağmen; dinî ilimleri felsefî ilimlere tercih ettiği haberleri alınmaktadır."⁴²⁴

Şam'dan gelen Vehhâbîlik hakkındaki raporlar (tahrirat), Habeş valisinin verdiği bilgilerle uyushmaktadır. Ancak Valinin, yaptığı tahkikat sonucunda sunduğu raporun, İbn Abdülvehhâb'ın gelecekte yol açabileceği sorunlara işaret ediyor olmasına rağmen, konunun henüz bütün boyutları ile anlaşılamadığını göstermektedir. Esasında Şam Valisi Azmzâde Muhammed Paşa'nın tahrîrâtı, oldukça önemli ve ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir. Paşa konu hakkında şu tespitlerde bulunmaktadır: Adı geçen

⁴²² Name-i Hümayun Defterleri: A.DVNS.MH.d 9-76, A.DVNS.MH.d 9-77.

⁴²³ Ancak Tarih-i Cevdet de dâhil olmak üzere diğer kaynaklar bu kişinin, Emîrî'l-Hac ve Şam valisi olan Osman Paşa olduğu bilgisi yer almakla beraber, 1191/1777 yılında Şam valisi Osman Paşa olmayıp bu sırada Azmzâde Mehmed Paşa (1773-1782) Şam valiliği ve emîrî'l-Hac görevini yerine getirmektedir. Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/49-50.

⁴²⁴ "Muhammed b. Abdulvehhab-ı merkum fi'l-asl Dir'iyye'den neş'et ve unfüvân-ı civâniden berü müştâgil-i tahsil-i 'ilm ü fazilet ve Yemen ve Hicâz ve Şâmât'da bi'l-cümle 'ulûm-i 'akliyye ve fûnûn-i nakliyyeyi istihsâl ve her fenn ü sinâ'ayı kemâ-yenbağî istikmâl edüp ve muzahrafât-ı Dûnyeviyye'den müctenib, ricâl-i ma'neviyye müntesib, sâhib-i vera'u perhiz, enfâs-i tayyibesi igtinâm olunacak bir merd-i'azîz olmağla, el-hâletü hâzih vatanında ta'lîm-i 'ulûm-i şettâ ve mütekallid olduğu Mezheb-i Hanbelî üzere mesâil-i diniyyeyi tullâb-ı Hanâbile'ye tedrîa ü ikrâ ile imrâr-ı leyl-ü nehâr edüp, ancak riyâziyye ve sâ'ir 'ulûm-i Felsefiyye'de dahi mahâret-i kâmile ve hazâkat-i şâmilesi olmağla, ba'zı usûl ve furûğ-i felâsifeleri 'ulûm-i şer'iyyeye âmilte ve ol şûrâbe-i zehr-âmîzi şekerin şerbet-i fûnûn-i dîniyyeye rihle eylediği mesmû' olmaktadır." Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/49-50.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, kimliği, mezhebî, mesleği, ortaya çıkışı ve tabiilerinin isyan çıkardığı hakkında, Basra yakınlarında Mekke'ye yaklaşık 15 km uzaklıkta otuz haneli bir köyde yaklaşık otuz kadar öğrenciye ders verdiği, köyünün civarında aşağı yukarı beş yüz altı yüz kişi ancak bulunduğu ve çoğunluğunun eğitimsiz oldukları, Kur'an okumadıkları için onlara, “*neden delâ'il-ü Hayrât kitabıyla bu kadar meşgul oluyorsunuz*” dediği için halk arasında peygamberi inkar ettiği söylentilerinin yayıldığı, eğitimini Şam'da tamamladığı, Kelam ve Felsefe kitapları ile ilgilenerek, itikadî konularda Ehl-i Sünnet'e muhalefet ettiği bildirilmiştir.⁴²⁵

Şam Valisi Azmzâde Muhammed Paşa, tahririn devamında, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın mevcut durumu, gelecekte yol açabileceği muhtemel sorunlar ve bu anlamdaki potansiyeline dair kendi yorumlarını ekleyerek şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Adı geçen şahıs savaşa kalkışabilecek bir kabile reisi olmadığı için tabiîlerini isyana yönlendirmeye muktedir olamaz. Şahıs eğitimini Şam'da aldığı için, adamlarından birini Şam valisine göndererek; “Mekke Emiri toplumda bozgunculuk yarattığım ve fitneye sebebiyet verdiğim gerekçesiyle hakkımda tahkikat yaptırmış. Böyle bir şeye, her şeyden önce inancım ve aklım manidir. Nasıl bir kişi olduğum ve ne ile meşgul olduğumu biliyorsunuz. Tek derdi öğrenci yetiştirmek olan benim gibi bir Devlet-i Aliyye bağılısı hakkında, atılan iftiralara itimad etmeyeceğinizi ümid ediyorum” şeklindeki notunu Şam Valisine sunduğunu ifade ettiler. Bunun dışında hakkındaki isyan ve kalkışma ile ilgili söylenenlerin tamamının, menfaat elde etmek isteyen

⁴²⁵ “Merkûm Muhammed b. Abdülvehhâb'ın keyfiyeti ve mezheb ve mesleği ve zuhur-ı hurucu ve dâ'iyyeye mebni olduğu ve oldukça ashab-ı vukûfdan etrafiyla istifsâr olduktan Basra'ya karîb ve Mekke-i Mükerrema'den takriben on beş merhale bâ'id otuz haneli bir karyede mütemekkin otuz kadar talibe ifâde-i 'ulûma müte'ayyen ve karîb ve ba'idinde ve etrâf-ı enhâsında olan karyeler halkı tahminen beş altı yüz nefer mikdârı olup ekseri ba'zı makâlâtını tefehhüme muktedir olmadıklarından ta'n ve teşnî üzere olduklarını ve ez-cümle Kur'ân-ı 'azîm tilâvetiyle tekayyüd etmediği ve “delâ'il-i Hayrât'a bu kadar tevaggul neden iktiza eder” dediği cihetlerle münkir-i nübüvvet olduğu şuyû' bulmuş olduğunu ve tahsili fil-asl Şam'da olup kütüb-i Kelâmiyye ve hikemiyye ile tevaggul ederek tenzih ve takdis bahsinde akâ'id-i Ehl-i sünnete muhalefet etmekte idîğini beyân ve rivayet ettiler.” Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2/73-74; Söylemezoğlu Şam Valisi'ni Osman Paşa olarak anmaktadır. Ancak ilgili dönemde Şam valisi olan isim Azmzâde Muhammed Paşa'dır. Kendisi Osman Paşa'nın yerine atanmıştır. Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, 161 ; Ayrıntılı bilgi için bkz: Adil Erken, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü'l-Hacc Olarak Hizmetleri* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), 87-88.

evliyaların iftiraları olduğunu ve bu konuda bazı yazılar yazdıklarını söylemiş. Adı geçen şahsın ilmen donanımlı olduğunu kabul ediyorlar; ancak sapkın görüşleri ve faaliyetlerinin, geleneğe ve mezheplerin görüşlerine aykırı olduğunun da çok açık olduğunu söylüyorlar. Burada bulunduğum iki sene boyunca ilimle meşguliyeti dışında asabiyet ya da toplumsal isyanla alakalı bir durumu ile ilgili herhangi bir duyumum olmamıştır.”⁴²⁶

Azmzâde Muhammed Paşa, İbn Abdülvehhâb’ın tahsil hayatından, savunduğu fikirlere kadar, en detaylı bilgileri aktaran kişi olmasına rağmen; onun meseleye dair yorumları yüzeysel, öngörüler ise oldukça yanıltıcı olmuştur.

Cidde ve Şam valilerinden gelen tahrirler, 1191/1777 tarihlidir. Oysaki bu dönemde, İbn Abdülvehhâb’ın toplumsal ıslah planını hayata geçirmesinin üzerinden neredeyse kırk yıl, bu uğurda gerçekleşen ittifakın üzerinden ise otuz yıldan fazla bir zaman geçmiş, üstelik yerel ulema tarafından İbn Abdülvehhâb, görüşleri ve bunların mahiyeti hakkında pek çok risale kaleme alınmıştır. Gelen tahrirlerin içeriğinden, İbn Abdülvehhâb’ın dinî ve mezhebî görüşleri hakkında kısıtlı bazı bilgilerin aktarıldığı; ancak meselenin, kabilecilik anlayışı gibi dar bir çerçeveden bakılarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan İbn Abdülvehhâb’ın siyasî olarak etkin bir kişi olamayacağı görüşü ciddi ve yanlış bir öngörüdür. Bu hataya işaret eden Söylemezoğlu; asabiyyetin yalnızca kabile ve aşiret ile değil; öğrenci ve müritlerden oluşan bir birliktelik sonucunda da meydana gelebileceğinin, üstelik tarihin bu doğrultuda teşekkül

⁴²⁶ “Ancak merkum ashâb akîbinden harb ve darba kâdir bir kabile re’isi değil ki hatta hurûc-ı da’iyelerini icraya muktedir ola. Merkumun tahsili Şam’da olmak münasebetle Emîrü’l-Hac Paşa ile mu’ârefesine binâ’en mahsus adamı gelip “Emîr-i Mekke-i Mükerrreme hakkımda mahzâr ettirmiş. O güne mefseadet-i ikâ’ına âdem-i isti’dâdımdan başka diyanet ve aklım mani’dır keyfiyyet ve mâhiyyetim ma’lûmunuzdur tullâba ifâde-i ulûm ile meşgul benim gibi bir da’îi devlet-i âliyye hakkında bu güne müfteryâtı şâyân-ı i’timâd olmamak me’mûldür” misillü makâlâtını gelen adamı müşârûn-ileyhe takrir eylediğini kullarına ve cümleye ifade ettikten başka, o güne bagy ve huruca müte’allik evzâ’ını külliyyen selb ve efkâr ile matlûb-ı evliyâ-yı ni’âmî olduğu halde ahz ve ihzâr olunarak irsâlî ves’airlerin de olduğunu da’vâ ettiler. Merkûmun bahr-i zehhâr-i ’ulûm olduğunu teslim ediyorlar lakin hükemâ-i mütekaddimîn mezhebi muhtârî olmakla fesâd-ı akidesi ef’âl ve a’mâlinden mütebâdirdir diyorlar. Ve mübâhese-i ‘ilmiyye da’vâsından gayri asabiyyet ve cem’iyyetle bagy huruca müteallik bir hâli iki seneden beri burada ikamet-i ‘âcizânem müddetinde mesmû’-ı çâkerânem olmamıştır.” Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 2/73-74; Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, 161.

etmiş birçok yapının varlığına şahitlik ettiğinin altını çizmiştir.⁴²⁷ Nitekim bu tarihten itibaren yaklaşık on yıl içerisinde Vehhâbîler, dört mezhebin dışında yeni bir mezhep ve Osmanlı için gerçek bir tehlike olarak değerlendirilmeye başlanacaktır.

Vehhâbîler savundukları görüşlerinin mahiyeti ve ne oldukları konusundaki belirsizlikten ötürü, alimler tarafından farklı şekilde tanımlanmışlardır. Âlimlerin kimisi onları, büyük günah konusundaki görüşlerinden dolayı Hâricîler olarak, kimisi i'tizâl ehli fırkalar olarak, kimisi de; zahirî görüşleri ve te'vilden kaçındıkları için İbn Hazm'ın takipçileri olarak değerlendirmiştir.⁴²⁸ Ancak bunlardan en yaygın olanı Hâricîler olarak tanımlanmalarıdır.

Vehhâbîler için kullanılan Hâricî tanımlamasının ilk dönemlerden itibaren var olduğu görülmektedir. İtikadî görüşlerinden ötürü reddiye metinlerinde sık sık karşılaşılan bu kullanım, zamanla resmî yazı diline de yansımıştır. Bununla birlikte Hâricî tanımı, süreç boyunca mahiyet değiştirmiştir. İlk zamanlardan itibaren reddiye metinlerinde kullanılmaya başlanan Hâricî kavramı, 'Hâricî Muhammed b. Abdülvehhâb'a', sonrasında da 'Haricî Abdülvehhâb', yahut 'Abdülvehhâb nâm Hâricî'ye dönüşmüştür.⁴²⁹ Özellikle bir süre sonra İbn Abdülvehhâb'ın "Abdülvehhâb" olarak anılmasının altını çizmekte fayda vardır. Zira bu yapıyı etrafına toplayan kişinin ismi, Muhammed b. Abdülvehhâb'dır. Ancak o, kendi ismi ile değil babasının ismi ile anılmaya başlanmıştır. Bu durum isimlendirme konusunda bir sonraki adımın habercisi gibi görünmektedir. Çünkü 1202/1788 tarihinden itibaren kullanıldığını tespit edebildiğimiz bu tanımlama, İbn Abdülvehhâb'ın etrafında kümelenen topluluğun "Vehhâbîler" olarak bilinmesine sebep olmuştur. Söz gelimi Bağdat valisi Süleymân

⁴²⁷ Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, 161.

⁴²⁸ Muhammed Mansur, "el-Hareketu'l-Vehhâbiyye ve Rudûd el-Fi'li'l-Mağribeyye 'inde Bidâyeti'l-Garni't-Tasi' Aşar", *el-İslâh ve'l-Müctemi' el-Ma'ribî fi'l-Garni't-Tasi' Aşar*, Nedvât ve Münazarât 7, 1983, 181.

⁴²⁹ "Abdülvehhab nam haricinin tuğyanından ...", BOA, *Hatt-ı Hümayûn (HAT)*, 1414-57702; "Gılal-ı Haremeyn-i Muhteremeyn, mescidini şerifin hademe maaşı, mahall-i mübarekenin ve mahall-i sairenin tamirâtı ve harici Abdülvehhab'ın ahvaline dair Şerif-i Mekke Galib'in gönderdiği maruzatın takdimi" BOA, *HAT*, 1414-57702; Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/50-52.

Paşa'nın Vehhâbîlerin saldırıları nedeniyle bölgede yaşanan tahribat hakkında bilgi vermek ve maddî yardım talebinde bulunmak üzere 1204/1789 yılında gönderdiği mektubunda; Muhammed b. Abdülvehhâb için, “Abdülvehhâb nâm Hâricî'nin tuğyanı” ibaresi kullanılmıştır.⁴³⁰ Süleymân Paşa'ya gönderilen cevapta ise kullanım, “Vehhâbî nâm Hâricî”ye dönüşmüştür.⁴³¹ Rızaeddin Fahreddin de, isimlendirmedeki Vehhâbî kullanımının, kendi ismi Muhammed'den türeyen “Muhammedî” adlandırmasının yaratacağı manevî etkinin gücünü bertaraf etmek amacıyla, muhalifler tarafından bilinçli bir şekilde tercih edildiğini belirtmiştir.⁴³²

Vehhâbî ismi Muhammed b. Abdülvehhâb hayatta iken belli bir grubu tanımlayan genel bir kullanım halini almıştır. Yani Vehhâbî kelimesi, İbn Abdülvehhâb etrafında siyasî ve itikadî amaçla biraraya gelen bir zümrenin müşterek adı olmanın yanında mezhebî bir aidiyeti de kapsar hale gelmiş ve “Abdülvehhâb mezhebi” ya da “mezheb-i Vehhâbî” şeklinde kullanılmıştır.⁴³³ Cabi Ömer Efendi (ö. 1229/1814), 1203/1789 yılında yazdığı *Mehâsinu'l-Âsâr*'ında bir başlık açarak Vehhâbîlerin, hac amacıyla Mekke'ye girebilmeleri için İranlı hacılardan alınan vergi benzeri bir ödeme yapmaları şartı ile Mekke'ye kabul edilmelerini önermiş ve onlar için “Vehhâbî nâm Urban-ı Arab” tabirini kullanmıştır.⁴³⁴ Bu durum, Vehhâbî isminin İbn Abdülvehhâb hayatta iken ıstilahî bir içeriğe kavuştuğunu göstermektedir. Ancak “Hâricî Abdülvehhâb mezhebi” şeklindeki tanımlamanın daha yaygın olduğu görülmektedir.

Vehhâbîlerin Necid bölgesi ve civarındaki kabileler üzerine yaptıkları baskın ve yağmaların sıklaşması ve sayı olarak hızla büyük bir topluluğa dönüşmeleri, muhalifleri tarafından farklı şekilde algılanmalarına, Vehhâbî isminin başına “asi, bağı, sergerde, urban” gibi tahkir sözcükleri eklenmesine, toplum düzenini ve bütünlüğünü bozan,

⁴³⁰ BOA, *Hatt-ı Hümayûn (HAT)*, 11659.

⁴³¹ BOA, *Cevdet Maliye (C.ML)*, 50-2340.

⁴³² Rızaeddin Fahreddin, “Men Humu'l-Vehhâbiyyûn”, *Mecelletu Asri'l-Cedîd*, (1906).

⁴³³ Şam Valisi Cezzar Ahmed Paşa'nın 1205/1791 tarihli tahriri: BOA, *Hatt-ı Hümayûn (HAT)*, 255-14588.

⁴³⁴ Cabi Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Cabi Ömer Efendi*, 97.

aşırılıkları nedeniyle ciddi dinî ve içtimaî sorunlara neden olan bir topluluk olarak tanımlanmalarına sebep olmuştur.⁴³⁵ Mekke ve Medine'nin istilasının ardından, Vehhâbî ismi, Abdülaziz b. Muhammed, Suud b. Abdülaziz ya da Abdullâh b. Suud'un isyanlarını tanımlamalarda da kullanılır hale gelmiştir.⁴³⁶

Sonuç olarak Vehhâbîlerin “gün be gün itaatten huruca” yönelişleri⁴³⁷, İslâm dünyasının onlara bakışını etkilemiş; dinî ve resmî söylemdeki tanımlanmaları bu doğrultuda değişim göstermiştir. Tekfir söylemini benimsemeleri ve şiddete olan meyilleri nedeniyle Hâricîlerle ilişkilendirilen Vehhâbîler, zaman içinde otoriteye isyan boyutu ile ele alınmaya başlanmıştır. 13 Zilkade 1207/7 Mart 1803 tarihinde düzenlenen meşveret toplantısında, Vehhâbîlerin yaşadığı toprakların daru'l-harb olarak nitelendirilmeleri, meşrû otoriteye karşı isyanları sebebiyle Hâricîler şeklinde tanımlanmaları kararlaştırılmıştır.⁴³⁸

Vehhâbîlerin taarruzları, İbn Abdülvehhâb'ın hayatının sonlarına doğru Necid sınırlarının dışına yayılmıştır. Onların Hicaz ve Ahsâ'ya yönelik saldırıları, güvenlik problemini gündeme getirmiştir. Bu dönemden itibaren Osmanlı zaviyesinden amaç, “meSâlih-i Hicaziyye'nin nizamı” ve “Havaric gailisinin ardının alınması”na

⁴³⁵ “Asi Vahhabiler üzerine sevkedilecek askerlerin ...”, BOA, *HAT*, 126-5225; “karşı çıkan Vehhabi sergerdesi”, BOA, *HAT*, 346-19701; “İbn-i Suud evladlarına temayülleri olan Asir'de bazı asi teşekküllerin tenkiline”, BOA, *HAT*, 762-36021.

⁴³⁶ Bu durum, 1218/1803 yılı içerisindeki resmî yazışmalarda bu doğrultuda kullanılan ifadelerden bazılarında belirgin şekilde görülmektedir: “Suud şakisinin bazı kasabalara tasallutunun” BOA, *HAT*, 160-6667; “Mekke Muhafızı Hasan Paşa'dan alınan mektublara göre, Şiddete rağbet eden Vehhâbiyân Abdullah bin Suûd ile yapılan müsaleha onun işine yarayup, urbanı ayaklandırmak için son derece çalıştığı ve urbandan zekât aldığı ve bu kıt'anın üçer beşer yüz suvari ile idaresi mümkün olamayup aktar-ı Hicaziyye'nin külliyyen tasfiyesi ve bunlar ordu çeküp zahire tedarik edip on bin devenin de mevcudu ile karşı gelineceği ve Haleb'de Şugur Ayanı Topal Ali ve Reyha Ayanı Said Ağa'nın katillerine ferman sadır olması üzerine kaçıp Medine-i Münevvere'de Şebeke-i Resulullah'a dehalet ettikleri arzolandukda, şurada müzakere edüp kararını arz edesin diye irade sadır olduğu”, BOA, *HAT*, 344-19648; “Harici (Vahhabi) Suud bin Abdülaziz'e karşı alınacak tedbirlere”, BOA, *HAT*, 1486-45; “Suudi haricisinin peygamberin kabrine hasar ikına meydan verilmeksizin asilerin tenkiline gidilmesi”, BOA, *HAT*, 217-11937; “Vehhabi Suûd'un hacılarının geri dönmelerine dair”, BOA, *HAT*, 342-19550; “Harici Abdülaziz'in istilasına mebni Medine'ye imdad edilmesi hakkında”, BOA, *HAT*, 92-3784.

⁴³⁷ Câbî Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Cabi Ömer Efendi*, 111.

⁴³⁸ Ahmed Vasıf Efendi, *Mehasinü'l-asar ve haka'iku'l-ahbar [Osmanlı tarihi (1209-1219/1794-1805)]* (İstanbul : Çamlıca Basım Yayın, 2017), 736-737.

dönmüştür.⁴³⁹ Çünkü Vehhâbîler artık, doğrudan Padişahın dinî ve siyasî meşrûiyetine karşı bir tehdide dönüşmüştür. “Haremeyn-i Muhteremeyn havalisinden Rafizî ve Hâricî taifelerinin çıkartılıp asayişin sağlanması”⁴⁴⁰, yöneticiler ve Müslüman halk için hem dinî hem de siyasî bir zorunluluk haline gelmiştir. Vehhâbî meselesi ile ilgili yazışmalarda resmî yetkililer buna özellikle vurgu yapmıştır. Bu bağlamda Padişahın ya da Osmanlı’nın anıldığı cümlelerde; “Hadimü’l-Haremeyni’ş-Şerîfeyn”, “Halife”, hatta zaman zaman “es-Seyyid” gibi sıfatlar kullanılırken,⁴⁴¹ Vehhâbîler için özellikle Sünnî mezheplerin dışında ve Osmanlı’nın resmî din söylemine karşı olduklarının altını çizmek amacıyla, diğer tanımlamaların yanı sıra, “Rafizî”, “mülhid” ve “müfsid” kavramlarının sıkça ve kasten kullanıldığı görülmektedir.

Mekke ve Medine’nin istilasından sonra ise Vehhâbîler, bilhassa ‘Rafizî’ ve ‘mülhid’ lafızlarıyla anılmaya başlanmıştır. Bu sayede Vehhâbîlere, Müslümanların ibadetlerine engel olan, dinden dönmüş sapkın bir zümre anlamı yüklenmiş ve dinî anlayış üzerinden ötekileştirilmişlerdir. Süleymân Paşa’nın, bölgedeki hareketliliği bildirmek amacıyla, Bâb-ı Âli’ye yazdığı mektubunda kullandığı; “Cezîretü’l-‘Arab aktârının ekser mahallerine belvây-ı ‘âmm gibi fitne-i mezhebiyyesi şâmil olan Vehhâbî tâ’ifesi” ifadeleri, bunun örneklerindendir.⁴⁴²

Vehhâbîlik meselesinde Osmanlı’nın resmî söyleminin, kroniklerin diline de yansıdığı görülmektedir. Câbî Ömer Efendi’nin *Tarihi*’nde Vehhâbî hareketi “kıyam” olarak nitelendirirken, taraftarları hakkında da ‘Rafizî’ kavramını sıkça kullandığı görülmektedir.⁴⁴³ Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa’nın, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa’ya yazdığı mektubunda açıkça görüldüğü üzere, Vehhâbî meselesi dinî ve siyasî bir onur meselesi halini almıştır. Özellikle Müslümanların hac yapmalarına engel

⁴³⁹ BOA, HAT, 345-19688.

⁴⁴⁰ BOA, *Ali Emîrî Sultan Mahmud II (A.E. SMHD.II.)*, 38-2479.

⁴⁴¹ Güner, *Vehhâbî-Suûdiler*, 14.

⁴⁴² Şani-Zade Mehmed Ataullah Şanizâde Efendi, *Şânî-Zâde Tarihi : (1223-1237/1808-1821)*. (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008), 1/282.

⁴⁴³ Câbî Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Cabi Ömer Efendi*, 331.

olmaları, Vehhâbîlerin Ehl-i Sünnet'in ötesinde, neredeyse din dışı bir fırka olarak görülmelerine sebep olmuştur. Örneğin Sadrazam Mustafa Paşa, Mehmed Ali Paşa'ya Mekke ve Medine'yi Vehhâbîlerden geri almasını istediği mektubunda şunları söylemektedir: "Mekke ve Medine ile Mescid-i Nebevî "Vehhâbî gibi bir rafîzînin" elinde olduğu için Anadolu ve Rumeli'den giden Müslümanlar Hacc ibadetlerini yerine getirememiştir. Süveyş kanalı üzerinden Mekke üzerine hareket eder ve Mekke'nin yönetimini ele alırsan, kıyamete kadar Hadimü'l-Haremeyn olarak Padişahımızla, Haremeynü'ş-Şerifeyn Fatihî olarak da seninle iftihar ederiz."⁴⁴⁴

Vakanüvis Şânîzade Mehmed Ataullah Efendi (ö. 1826), *Tarihi* 'nde, Vehhâbîlere özel bir bölüm açmış ve tarihsel süreci dikkate alarak bu olguyu tanımlamak için şu tabirleri kullanmıştır: 'Şeyh Necdî', 'Vehhâbî gâilesi', 'Vehhâbî Suud', 'Vehhâbî Taifesi', 'Vehhâbîyyân-ı mübtedî'ân', 'Vehhâbîler', 'Vehhâbîyyân', 'Vehhâbîyyûn', 'Vehhâbî Abdülaziz'in oğlu', "Sergerde-i Vehhâbîyyân", 'Vehhâbî asker-i sergerdeleri', 'asâkîr-i Vehhâbîyye', 'Vehhâbîler', 'vücûd-i habâset-âlûd-i Havâric'. Kullanılan kavram ve isimlendirmelerde tanımlamanın, aşamalı olarak bireysel bir olgudan, isyan eden bir topluluğa doğru evirildiği dikkat çekmektedir. Vehhâbî hareketin henüz ciddi bir tehlike olarak görülmeyip bireysel bir girişim şeklinde değerlendirildiği dönemlerde, kaynakların büyük çoğunluğu, İbn Abdülvehhab'ı 'Şeyh-i Necdî', sonrasında taraftarlarını 'Vehhâbî Taifesi, Sergerdesi', daha sonraki aşamada, 'Vehhâbî Abdülaziz'in oğlu' ve nihayetinde 'Havâric' olarak tanımlamıştır.

⁴⁴⁴ "... İslâm'ın farzlarından Hacc-ı şerifi icrâda, memâlik-i Rumeli ve Anadolu mahrûm olunup, Mekke-i Mükerreme ve Medîne-i Münevvere'de ve bâ-husûs Türbe-i Sa'âdet, Vehhâbî gibi bir râfîzî yedinde kalup, Hacc-ı Şerîf ferâizi icrâ olunmamak revâ-yı hakk olmayup ... Süveyş tarafından Mekke-i Mükerrrem'e üze âzim ve fethi, inşâallahu te'âlâ sana müyesser oldukda, ilâ-mâşâ'Allahu te'âlâ Fâtih-i Haremeyni'ş-şerifeyn el-Hâcc Mehmed Ali Paşa nâmını Kıyâmet'e kadar, bâ'is-i iftihâr ve bâ'is-i mağrifetin olduktan başka, halâ Padişahımız Hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerifeyn nâmiyle tefâhur ederken, sen Fâtih-i Haremeyn nâmını kesb ve hemşerilik gayretini icrâ ile bizler dahi bu tarafda tefâhur ederiz inşâallah." Alemîdar Mustaf Paşa'nın Mehmet Ali Paşaya Tahrîratı, 1223/1808, Cabi Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Cabi Ömer Efendi*, 427; Bağdat Valisi Süleyman Paşa'ya gönderilen hatt-ı hümayûnda da aynı ifadeler kullanılmıştır. "Vehhâbî nâm revâfîz şerrinden edâ-yı farîza-i hacc-ı şerîf olunmayıp" ifadeleri, Vehhâbîlerin hac yolunu kapatmaları ve Şam'dan gelen Anadolu ve Rumeli hacılarının geri dönmek zorunda kalmaları olaylarının sonrasında sıklık kazanmıştır. 1225/1810 tarihli, Akka Valisi Süleyman Paşa'ya, Şam Valisi hakkında, hazine Vekili Ağa ile gönderilen hatt-ı hümayûn metni için bkz. Cabi Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan, *Cabi Ömer Efendi*, 837.

Vehhâbî meselesi, Şeyh Necdî adlı mahalli bir şeyhin bozuk itikadıyla başlayıp Devlet-i Aliyye'nin medâr-ı iftihar-ı olan Haremeyn-i Şerifeyn'e kastetmeleriyle birlikte iman ve diyanet meselesine dönüşmüştür. Böylece Şeyh Necdî, yerini Hâricî mezbûr Suud'a ve sergerdelerin mahalli kavgaları ise yerini fariza-i zimmet ve diyaneti tehdiye bırakmıştır. 1216/1802 tarihinden itibaren resmî yazışmalarda, Vehhâbî hareketinden "Hâricî Abdülaziz"⁴⁴⁵, "Suud oğlu mübtedî"⁴⁴⁶ "fitnetü Havaric"⁴⁴⁷ olarak bahsedilmiştir. 1222/1808 tarihinden itibaren, Sultan II. Mahmud, bu olgunun "haricilere dair fermanlarda kullanılan Vehhâbî kelimesinin Hâricî Suud olarak tashih edilmesi"ni istemiştir.⁴⁴⁸ Zira mesele "saltanat ve hilafet iddiası" güden asiler ile mücadele aşamasına geçmiştir.⁴⁴⁹

Osmanlı uleması, Vehhâbîleri itibarsızlaştırmak için sadece Hâricîlerle ilişkilendirmemiş; geçmişte yaşamış ve sapkın olarak görülen diğer fırkalarla veya kişilerle de irtibatlandırmıştır. Örneğin Muhammed b. Abdülvehhâb ve etrafındaki topluluk, Müseylimetü'l-Kezzâb, Zul-Hüveysira ve Karmatiler olmak üzere, İslâm tarihinde olumsuz bir imaja sahip kesimlerle özdeşleştirilmiştir. Vehhâbîlerin neşet ettiği topraklarda yaşanan olaylara dikkat çeken Mütercim Asım Efendi (ö. 1235/1819), gerek Müseylimetü'l-Kezzâb'ın peygamberlik iddialarının, gerekse Karmatilerin 317/930-330-941 yılları arasında İslâm toplumunda yarattıkları fitne ve bozgunculuk olaylarının tamamının Yemâme topraklarından çıktığına dikkat çekmiştir. O, Vehhâbîleri bu doğrultuda, "ol diyarın sû'i asârı" olarak nitelendirmekte ve onların, "asılların hükmü ayrıntılara da sirayet eder" sözü gereğince ortaya çıktıklarını dile

⁴⁴⁵ BOA, HAT, 3801.

⁴⁴⁶ BOA, HAT, 3813.

⁴⁴⁷ BOA, HAT, 3784.

⁴⁴⁸ "Lafz-ı Vehhâbî'den tayy-i nazar ile Haricî Suudoğlu deyü tabir kılınub", BOA, HAT, 343-19614.

⁴⁴⁹ "Saltanat ve hilafet iddiasıyla Vahhabiler Haremeyn'i zapt ettiğinden ..." BOA, HAT, 3839.

getirmektedir. Ona göre, böylesi bir soydan gelen bir kişinin aynı topraklarda yeniden ortaya çıkarak dini müfsit etmesi tabii bir sonuçtur.⁴⁵⁰

Bu dönemde Vehhâbîliğin ne olduğundan çok, geçmişte kötü üne sahip gruplarla ilişkilendirme yoluna gidenlere diğer bir örnek Asım Efendi'dir. Osmanlı'nın resmî vakanüvisi olan Asım Efendi, 1222/1808 tarihinden sonrası ile ilgili vakaları ele aldığı eserinde, Vehhâbîlerle ilgili algıdaki değişimi açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁵¹ O, meseleyi, "Hallac'ı Mansur'un idam fetvasını veren Hanbelî mezhebi mutaasıbları" ile İbn Teymiyye ve İbn Kayyim taklitçisi bir zâtın, Dir'iye civarında ortaya çıkarak; bu kisveler altında yavaş yavaş "ta'lim ve neşr-u ta'mim etmesi, üstelik Yemâme ve Yemen sınırına kadar sirayet eden bir hareket" olarak ele almaktadır.⁴⁵² Asım Efendi, İbn Abdülvehhâb'ı, Hasan Sabbah (ö. 518/1124), Şeyh Bedreddin Simavî (ö. 823/1420)⁴⁵³ ve Sakarya Şeyhi Ahmed (ö. 1048/1638)⁴⁵⁴ gibi tarihte isyan ve kargaşaya neden olmuş kişilere benzetmiştir.⁴⁵⁵ Tespitlerimize göre Asım Efendi'nin bu benzetmeleri, Vehhâbîler hakkındaki en özgün yorumlardan biridir. Vehhâbîler için kullanılan en dikkat çekici isimlerden bir diğeri de "Vehhâbî Mu'tezilesi" olmuştur.⁴⁵⁶

Vehhâbîler için kullanılan bu isim ve ilişkilendirmelerin, onları itibarsızlaştırmaya yönelik olduğu açıktır. Diğer taraftan İstanbul ulemasının, Vehhâbîleri başta Müseylime olmak üzere İslâm tarihinde olumsuz örneklerle ilişkilendirmelerine rağmen; Kadızâdeliler ile herhangi bir benzerlik kurmamaları oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Kadızâdeliler ve Vehhâbîler arasındaki fikrî benzerlik diğerlerine nazaran daha çoktur.

⁴⁵⁰ Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/48-50.

⁴⁵¹ Asım Efendi, İbn Abdülvehhâb'ın ortaya çıkış tarihini 1180/1766 olarak vermektedir. Asım Efendi'nin, Yemen sınırına kadar sirayet ettiğini belirttiği İbn Abdülvehhâb'ın ortaya çıkış tarihi olarak bu tarihi vermesi, muhtemelen meselenin Osmanlı'ya intikal etmesi açısından değerlendirmesi ile ilgilidir.

⁴⁵² Asım Efendi, Ahmed Cevdet Paşa'dan sonra Vehhâbîler ve görüşleri hakkında en ayrıntılı bilgileri veren tarihçidir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/48-57.

⁴⁵³ Osmanlı fakih ve mutasavvıfı, önemli bir isyan ve ihtilâl hareketinin başlatıcısı. Bkz: Bilal Dindar, "Bedreddin Simavî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1992), 5/331-334.

⁴⁵⁴ IV. Murad döneminde Mehdilik iddiasında bulunan bir kişi. Bkz: Ziya, Yılmaz, "IV. Murad", *DİA* (İstanbul: TDV, 2006), 31/177.

⁴⁵⁵ Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/57.

⁴⁵⁶ BOA, *HAT*, 45-19663-A.

Buna rağmen İstanbul ulemasının böyle bir karşılaştırma veya ilişkilendirme yoluna gitmemesi düşündürücüdür.

Ahmed Cevdet Paşa, Vehhâbîliğe vukûfiyetlerinin olmadığı yönünde ilmiye sınıfına ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre, bu “mezheb-i cedid” hakkında Hicaz ve Irak uleması tarafından pek çok eser kaleme alınmış olmasına rağmen İstanbul ulemasının, müstakil bir hükümet kuracak kadar sınırları genişleyen bir “mesele-i mezhebîye” dönüşen bir konuda yeterli bilgiye sahip olmaması ve onlar hakkında eserler kaleme almamaları büyük bir eksikliktir. Vehhâbîlerin “meramının neden ibaret olduğunu” anlayamamış olması, Ahmed Cevdet Paşa’ya göre, “merkez-i saltanatda henüz işin müzâyâsına varılamamış” olması, Kadızâdeliler’e kıyasla Vehhâbî meselesine gereği gibi ehemmiyet verilmemesine neden olmuştur. Hilafet sınırlarında cereyan eden bu iki hareket arasındaki benzerlikten ilk bahseden Cevdet Paşa, bu konuda şu tespitlerde bulunmaktadır: “Vehhâbîlerin de daha önce taassup vadisinde atıp tutmuş ve bir müddet çene yarışı edip gitmiş olan Kadızâdeliler gibi oldukları zamanında kavransa idi durum bu noktalara gelmeyecekti”.⁴⁵⁷

Vehhâbîler için muhaliflerince, temsilcileri, görüşleri, din-siyaset ilişkisi ve coğrafya ile ilişkili bir ötekileştirme yoluna da başvurulmuştur. Ancak bu, etnik arka plan üzerinden değil dinî bir söylem üzerinden yapılmıştır. “Ehl-i İslâm’ı doğru yoldan azdırmaya çalışan haricü’l-mezheb bir müfsid” olarak nitelendirilen⁴⁵⁸ Şeyh Necdî’nin çağrısına, başlangıçta birey üzerinden, şahıs temelli bir anlam yüklenmiştir. Zaman içerisinde mezkûr kişinin hakkındaki bilgilerin artması üzerine, görüşleri temel alınmış ve bu eleştirilerin mezhebi aidiyet üzerinden yapılmasını beraberinde getirmiştir. Vehhâbî hareketin dinî, toplumsal ve siyasî bir tehdit halini almasıyla birlikte, Vehhâbîlik din ve siyaset temelli eleştirilerin odağı haline gelmiştir.

⁴⁵⁷ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7/195; Güner, *Vehhâbî-Suûdîler*, 232.

⁴⁵⁸ (BOA), *Cevdet Dahiliye (C.DH)*, 212-10560.

İslâm dünyasında Vehhâbî etkilerin yayılması ile beraber, bölge uleması dışındaki çevrelerde, İbn Abdülvehhâb'ın ve söylemlerinin ne boyutta değerlendirilmesi gerektiği hakkında bir dizi faaliyet yürütülmüştür. Bu bağlamda, meclis toplantıları düzeyindeki idarî faaliyetler ve karşılıklı fikir tartışmalarının yapıldığı ilmî faaliyetlerin detayları konuya açıklık getirmektedir.

1.1. Meşveret Meclisleri

Meşveret, bir meseleyi ilgili konuda uzman kişilerin görüşlerine başvurarak çözüme yöntemidir. Şûrâ olarak da bilinen bu yönteme, Hz. Peygamber'den itibaren ihtiyaç halinde başvurulmuştur. Geniş katılım ile gerçekleşen meşveret meclisleri, tarihsel süreçte, önemli askerî ve siyasî kararlar almıştır. Osmanlı devletinde meşveret meclisleri, devlet adamlarının yanı sıra; ilmiye sınıfı ve Şeyhülislâm'ın da iştirak ettiği, devlet içindeki önemli ve olağanüstü meselelerin karara bağlandığı mühim bir karar mekanizmasıdır. Kararların konunun uzmanlarınca din ve devlet işlerinde tecrübe sahibi kimselerin katılımıyla alınması, kararlara dinî ve siyasî açıdan meşrûiyet sağlamıştır. Vehhâbîliğin de, benzer şekilde meşveret meclislerinde tartışılıp çözüm bulunmaya çalışıldığı resmi belgelere yansımıştır.

Mekke Şerifi Mesud b. Saîd'in İbn Abdülvehhâb ve onu destekleyen küçük grubu hakkındaki ilk bilgilendirmesinin ardından, kimi zaman Hicaz bölgesi, kimi zaman Irak bölgesi, kimi zaman İran sınırı, kimi zaman da Hicaz'a giden hacıların karşılaştıkları müşkülâtlar hakkında, İstanbul'da üst düzey toplantılar yapılmıştır.

Şerif Mesud'un tahririnden itibaren çeşitli dönemlerde İbn Abdülvehhâb meselesi yeniden gündeme gelmiş ve konunun anlaşılabilmesi için, Devlet ricalinin katılımı ile gerçekleşen meşveret meclisleri düzenlenmiştir.⁴⁵⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb

⁴⁵⁹ Meşveret meclisleri, önemli ve olağanüstü konuların çok yönlü düzeyde konuşulup karara bağlandığı geniş katılımlı toplantılardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Bernard Lewis, "Meşveret", *Tarih Enstitüsü*

meselesi ile ilgili I. Mahmud (1730-1754) ve I. Abdülhamid (1774/1789) zamanında belli tahkikatlar yapılmış bilhassa III. Selim (1789/1807) ve II. Mahmud (1808/1839) dönemlerinde sorunun çözümü ve takip edilecek stratejiler için meşveret meclisleri düzenlenmiştir.

Bölgenin İstanbul'a uzaklığı nedeniyle olaylara tam olarak vakıf olamayan Osmanlı yetkililerinin, öncelikle Mekke Şerifi ve bölge valilerinden konu hakkında tahkikatlar istedikleri ve durumu ona göre değerlendirme yoluna gittiklerinden bahsedilmişti. I. Mahmud döneminde, İbn Abdülvehhab'ın itikadının, dört mezhebe aykırı ve batıl olduğu gerekçesiyle, sözü geçen görüşlerinden vazgeçmesi konusunda derhal uyarılması, ısrar edecek olursa da katlinin vacip görülmesi gerektiği kararlaştırılmıştı.⁴⁶⁰ Bu karar, Vehhâbîler hakkında alınan ilk ortak karar olması bakımından önemlidir.

1203/1789 tarihinde tahta çıkan III. Selim'in dönemi, önemli tarihsel olayların yaşandığı çalkantılı bir süreçtir. Vehhâbî hareket bu dönemde Necid bölgesinin neredeyse tamamını ele geçiren ve silahlı binlerce kişiden oluşan askeri bir güçle Ahsâ'ya saldıran ve Vehhâbî davetin eğitiminden geçmiş öğrenciler sayesinde toplumsal taban edinmiş bir harekete dönüşmüştü. Vehhâbîlerin bölgede dinî, toplumsal, iktisâdî ve siyâsî açıdan bir tehdit oluşturması üzerine bölge halkının bu tehlikeye karşı yardım talepleri olmuştur. Bunun üzerine Osmanlı devleti 1207/1793 tarihinde meşveret meclisinde meseleyi görüşerek yeni kararlar almıştır.⁴⁶¹ Zamanla Arap Yarımadası'nın dışına çıkarak dinî ve siyâsî bir harekete dönüşen Vehhâbî olgunun mahiyeti konusundaki resmî yazışma ve toplantılar, 1207/1793 yılından itibaren düzenli bir şekilde yapılmaya devam etmiştir.

Dergisi 12/ (1982), 779-782; Ali Akyıldız, "Meclis-i Meşveret", *DİA* (Ankara: TDV, 2003), 28/248-249.

⁴⁶⁰ Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 26.

⁴⁶¹ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 7/194; Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, 162.

Yardım çağrısı öncelikli olarak Mekke Şerifi Galib'ten gelmiştir. Sultan'ın meselenin tetkik edilmesini istemesi üzerine Şeyhülislâm meseleye dair Sultan'a bir rapor sunmuştur. Bu raporda yer alan bilgiler, Şeyhülislâm'ın Vehhâbîlik sorununun mahiyeti ve ne şekilde, nasıl çözüleceği konusunda ne kadar yetersiz olduğunu göstermektedir. Şeyhülislâm'ın raporuna göre, Muhammed b. Abdülvehhâb, Eş'ârî itikatlı, yerel bir Hanbelî şeyhidir ve Şerif Galib'in konu hakkındaki kaygıları yersizdir.⁴⁶² Ancak kısa bir süre sonra durumun ciddiyeti ortaya çıkacaktır.

Mekke ve Medine kadıları ve şehrin ileri gelenlerinden bir grup, 29 Zilhicce 1207/7 Ağustos 1793 yılında yazdıkları bir mektupla, Vehhâbîlerin Haremeyn'de yaptıkları aşırılıkları ve hac için dışarıdan gelen Müslümanları tekfir etmelerini Osmanlı'ya şikâyet etmiştir.⁴⁶³ Mektupta 1145/1732 yılında Necid'de ortaya çıkan Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Şam, Bağdat, Basra ve Medine bölgesi sakinlerini öldürme ve yağma tehdidi ile kendi mezhebine uymaya zorladığı ve Ebrehe kıssasında olduğu gibi Kâbe'yi istila etmeyi planladığı zikredilerek, halkı dalaletе sevk eden bu kişinin ortadan kaldırılması istenmiştir. Şam Valisi Emîrülhac Cezzar Ahmed Paşa da, benzer bir mektup yazarak merkezî yönetimi Vehhâbîler konusunda aydınlatmaya çalışmıştır.

Cezzar Ahmed Paşa, 1208/14 Kasım 1793 tarihli tahririnde durumun Şerif Galib'in aktarımlarından daha vahim boyutta olduğunu, Vehhâbîlerin civar kabileleri mezhebî olarak itaatleri altına aldığını ve mevcut durumun kendi görüşlerine uygun

⁴⁶² “Necid Şeyhi Muhammed b. Abdilvehhâb Hanbelî mezhebinden ve Eş'ârî itikadından olan mutaassıp bir kimse idi. Taassubu yüzünden de Mekke Şerifleri'nin hareketlerini kötülüyordu. Ayrıca onların Zeydî olduklarını söyleyerek tekfir ediyordu. Bu durum Şerif ile aralarında düşmanlık meydana getirmişti. Şerif devlete başvurarak bunların üzerine gidilmesini istemiştir. İşin aslı öğrenilmek üzere yapılan tahkikatlarda şikâyetlerin nefsaniyete mebni olduğu anlaşıldığından Şerif'in arzularına cevap verilmemiştir.” BOA, HAT, 3826; Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 7/194-195; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 28.

⁴⁶³ BOA, HAT, 3855 A, B, İ.

olmadığı gerekçesi ile Mekke'yi tahrip etme niyetinde olduklarını haber vermiştir.⁴⁶⁴ Bunun üzerine meseleyi itikadî yönden ele alacak yeni bir meşveret toplantısı düzenlenmiştir.⁴⁶⁵ Bu dönemdeki yazışmaların, İbn Abdülvehhâb üzerinde yoğunlaşması ve yazışmalarda ondan “Abdülvehhâb nam Hâricî” olarak bahsedilmesi dikkat çekicidir.

Cevdet Paşa, dönemin Şeyhülislâm'ı Dürrihzâde Arif Efendi ile Hicaz bölgesinde görev yapmış devlet adamlarının iştirak ettiği bir toplantının detayları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Buna göre, Vehhâbî meselesi ile ilgili toplantıda üç farklı görüş ortaya atılmıştır: Birinci görüşe göre, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinin Hanbelî görüşler çerçevesinde ve emr-i bi'l ma'rûf kategorisinde olduğu; ikinci görüşe göre, Mekke'yi tahrip etme fikrine sahip bir kişinin Hâricîlerden bir farkının olmadığı ve mutlak surette durdurulması gerektiği savunulmuştur. Üçüncü görüşte ise, Mekke Şerifinin bu meseleyi kendi çıkarları doğrultusunda abarttığı ileri sürülmüştür. Cevdet Paşa, bu toplantıda dile getirilen görüşlere dayanarak, ortaya çıktığı andan itibaren hakkında önemli miktarda reddiye yazılmış olan Vehhâbîlik meselesinin resmî çevrelerde anlaşılamadığı ve doğru bir tanımlamanın yapılamadığına dikkat çekmektedir.⁴⁶⁶

Meşveret sonunda alınan kararlar arasında, “mürted İbn Suud fitnesi” şeklinde bir ifadenin yer alması dikkat çekicidir. Ayrıca Haremeyn'in korunması, Bağdat Valisi'ne tevdi' edilmiş ancak Vehhâbîliğin dine ve devlete yönelik bir kalkışma olarak nitelendirilmesine karşı çıkmıştır.⁴⁶⁷ Diğer yandan Vehhâbîliğin Ehl-i Sünnet'e aykırı bir mezhep olduğu ve toplumsal fitne olduğu fikri öne çıkarılmıştır. Bu sebeple Osmanlı devleti, resmî bir görevle Alizâde Mehmed Efendi'yi (ö. 1230/1815) 1210/1796 yılında

⁴⁶⁴ BOA, HAT, 3855 K; Belgelerin metni için bkz: Seyyid Ali Mucani - Emir Akiki Bahşayışi, *Vesâigu Necd Takârî-i Emerâi'l-Usmâniyyîni'l-Muâsırîn li Zuhûri Muhammed b. Abdülvehhâb vestikrâru Evvel Devletü li Âl Suûd fî Necid ve Hicâz* (Beyrut: Daru'l-Mahacce, 2014), 195-197.

⁴⁶⁵ BOA, HAT, 4303.

⁴⁶⁶ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7/194-195; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 30.

⁴⁶⁷ BOA, HAT, 3801 A, 4303; Bağdat valisi Süleyman Paşa, Vehhâbîlerin ortadan kaldırılmasının kendi gücünü aşacağını ve bunu tek başına gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı gerekçeleri ile izah ettiği bir cevap göndermiştir. BOA, HAT, 6674; Belgenin metni için bkz: Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 211-218.

Mekke'ye göndermiş ve Vehhâbîlerden Sünnilik dışına çıkan görüşlerinden vazgeçmeleri istenmiştir. Alizâde Efendi, Vehhâbîlerle yapılan tartışmaların detayları ve sonuçlarıyla ilgili bir reddiye kaleme alarak bunu Padişah'a sunmuştur.⁴⁶⁸

Vehhâbî meselesinin, mezhebî ve itikadî bir mesele olarak ele alındığı diğer bir meşveret meclisi III. Selim döneminde 1216/1802 yılında düzenlenmiştir. Dönemin Şeyhülislâm'ı Samânîzâde Ömer Hulûsi Efendi'nin evinde gerçekleşen bu toplantının gündemi oldukça yoğundur. Bu toplantıların yapıldığı dönemde Ahsâ, Katif, Bahreyn, Umman ve Maskat'ı kontrolleri altına alan Vehhâbîler, bölge halkına Vehhâbî esasları kabul ettirmiş ve zekât adı altında vergi almaya başlamıştır.⁴⁶⁹ Ancak meşveretin asıl gündemini, Vehhâbîlerin, 6 Zilhicce 1215/20 Nisan 1801 tarihinde Kerbelâ'ya düzenlendikleri baskın oluşturmuştur.⁴⁷⁰

Küfre düştükleri gerekçesiyle binlerce Şîî'nin katledildiği ve çok sayıda kadının esir alındığı bu olay, Şîî ve Sünnî dünyada büyük yankı uyandırmıştır. İran yönetimi, çok sayıda vatandaşının etkilendiği bu olay üzerine matem ilan etmiş ve Bağdat Valisi Süleymân Paşa'dan sorumluların cezalandırılması talebinde bulunmuştur. Dahası sorumluların cezalandırılmaması durumunda, önce Vehhâbîler üzerine, ardından da Bağdat'a saldırılacağı tehdidinde bulunmuştur.⁴⁷¹ Böylece Vehhâbîlik, ilk defa Osmanlı devleti ve Safevi Devleti arasında uluslararası diplomatik bir sorun haline gelmiştir.⁴⁷²

Kerbelâ baskınından beş ay sonra 13 Eylül 1801 tarihinde Mekke Kadısı Mahmud Efendi, bir mektupla Osmanlı sultanına Vehhâbîlerin kırk bin kişilik bir ordu ile hac yapmak üzere Mekke'ye geldiklerini, dönüşte Medine'de bulunan Hz. Hamza'nın türbesi de dâhil olmak üzere pek çok mezar ve türbeyi tahrip ettiklerini ve

⁴⁶⁸ Şanizâde, *Şânî-Zade Tarihi*, 1/500.

⁴⁶⁹ BOA, HAT, 3777; Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7/198-199; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 32.

⁴⁷⁰ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7/168.

⁴⁷¹ BOA, HAT, 3797 C, F.

⁴⁷² Sorun ile ilgili olarak, gereğinin yerine getirilmesi konusunda Bağdat Valisi Süleyman Paşa görevlendirilmiş, ancak Paşa'nın vefatı nedeniyle görevi Ali Paşa devralmıştır.

mushafları parçaladıklarını haber vermiştir.⁴⁷³ Bunun üzerine ulema ve umera Şeyhülislâm Ömer Hulusi Efendi'nin evinde yeniden toplanarak konuyu tartışmışlardır. İran yetkililerinden başkomutan Süleymân Han ve devlet yetkilisi Mirza Şeffî Han ile doğrudan iletişime geçilerek konu, yeniden tetkik ettirilmiş, sorunun çözümü, Bağdat Valisine havale edilmiş ve en kısa süre içerisinde gereğinin yerine getirileceği İran yetkililerine bildirilmiştir.⁴⁷⁴ Bu toplantıda (Meşveret Meclisi) ayrıca, Vehhâbîlerle doğrudan irtibata geçilmesi için Arapça konuşabilen ve konuya hâkim bir kişinin, Abdülaziz b. Suud'a gönderilmesi kararlaştırılmıştır.⁴⁷⁵ Burada Osmanlı'nın Vehhâbîlere elçi göndermekteki temel gayesinin, uyarı ve nasihat amaçlı olduğu belirtilmelidir.⁴⁷⁶

7 Şevval 1218/20 Ocak 1804 tarihinde Bağdat Valisi Süleymân Paşa'nın, gönderdiği bir mektupla, 7 Şevval 1218/20 Ocak 1804 tarihinde Abdülaziz b. Suud'un Osman isimli bir kişi tarafından suikast ile öldürüldüğünü dair detayları aktardığı mektubu, Bağdat Valisi'nin Kerbelâ baskını soruşturması ve sorumluların cezalandırılması ile ilgili verilen görevi yerine getirdiğini düşündürmektedir. Ancak III. Selim mektubun üzerine kendi el yazısı ile aldığı "Manzurum olmuştur. Elhamdülillâhı Teâlâ, cümle muhalifi Hak Teâlâ kahreylesin" şeklindeki notu, hala Vehhâbîliğin dinî ve siyasî bir hareket olduğunun anlaşılamadığını ortaya koymaktadır.⁴⁷⁷

İslâm dünyasındaki yankılarının gün geçtikçe artması sonucu, geç de olsa Vehhâbîliğin hem dinî ve mezhebî bir mesele, hem de siyasî ve içtimâî bir sorun/mevzu

⁴⁷³ BOA, HAT, 3838 A; BOA, HAT; Belgelerin metni için bkz: Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 244-245.

⁴⁷⁴ BOA, HAT, 3793; Belgelerin metni için bkz: Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 285.

⁴⁷⁵ İmam Hüseyin Meşhedî'ne taarruz eden Suudoğlu'nun şerifi de kendi mezheplerine daveti keyfiyetinin Meclis-i Şura'da müzakere edildiğine, Cidde'ye yeni vali ve Medine'ye muhafız tayini ve mühimmat irsali, Arapça konuşan ulemadan birinin Suudiler'e gönderilmesi kararlaştırılıp Selanik Mutasarrıfı Musa ve İnebahtı Muhafızı Mustafa ve Trablus eski beylerbeyi Derviş Hasan Paşalardan birinin Cidde Valiliği'ne intihab olunacağı hakkındaki Hatt-ı Hümayûn: BOA, HAT, 3793; Belgenin metni için bkz: Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 285-291.

⁴⁷⁶ BOA, HAT, 3793; Cevdet Paşa bu kararı şöyle açıklar: Ulema-yı Vehhâbiyye ile bahis ve tekelleme ederek selb-i nifak ve celb-i mâye-i ittifak edecek ulemadan diğerinin intihab ve tayini karargir olarak meclise hitam verildi." Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 7/200; Güner, *Vehhâbî-Suûdiler*, 142.

⁴⁷⁷ BOA, HAT, 3381 C, D, F, G; Güner, *Vehhâbî-Suûdiler*, 150.

olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmıştır. Çünkü Müslümanların inanç alanlarına müdahil olan, Hicaz bölgesinde her geçen gün yayılan Vehhâbîler, kural tanımaz ve toplumsal anomiye dönüşerek Müslümanların can ve mal güvenliği için ciddi bir tehdit oluşturmuştu. Taif, Mekke ve Cidde’de yaşanan kargaşa üzerine bölgeden gelen tahrirler ve yardım talepleri üzerine⁴⁷⁸ 13 Zilka’de 1217/7 Mart 1803 tarihinde Bab-ı Fetva’da yeni bir meşveret meclisi düzenlenerek, “Necid havalisinde mezhep icad eden Suud oğlu nâm Hâricî” meselesi yeniden değerlendirilmiş ve alınan kararlar bölge valilerine bildirilmiştir.⁴⁷⁹

Beddây b. Mezyân isimli bir Vehhâbî’nin, Mekke ve Medine ulemasına hitaben gönderdiği mektubun suretinin Payitaht’a ulaştırılması, durumun ciddiyetini daha da artırmıştır. Zira Beddây mektubunda, Allah ve Resulünün dinine davet ettikleri kişiler ile her türlü bid’at , günah ve şirki terk etmeleri koşuluyla savaş yapmayacaklarını ve savundukları görüşleri kabul etmeleri halinde Mekke ve Medine halkının zarar görmeyeceğini bildirmektedir. Ayrıca mektupta Mekke ve Medine’de savaşmanın haram olduğu gerekçesiyle, açıktan biat talebinde bulunmaktadır.⁴⁸⁰ III. Selim’in başkanlığında toplanan meşveret meclisinde bir taraftan Vehhâbîler hakkında fikrî düzeyde neler yapılabileceği, diğer taraftan ne tür askerî ve ekonomik tedbirler alınacağı kararlaştırılmıştır.

Sultan III. Selim, toplantı sonucunda Vehhâbî görüşler hakkında daha önce Alizâde Mehmed Efendi tarafından kaleme alınan reddiyenin Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi (ö. 1236/1821) tarafından şerh edildikten sonra Şam, Mısır ve Anadolu topraklarında dağıtılması ve böylece ulemanın bozuk itikad-ı fâside hakkında

⁴⁷⁸ Bkz: BOA, HAT, 19693, 11859, 3789A, 3272.

⁴⁷⁹ BOA, HAT, 94, 3811; Vasıf Efendi, *Mehasinü’l-asar ve haka’iku’l-ahbar [Osmanlı tarihi (1209-1219/1794-1805)]*, 734-737; Mecliste, Vehhâbîlerle savaşmak yerine Haremeyn’in korunması üzerinde fikir birliğine varılmış ve bunun için Medine’ye yedi-sekiz yüz kişilik bir kuvvet gönderilmesi, Cidde gümrüğünün Mekke Şerifi’nden alınarak Cidde’ye vali atanması kararlaştırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Gözüberk, *Arşiv Vesikaları Işığında İlk Vehhabi Devleti*, 77-78.

⁴⁸⁰ BOA, HAT, 3801 D; İbn Bişr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/132-133.

bilgilendirilmesi talimatını vermiştir.⁴⁸¹ Öte yandan Cidde Valisi Mehmed Şerif Paşa'ya, Mekke ve Medine'den "Hâricî merkumun defedilmesi" için bir ferman gönderilmiştir.⁴⁸²

Alınan kararların uygulanmasında yaşanan sorunlar sebebiyle Mekke, Vehhâbîlerin eline geçmiştir.⁴⁸³ Vehhâbîler artık, yeni mezhep icat eden mülhidler olmanın ötesinde, devlete isyan eden ve derhal tenkil edilmeleri gereken asî Hâricîler olarak görülmeye başlanmıştır. Üstelik Vehhâbîlerin bölgede çıkardıkları karışıklıklar, bilindik mahalli çekişmelerin çok ötesine geçerek, devletin Haremeyn'in koruyucusu olma vasfına darbe vurmuş, yüz binlerce Müslümanın can, mal ve inanç güvenliğini yok etmişlerdir.

Vehhâbîlerin İslâm dünyası ve Osmanlı devleti nezdindeki durumu, Şam Valisi Azmzâde Abdullâh Paşa'ya Sultan tarafından gönderilen fermanda net olarak şöyle tanımlanmaktadır : “ ... Bu husus sair mehâmme kıyas olunur mevâdden olmayup Devlet-i Âliyye'nin ve'l-hâsıl kâffe-i ehl-i imanın medâr-ı iftihar ve necati olan Haremeyn-i Şarifeyn canibine böyle bir Hâricî bed-fi'alin kasd ve ihaneti nümâyân olmuş iken ... fariza-i zimmet ve diyanet olan imdad ve i'anâtın icrasında müsamaha olunmak lazım gelür.” Buna göre, Vehhâbî meselesi artık dinin korunması için çözülmesi gereken bir sorun olmuştur, aksi halde dünya ve ahiret kurtuluşu mümkün değildir. Çünkü Vehhâbîler bu aşamadan itibaren; “yalnız devlet, mal ve memlekete dair husûsâtdan olmayup iman ve diyanet kavgası olduğundan ... Hâricî mezbûrun ... tasallut ve ta'addîyâtının def'i ve külliyyen mefâsid ve hıyanetinin fel' ve kam'i ...

⁴⁸¹ Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/53; 2/1072-1073.

⁴⁸² “Eşref-i bilâd-i rûy-i zemîn ve kıblegâh-i zümre-i muvahhidin olan Mekke-i Mükerrreme ve belde-i Münîfe-i Cenâb-i Seyyidi'l-mürselîn ve nazargâh-ı Hazreti Rabbi'l-Âlemin olan Medine-i Münevvere'den, Haricî merkumun defedilmesi” (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 2686; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 36.

⁴⁸³ BOA, HAT, 3804 B; (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 9994; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 41.

Hâricî merkumun levs-i vucûd-i habâset-alûdlarından havali-i mübarekeyi tesfiye ve tethîresi” şeklinde muamele görmeye başlamıştır.⁴⁸⁴

1.2. Münazaralar

İbn Abdülvehhâb’ın Uyeyne’deki faaliyetleri ve ardından Suud ailesi ile arasında yapılan ittifak sonunda günbegün yaygınlık kazanan Vehhâbî hareket, yerel ulema başta olmak üzere İslâm dünyasının dikkatinin İbn Abdülvehhâb’ın fikirlerine çevrilmesine neden olmuştur. Tevhid ve şirk konularında savunulan aykırı fikirler, Müslüman toplumlarda merak uyandırmıştır. Ayrıca Vehhâbî hareketin ganimet ve kabilecilik kültürünün etkisi ile sınırlarını ve taraftarlarını artırması, hareketin fikirlerini anlamayı gerektirmiştir. Bu amaç ve kapsam doğrultusunda Vehhâbî hareketin ilk nüvelerinden başlamak üzere, merkezî yönetimden gelen talimat doğrultusunda hareketin tenkiline kadar geçen süre içerisinde, Vehhâbî fikirleri savunan kişiler ile İslâm uleması bir araya gelerek karşılıklı münazaralar yapmışlardır. Her iki tarafın da kendi görüşlerini savunduğu bu münazaralar, kimi zaman kendilerini ifade etme imkânı bulmak adına Vehhâbîlerin talepleri doğrultusunda; kimi zaman da önlenemez bir güç halini alan Vehhâbî topluluğu anlama çabası olarak karşı cephenin talebi üzerine düzenlenmiştir. Münazaralar çoğunlukla Kâbe’de gerçekleşmiştir.

İbn Abdülvehhâb’ın, tevessül, teberrük, istiğase gibi fiiller hakkındaki hükümleri başta olmak üzere tevhid, şirk ve bid’at kapsamında değerlendirdiği görüşlerini benimseyen isimler ile ulema arasında gerçekleşen ilk karşılaşma tarihsel verilere göre 1162/1749 yılında gerçekleşmiş görünmektedir. Ne var ki konuya dair veriler arasında bazı tutarsızlıklar olduğuna da işaret etmek gerekir. Daha önce temas edildiği üzere, İbn Abdülvehhâb’ın fikirlerini benimseyen bir grup Vehhâbî davetçi, hem hac yapmak hem

⁴⁸⁴ (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 1369; Kurşun, *Necid ve Ahsâ’da Osmanlı Hâkimiyeti*, 42; Ayrıca “Suudiler’e karşı hareket tedabirine dair Şam Valisi Yusuf Paşa’nın işaretli Meclis-i Meşveret’te kararlaştırıldığından irade-i seniyyenin tebliği hakkında” alınan 1222/1807 tarihli meşveret kararları için bkz: (BOA), *HAT*, 3840.

de savundukları fikirleri emr-i bi'l ma'ruf adına insanlara ulaştırmak gayesiyle 1162/1749 tarihinde Mekke'ye giderek, dönemin Mekke Emiri Şerif Mesud b. Saîd ile görüşmüşlerdir. Şerif, Mekke müftülerinin huzurunda savunmalarını almış ulemanın onlar hakkındaki fikirlerini sormuştur. Ulema, bu hareketin mensuplarının bozuk itikatlarından ötürü hapsedilmeleri ve söz konusu görüşlerinden vazgeçmedikleri takdirde katledilmelerinin vacip olduğu hükmünü vermiştir. Olayın tarihi, Vehhâbî kaynaklara göre de, arşiv vesikalarına göre de 1162/1749'dur.⁴⁸⁵

Öte yandan İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine karşı yazılan en erken tarihli reddiyelerden biri; Mekke Şafii Müftüsü Abdülvehhâb b. Ahmedî el-Berekât el-Şaff' el-Ezherî et-Tandatâvî (ö. 1156/1743'ten sonra) tarafından, 1156/1743 tarihinde Mekke'de kaleme alınmıştır. Risalenin sonuna, Mekke'deki dört mezhep müftüleri ve bazı ulemanın görüşleri eklenmiştir. İleride detayları ile ele alınacak olan metnin içeriği ve sonunda yer alan ulemanın görüşlerinden, bu reddiyenin Şerif Mesud tarafından hapsedilen ilk Vehhâbî grup hakkında ulemadan istenilen görüş ve fetvalardan oluşmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Öte yandan risalenin 1156/1743'de yazıldığı, ferağ kaydında mevcuttur. Risalenin yazım tarihi esas alındığında; Şerif Mesud b. Said'in durumu Osmanlı'ya sonradan haber vermiş olması mümkündür. Ancak Vehhâbî kroniklerin, arşiv kayıtlarındaki tarihi teyit ediyor olması ve Tandatâvî'nin, metin içerisinde risaleyi yazma nedeni olarak herhangi bir heyet yahut düzenlenen bir münazaradan söz etmemesi, bu ihtimali zayıflatmaktadır. Tandatâvî'nin risalesinin daha önce yazılmış olup, Mekke'ye gelen Vehhâbîler hakkında görüş isteyen Şerif'in mevcut risaleyi yeniden gündeme almış olması da ihtimal dâhilinde olmakla birlikte mevcut verilerle konunun tam olarak aydınlatılması mümkün görünmemektedir.

⁴⁸⁵ (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 6716; thk. Abdurrahman b. Abdüllatîf b. Abdullah Âlü's-Şeyh, *Unvanü'l-mecd fî tarihi Necd*, 59.

Algar, Vehhâbîler ile yapılan ilk münazaranın, 1146/1732 yılında İbn Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suud arasındaki anlaşmanın ardından gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Algar, İbn Abdülvehhâb'ın öğretilerini anlatmak ve hac yapmaları amacıyla otuz kişilik bir grubu Mekke Şerifine gönderdiğini, Şerif Mes'ûd b. Saîd'in talebi üzerine Mekke ve Medine uleması ile bu grup arasında bir münazara organize edildiğini ve iki grubun tartışıklarını kaydetmektedir. Bu tartışmada, Algar'a göre, Vehhâbîler, temel görüşleri ve Müslüman bir kimseyi yeterli delil olmadan küfür ile itham etmelerinden dolayı başarısız olmuşlar ve Mekke kadısı tarafından bozuk inançlılar olarak görülmüşlerdir.⁴⁸⁶ Ancak burada verilen 1146/1732 tarihi sorunlu görünmektedir. Zira ikili arasındaki anlaşmanın en erken 1155-1156/1743-1744 arasında olduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir. Yine de bu bilgi, Vehhâbîler ile ulema arasında gerçekleşen 1162/1749 ilk münazaranın Tandatâvî'nin dâhil olduğu Mekke müftüleri ile gerçekleşmiş olabileceğine işaret etmektedir.⁴⁸⁷

İlk münazaranın tarihi hakkındaki muğlaklığa rağmen Vehhâbîler ile yapılan diğer münazara hakkındaki bilgiler daha belirgindir. Bu toplantı 1185/1771 yılında yine Mekke'de gerçekleşmiştir.⁴⁸⁸ 1184/1770 yılında İbn Abdülvehhâb ve Abdülaziz b. Suud Mekke Şerifi olarak idareyi eline alan Şerif Ahmed b. Said'e (ö. 1195/1781)⁴⁸⁹ hediyeler göndererek emirliğini kutlamışlardır.⁴⁹⁰ Şerif de, onlardan görüşlerini izah edebilecek bir temsilciyi, Mekke uleması ile tartışmak üzere göndermelerini istemiştir. Vehhâbî görüşleri incelemek ve değerlendirmek üzere bir talepte bulunulması, Vehhâbîlerin ilk kez resmî olarak muhatap alındığını göstermektedir. Öte yandan Mekke Emirliğinin tanınması aşamasında ve sonrasında yaşanan anlaşmazlıklar dikkate

⁴⁸⁶ Hamid Algar, *Wahhabism: A Critical Essay*. (Oneonta : Islamic Publications International, 2002), 23.

⁴⁸⁷ Tandatâvî, risalesi ve ortak fikir beyan eden ulema ileride ele alınacağı için burada ayrıntıya yer verilmemiştir.

⁴⁸⁸ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/789-791; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/117-118.

⁴⁸⁹ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, 109-110.

⁴⁹⁰ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/789.

alındığında, Şerif Ahmed'in bu talebini, yetki alanını genişletmek amacıyla atılmış bir adım olarak da yorumlamak mümkündür.

Abdülaziz b. Abdullâh el-Hüseyin ve beraberinde gönderilen mektupta İbn Abdülvehhâb ve Abdülaziz b Suud, Emir'e hitaben şunları yazmışlardır: "Mektubunuz fakire ulaşıp da fakir bu mektuptaki güzel sözler üzerinde düşündüğü zaman, ellerini Allah'a kaldırarak O'ndan Şerif'i desteklemesini niyaz etti. Bunun sebebi Şerif'in kastının Şariat-ı Muhammediyye'ye ve ona uyanlara yardım etmek, onun dışına çıkanlara da düşmanlık idi. Evet bu yöneticiler üzerine vacip olan şeydir. Bulduğumuz bölgeden bir ilim talebesini göndermemizi istediniz, biz de bu emrinize uyduk. Şimdi o, size gelmektedir. O ve Mekke uleması, Şerif'in (Allah onu yüceltsin) meclisinde otururlar. Eğer bir konuda görüş birliği ederlerse, bundan dolayı Allah'a hamdolsun. Eğer ayrılığa düşerlerse Şerif'e onların yazdıklarını ve Hanbelîler'in yazdıklarını sunarım."⁴⁹¹

İbn Gannâm'ın verdiği bilgiye göre, münazaraya Mekke ulemasından Yahya b. Sâlih el-Hanefî, Müftü Abdülvehhâb b. Hasan et-Türkî ve Abdulganî b. Hallâl katılmıştır. Münazara, "Müslümanların genelinin tekfir edilmesi, kabirler üzerine bina edilen kubbelerin yıkılması ve Sâlihlerin şefaatinin inkârı" olmak üzere üç ana konu etrafında gerçekleşmiştir. Abdülaziz b. Abdullâh, "insanları tekfir ettikleri yönündeki iddiaların kendileri hakkındaki iftiradan öteye geçmediği", "kabirler üzerindeki kubbelerin yıkımı meselesinin hak ve sevap olduğu", "Sâlihlerden yardım talebinin ise şirk ve katkısız küfür olduğu" şeklinde cevap vermiştir. İbn Gannâm, Mekke ulemasının Allah'ın dini hakkında Abdülaziz b. Abdullâh'ın aktardıklarını dinledikten sonra kendi aralarında istişare ettiklerini ve bu anlatılanların İmam-ı A'zâm'ın görüşleri olduğunu onayladıkları ve Abdülaziz b. Abdullâh'a izzet ve ikramda bulunduklarını

⁴⁹¹ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/790; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/117-118; *ed-Dürer*, 1996, 1/55-56.

aktarmaktadır.⁴⁹² Ancak tarihsel veriler, Vehhâbîler ile Mekke Şerifi arasında bir mutabakat sağlanamadığını göstermektedir. Zira Vehhâbîler ile Mekke Şerifleri arasında yaşanan savaşlar ve Vehhâbîler'in uzun süre hac için Mekke'ye girememiş oldukları tarihsel bir gerçekliktir. Şerif Ahmed ile aralarındaki çekişmeden galip çıkan ve emirliği ele geçiren Şerif Sürur b. Saîd (ö. 1202/1788), Şiilerin hac için ödediği vergi benzeri bir harç ödemeleri şartıyla Vehhâbîlerin Mekke'ye alınacaklarını bildirmiş ancak Vehhâbîler bunu kabul etmemiş ve aralarında karşılıklı saldırılar başlamıştır.⁴⁹³

Vehhâbî fikirleri karşılıklı müzakere etmek için bir münazara da, Şerif Sürur'dan sonra emir olan Şerif Galib b. Mesaid (ö. 1232/1817) döneminde düzenlenmiştir. Şerif Galib, emir olarak resmen atanmadan önce bir süre kendisine karşı çıkan şeriflerle mücadele etmek durumunda kalmış ve bu nedenle Vehhâbî meselesi ile hemen ilgilenememiştir.⁴⁹⁴ Ancak taraftarları çoğalan ve gün geçtikçe etki alanı genişleyen Vehhâbîler için harekete geçen Şerif Galib, ilk olarak Abdülaziz b. Suud'a bir mektup göndererek, savundukları görüşleri ve haklarındaki iddiaları münazara etmek üzere aralarından bilgili birini Mekke'ye davet etmiştir. 1204/1789 yılında gerçekleşen münazara için Muhammed b. Abdülvehhâb, Mekke uleması ve Şerif Galib'e hitaben bir mektup kaleme almış ve hem mezhebi görüşlerini hem de haklarındaki ithamları açıklamıştır.⁴⁹⁵

Dir'îye'den, görüşlerini savunmak ve açıklamak için temsilci olarak yine bir önceki münazaraya iştirak eden Abdülaziz b. Abdullâh gönderilmiştir. İbn Abdülvehhâb, Şerif'e ulaştırılmak üzere kaleme aldığı mektubunda buna şöyle işaret

⁴⁹² İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/791; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/117-118; *ed-Dürer*, 1996, 1/56.

⁴⁹³ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7/192.

⁴⁹⁴ Şerif Galib ile emirliğine muhalefet eden yeğeni Şerif Abdullah b. Sürur arasında şiddetli bir mücadele yaşanmış ve bu esnada Mekke içerisinde dört gün dört gece devam eden muharebeler yaşanmıştır. Yaşanan olaylardan Mekke halkı ve Kâbe'de etkilenmiştir. Kurşunlardan biri Hacerü'l-Esved'e isabet etmiş ve zarar görmüştür. Dört gün süre ile Kâbe'de Cuma namazı da dâhil namaz kılınamamıştır. Şerif Galib b. Mesaid döneminde yaşananlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, 113-118.

⁴⁹⁵ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/886; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/170-171.

etmektedir: “Biliyorsunuz ki Ahmed b. Said’in velayeti sırasında Şeyh Abdülaziz b. Abdullâh sizin yanınıza gelmişti. Siz de âlimler bizim nezdimizde muteber olan Hanbelîlerin kitaplarını, Şafiîlerin nezdinde muteber olan *Tuhfe* ve *Nihaye* gibi kitapları önümüze koyduktan sonra bizim yanımızda bulunanlardan haberdar olmuştunuz. Bundan sonra Şerif Galib (r.a) bize Beytullahi’l-Haram âlimlerine görüşlerimizi ve ne üzere olduğumuzu izah etmesi için akıllı ve ilim sahibi bir kimseyi kendisine göndermemizi emretti. Biz de onun emrine uyduk ve talebini yerine getirdik.”⁴⁹⁶

Münazaraya katılan isimler hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak İbn Abdülvehhâb’ın mektubundaki ifadelerden, münazaranın karşılıklı fikir tartışmasından ziyade, daha çok savunma düzeyinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Münazara, İbn Abdülvehhâb’ın vefatından iki yıl önce yapılmıştır. Bu süreçte Vehhâbîler hakkında çok sayıda reddiye kaleme alınmış ve haklarında pek çok ithamda bulunulmuştur. Bu anlamda İbn Abdülvehhâb’ın; “Size ve diğer kimselere ulaştığı üzere bazı fitnelerle karşılaştık. ... Bizim Sâlihlerle küfrettiğimizi, âlimlerin yolundan başka bir yol tuttuğumuzu insanlar arasında yaydılar. Bu iddiaları doğuya ve batıya taşıdılar. Bizim hakkımızda akıllı bir kimsenin söylemekten hayâ edeceği şeyler ortaya attılar. Şimdi ben size, sizin gibi kimselerin yalana kulak asmayacağını bildiğimden; meseleyi iyice anlamanız ve hakikati öğrenmeniz için üzerinde bulunduğumuz şeyi açıklayacağım. Allah’a hamdolsun ki biz ittiba ehliyiz, bid‘atçı değiliz” şeklindeki sözleri, haklarındaki suçlamaları reddetme ve neyi, hangi amaçla savunduklarını izah etme çabasında olduklarını göstermektedir.⁴⁹⁷

Abdülaziz b. Abdullâh, İbn Abdülvehhâb’ın mektubunu okuduktan sonra ulemanın sorularını cevaplamıştır. Münazara sonundaki kararın kimler tarafından açıklandığı bilinmemektedir. Ancak toplantı sonunda ulema, İbn Abdülvehhâb’ın ve

⁴⁹⁶ Mektubun metni için bkz: İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 2/886-887; İbn Bişr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/171; ed-Dürer, 1996, 1/57-58.

⁴⁹⁷ İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 2/886; İbn Bişr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/172; ed-Dürer, 1996, 1/57.

ona tâbi olan kişilerin görüşlerinin bid‘at ve dalalet olduğunu ve bunlardan vazgeçmeleri gerektiğini, aksi halde öldürülmelerinin vacip olduğu fetvasını yinelemiştir. Şerif Galib, durumu Osmanlı’ya iletmiş, Osmanlı da aynı doğrultuda görüş bildirmiştir.⁴⁹⁸

1207/1791 yılından itibaren Mekke ve Medine halkı, bölge valileri ve Mekke Emiri tarafından İstanbul’a gönderilen şikâyet mektuplarının artması üzerine Osmanlı çözüm arayışlarına girmiştir. Bu amaçla Ehl-i Sünnet’e aykırı kabul edildiklerini bildirmek üzere, Vehhâbîler ile münazara yapacak bir âlimin bölgeye gönderilmesi kararlaştırılmıştır. 1210/1795 yılında Şerif Galib, içlerinden bir kişiyi münazara yapmak üzere göndermesi için Abdülaziz b. Suud’a haber göndermiştir.⁴⁹⁹ 1 Muharrem 1210/18 Temmuz 1795 tarihinde⁵⁰⁰ Kâbe’de gerçekleşen münazaraya Mekke Kadısı sıfatı ile Kazasker Alizade Mehmed Efendi, Mekke Hanefi müftüsü Abdülmelik b. Abdulmuin el-Kale’î ve Vehhâbîler adına İbn Abdülvehhâb’ın öğrencisi ve Dir‘iye Kadısı sıfatıyla Hamd b. Nasır el-Hüseyin (ö. 1225/1810) katılmıştır.⁵⁰¹

Münazaraya Haremeyn’in dört mezhep müftülerinin tamamının da katıldığından yola çıkarak, ilgili dönemin Mekke Şafi’î Müftüsü Muhammed b. Sâlih b. İbrahim, Mâlikî Müftüsü Muhammed b. Muhammed Arabî el-Benânî, Hanbelî Müftüsü Muhammed b. Yahya’nın da aynı mecliste bulunduğunu söyleyebiliriz.⁵⁰²

Alizâde Mehmed Efendi, Vehhâbî görüşleri tartışmak üzere düzenlenen münazaraya Osmanlı Devleti’nin resmî temsilcisi olarak iştirak etmiştir. Mütercim Ahmed Asım Efendi bu durumu; “ulemây-ı ‘izâm ve mevâlî’i kiramdan Üsvetü’l-

⁴⁹⁸ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 68.

⁴⁹⁹ İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 2/967; İbn Bişr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/237; Acelânî, *Tarihü Beldeti’l-Arabiyye*, 100; Alü’ş-Şeyh, *Meşâhîru Ulemâi Necd*, 202.

⁵⁰⁰ Münazara tarihi Münir Aclânî’ye göre 11 Recep 1211/10 Ocak 1797’dir. Acelânî, *Tarihü Beldeti’l-Arabiyye*, 100.

⁵⁰¹ Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/52; Alü’ş-Şeyh, *Meşâhîru Ulemâi Necd*, 203.

⁵⁰² Dört mezhep Müftüleri, bir süre sonra Mekke’nin Vehhâbîler tarafından ele geçirilmesinin ardından Abdülaziz b. Muhammed tarafından hazırlanan biat metnini imzalamak durumunda kalacak olan isimlerdir. Biat metni ve imzalayan isimler için Bkz: *ed-Dürer*, 1996, 1/314-315.

‘ulemâi’l-muhakkıkîn ve Kıdvetü ashabi’l-fazlı ve’l-yakîn Alizâde Efendi hazretleri Devlet-i ‘aliyye tarafından Mekke-i Mükerrreme Kadısı vasfı ile münazaraya iştirak etmiştir.” sözleriyle teyit eder. Vehhâbîlerin görüşlerini aktarmalarının ve karşılıklı deliller getirilerek meselelerin tartışılmasının ardından münazara son bulmuştur. Alizâde Mehmed Efendi, münazara sonrasında, tartışılan meseleler hakkında bir risale kaleme almış ve bu risaleyi görüşlerinin Ehl-i Sünnet’e aykırı olduğu gerekçesiyle; kendilerini ‘hakk’a’ davet etmek üzere Abdülaziz b. Muhammed’e (ö. 1218/1803) göndermiştir.⁵⁰³

Abdülaziz b. Muhammed ise, kendisine gönderilen bu risaleye karşı; “kil u kâlden (boş laf, dedikodu) ibaret bu cevaplara ve sorulara iltifatımız yoktur. Biz ehl-i ictihadız, doğruluk ve isabet ehliyiz. Zâten müctehid görüşünde isabet de etse hata da etse sevabı vardır” şeklinde bir cevap göndermiştir.⁵⁰⁴ Alizâde Efendi’nin sözü edilen bu risalesi, devlet katında hayli itibar görmüştür. Öyle ki risale; Sultan Selim Hân’ın talebi ve desteği ile 1217/1803 yılında Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi’nin (ö. 1236/1821) şerhi, 1222/1808 yılında bu şerhe Şeyhülislâm Mehmed Münib Efendi’nin (ö. 1238/1822) yazdığı haşiyeyle birlikte Anadolu başta olmak üzere, Osmanlı coğrafyasında dağıtılmıştır.⁵⁰⁵

Alizâde Efendi’nin bu münazaraya katılmasının resmen istenmesi, Vehhâbîlerden de İbn Abdülvehhâb’dan sonra onun oğulları ile birlikte fetva makamında bulunan ve itikadî konularda en yetkili kabul edilen Hamd b. Nasır’ın katılmış olması bu toplantıya

⁵⁰³ “Fâzıl-ı müşârun ileyh miyânede güzerân eden mebâhis-i merkûmeyi bi-esrihâ kaleme alup, muhtasarıce bir risale-, müstakille tertîb ve sergerde-i mersûm tarafına ba’s ü tesrîb ile râh-ı Hahh’a da’vet ve semt-i selâmet-i sermedîye delâlet eylemiş iken ...” Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/53.

⁵⁰⁴ Mehmed Efendi Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye*, nşr. Eşref Yılmaz (İstanbul: Dirayet Yayınları, 2018), 59.

⁵⁰⁵ Atâullah Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Şerif Mehmed Efendi’nin oğludur. Mekke Kadılığı da yapmış olan Mehmed Efendi, 1221/1806-1222/1807 yılları arasında Şeyhülislâm olarak görev yapmıştır. Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/53; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/335.

verilen önemin büyüklüğünü göstermektedir.⁵⁰⁶ Münazarada toplam üç ana konu ve bu konuların detaylarından yirmi bir başlık tartışılmıştır. Hamd b. Nasır da, bu münazaradan sonra bir reddiye kaleme almıştır.⁵⁰⁷ Münazarada, iman amel ilişkisi, kabir ziyaretleri ve türbeler konusuna bakış ile Müslüman olduğunu söyleyen bir kişinin şirk gerekçesi ile öldürülmesi konuları ele alınmış olup; bu Vehhâbîler ile yapılan son münazara olmuştur. Daha sonra sırasıyla Ahsâ, Taif, Mekke ve Medine, Vehhâbîler tarafından ele geçirildiğinden İslâm dünyasının da Vehhâbî hareket karşısındaki tavır ve tutumları farklılaşmıştır.

Meşveret meclisleri ve münazaralar aracılığıyla Vehhâbîliğin ne olduğu ve bu konuda nasıl hareket edilmesi gerektiği netleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak geline aşamada Bağdat Valisi Süleymân Paşa'nın da belirttiği gibi ilmen ve fikren uzlaşım imkanının ortadan kalktığı anlaşılmıştır. İstanbul, Vehhâbîliği mezhep olarak kabul etmiştir. Bu aşamadan sonra diyalog kurma girişimleri ile Vehhâbîlerin yarattığı toplumsal kargaşanın önüne geçilmeye çalışılmıştır.

2. UZLAŞI GİRİŞİMLERİ

Vehhâbîler ile yapılan münazaralar ve karşılıklı fikir alışverişleri sonuçsuz kalınca bu sorunun çözümü için farklı yollar denenmiştir. Çünkü Vehhâbî hareketin siyasî ve toplumsal sonuçları Hicaz bölgesini etkilemeye başlamış ve Vehhâbîlerin faaliyetleri bedevilerin mutat kabile savaşlarının ötesine geçmiştir. Başka bir deyişle, sayısal çoğunlukları sebebiyle Arabistan'da sebep olacakları muhtemel sorunlar dikkate

⁵⁰⁶ Hamd b. Nasır Mekke'nin Vehhâbîler tarafından 1221/1806 yılında ele geçirilmesinin ardından Mekke Kadısı olarak tayin edilecek ve vefatına kadar dört yıl bu görevde kalacak olan önemli bir isimdir.

⁵⁰⁷ Reddiyenin adı *el-Fevakihu'l-azâb fi'r-reddi alâ men lem Yahkum es-sünneti ve'l-kitâb'tır*. Abdusselam b. Bercis Al-ü Abdülkerim tarafından tahkik edilen eser, 1987 yılında Daru'l 'Asıme tarafından Riyad'da neşr edilmiştir. Eser; "Bir kimsenin yardım talebinde bulunmak için Ya Resûlullah, Ya İbn Abbas, Ya Mahcub şeklinde seslenerek Peygamber ya da evliyadan bir kimseye dua etmesi hakkındaki düşünceleriniz nedir?, La ilahe illallah Muhammed Resûlullah diyen ancak namaz kılp zekat vermeyen bir kimse mü'min olur mu? Kabirler üzerine bina yapılması caiz midir? sorularına verilen cevaplar şeklinde üç bölümden oluşmaktadır.

alınarak anlaşma yoluna gidilmesi ve muhatap alınması gereken bir taraf olarak kabul edilmek durumunda kalmıştır.

Özellikle Kerbelâ'ya yapılan baskın, Vehhâbîlerin hedefleri ve imkanları konusunda Şii ve Sünni çevrelerde telaşa neden olmuştur. İran ile ilişkilerin de meseleye dâhil olması, farklı yaklaşımları gerekli kılmıştır. Bu doğrultuda hareket eden Osmanlı, bölgedeki merkezî yönetim siyaseti gereğince, önce mevcut karışıklığı yerel yönetimler aracılığıyla çözmek istemiş; bu mümkün olmayınca sorunun çözümü için başka yollara başvurmuştur. Osmanlı, Mekke emirlerinin belirlenmesinde daha önce yaşanan sorunlarda olduğu gibi, doğrudan müdahale ile sulh yolunu tercih etmiştir. Bunun için tarafları muhatap alıp karışıklığa neden olan kesimleri uyarmıştır. Böylece devlet otoritesi ile konunun çözüme kavuşturulması yolunu tercih etmiştir.

Osmanlı devleti, münazara ve diğer yolları kullanarak meseleyi çözemeyince Vehhâbîler ile doğrudan diyaloga geçmek zorunda kalmıştır. Merkezî yönetim, onların bölgedeki uygulamalarına son vermeleri ve itikadî görüşlerinden vazgeçmelerini sağlamak için Vehhâbî yetkililer ile görüşmek üzere elçiler göndermeye başlamıştır. Bu durum Osmanlı'nın onlara karşı siyasetinde değişikliğe gittiğini göstermekle birlikte, Vehhâbîlerin resmî anlamda muhatap alındıklarını göstermesi bakımından da büyük önem arz etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla devlet tarafından bu uğurda iki elçi tayin edilmiş, ancak bir görüşme gerçekleşmiştir. Vehhâbî kaynakların onların elçi olarak tayin edilişleri konusuna yer vermedikleri belirtilmelidir. Osmanlı kronikleri ve arşiv belgelerinden elde edilen bilgiler ışığında Vehhâbîler ile resmî temas kurmak üzere görevlendirilen ilk elçi, ulemeden, Erbil doğumlu müderris Âdem Efendi (ö. 1219/1804) olmuştur.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ BOA, HAT, 3793 A; HAT, 5086.

Âdem Efendi'nin, Bab-ı Âli'ye bildirilen Kerbelâ baskını ve Hz. Hüseyin'in kabrinin yağmalanması sonucunda 22 Recep 1217/18 Kasım 1802 tarihinde yapılan meşveret meclisinde elçi olarak tayinine karar verilmiştir.⁵⁰⁹ Âdem Efendi'nin elçi tayin edilmesinde Vehhâbîlerin Kerbelâ baskını esnasında yağmaladıkları değerli eşyaları iade etmeleri ve “mübtedî” olarak nitelendirilen bir grubun bölgenin asayışı hakkında uyarılmaları konusu etkili olmuşsa da; Arap diline vukûfiyeti ve itikadî konulardaki yeterliliği de dikkate alınmıştır. Cevdet Paşa, böylesi bir amaç doğrultusunda, bir kişinin Necid'e gönderilmesinin fayda ve gerekliliğini teyit etmekte ancak bunun için geç kalındığını belirtmektedir. Ona göre muhtemelen altmış yıl kadar öncesinde bu doğrultuda bir girişim fayda sağlayabilecektir. Bu kadar yıl sonra Vehhâbîliğin “kalem ve lisan ile” çözüme kavuşturulma imkânı ortadan kalkmıştır.⁵¹⁰ Âdem Efendi ile Suud'un görüşmesine dair detaylar ve sonrasında yaşanan olaylar bu görüşü teyit etmektedir.

Âdem Efendi'ye tevdi edilen göreve dair, kendisinin raporu ve diğer yetkililerce hazırlanan zabıtlara göre Âdem Efendi ile Suud b. Abdülaziz, 8 Muharrem 1218/30 Nisan 1803 tarihinde Taif ile Mekke arasındaki bir mevkide Suud b. Abdülaziz'in çadırında görüşmüşlerdir. Âdem Efendi bu esnada Sadrazam Yusuf Ziyaüddin Paşa'nın göndermiş olduğu emirnameyi de Suud'a teslim etmiştir. Ardından Cidde'ye geçen Âdem Efendi, görüşmeye dair bir rapor hazırlayarak, 25 Rebiyülevvel 1218/15 Temmuz 1803 tarihinde İstanbul'a sunmuştur.⁵¹¹

⁵⁰⁹ “İmam Hüseyin Meşhedî'ne taarruz eden Suudoğlu'nun şerifi de kendi mezheblerine daveti keyfiyetinin Meclis-i Şura'da müzakere edildiğine, Cidde'ye yeni vali ve Medine'ye muhafız tayini ve mühimmat irsalı, Arapça konuşan ulemadan birinin Suudiler'e gönderilmesi kararlaştırılıp ...” BOA, HAT, 3793; “Vehhabi Suud oğlunun İmam Hüseyin kasabasına hücumu üzerine nasihat için Kudüs Kadılığı tevcihi ve harcırah itasıyla müderrisinden Âdem Efendi'nin gönderilmesi.” BOA, HAT, 5086.

⁵¹⁰ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 7/199-200.

⁵¹¹ BOA, HAT, 3784; Mektubun metni için ayrıca bkz: Mucani - Bahşayışı, *Vesâigu Necd*, 326-328; Medine Valisi Hafız İsmail Trablusizâde görüşmenin gerçekleştiğine dair 15 Muharrem 1218/ / Mayıs 1803 tarihinde bildirmiştir. Ancak Aynı mektupta, Vehhâbîlerin Mekke ve Medine'yi işgal ettiklerini de bildirerek, “Medet ya Medet” ifadelerini kullanmıştır. BOA, HAT, 3789; Mektubun metni için ayrıca bkz: Mucani - Bahşayışı, *Vesâigu Necd*, 318-322.

Âdem Efendi, Suud b. Abdülaziz ile on üç gün süre zarfında beş defa bir araya gelerek, ilmî sohbet ve itikadî münakaşalar yapmıştır. Görüşme İbn Abdülvehhâb'ın vefatından sonra gerçekleşmesine rağmen Âdem Efendi'nin görüşmeyi “Şeyh Necdî” ile yaptığını dile getirmiş olması son derece dikkat çekicidir. Bu detay, Vehhâbîleri uyarmak amacıyla gönderilen kişinin konuya hâkimiyetinin bir yansıması olarak meselenin içeriğinden ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Görüşmenin amacına ulaşamamış olması şaşırtıcı değildir. Kaldı ki Suud b. Abdülaziz üzerinde herhangi bir tesiri olmadığı anlaşılan bu görüşmenin ardından, Vehhâbîler 14 Muharrem 1218/6 Mayıs 1803 tarihinde Mekke'yi istila ederek Anadolu ve Rumeli'den gelen hacıların Mekke'ye girişlerine engel olmuş, böylece Osmanlı Devletinin Müslümanlar üzerindeki dinî otoritesine büyük bir darbe indirmek istemişlerdir.⁵¹²

Görüşmenin detayları ve tartışılan mevzulara, Ahmed Ağa isimli bir kişinin Şam Valisi'ne gönderdiği 26 Safer 1218/17 Haziran 1803 gizli rapor yoluyla ulaşılabilmektedir. Rapora göre Taif yakınlarındaki Lezîme köyünde iken Suud b. Abdülaziz'e, devlet tarafından gönderilen bir yetkilinin kendisi ile görüşmek istediği bildirilmiş ancak görüşme Mekke'de gerçekleşmiştir. “Köyün bir kenarına çıkub Âdem Efendi'yi bir seccade üzerine oturttum ve bu kulları merhum Suud'un önüne varub selam verdim. Ol dahi selam aldı. “Bu kimdür” deyü sual eyledi. Bu dahi Devlet-i Âliyye tarafından geldi, size tahriratı vardır dedim. Pek güzel beraber alub arkamdan Mekke'ye getür deyü geçti gitti” şeklinde durumu aktaran Ahmed Ağa, Mekke'deki görüşmeye dair şunları aktarmıştır: “Biz de Mekke'ye duhul eyledik bu kullarını yanına çağurub ‘Ahmed bu kayalar nedir ki siz bunlara tapıyorsunuz’ dedi.” Bu görüşmenin ardından Kâbe ve Makam-ı İbrahim dışındaki bütün mezar ve ziyaret yerlerini yıktırma emri veren Suud, Medine'ye doğru yola çıkmadan önce Âdem Efendi ile görüşmüş ve kendisine iletilen mektubu kabul etmiştir. Bu esnada yanlarında bulunan Ahmed Ağa bu

⁵¹² Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 41.

anı şöyle tasvir eder: “Âdem Efendi tahriratı verdiği vakit bu kulları dahi yanında idim. Merhum Suud karar eyledi ve hiçbir kelam söylemeyüb yasdık üzerine koydu ve gerek elem ve gerek memnuniyete dair bir şey izhar etmedi.”⁵¹³

Görüşme esnasında Âdem Efendi, devletin ilk defa kendileri için bir elçi tayin etmesinin önemini vurgulamıştır. Suud b. Abdülaziz ise, amaçlarının halkı gerçek dine davet etmek olduğunu belirterek kendisinin ve babasının şirk ve küfür batağına saplanan Müslümanları doğru yola iletmek uğrunda savaştıkları ve bunun sonucunda da ciddi bir kuvvet elde ettikleri üzerinde durmuştur. Âdem Efendi’nin, savundukları görüşlerin dört mezhebe uygun olmadığını ve toplumda büyük çatışmalara neden olduklarını belirtmesi üzerine, Suud; “Müslümanları yoldan çıkaran işte bu yorumlarınızdır” şeklinde bir cevap vererek; Âdem Efendi nezdinde, temsilcisi olduğu Osmanlı’yı sapkın olmakla itham etmiştir. Ardından Sadrazam’ın mektubunda sorulan Kerbelâ olayının sebebine geçilmiş ve Suud bunun gerekçesini, kimi zaman Müntefik kabilesi aracılığıyla kimi zaman da kethüdasını üzerlerine salarak, Bağdat Valisinin sürekli kendilerine saldırması ile açıklamıştır. Ayrıca Ahsâ’ya yönelik kuşatmaları esnasında Kethüda Ali Paşa kumandasındaki askerler ile altmış gün süren çatışmalarını örnek vererek, iftiharla Kethüda Ali Paşa’nın kendi kuvvetleri karşısında pes ederek geri çekilmek zorunda kaldığını söylemiştir. Suud, bununla birlikte Bağdat’ı almaya gücünün yeteceğini ancak Padişah’ın hatırı için bunu yapmadığını vurgulayarak bağlılık bildirme görüntüsü altında gözdağı vermiştir.

Hz. Hüseyin’in türbesini yıkmasını ise, Necef ve Kerbelâ bölgesindeki Şîîlerin, İslâm’a aykırı hareket etmeleri ve bu tür mezarları Kâbe’den üstün tuttuklarından, inanç ve ibadet şekilleri gereği İslâm’dan çıktıkları için can ve mallarının helal olması ile gerekçelendirmiştir. Suud ayrıca, bu sebepten ötürü İran tarafından herhangi bir saldırı durumunda devletten gelecek hiçbir yardıma ihtiyaç duymaksızın kendi kuvvetleri ile

⁵¹³ BOA, HAT, 3812; Raporun tam metni için ayrıca bkz: Güner, *Vehhâbi-Suûdîler*, 143-144.

onları çok rahat bir şekilde alt edecek güce ve donanımına sahip olduklarını söylemiştir.⁵¹⁴ Bu sayede Suud b. Abdülaziz, net bir şekilde kendi inançlarına uymayan her kim olursa ortadan kaldıracabilecek yeterlilikte oldukları ve bu konuda kimseye danışma ihtiyacının olmadığını anlatmak istemiştir. Zâten Suud'un bu görüşmeye rağmen Mekke'deki yapıları tahrip etmesi ve Mekke Şerifi Galib yerine, kardeşi Abdulmuin'i, Şerif olarak tayin edip, ardından Medine'ye doğru yola çıkması böyle bir mesaj vermek içindir.

İstanbul'da Vehhâbîlerle diyaloga geçilmesi için ikinci bir karar daha alındığı görülmektedir. Kerbelâ baskının ardından Vehhâbîlerin büyük bir kalabalık ile Dir'îye'den Hicaz'a doğru yola çıktığı ve Taif'i ele geçirme emellerine dair haberler üzerine İstanbul'da bir dizi toplantı yapılmıştır. Bu amaçla düzenlenen meşveret meclisinde bir yandan bilhassa Bağdat ve Şam valilerince alınması gereken askeri tedbirler konuşulmuş, diğer yandan da özellikle Hz. Ali'nin Necef'te bulunan kabrine yönelik muhtemel tehdit konusundaki endişeler dile getirilmiştir. Mevcut durum doğrultusunda Âdem Efendi'nin planlanan görüşmesi henüz yapılmadan yeni bir karar daha alınarak; Bağdat Kadısı Hibetullah Mehmed Efendi'nin (ö. 1224/1809), İbn Suud ile diyaloga geçmesi ve Hz. Ali'nin mezarına zarar vermemeleri doğrultusunda uyarıda bulunulması kararlaştırılmıştır. Gereğinin yapılması için de Bağdat Valisine talimat verilmiştir. Karar, 29 Zilhicce 1217/22 Nisan 1803 tarihli meşveret meclisinde alınmıştır.⁵¹⁵

Görüşmenin gerçekleşip gerçekleşmediği ya da detaylarına dair tarihi kaynaklar sessiz kalmaktadır. Ancak Âdem Efendi ile yapılan görüşmenin hemen ardından Vehhâbî güçler, Mekke ve Medineyi istila etmişler ve Bağdat'a yönelmişlerdir. Kısa bir süre sonra da Abdülaziz b. Muhammed, Kerbelâ baskınının intikamını almak için

⁵¹⁴ BOA, HAT, 3784 L; Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 7/210; Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 37.

⁵¹⁵ BOA, HAT, 3793 B; Karar metni için ayrıca bkz: Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 298-300.

düzenlenen bir suikastte öldürülmüştür. Planlanan görüşme kuvvetle muhtemel gerçekleşmemiştir.

3. ŞEYHÜ'L-İSLÂM FETVALARI

Vehhâbîlerin, kendilerini muvahhidûn olarak isimlendirmesi, söylemlerini dinî açıdan meşrûlaştırmayı beraberinde getirmiştir. Bu amaçla sık sık Kur'an ve Sünnet'ten deliller bulmaya çalışmışlardır. Bu sebeple Vehhâbîlik, dönemin Şeyhülislâm fetvalarına da konu olmuştur. Vehhâbîler hakkında yapılan meşveret meclislerine iştirak ettikleri bilinen Şeyhülislâmların fetvalarıyla, Osmanlı devletinin Vehhâbîlere karşı atacağı adımlara meşrûiyet kazandırılmaya çalışılmıştır.⁵¹⁶

Vehhâbîlerle ilgili üç Padişah döneminde dört Şeyhülislâm tarafından, tespit edebildiğimiz kadarıyla, dört ayrı fetva verilmiştir. İlgili fetvalar, bu hareketi dinî, mezhebî ve toplumsal açıdan değerlendirmektedir. Şeyhülislâmlar, devletin sınırları içerisinde ortaya çıkıp bir süre sonra yeni bir mezhebe dönüşen bir topluluğa karşı, ne şekilde yaklaşılması gerektiği konusunda ilgilenmişlerdir. Çünkü söz konusu grup, onların gözünde batıl görüşlere sahip olmakla beraber Müslüman bir topluluktur. Haklarındaki her türlü tasarrufta bu hassas dengenin gözetilmesi dikkat çekicidir. Fetvalarda, Vehhâbîlerin Ehl-i Sünnet dışı ve meşrû otoriteye isyan eden mülhid bir grup olduğuna ve şer'an cezalandırılmalarına hükmedilmiştir.

Devlet'in Vehhâbîlere karşı siyaseti, onlarla ilgili fetvaların şeklini belirlemiştir. Örneğin Sultan I. Abdülhamid'in talebi ile Vehhâbîler hakkında, dört mezhebe aykırı söylemleri olan "mülhid-i mezburun vücûd-i habâset nehar ve teba-i cehalet-itiyadının

⁵¹⁶ Sultan I. Abdülhamid döneminden itibaren kurumsallaşan meşveret meclisleri, giderek artan bir sıklıkla Şeyhülislâm konağında yapılmaya başlanmıştır. Böylece Şeyhülislâmlık makamı için içerisine katılmış ve alınan kararlara meşrûiyet kazandırmıştır. Sultan IV. Mustafa (1807-1808), yayınladığı bir kararnamede, alınan kararların Şeyhülislâm fetvalarına dayandırılması gerektiğini şöyle dile getirmektedir: "Kaymakam Paşa, bu H. Hümayuna bâis budur ki her bir hususu Şeyhülislâm Efendi ile müzakere edip, din ve devletime hayırlı maslahatların bir an akdem görüşülmesine sa'y ü gayret edesin. Her bir şeyin şer-i şerif ve kanun-i kadîm üzere görüşülmesi matlûb-ı hümayundur." BOA, HAT, 53474; Ahmet Cihan, *Modernleşme Döneminde Osmanlı Uleması: 1770-1876* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, ts.), 68-69.

âb ütâb-ı seyf-i şariat ile izaleleri diyaneten ve siyaseten vacibe-yi uhdeyi şerâfet” oldukları yönünde fetva yayınlanmıştır. Vehhâbî davetin Hicaz dışına taşıdığı ilk dönemde verilen bu fetvanın gereğinin yapılması Mekke Emiri Şerif Mes’ud’dan istenmiştir.⁵¹⁷

Vehhâbî meselesinde şer’i bir hüküm için Şeyhülislâm fetvalarına sıkça başvurulmuş iki dönem Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud dönemleri olmuştur. Bu durumun, Vehhâbî hareketin etkilerinin en yoğun hissedildiği zaman dilimine denk gelmesi şaşırtıcı değildir. 1789-1808 yıllarını kapsayan bu zaman aralığında Vehhâbî hareketi itikadî bir mesele olmanın sınırlarını çoktan aşmış; devlet meselesi hatta kimi zaman diğer devletlerle ilişkileri etkileyen diplomatik bir mesele halini almıştır. Daha önce temas edildiği üzere, Vehhâbîlerin Irak ve Hicaz ve bölgelerine doğru ilerlemeleri İslâm dünyasını endişelendirmiş ve harekete geçirmiştir. İstanbul, pek çok siyasî mesele ile karşı karşıya olmasına rağmen Hicaz’ın güvenliğini tehdit eden Vehhâbîlik konusunda önemli kararlar almak zorunda kalmıştır.

Hicaz bölgesinden gelen şikâyetnameler üzerine, Sultan III. Selim konu hakkında bilgi istemiş ve yapılan tartışmalar sonucunda Şeyhülislâm’ın kendisine sunduğu arizada, Necid bölgesindeki halkın Müslüman olması nedeniyle, askeri bir harekât düzenlenmesinin caiz olmayacağı görüşü hâsıl olmuş ve karar Şam ve Bağdat Valileri’ne havale edilmişti. Muhammed b. Abdülvehhâb, Eş’ârî itikadına sahip bir Hanbelî olarak tanımlandığı için ve halkın meşrû otoriteye karşı herhangi bir itaatsizliği olmadığından, Hanefî inancı doğrultusunda bölgeye asker göndermenin İslâm’a aykırı olduğuna hükmedilmiştir.⁵¹⁸

1206/1791 yılındaki meşveret meclisinde bu konu yeniden gündeme gelmiştir. Sadrazam Koca Yusuf Paşa, Vehhâbîler üzerine asker göndermenin bölge halkına zarar vereceği ve onlar gibi davranmakla “fırkâ-i dâlleyi havâliyi” Haremeyn’e biraz daha

⁵¹⁷ BOA, Cevdet Dâhiliye, 6716.

⁵¹⁸ BOA, HAT, 3826.

yaklaştırdığını belirtmiştir. Koca Yusuf Paşa, ayrıca Müslüman halkın zarar görmelerinden endişe duyulması sebebiyle üzerlerine gidilmediği için “helalleri haram, haramları helal sayma, mala ve cana kast etme, kasaba ve köyleri yakıp yıkmak hevesindeki Vehhâbîlerin” Müslümanlara daha çok zarar verdiklerini savunmuştur. Bunun üzerine Rumeli Kazaskeri İsmet Beyefendi, kavm-i mezkûrun İslâmi hükümler çerçevesinde ele alınarak bir sonuca ulaşılması ve sonrasında da fetvaya müracaat edilerek şer’i hüküm üzere hareket edilmesini talep etmiştir.⁵¹⁹

Vehhâbîlik meselesinde Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Arif’ten iki defa fetva istenmiştir. Bu dönemlerde Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi, konu ile ilgili iki ayrı fetva yayınlanmıştır. Meşveret toplantılarının bir kısmının kendi konağında yapıldığı bilinen Dürrîzade’nin ilk meşihatı, 1199/1785-1200/1786 arasını, ikincisi ise 1206/1792-1213/1798 yılları arasını kapsamaktadır. Her iki fetva, Sultan III. Selim zamanında verilmiştir. Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi’nin makamına yöneltilen; “Zeyd bâğî olup sultanü’l-müslimin hullidet hilafetü ilâ yevmi’d-dîn hazretlerine itaatden hurûc ve şe’âir-i İslâmiyyeye mugayir nice harekât-ı şenî’aya cesaret ve memâlik-i Osmaniyyeden bazı bilâda hilaf-ı rızay-yı hümayun tetavül-i eyadi edip bu veçhile zulm ü fesad olduğu zahir olsa emr-i veliyyü’l-emr ile Zeyd’in katli meşrû’ olur mu, beyan buyurula” şeklinde yöneltilen sorunun Hanefî imamlara göre cevabı istenmiştir. Dürrîzâde, Müslümanların sultanına isyan eden kimsenin, sultanın emri ile öldürülmesinin Hanefî mezhebine göre meşrû’ olduğu yönünde bir fetva yayınlamıştır.⁵²⁰

Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi tarafından yayınlanan diğer bir fetvada da, yine meşrû otoriteye itaat edilmesi salık verilmekte ve bir anlamda sultanın Ehl-i Sünnet olduğu vurgulanarak bu sayede Ehl-i Sünnet dışı olanların cezalandırılacağına altı çizilmektedir. Fetva metninde “mazmûnu mutâbık-ı şer’i kavim olan” ibaresi, hem

⁵¹⁹ Vasîf Ahmed Efendi, *Mehâsinü’l-Âsâr ve Hakâ’iku’l-Ahbâr [Osmanlı Tarihi (1209-1219/1794-1805)]*, haz. Hüseyin Sarıkaya (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2017), 736.

⁵²⁰ MŞH. FTV, 1/94; Fetva metni için ayrıca bkz: *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislâm Fetvaları*, 133.

sultan tarafından verilen emirlerin şeriatı uygunluğunu işaret etmekte, hem de sultanın hükümlerinin doğal olarak şeriat dışında olmayacağı anlamı barındırmaktadır. Dürrîzâde'den, şeriatı uygun olan padişah emirlerine boyun eğmeyen kimse için şiddetli cezanın gerektiği yanıtı alınmıştır. Fetva metninin üzerinde yer alan “III. Selim’in emri üzerine (*’Alâ emîr-i Selim III*)” ibaresi dikkat çekicidir.⁵²¹ Aynı fetva II. Mahmud döneminde Şeyhülislâm Şerifzade Mehmed Ataullah Efendi tarafından yeniden yayınlanmıştır.⁵²²

III. Selim zamanında yayınlanan bir başka fetva doğrudan Vehhâbîlik hakkında olmamakla birlikte oldukça ilgi çekicidir. Şeyhülislâm Mustafa Aşir tarafından yayınlanan fetva ile Caferi mezhebinin beşinci mezhep olarak kabul edildiği ilan edilmiştir. Fetva, 29 Zilhicce 1214/24 Mayıs 1800 tarihinde yayınlanmıştır.⁵²³ Bu tarihin öncesi ve sonrasında Osmanlı’nın İran sınırında yaşanan olaylar dikkate alındığında fetvanın belli bir amaca hizmet ettiği izlenimi uyanmaktadır.⁵²⁴ Şeyhülislâm Mustafa Aşir’in fetvası öncesinde Vehhâbîler’in Hz. Hüseyin’in türbesini yıkmak ve bulunduğu beldeyi zaptetmek niyetinde oldukları ve Kaçar Hanedanından İran Şahı Mehmed Han’ın “müfsidin te’debine” karşı birlikte hareket etme talebinde bulunduğu bilgisi, Osmanlı’ya bildirilmişti.⁵²⁵ Bu bilgi ile Caferiliğin dini statüsü hakkında yayınlanan fetvanın tarihi arasında tam bir yıl bulunmaktadır. Vehhâbîlerin Hicaz bölgesinde, bilhassa Şiiler olmak üzere diğer hacılara yönelik uygulamaları ve tarihsel süreçteki hadiseler bir bütün halinde değerlendirildiğinde; yayınlanan fetvanın doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Vehhâbîler ile ilgili olma ihtimali ağırlık kazanmaktadır.

⁵²¹ AE. SSLM. III, 10038; *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislâm Fetvaları*, 135.

⁵²² MŞH, FTV, 1/127; Fetva metni için ayrıca bkz: *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislâm Fetvaları*, 166.

⁵²³ Topkapı Sarayı Müze Arşivi (TS.MA), 1572/17- 452/6.

⁵²⁴ Caferi mezhebinin dinî statüsü hakkında Nadir Şah (1736/1747) döneminden itibaren önemli talepler iletildiği hatta bu uğurda ittihad-i İslâm amacıyla Necef’te Osmanlı uleması ve İran ulemasının bir araya geldikleri, ancak Şah’ın vefatı üzerine sonuç alınmadığı bilinmektedir. Bkz: A.DVNS. NMH. d. (Name-i Hümayûn), 00003-2. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: Yılmaz Karadeniz, “İran ve Osmanlı Devleti Arasında Mezhebi İhtilafların Azaltılması ve İslâm Birliği Teşebbüsleri (1555-1746)”, *Asia Minor Studies* 4/8/ (27 Temmuz 2016), 65-78.

⁵²⁵ BOA, HAT, 160/6669.

Sultan II. Mahmud döneminde de aynı amaç doğrultusunda, fakat daha keskin fetvalar yayınlanmıştır. Bunlardan ilki Şeyhülislâm Mehmed Zeynel Abidin Efendi (1230/1815-1233/1818) tarafından verilen fetva, ikincisi Dürriizâde Mehmed Abdullâh Efendi (1808-/1815)⁵²⁶ diğeri de Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi (1818-1846)⁵²⁷ tarafından verilen fetvalardır. Onların Şeyhülislâmlık dönemi, Vehhâbî isyanlarına karşı yoğun bir askeri mücadele içerisine girildiği bir dönemdir. Bu bağlamda artık Vehhâbîler, “Hâricî Suudoğlu ve galesi”, tenkil edilmesi gereken bozuk itikatlı, “bağî, müfsidler” olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle Şeyhülislâm Mehmed Zeynel Abidin Efendi’den, Müslümanlar ile savaşmak için bir araya gelen kimseler hakkında dini hüküm eimme-i Hanefiyye’ye sorulmuştur. Hanefi ulemadan fetvası istenen konu şu şekildedir: “Bilad-ı İslâmiyye’den bir beldenin civarında vâkı’a karyelerde mütemekkin olan zimmiler itaat-i veliyyü’l-emrden bi’l-küllîye hurûc edip bazı bilâd-ı İslâmiyyeyi istila ve müslimîn ile muharebe için temekkün ve tehayyüz eyleseler taife-i mezbûrenin karyeleri şer’an daru’l-harb olmakla asker-i İslâm muktezâ-yı şer’i şerif üzere sadır olan emr-i sulatanî mucibince üzerlerine sefer ve muharebe etdiklerinde taife-i mezbûre hükmen harbîler olmakla harbî ahkâmı haklarında ... caiz olur mu?”⁵²⁸ Bu konuda Hanefî ulemaya göre, “meşrû otoriteye isyan edenlerin harbî hükmünde kabul edilecekleri, bu kişilerin esaretleri ve öldürülmelerinin caiz olduğu”na yönelik fetva verilmiştir.⁵²⁹ Böylece Necid bölgesinden başlamak üzere Arabistan bölgesinin tamamına yönelik askeri harekât izni alınmıştır.

⁵²⁶ Dürriizâde Mehmed Abdullah Efendi iki kez Şeyhülislâmlık yapmıştır. İlk meşihatı, 22 Ekim 1808-22 Eylül 1810 tarihleri arasında; ikinci meşihatı 11 Haziran 1812-22 Mart 1815 tarihleri arasındadır. Verdiği fetvalardan bazıları için bkz: *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislâm Fetvaları*, 171-186. Sinan Çuluk, Yılmaz Karaca, *Osmanlı Arşivinde Şeyhülislâm Fetvaları*, s.171-186.

⁵²⁷ Asım Mustafa Efendi Mekkîzâde: Şeyhülislâm Mekki Efendi’nin oğludur. Müderris, mahreç, bilâd-ı Hamse, Mekke pâyesi görevlerinde bulunmuştur. 1223/1809’da İstanbul kadısı, 1227/1812’de Anadolu kazaskeri, 1229/1814’de Rumeli kazaskeri olmuştur. 1233/1818’de Şeyhülislâm olduktan bir yıl sonra azl edilmiş, 1239/1823’de ikinci defa Şeyhülislâm olmuştur. 1241/1825’de azledildikten sonra 1248/1834’de üçüncü kez Şeyhülislâm’lık görevine getirilmiştir. İleri görüşlü, kavrayışlı, zeki ve zengin biri olarak Tanımlanan Asım Mustafa Efendi 1262/1846’da vefat etmiş ve babası Mekki Efendi’nin yanına, Fatih’te defnedilmiştir. Verdiği fetvalardan bazıları için bkz: *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislâm Fetvaları*, 188-195.

⁵²⁸ MŞH, FTV, 1/147

⁵²⁹ Fetva metni için bkz: *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislâm Fetvaları*, 187.

Vehhâbîler hakkında Dürrizâde Mehmed Abdullâh Efendi ile Mekkizade Mustafa Asım Efendi'nin fetvaları, mezhebî kaygılardan öte devlete karşı isyan edenlere yönelik şer'î hükümler içermektedir. Mehmed Abdullâh Efendi, "İslâm dini esaslarına muhalefet ederek Müslümanların hac farızasını engelleyen Haremeyn-i Şerifeyn'i istila eden Vehhâbî taifesinin tahakkümünü ortadan kaldırmış olan Sultan Mahmud Han'a gazi unvanı verilmesine dair fetva" yayınlamıştır.⁵³⁰ Hicaz ve Necid bölgesinin kontrolünün devlet güçleri tarafından ele geçirildikten sonra yakalanarak İstanbul'a gönderilen Abdullâh b. Suud ve beraberindekilerin⁵³¹ yargılanıp idamına fetva veren Şeyhülislâm Mustafa Asım Efendi'dir. Abdullâh b. Suud ve dört oğlu, Bostancıbaşı hapishanesinde tutuklu iken Harem-i Şerif'i yağmalama suçundan yargılanmışlardır. Mustafa Asım Efendi, onların Harem-i Şerif'i yağmalayarak kutsal değerlere saygısızlık etmeleri ve meşrû otoriteye isyan etmeleri sebebiyle katledilmeleri yönünde fetva vermiştir. Verilen fetva üzerine, 18 Safer 1234/17 Aralık 1818 tarihinde idam edilmişlerdir.⁵³²

Resmî otoritenin Şeyhülislâm fetvaları ile Vehhâbîler üzerine düzenlenecek askerî operasyonlar hakkında dini dayanak talepleri açıkça görülmektedir. Ehl-i sünnet dışı olarak görülen ve bu yönleri ön plana çıkarılan bir gruba karşı atılacak adımlarda dinî ve mezhebî sınırları aşmama yönündeki kaygılar açıkça hissedilebilmektedir. Öte yandan fetvaların yayımlandığı dönemlerde Vehhâbîlik, mezhebî bir oluşum olmanın sınırlarını çoktan aşmış; ciddi bir toplumsal çoğunluğa sahip bir hareket konumundadır. Bu nedenle Vehhâbîler hakkındaki "Hâricî" ve "müfsid" ifadelerinin mezhebî içerikten ziyade, toplumda kargaşaya neden olan ve otoriteye karşı çıkan isyancı anlamında kullanıldığı açıktır.

⁵³⁰ BOA, HAT, 1522/32

⁵³¹ Abdullah b. Suud ve beraberinde İstanbul'a gönderilen Vehhâbî isimlerin listesi BOA, HAT,16998 A'da kayıtlıdır. Hatt-ı Hümayûn doğrultusunda hazırlanan listede yer alan isimler için bkz: Güner, *Vehhâbî-Suûdiler*, 211-212. Güner, Selda, *Vehhâbî Suûdiler*, s.211-212.

⁵³² Karar için bkz: BOA, HAT, 25751; 36068; 36096.

4. YEREL ULEMANIN TEPKİLERİ VE İLK REDDİYELER

İbn Abdülvehhâb'ın değer yargılarının, dinî davranış normlarına dönüşmesi toplumsal anomiyi beraberinde getirmiştir. Kendisi ve takipçilerinin, kendi yargıları düzleminde de olsa, Müslüman bir bireyin, hatta tüm toplumun “iyi ve doğru” davranışlara yönlendirilmeleri amacı ile yola çıkmış olmalarıyla birlikte; Vehhâbîlerin fikirlerini topluma dayatmak suretiyle, kan dökmeye varıncaya kadar zorlamacı bir yöntemi esas aldıkları olgusal olarak karşımızda durmaktadır. Her ne kadar hayatı ve uygulamalarından aldığı referanslar ile Hz. Peygamber'in örnekliğini tanık göstererek fikir ve eylemlerine meşrûiyet kazandırma çabasına girişmiş olsa da; ne kendisi Allah'tan vahiy alan bir peygamberdir, ne de muhatap kitlesi müşriklerden müteşekkil inançsız bir toplumdur. İbn Abdülvehhâb, temel hak ve özgürlüklerden olan hayat hakkı ve inanç özgürlüğüne olan müdahalesinden dolayı haksız bulunmaktan da öte, neden olduğu toplumsal kargaşa ve ilmî donanımı çerçevesinde, fikirleri haddi aşmak olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle o, aile bireyleri başta olmak üzere yerel ulemanın ciddi eleştirilerine hedef olmuştur.

İbn Abdülvehhâb, Uyeyne'de bulunduğu dönemlerde yazdığı bir mektubunda, beş yıldır, çağrısına karşı fiili tepki gösteren muhaliflerinin varlığından ve itirazlarından söz eder.⁵³³ İbn Abdülvehhâb'ın, Uyeyne'den Dir'îye'ye gidişinin 1157/1744 yılı olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, çağrısına yönelik toplumsal ya da bireysel itirazların 1153/1740 yılı öncesinde başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.⁵³⁴ Vehhâbî hareketin, Dir'îye kesitinden itibaren farklı bir merhaleye evirildiği ve bu dönemden itibaren İslâm dünyasının tamamının aşamalı olarak hareketten haberdar olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte, İbn Abdülvehhâb'ın 1740-1744 yılları arasındaki bireysel girişimlerinin toplumsal yansımaları ve yankıları görmezden gelinemez. Bu süreçte

⁵³³ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü'sh-Şahsiyye*, VII/280.

⁵³⁴ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/418-419; Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, 45.

Necid, Ahsâ, Basra ve Mekke ulemasının ortaya koyduğu tepkiler, İbn Abdülvehhâb'ın etki alanı ve bölgesel şöhretini teyit eder.⁵³⁵

Her ne kadar İbn Abdülvehhâb'ın eğitim sürecinde yaşadıkları hakkında ayrıntılı malumat mevcut olmasa da, onun *rihle fî talebi'l-ilm* amacıyla bulunduğu merkezlerde kısıtlı düzeyde bir tanınırlığının olduğu da bilinmektedir. Vehhâbîliğin temellerinin atıldığı bu döneme dair, Cook'un çalışmasında, İbn Abdülvehhâb'ın ilmî seyahatlerinin tam ve kesin bir şekilde izinin sürülemediği ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte, onun eğitim hayatı boyunca en uzun süre ile ikamet ettiği merkezin Basra olduğu, bütün kaynaklarca teyit edilmektedir.⁵³⁶ Basra'dan, ilmî tartışmalarda dile getirdiği görüşlerinden ötürü ayrılmak durumunda kaldığını bildiğimiz İbn Abdülvehhâb'ın, o dönem için, en azından ilmî çevrelerde, olumsuz bir şöhreti olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Vehhâbî hareket ortaya çıkmadan önce dahi İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri hakkında, çoğunluğu menfî düzeyde tepkiler var olsa da; en önemli tepkiler, hiç şüphesiz, sözlü çağrısının peşinden hayata geçirdiği uygulamalarından sonra ortaya konmuştur. İbn Abdülvehhâb'ın fetva ve emriyle, toplumun kendilerine önemli ölçüde saygınlık atfettiği Zeyd b. el-Hattab (ö. 12/633) ve Ebû Dücâne (ö. 12/633)⁵³⁷ gibi sahabelere ait türbelerin yıktırılması, bölgede bulunan “el-Tarfîyye ağaçlarının” kesilmesi ve bir kadına uygulanan recm cezası, mahallî düzeydeki ulema üzerinde kışkırtıcı bir etki yaratmıştır. Öte yandan mektuplarında ve fetvalarında, bazı kesimleri doğrudan hedef alması, İbn Abdülvehhâb'a karşı ortak bir taarruz başlatılmasına neden

⁵³⁵ Micheal J. Crawford, “The Da‘wa of Ibn ‘Abd al-Wahhâb Before the Al Sa‘ūd”, *Journal of Arabian Studies* 1/2 (01 Aralık 2011), 148.

⁵³⁶ Cook, “On the Origins of Wahhâbism”, 197.

⁵³⁷ Ebû Dücâne Simâk b. Hareşe b. Levzân el-Ensârî, Medineli Hazrec kabilesindendir. Yemame’de Müseylemetü'l-Kezzâb ile yapılan savaşta şehit düşmüştür. Özel, Ahmet, “Nablusî Abdülgani b. İsmâil”, 32/122.

olmuştur. İbn Tâc⁵³⁸, Muhammed b. Şemsân⁵³⁹, İbn Yusuf, Muhammed Emin el-Kevvâz (ö. 953/1546)⁵⁴⁰ gibi bölge halkı için anlam ve önem ifade eden Sûfilerin, tağutlar olarak isimlendirilmesi ve sevenlerinin kâfir ilan edilmesi, muhaliflerin eleştirilerini ve öngörülebilir tepkilerini beraberinde getirmiştir. Bu tarihlerde yazılan İbn Abdülvehhâb karşıtı risaleler, aynı zamanda Vehhâbî-Suudî ittifakından önce, olayların yankılarının ulaştığı sınırları tespit edebilme imkânı sunmaları bakımından önem arz etmektedir.

Fikirlerini anlatmak için insanlara ulaşmaya çalışan İbn Abdülvehhâb, davetinin bu safhasında, halka hitaben yazdığı mektupların bir kısmında “Husûsan” ibaresi kullanmakta ve bazı isimler zikretmektedir. Kendisine doğrudan mektup yazılan ya da yazılan mektupların içeriğinde kendisinden bahsedilen bu isimlerden bir kısmının; İbn Abdülvehhâb’a mukavemet eden, görüşleri hakkında önlem almaya çalışan ve halkı bu konuda bilinçlendirme gayreti içerisinde olan isimler olduğu anlaşılıyor. İbn Abdülvehhâb’ın şahsi mektuplarında sıklıkla hitap ettiği isimlerden bazıları; Muhammed b. ‘Ubeyd, Abdullâh b. Sühaym (ö.1185/1771)⁵⁴¹, Humeydân b. Türkî (ö. 1203/1788)⁵⁴², Ali b. Zâmil, Muhammed Ebâ Hayl (ö. 1170/1184), Sâlih b. Abdullâh Ebâ Hayl⁵⁴³ (ö. 1184/1770) gibi, Südeyr, Veşm, Uneyze ve Kasîm bölgelerinin ileri gelenleri, kadıları ve müftüleridir.

Bu yazışmalardan ve kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre; İbn Abdülvehhâb’ın fikir ve uygulamalarına ilk ve en şiddetli tepkilerin belli isimlerden geldiği anlaşılmaktadır. Bunlar arasında öne çıkanlar; Abdullâh b. İsâ el-Müveys (ö.

⁵³⁸İsmi, Tâc b. Şemsân’dır. Harc bölgesinde mezarı bulunur. Halk tarafından evliya kabul edilip, kurban kesildiği rivayet edilir. Kaynaklarda, Dir‘iye’ye tahsil için gelmiş bir a’mâ olduğu bilgisi dışında bir bilgi bulunmamaktadır. Fahiri, *Tarihü’l-Fahiri*, 24; Riyad emiri Dehhâm b. Devvâs ve Süleyman b. Suhaym’ın bu kişinin tabiiileri olduğu iddia edilir. İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkar ve’l-Efham*, 1/73, 141, 150, 175, 275, 375, 416, 450, 521, 533; 2/676; Crawford, “The Da‘wa of Ibn ‘Abd al-Wahhâb”, 150.

⁵³⁹İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkar ve’l-Efham*, 1/533.

⁵⁴⁰Şazeliyye tarikatına bağlı Basra’da medfun bir sufidir. Müntesiplari kendisinden sonra Kevvâziyye olarak anılmaktadır.

⁵⁴¹Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Suhaym, Sudayr Kadısı: Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/38-40.

⁵⁴²Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/146-150.

⁵⁴³Uneyze Kadısıdır. Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/513-516.

1175/1762), Süleymân b. Sühaym b. Ahmed b. Sühaym el-Hanbelî en-Necdî (ö. 1181/1767) ve babası Muhammed b. Sühaym (ö. ?), Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Sühaym (ö. 1175/1762) ve İbn İsmail (ö. 1196/1782)⁵⁴⁴ gibi kimselerdir. Ayrıca Abdülvehhâb b. Ahmed el-Berekât el-Şafî' el-Ezherî et-Tandatâvî (ö. 1743 sonrası), Muhammed b. Abdurrahmân b. 'Afâlik el-Hanbelî el-Ahsâî (ö. 1163/1750) ve Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî (1158/1745'de hayatta) gibi şahıslar da, İbn Abdülvehhâb'a reddiye yazan ilk muarızlardır.⁵⁴⁵ Bu isimler, Vehhâbî görüşlere olan muhalefetleri ve bu uğurdaki mücadeleleri nedeniyle, İbn Abdülvehhâb ve ondan sonraki Vehhâbîler tarafından "İslâm dairesinden çıkmak" ve "küfre saplanmak" ile itham edilmişlerdir.⁵⁴⁶

Vehhâbî hareketin tarihsel seyri göz önünde bulundurulduğunda, bu isimleri sonraki muhaliflerden ayıran temel unsur, İbn Abdülvehhâb'ın mevcut toplumsal etkileri ve politik yansımalarını en başından kavramış olmalarıdır. Useymin'e göre, İbn Abdülvehhâb'ın davetine karşı çıkan öncü isimlerin temel gerekçeleri, halkın inançlarının korunması içgüdüsü ile heva ve hevesleri uğruna toplumu ifsad edecek bir cahilin oluşturduğu tehdidin ortadan kaldırılması için mücadele azmi olmuştur. Onlar, bu konuda yöneticileri uyarmak görevinin, üzerlerine vacib olduğunun altını çizmişler ve buna uygun adımlar atmışlardır.⁵⁴⁷

Fikirlerini ifade etmesiyle birlikte İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan bölge ulemasının ilk tepkileri birkaç boyutta ele alınabilir. Öncelikle, bu isimler ve İbn

⁵⁴⁴ Vehhâbî görüşlere muhalefeti ile bilinen âlim, İbn Abdülvehhâb'ın yazışmalarında 'İbn İsmail' olarak geçmektedir. Bazı kaynaklar, bu kişinin Veşm bölgesinde bulunan Karâin beldesi kadısı İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. İsmail (ö. 1185/1771) olduğunu belirtmektedir. Bkz: Crawford, "The Da'wa of Ibn 'Abd al-Wahhâb", 12; Ancak kanaatimizce sözü geçen İbn İsmail, Uneyze kadısı Abdullah b. Ahmed b. İsmail'dir (ö. 1196/1782). Âlim'in, Vehhâbî davete olan muhalefeti nedeniyle Uşeykîr'dan Uneyze'ye göç etmesi ve Humeydân b. Türkî ve Abdullah b. Ahmed b. 'Adîb gibi Vehhâbî karşıtlıkları ile bilinen kişilerin öğrencisi olması da, bahsi geçen kişi olma ihtimalini desteklemektedir. Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/19-21; Crawford'un işaret ettiği ismin en meşhur öğrencisi, ez-Zâhid Abdulaziz b. Abdullah b. Huseyn en-Nâsîrî'dir. Her ne kadar en-Nâsîrî'nin babası, Muhammed b. Ali b. Abdullah b. İsmail, İbn Abdülvehhâb'ın dedesi Süleyman b. Ali b. Müşerref'in öğrencisi olsa da, kendisi Suud b. Abdulaziz ve Abdullah b. Suud tarafından tayin edilen Veşm bölgesi kadılarındandır. Bu detay, sözü geçen kişinin İbn Abdülvehhâb'ın muhaliflerinden olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Bessâm, *Ulemâu Necd*, 1/415-416.

⁵⁴⁵ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/318.

⁵⁴⁶ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/218.

⁵⁴⁷ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, 49.

Abdülvehhâb arasında derin kelâmî mevzuların tartışılmadığı, ayrıntısız ve çok uzun olmayan karşılıklı yazışmalar gerçekleşmiştir. Bu mektupların içeriğinde, İbn Abdülvehhâb'ın Necid Bölgesi'nden âlim, din adamı ve kabile reisi pek çok muhalif isim ile girdiği tartışmalar yansımıştır. Bir diğer boyutsa, Necid bölgesi'ndeki ilmî merkezlerin her birinden belli isimlerin öne çıkmış olmasıdır. Bu anlamda, Sermedâi'de İbn İsmâil'in (ö. 1196/1782) mücadelesi ön planda iken, Riyad'da Süleymân b. Sühaym, Harme'de Abdullâh b. 'İsâ, Ahsâ'da Muhammed b. Abdurrahmân İbn Afâlik ve Muhammed b. Fîrûz'un isimleri dikkati çeker. İbn Abdülvehhâb'a yönelik ilk tepkilerinin diğer bir boyutu da, yerel ulemanın birbirleri ile koordinasyonları olmuştur.

Bölge uleması, yerel halkı bilinçlendirmek gayesiyle, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine karşı yazılan bildiri ve reddiye metinlerini civardaki merkezlere ulaştırmaya ya da bizzât gitmek suretiyle, halka dönük konferanslar düzenlemişlerdir. Bu bağlamda İbn Sühaym Haremeyn, Basra ve Ahsa gibi merkezlere mektuplar gönderirken; Abdullâh b. el-Müveys, Abdurrahmân b. Rebî'a ve İbn İsmail gibi isimler de civar kasabalara giderek İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri hakkında halkı uyarmaya çalışmıştır.

Necid bölgesinin dışında yazılan reddiye metinlerini yaygınlaştırma çabaları da bölge ulemasının İbn Abdülvehhâb'a karşı girişimlerinin diğer bir boyutudur. Onlar, bu doğrultuda, Ahsâ ve Basralı ulema tarafından yazılan reddiyeleri halk arasında teşmil etmeye gayret etmişlerdir. İbn 'Ubeyd, Abdullâh el-Müveys ve İbn İsmâil, bu isimlerin öncüleri arasında kabul edilmektedirler. Süleymân b. Sühaym, Abdullâh el-Müveys, Ahmed b. Yahya (ö. 1163/1750), İbn İsmail, İbn Rebî'a gibileri, Vehhâbî görüşleri benimseyen kesimlerle girdikleri tartışmalarda Ahsâ ve Basra ulemasının reddiyelerini referans almışlardır. Bu sayede halkın zihnini berraklaştırmaya yönelik girişimlerle, İbn Abdülvehhâb'ın 'sapkın' fikirlerinin yayılmasının önüne geçmeye çalışmışlardır.

İbn Abdülvehhâb ile muhalifleri arasındaki tartışmalar, davetinin ilk dönemlerinden itibaren yoğunlaşmaya başlamıştır. Tespitlerimize göre, Ahsâlı, Basralı

ve Mekkeli ulemeden birkaçı, bu polemik edebiyatına öncülük etmiştir. Vehhâbî davetin, henüz bir toplumsal hareket olma vasfı kazanmadığı dönemlerde, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine itiraz eden ulemanın temel hareket noktası, tekfir bahsidir. Ahsâ'dan Hanbelî âlim Muhammed b. 'Afâlik, İbn Abdülvehhâb'ın hocası Şafîî âlim Abdullâh b. Abdüllatif, Mekke'den Şafîî kadı Abdülvehhâb b. Ahmed el-Berekât et-Tandatâvî ve Basra'dan Şafîî âlim Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî'nin reddiyeleri, bu alanda oluşan literatürün çekirdeğini oluşturur. İsmi geçen ulemanın, bu konudaki öncü şahsiyetler oldukları anlaşılmaktadır. Özellikle İbn 'Afâlik ve el-Kabbânî'nin risalelerinin bölge halkı arasında yaygınlaştırılarak Vehhâbî hareketin etkilerinin zayıflatılma çabaları dikkat çekici düzeyde belirgindir. İbn Abdülvehhâb'ın da, metinlerinde bu isimlere sıkça yer vermesi, onların Vehhâbî harekete yönelik menfî etkileri hakkında fikir sahibi olunmasına katkı sağlamaktadır.

Yukarıda isimleri geçen girişimciler sayesinde, İbn Abdülvehhâb'ın eylemlerinden bölge halkı, ulema ve yöneticiler haberdar edilmiş, bu amaçla bir takım önlemler alınması sağlanmıştır. Onların reddiye yazan ilk âlimler ve yazılan metinler ile irtibat düzeyleri, girişimlerini ve elde ettikleri sonuçları ortaya koymaktadır. Bu sayede İbn Abdülvehhâb'ın söz konusu görüşlerinin yayılması önlenerek, yerel ve münferit bir olay olarak kalması, zamanla da bastırılması hedeflenmiştir. Bunun için öncelikle İbn Abdülvehhâb'ın himayesi altına girdiği Uyeyne Emiri Osman b. Muammer ile ardından da Osman b. Muammer'in siyasî ve iktisâdî olarak bağlı olduğu Ahsâ Emiri Süleymân b. Muhammed el-'Uray'ir (ö. 1166/1753) ile irtibata geçilmiştir. Mekke Emiri Şerif Mes'ud b. Sâid'in de haberdar edilmesiyle, durum zaman içinde Sultan I. Mahmud'a intikal ettirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Ahsâ Emiri'nin yaptırımları netice vermiş ve Uyeyne Emiri'nin, İbn Abdülvehhâb üzerindeki hâmîliği sonlandırılmıştır. Mekke Şerifi'nin, Vehhâbîlerin hacc için dahi kutsal topraklara girişini yasaklamasıyla onların diğer Müslümanlarla iletişimleri kısıtlanmıştır.

Reddiyelerin ortaya çıkış süreçlerine dair elde ettiğimiz verilerden; İbn Abdülvehhâb'ın, çağrısının başında; Osman b. Muammer ile anlaşma yaptıktan sonra bölge ulemasına mektuplar gönderdiği anlaşılmaktadır. İbn Afalik ve el-Kabbânî gibi bölgenin önemli isimleri de bunlara cevap olarak, *Tehekkümü'l-Mukallidîn ve Faslü'l-Hitâb* isimli reddiyelerini yazmışlardır. İbn Afâlik'in Osman b. Muammer'e yazdığı mektuplarında, kubbe ve mezarların yıkılması hadiselerine değinilmemektedir. Bu durum aralarındaki yazışmaların, bu olaylardan önce olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ardından İbn Abdülvehhâb'ın Uyeyne'deki eylemleri üzerine İbn Sühaym ve beraberindeki arkadaşları, bir takım girişimlerde bulunarak ulemaya, bu konuda tedbir almaları çağrısında bulunmuşlardır. Bu çağrılar üzerine yazılan reddiyeler arasında, Tandatâvî'nin *Redü'd-Dalâle'si* ve el-Kabbânî'nin *Keşfü'l-Hicâb'ı ile Nakzu Kavâ'idi'd-Dalâl'i* sayılabilir.

Neticede, ilk itiraz ve kınamalar Vehhâbî görüşlerin yayılmasını engelleme noktasında kısmen yararlı olmuştur. Ancak İbn Abdülvehhâb'ın çağrısını tamamen ortadan kaldıracabilecek bir yeterlilik ve etki gücüne sahip olabildiklerini söylemek güçtür. Öte yandan bu isimlerin, Uyeyne'den çıkartılan İbn Abdülvehhâb'ın Suud ailesi ile temas kurmasına ve bu sayede Vehhâbî hareketin içtimaî, itisadî ve coğrafi olarak genişlemesine dolaylı olarak aracılık ettikleri tarihî bir gerçekliktir.

5. REDDİYE YAZIMINA YÖN VEREN FAKTÖRLER

Arabistan bölgesinde ortaya çıkan ve Vehhâbîlik olarak adlandırılan bu hareketin engellenmesi için, asıl mücadele reddiye cephesinde verilmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine ve eylemlerine karşı, davete başladığı andan bugüne kadar çeşitli çevrelerden çok sayıda eleştiri kaleme alınmıştır. Yazılan reddiyeler incelendiğinde, bunların ya doğrudan İbn Abdülvehhâb'a veya Suud ailesine karşı ya da Vehhâbî topluluğun eylemlerine karşı yahut İbn Abdülvehhâb'ın savunduğu veya karşı çıktığı belli bir konuyla ilgili olarak yazıldıkları görülmektedir.

Vehhâbîlere yazılan reddiyeler, yazılış nedenlerine göre dinî-kültürel nitelikli ve siyasî içtimaî nitelikli olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Dinî ve kültürel nitelikli reddiyelerin ana temasını İbn Abdülvehhâb'ın fikir, eylem ve yazışmaları; sosyo-politik nitelikli reddiyelerin asıl konusunu ise, İbn Abdülvehhâb zamanında ve sonrasında Suud Ailesi tarafından Vehhâbîliğe davet amacıyla gönderilen mektuplarda işlenen konular oluşturmaktadır. Başka bir deyişle ulemanın Vehhâbî tehlikesine dikkat çekmek amacıyla yazdıkları reddiyeler iki ayrı grupta değerlendirilebilir. Birincisi, dinî/mezhebî duygusallıkla bireysel ya da birkaç kişinin birlikte kaleme aldıkları 'dinî-kültürel yönü ağır basan' reddiyeler; ikincisi siyasî/toplumsal hassasiyetlere ve kaygılara sahip bölge yöneticileri tarafından yaz(dır)ılan 'siyasî-içtimaî yönü ağır basan' reddiyelerdir.

Dinî-politik bir hareket olarak nitelendirilen Vehhâbîlik hakkında yazılan eserlerin dinî, kültürel, siyasî, içtimâî ve elbette mezhebî köklerden beslenerek ortaya çıktığı tarihsel bir gerçekliktir. Söz konusu dönemin siyasî ve sosyal dinamikleri göz önünde bulundurulduğunda, Vehhâbîlik karşıtı edebiyatın, bu etkenlerden tamamen bağımsız bir biçimde şekillenmiş olması düşünülemez. Osmanlı Devleti'nin etki ve nüfuz alanında, devletin resmî din söylemine aykırı bir dinî hareket karşısında, menfi ya da müspet bir tutum, siyasî ve toplumsal meşrûiyete ihtiyaç duyar. Bu sebeple Vehhâbîlik karşıtı söylem, kimi metinlerde, kelâmî açıdan değil daha ziyade siyasî açıdan temellendirilmeye çalışılmıştır. Ne var ki; ortaya çıkan edebiyatın bir kısmının doğrudan yöneticilerin talepleri üzerine yazılmış olması bunların, salt siyasî ve sosyal kaygılarla kaleme alınmış, ilmî birikimden yoksun, manipülatif metinler olarak etiketlenmelerine imkan vermiştir. Siyasîlerin talepleri ile kaleme alınmış olsalar da, onları ilmî eserler arasında incelemek gerekmektedir. Bu doğrultuda reddiyelerin ortaya çıkış süreçlerine yön veren faktörlerin, tasnif probleminden önce ele alınması konu bütünlüğü açısından faydalı olacaktır.

5.1. Dinî-Kültürel Faktörler

Osmanlıda ulema sınıfı, sultanın soyundan gelenlerle eşit statüde görülmüştür. Batılı araştırmacılara göre bu eşitlik, hükümdarın gücünü dengeleyen bir unsurdur. Ulemanın, devlet, halk ve asker nezdindeki gücü ve saygınlığı buhranlı dönemlerde kitlelere yön vermiştir. Onlar bazen sultana karşı tehditleri bertaraf etmişler; bazen de sultanın tahttan indirilmesi için yapılan ayaklanmaları yönetmişlerdir.⁵⁴⁸ Ulema, Müslümanlar için tehdit haline gelen Vehhâbilik ortaya çıktığı andan itibaren harekete geçmiş, dinî değerlere ve topluma yönelik zararın en alt seviyeye indirilmesi için çaba sarfetmiştir.

Vehhâbîlere karşı kaleme alınan reddiyelerin anlaşılması için, onlara karşı toplumda ve umera arasında oluşan tepkilerin nedenlerini anlamak gerekir. İbn Abdülvehhâb'ın "Müslümanlardan her kime ulaşırsa" hitabıyla başlayan risaleleri, her ne kadar halkın genelini muhatap alıyor olsa da; burada yer alan görüş ve ithamlar konusunda cevap mercii konumunda bulunanlar, dönemin ulema, kadı ve müftüleri olmuştur. Vehhâbî fikirler ve eylemlerine karşı kaleme alınan eleştiri edebiyatı ulemanın kollektif bilincinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

5.1.1. Moral/Sosyal Panik ve Kolektif Bilinç

Kendi anlayışlarına göre, Tevhid'i hâkim kılmak ve dini ilk saflığına döndürmek iddiasıyla ortaya çıkan ve insanların manevî duygularını hedef alan bir hareket, kısa sürede toplumsal bir taban kazanmakla kalmamış toplumdaki dinî ve siyasî bütün dengeleri altüst etmiştir. İlk etapta toplumda bu harekete karşı tepkiler oluşmasının sebebi onların fikirlerinin toplumun birleştirici inançlarına, fikir ve ahlâkî tutumlarına aykırı bir söylem içermesiydi. Sosyal normlara dayalı geliştirilen ortak bir anlayış ve

⁵⁴⁸ James Porter, *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners, of the Turks* (Creative Media Partners, LLC, 2018), 1/XXXIII; Thornton, *Osmanlı'da Siyaset, Toplum Din, Yönetim*, 136.

tutum, Fransız sosyolog Durkheim'in 1893 yılında "kolektif bilinç" (Collective consciousness) kavramıyla tanımlanmıştır.⁵⁴⁹ Müslüman toplumlarda Hz. Peygamber'den itibaren varolan bu bilinç, dinî ve içtimaî değerlerinin ayaklar altına alındığı düşüncesinin hâkim olduğu anlarda kendisini açığa vurmuştur. Savunularının doğru veya yanlış oluşundan bağımsız olarak, benzer bir düşünce ile Mekkelilerin topluca Hz. Peygamber'e mukavemet etmelerini örnek verebiliriz.

Necid bölgesinden başlayıp bütün Müslümanlar için tehdit oluşturan Vehhâbîlik, Müslümanların birleşmesine ve bu bilinçle Vehhâbî fikirlere karşı pek çok reddiye yazmalarına sebep olmuştur. Ulema, bu yolla Vehhâbî fikirlere ve İslâm toplumuna yöneltilen tehditlerine karşı sosyal bir bilinç oluşturmaya, dinî ve toplumsal değerleri korumayı başarmıştır. Öte yandan İbn Abdülvehhâb ve taraftarlarının dinî ve toplumsal değerlerin korunması gayesiyle aynı şekilde kendi cephelerinden yeni bir kollektif bilinç oluşturmaya çalışmaları, her iki kesim arasında çeşitli çatışmalara neden olmuştur.

Toplumsal bilinçle (social conscience) hareket eden bireyler, aykırı fikir ve eylemler karşısında toplumun vicdanı olur ve harekete geçerler. Bu bilince sahip bireyler, bu sorunla ilgili endişelerini mücadele, protesto ya da isyan etme şeklinde gösterebilirler. İbn Abdülvehhâb'ın sebep olduğu dinî ve kültürel tehlikeyi bertaraf etmek için ulema, onlara karşı eleştirel risaleler yazmaya öncelik verdiler. Onların mücadelesi, çoğunlukla fikrî düzlemde kalmış, tehlike genişledikçe protestolara hatta isyanlara önderlik yapmışlardır. 1165/1752 yılında Hureymila'da, İbn Abdülvehhâb'a karşı başını kardeşi Süleymân b. Abdülvehhâb'ın çektiği halk isyanı ile 1166/1753

⁵⁴⁹ Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: The Free Press, 1960), 146; Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005); John Scott - Gordon Marshall, "Collective Conscience", *A Dictionary of Sociology* (Oxford University Press, 2009), 99.

yılında Menfûha'da ve 1167/1754 yılında Darma'da⁵⁵⁰ yaşanan isyanlar, bunun en bariz örneklerindendir.⁵⁵¹

Durkheim'in kolektif bilinç kavramından yola çıkıldığında, Vehhâbî fikirlerin Uyeyne'de ilk kez hayata geçirilmesi üzerine yöneticiler, ulema ve halk arasında bir “moral panik” havası oluşmuştur. Sosyolojik panik, sonrasında ulema, halkın bu konuda bilinçlendirilmesi ve toplumdaki olası fesadın önüne geçilmesi hedefine kilitlenmiştir. Moral panik, “genellikle girişimciler ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla bir mesele üzerinde toplumsal kaygı uyandırma süreci”⁵⁵² olarak tanımlanmaktadır. Sosyolog Cohen'e göre bu olgu, bir durum, olay, kişi veya kişiler grubunun toplumsal değerler ve çıkarlar için bir tehdit olarak algılanması ve tanımlanması durumunda ortaya çıkmaktadır.⁵⁵³ Buna göre, toplumsal, psikolojik, ahlakî, dinî, ekonomik ya da halk sağlığı değerlerinden birinin tehdit altında olduğu düşüncesi, insanlar arasında belirgin bir korku halinin yayılmasına sebep olmaktadır. Dinî değerleri kaybetme ve toplumsal huzursuzluk kaygısının ortaya çıkması halinde, “doğru” ya da “yanlış” olması fark etmeksizin, değerleri koruma içgüdüğü daha belirgin hale gelebilmektedir. Bunun örneğini, tebliğini açıktan yapmaya başladığı dönemde Hz. Peygamber'e karşı yöneltilen tepkilerde de görebilmek mümkündür.

Cohen'e göre, tehdit olarak tanımlanan varlık, nesne ya da olgu, toplumunun merkezi normlarının dışındadır ve hem halkın hem de toplumun mevcut değerleri için bir tehdit oluşturmaktadır. Diğer yandan sosyal, kültürel yahut dinî değerlere yönelik bir tehdit karşısında endişeye kapılan ve koruma çabasına giren kimseler; “ahlakî

⁵⁵⁰ Darmâi (ضرماء) olarak da bilinen şehir, Necid'in 'Âriz bölgesinde olup Riyad'a 60 km. uzaklıktadır.

⁵⁵¹ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 61.

⁵⁵² John Scott - Gordon Marshall, “Moral Panic”, *A Dictionary of Sociology* (Oxford University Press, 2009), 489; Kavram ilk olarak 1800lü yıllarda Dr. Cox isimli bir rahip tarafından, toplumsal olaylara dikkat çektiği bir vaazı esnasında kullanılmıştır. Bkz: Alexander Campbell (ed.), “Dr. Cox on Regeneration”, *The Millennial Harbinger* (Virginia: W.K. Pendleton, 1830), 1/546, 548; Assosiation of Gentelemen in Princeton and Its Vicinity (ed.), “The Biblical Repertory and Theological Review” 2/ (Philadelphia 1830), 263.

⁵⁵³ Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers* (London: Taylor and Francis Group, 2015), 1.

girişimciler (*moral entrepreneurs*)”, toplumsal düzen ve refahı tehdit edenler ise “iblis(ler)” (*folk devils*) olarak nitelendirilmektedir.⁵⁵⁴ İbn Abdülvehhâb’ın fikirleri ve eylemlerini tehdit olarak gören ahlakî girişimciler rolündeki ulema, Necid topraklarına, “Şeytanın boynuzunun çıktığı yer”⁵⁵⁵ tanımlaması yapmışlardır. Yani moral panik kuramına göre, ulema, İbn Abdilvehhab’ı “iblis” olarak konumlandırmış görünmektedir.

Moral panik ya da sosyal panik niteliği taşıyan bir olgunun, bir takım temel özellikleri bulunmaktadır. Bunlar, sapkın ya da tehlikeli kabul edilen bir grubun veya bazı eylemlerin var olması, toplumu olumsuz etkileyeceği düşüncesinden kaynaklanan bir korkunun ortaya çıkması, söz konusu grup ya da faaliyete yönelik “biz ve ötekiler” şeklinde bir düşmanlık oluşması ve tehdit olarak kabul edilen unsurun ahlakî girişimcilere oranla azınlıkta kalması şeklinde ifade edilebilir.⁵⁵⁶ Moral paniğin aşamalarını Necid özelindeki Osmanlı ulemasının İbn Abdülvehhâb ve fikirlerine karşı tepkilerinde görmek mümkündür. Nitekim moral panik ya da sosyal panik olgusunun beş temel aşaması bulunmaktadır. Buna göre bir olgu, kişi ya da bir grubun, sosyal normlar ve toplum çıkarları açısından tehdit olarak tanımlanması, tehdidin yazılı ve görsel yollarla (medya) basit ve tanımlanabilir bir şekilde tasvir edilmesi ve halkta bu sembole yönelik tepkilerin ortaya çıkması toplumda panik havasının oluşmaya başladığının ilk göstergeleridir. Diğer yandan yetkililer ya da politikacıların konuya müdahil olması ve konu ile ilgili paniğin toplum içinde sosyal değişimlere neden olması

⁵⁵⁴ Cohen, *Folk Devils and Moral Panics*, VI, XIIV, 67, 75.

⁵⁵⁵ Resûlullah (Sallallahu aleyhi vesellem) buyurdu ki: “Allahım! Şam’ımızı ve Yemen’imizi bize mübarek kıl. “Orada bulunanlar: (Ya Rasulallah!) “Necid’imize de,” dediler. Rasulullah (Sallallahu aleyhi vesellem) tekrar: “Allahım! Şam’ımızı ve Yemen’imizi bize mübarek kıl,” dedi. Orada Bulunanlar yine: (Ya Rasulallah!) “Necid’imize de“ deyince, Rasulallah (Sallallahu aleyhi vesellem) şöyle buyurdu: Zelzeleler (felaket ve musibetler), fitneler Necid’ dedi. Şeytan’ın boynuzu (askeri ve ümmeti) oradan doğacaktır.” Buharî, *Sahihü'l-Buhari*; Ebu İsâ Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul-Tunis: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992); *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha: Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, 5715.

⁵⁵⁶ Erich Goode - Nachman Ben-Yehuda, *Moral Panics: The Social Construction of Deviance* (Oxford, UK; Cambridge, USA: Wiley-Blackwell, 1994), 31-52.

aşamaları da sosyal paniğin, ilerleyen süreçte ortaya çıkan göstergelerinden kabul edilmektedir.⁵⁵⁷

Osmanlı uleması, halk ve yöneticilerin Vehhâbî hareket karşısındaki tavır ve tutumlarında bahsi geçen bu beş aşamanın da mevcut olduğunun tespit edilebilmesi, bu harekete karşı toplumda bir panik havasının oluştuğunu göstermektedir. 1216/1801 yılında Mekke Kadısı el-Hac Mahmud, 1214/1799 ve 1215/1800 yıllarında Vehhâbîlerin Hac yapmak üzere Mekke'ye geldiklerini ve diğer Müslümanların onlardan korktuklarını, onların hal ve hareketlerinden çekindiklerinden Arafat Dağı'na çıkmaya cesaret edemediklerini bildirerek bu konuda Devlet'ten yardım talebinde bulunmuştur.⁵⁵⁸ Bu tecrübe, toplumda oluşan kaygı ve korku halinin net göstergelerinden biridir.

Girişimciler, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinin yarattığı tehlikeye karşı, toplumu bilinçlendirmek üzere risaleler yazmak ve toplantılar düzenlemek gibi çeşitli yollarla halkı uyarmaya çalışmıştır. Onların çabalarını, İbn Abdülvehhâb'ın halkı kendisine karşı örgütleyen kimselerden bahsettiği mektuplarında da görebilmek mümkündür. İbn Abdülvehhâb'ın Kasim halkına yazdığı mektubundaki şu ifadeleri örnek olarak verebiliriz: “Sizin de bildiğiniz üzere Süleymân b. Sühaym'ın mektubunun size ulaştığını ve sizin yanınızdaki, kendilerini ilme nispet eden bazı kimselerin bu mektupta yazılanlara inandığını öğrendim ... Dört mezhebin kitabını ortadan kaldırıyordum. İnsanların altı yüz seneden beri hak üzere olmadıklarını söylüyordum. Müctehid olduğumu ve taklide ihtiyacım olmadığını iddia ediyordum. Âlimlerin ihtilafının azap olduğunu söylüyordum. Sâlihlerle tevessül eden kimseleri tekfir ediyordum. “Ey yaratılmışların en kerimi” demesinden dolayı Busîrî'yi tekfir ediyordum. “Resulullah'ın kubbesini yıkmaya gücüm yetse onu yıkardım” diyordum. Eğer

⁵⁵⁷ Cohen, *Folk Devils and Moral Panics*, 47-80.

⁵⁵⁸ BOA-HAT-00094-03838-A; Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 244.

gücüm yetse Ka'be'nin oluğunu alır, onun yerine ahşaptan bir oluk koyardım diyormuşum. Nebi'nin kabrini ziyaret etmenin haram olduğunu söylüyormuşum. Kişinin ebeveynlerinin kabirlerini veya diğer kimselerin kabirlerini ziyaret etmesini doğru görmüyormuşum. Allah'tan başkası üzerine yemin eden kimseyi tekfir ediyormuşum. İbn Fârız ve İbn Arabî'yi tekfir ediyormuşum. “*Delâilu'l Hayrât*” ve “*Ravdu'r Reyâhîn*” kitaplarını yaktırıyormuşum. “*Ravdu'r Reyâhîn*”i (güzel koku bahçeleri) “*Ravdu'r Şeyâtîn* (Şeytanların bahçeleri) olarak isimlendiriyormuşum.”⁵⁵⁹ Ulemanın dinî ve kültürel değerler açısından tehdit olarak gördükleri konuları yazdıkları risaleler, İbn Abdülvehhâb ve görüşlerine karşı halk arasında kolektif bir bilinç oluşturulmaya çalışıldığının göstergesidir.

5.1.2. Ulemanın Bilgisizlikle İthamı

İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini ilan ettikten sonra yaptığı yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, daveti doğrultusunda gelişen sosyal/moral panik, Necid bölgesindeki yerel ulemanın tepkisini de beraberinde getirmiştir. Toplumun önde gelen âlimleri, tepki ve itirazlarını zamanın şartlarına göre halka ulaştırmak suretiyle, İbn Abdülvehhâb konusunda ortak bir söylem geliştirmeye çalışmışlardır. İbn Abdülvehhâb, gerek âlimler gerekse dinî hassasiyetleri olan yirmiyi aşkın kişi ile yaptığı yazışmalarla onlardan gelen eleştiri, itiraz ve sorulara cevap vermeye çalışmıştır. Zaman zaman birbirini suçlama, hatta tekfir etmeye kadar varan bu tartışmalar, Vehhâbî hareket taraftarları ve muarızları arasındaki yazışmaların ana konularını oluşturmaktadır. Toplumdaki mevcut din anlayışının hilafına fikirlerin ortaya atılması, bir anlamda, ulemayı bilgisizlik ve cehaletle itham anlamına geldiğinden en ciddi tepkiler ulemadan gelmiştir.

⁵⁵⁹ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/11-12; İbn Abdülvehhâb, “*Hükümü'l-Mürted*”, *ed-Dürer*, 1996, 1/33-34.

Çoğunluğunu Hanbelîlerin oluşturduğu bir toplumda, geleneksel din yorumuna ve tatbikatına ters olarak ileri sürülen görüşlere karşı, İbn Abdülvehhâb’a ilk şiddetli eleştiriler babası, Abdülvehhâb b. Süleymân et-Temîmî (ö. 1153/1740) ile kardeşi Süleymân b. Abdülvehhâb’dan (ö. 1210/1796) gelmiştir. Kuşkusuz onların itirazları, Uyeyne, Hureymila, Zübeyr, Riyad ve Ahsâ başta olmak üzere, Necid halkının Vehhâbî görüşlere bakışını önemli düzeyde etkilemiştir. Her ikisinin de Hanbelî fikhî üzerine yetişen ve kadı olarak görev yapan âlimler olmaları, kolektif bir bilincin ürünü olan eleştirilerinin toplum tarafından dikkate alınmasına sebep olmuştur.

İbn Abdülvehhâb’ın fikirlerine karşı ilk itirazların ailesinden gelmiş olmasında, kuşkusuz onun ilmî geleneğe sahip bir aileye mensup olmasının da etkisi büyüktür. Çünkü İbn Abdülvehhâb, ilk eğitimini aldığı babası olmak üzere toplumdaki bütün âlimleri cehalet hatta küfür ile itham eden şu fikirleri serdetmişti: “Size kendimden haber veriyorum. Kendisinden başka ilah olmayan Allah adına yemin ederek diyorum ki, ilim öğrenmek için yola çıktım; beni tanıyanlar bilgili olduğumu sanıyorlardı. Oysa Allah’ın lütfettiği bu hayırdan önce ben Lâ ilâhe İllallâh’ın manasını da bilmiyordum; İslâm dinini de. Hocalarım da aynı şekilde. Onlar arasında bunu bilen hiç kimse yoktu. Dünyadaki âlimlerden, bu vakitten önce Lâ ilâhe İllallâh’ın manasını ve İslâm dinini bildiğini iddia eden kimse yalan söylemiş, iftira etmiştir! İnsanları aldatmıştır.”⁵⁶⁰

İbn Abdülvehhâb, bu ifadeleri ile bir anlamda bütün İslâm toplumunu töhmet altında bırakmıştır. Bu da, ulemaya cevap hakkı doğurmuştur. Onun, “Allah’ın lütfettiği bu hayırdan önce” ifadelerinden kastının, kendi akidesi olduğu açıktır. Görüşleri dışında hiçbir görüş ve yaklaşımın tevhid kapsamına girmediği ve kendisinden önceki âlimlerden hiçbirinin bu bilgiye vakıf olmadığı iddiası, ulemanın tepkisini kaçınılmaz hale getirmiştir. Aynı şekilde, Dir‘iye kadısına yazdığı mektubundaki, “Siz, hocalarınız ve onların hocalarından hiçbiri İslâm dinini anlamıyorsunuz ve Muhammed (sav)’ın

⁵⁶⁰ İbn Abdülvehhâb, Muhammed, “Hükmu’l-Mürted”, *ed-Dürer*, 1996, 1/51.

dini ile Amr ibn Luhay'ın⁵⁶¹ dinini bile ayırt edecek durumda değilsiniz” şeklindeki ithamları, ulemanın tepkilerine neden olmuş ve bu yaklaşım yazılan reddiye metinlerinin içeriğine yansımıştır.⁵⁶²

5.1.3. Tekfir Söylemi

Toplumda İbn Abdülvehhâb'a karşı oluşan tepkinin en önemli nedenlerinden birisi, tekfir söylemi idi. Kendisi gibi düşünmeyenleri tekfir etmek, akidesinin merkezinde yer almakta idi. Bu söylemin hedefinde, Müslümanlar vardı. İbn Abdülvehhâb henüz akidesini ilan etmeden Basralı âlimler onun söyleminin tekfire dayandığını farketmiş ve onu şehirden uzaklaştırmıştı. O, Hureymila ve Uyeyne'de de benzer tepkiler ile karşılaşmıştı. Vehhâbî kaynakların aktardığı bilgilere göre İbn Abdülvehhâb, Hureymila'ya geçtikten sonra, 'emr-i bi'l-ma'ruf gerekçesi' ile Âl-i Humeyn (آل حمین) kabilesinin şiddetli tepkisi ile karşılaşmış ve daha önce bahsedildiği üzere can güvenliği olmadığı için Hureymila'dan kaçmak zorunda kalmıştır.⁵⁶³

İbn Abdülvehhâb, ulema ile arasındaki temel uyuşmazlığın ve aleyhinde oluşan tavrın, tekfir hakkındaki görüşlerinden kaynaklandığının farkındaydı. O, bütün Müslümanlara hitabıyla başlayan bir mektubunda, bu durumu şöyle dile getirir: “Ben bulunduğum kasabada saygı duyulan ve sözü dinlenen bir kimseyim. Buna rağmen bazı ileri gelenler, içinde doğup büyüdüğü adetlere ters olduğu gerekçesi ile söylediklerime karşı çıktılar. Yine ben idarem altında bulunan kimselere namaz kılmayı, zekât vermeyi ve Allah'ın farz kıldığı şeyleri emrettim. Onlara faiz yemeyi, içki içmeyi ve çeşit çeşit kötülüğü yasakladım. İleri gelenler bunların halk arasında güzel görülmesi sebebiyle bunlar hakkında hiçbir söz söylemediler, bunlardan hiç birini ayıplamadılar. Fakat onlar, yergilerini ve düşmanlıklarını benim tevhidi emretmeme ve şirki

⁵⁶¹ Amr b. Lühay b. Kam'a el-Huzâî, Arabistan'a Putperestliği getiren kişi olarak bilinir. Bkz: Uluçam, Abdüsselam, “Abdulkadir-i Geylânî Külliyesi”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1988), 1/87-88.

⁵⁶² İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/416.

⁵⁶³ Alü's-Seyh, *Meşâhîru Ulemâi Necd*, 19.

yasaklamama yönelttiler. İnsanların avamına da; “Bu insanların üzerinde bulunduğu şeye terstir” diyerek, onların kafasını karıştırdılar. Sonra fitne iyice büyüdü.”⁵⁶⁴

İbn Abdülvehhâb, tevhid ve şirk konusunda aşırıya giderek Müslüman olduklarını dile getirenlerin dahi küfrüne hükmetmiştir. Bu anlayış, insanların Vehhâbî doktrini reddetmesinde son derece önemli bir etken olmuştur. Bu konudaki en önemli örneklerden birisi onun şu sözüdür: “Mekke’de, Medine, Mısır, Şam ve diğer yerlerde şu ana kadar işlendiğini bu kitapta zikrettiğimiz şeyler, kişinin kanını mübah kılan ve cehennemde ebedî olarak kalmayı gerektiren şirktir. Her kim bu dine girmez, onunla amel etmez, bu dinin dostlarına dostluk, düşmanlarına düşmanlık göstermezse, o kimse Allah’ı ve ahiret gününü inkâr eden kâfirdir. Müslümanların imamına ve Müslümanlara, böyle kimselerle cihad etmek ve onları öldürmek vaciptir. Ta ki tövbe edene kadar.”⁵⁶⁵

Müslümanların tekfir edilmesi beraberinde kanlarının ve mallarının helâl kılınmasını getiriyordu. İbn Abdülvehhâb, çevre kabilelere savaş açmasının gerekçesini Hz. Peygamber’in zekât vermeyi kabul etmeyen Benî Mustelik kabilesi üzerine savaş açması ve konuyla ilgili ayetlerle temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁶⁶ Ulema ise bu gerekçeyi kabul etmeyerek Peygamberin zekât vermeyen kabilelere savaş açma kararının, itikadi değil tamamen toplumsal gerekçelere dayandığını savunmuştur.

5.1.4. Dinî Hoşgörüsüzlük

Dinî hoşgörüsüzlük, Vehhâbî doktrinde oldukça baskın bir unsurdur. Kendi görüşlerini benimsemeyen bütün insanların küfürle itham edilmesi, üstelik bu kişilerin küfürlerine şهادet etmemenin de küfür olduğunun savunulması, insanların bu görüşlere cephe almasında etkili olmuştur. Bu denli ciddi bir taassup ve

⁵⁶⁴ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü’ş-Şahsiyye*, VII/36-37; *ed-Dürer*, 1996, 1/64-65.

⁵⁶⁵ *ed-Dürer*, 1996, 1/314.

⁵⁶⁶ Hucûrat 49/6 “Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.” *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*.

tahammülsüzlük, İngiliz tarihçi Toynbee'nin tespit ettiği gibi, Müslümanların, Vehhâbî öğretileri sorgulamaları sonucunu doğurmuştur. Toynbee'ye göre, kendisinin en “doğru” olduğunu iddia eden bir din ya da inancın, “yanlış” olduğu gerekçesi ile diğer görüşlere ve onları benimseyen kişilere zulmetmesi, kendi doğruluğunun meşrûiyetini baltalar ve asıl yanlışın kendisi olduğu kanaatini doğurur.⁵⁶⁷

Vehhâbî görüşler hakkında ortaya çıkan karşıt tepkiler ve propagandalar, toplumdaki dinî özgürlüklerin ortadan kaldırılmasının doğal bir sonucudur. İbn Abdülvehhâb ve taraftarları, gerçek bir mü'min olmanın yegâne şartı olarak sundukları doktrinlerini benimseme konusunda insanları serbest bırakmış olsalardı, Vehhâbî normlara yönelik tepkilerin seyri kuşkusuz daha farklı olabilirdi. Ancak, temelleri tevhid inancına dayalı bir dinî sistem içerisinde, kendi görüşlerini benimseyenler dışında herkesin küfre girmek gibi ağır bir suç ile itham edilmesi, insanların bu görüşleri sorgulamaları ve itiraz etmeleri sonucunu beraberinde getirmiştir.

Onaylamadıkları ya da sahip oldukları bir takım görüşlerden ötürü tekfir edilen ulema, tepkilerini, yazdıkları eserler ile ortaya koymaya çalışmıştır. İslâm toplumu, bulunduğu ortamdaki bütün fertlerin ihtiyacı/hakkı olan din ve vicdan özgürlüğünü, Medine Sözleşmesi⁵⁶⁸ ile güvence altına alan bir Peygamberin ümmeti olarak, farklı görüşleri rahmet ve zenginlik olarak kabul etmiştir. Bu ilkeden hareketle din ve vicdan özgürlüğünü savunan Osmanlı uleması, kaleme aldıkları eserlerle, bünyesinde hiçbir farklı görüşe tahammülü olmayan bir topluluğun Müslüman toplumun parçası olamayacağı kanaatlerini dile getirmişlerdir. İbn Abdülvehhâb'ın, görüşlerini kabul etmeyen herkesi, kanları ve malları helal görülen kâfirler olarak nitelendirmesi, Müslümanların, Vehhâbî görüşleri reddetmelerine sebep olmuştur.

⁵⁶⁷ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, ed. Dorothea C. Somervell (New York: Oxford University Press, 1947), I-VI/300.

⁵⁶⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı Ve Eseri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 166-184.

Din ve vicdan özgürlüğü, Osmanlı Devleti tarafından yüzyıllar boyunca uygulanmış bir din ve devlet politikasıdır. Osmanlı Devleti, bazı istisnalar olmakla birlikte Hz. Peygamber'in bu uygulamasını örnek almış ve maiyetindeki herkesin din ve inanç özgürlüğüne saygı göstermiştir. Uzun yıllar Osmanlı coğrafyasında bulunan bir seyyahın, yaptığı tespitler konuyu açıklayıcı mahiyettedir: “Müslümanların kendi mükemmelliklerine olan inançları onlara sadece gurur yaşatmaktadır. Bilgisiz insanları, dinlerine katılmaya davet ederken bir hayır işi yapmaktadırlar ama inançları, ona bağlanan kişilerin sayısının artmasıyla aşırı bir gurura kapılmalarına engel olacak ölçüde güçlüdür. Müslümanlar, vicdanlarındaki değişikliğin sadece Allah'tan kaynaklandığını söylerler. Yabancılar, inançlarının güzelliklerini anlatırlar ama onun üstünlüğünü iddia ederek ya da inançlarını savunmak adına yanıltıcı kanıtlar ortaya koyarak tartışmaya girip toplumsal ilişkilerine zarar vermezler. Tohumu ekerek üzerlerine düşeni yaptıklarına inanmaktadırlar ve kendisi için en uygun zamanda meyve vermesi için onu serbest bırakmışlardır.”⁵⁶⁹

İbn Abdülvehhâb'ın, böyle bir gelenek içinde yaşayan Müslümanlara karşı, baskıcı ve inançları yüzünden yargılayıcı bir tutum sergilemesi, toplumsal ilişkilere zarar vermiştir. Tamamı Müslümanlardan müteşekkil bir toplumda, inanç özgürlüğünün kaldırılıp hoşgörüsüz bir ortam yaratılması, İslâm uleması arasında endişeyle karşılanmış ve itirazların yükselmesine neden olmuştur.

Ulema, Hz. Peygamber'in sünneti ve selef akidesini takip ettiği iddiasında bulunan İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri ve eylemleri ile Peygamber'in sünnetine aykırı davrandığına hükmetmiştir. Hz. Peygamber, Yahudi, gayri Müslim ve putperestlerden oluşan bir toplumda bütün insanların, can, mal ve inanç özgürlüklerini güvence altına alarak, manevi ve ahlaki değerleri ayakta tutmaya özen göstermiştir. Hz. Peygamber'in ikame etmeye çalıştığı barış ve esenlik ortamının, İbn Abdülvehhâb'ın değer

⁵⁶⁹ Thornton, *Osmanlı'da Siyaset, Toplum Din, Yönetim*, 270.

yargılarıyla ortadan kalkacağı kaygısı, ulemanın reddiyelerinde geniş bir şekilde yansımıştır.

5.1.5. Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Karşıtlığı

Vehhâbî akide, en genel anlamda kelam, felsefe ve tasavvuf karşıtlığı üzerine kurulmuştur. İslâm düşüncesine bu mecralardan giren her türlü fikrin bid'at olduğunu savunan İbn Abdülvehhâb; bu bid'atleri de, insanı küfre götüren unsurlar olarak görmüştür. O, felsefe, kelam ve tasavvufla ilgilenen âlimlerin tamamını tekfir ettiğinden; kendisine yönelik en yoğun eleştiriler bu ilimlerde derinleşmiş kimselerden gelmiştir. İbn Abdülvehhâb'a göre, bütün alimler, kelamcılar, bid'at ve dalalet ehli oldukları üzerinde icma' etmiş ve bu zümreleri âlim dahi saymamışlardır. Zira kelamcılarının görüşleri "bizâtihi fasit ve akıllara muhalif" olmakla beraber, aynı zamanda İslâm dinine, Kitab'a, Resul'e ve bütün selefin görüşüne de muhaliftir.⁵⁷⁰ İbn Abdülvehhâb'ın usulu'd-din'de aklın kullanılmasına karşı çıkması ve akli kullananları sapıklıkla itham etmesi sebebiyle, dönemin mütekellimleri ve filozofları onun karşısında olmuştur.

İbn Abdülvehhâb, dinin asılları ve Allah'ın sıfatları konusunda Resulullah'ın yolunu terk ettikleri için mütekellimleri tekfir etmiştir. Ona göre, onların en temel hatası, ayet ve hadisler yerine akli kullanıyor olmalarıdır. Onlar, bütün kalamî eserlerinde, dinin asıllarından olduğunu savundukları görüşlere yer vermişler ancak, bu görüşleri delillendirmek için Kur'an ve Peygamber'i kaynak göstermemişlerdir. Ona göre, herhangi bir kelam kitabında bunu görmek mümkündür. Üstelik kelamcılar, ayet ve hadisleri yalnızca, anlamlarını tahrif etmek amacıyla kullanmışlardır.⁵⁷¹

⁵⁷⁰ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/260.

⁵⁷¹ *ed-Dürer*, 1996, 1/50.

Felsefe ile meşgul olanlar da İbn Abdülvehhâb'ın şiddetli eleştirinden nasibini almıştır. Ona göre, felsefeciler, “usullerini vahiyden değil akıldan alıyordu.” İbn Abdülvehhâb'ın en fazla eleştirilerdiği kelamcılarının başında felsefî metodu kelam ilminde kullanan Fahrüddin Razi (ö. 606/1210) gelmektedir. İbn Abdülvehhâb, Fahrüddin Razi'yi cismanî dirilişi, atom nazariyesinden hareketle ispatlamaya çalıştığı için tenkit eden İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'den daha ileri gitmiş; onu yıldızlara ve puta tapanlar hakkında eser yazması sebebiyle tekfir etmiştir. Bu görüşünü ise İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) dayandırmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın, müşriklerin dinleri ve İslâm'dan irtidat edenler hakkında eser yazan kişileri kâfir kabul etmesi, oldukça ilginç görünmektedir.⁵⁷²

İbn Abdülvehhâb'ın mütekellimler, filozoflar ve mutasavvıflara yönelik eleştirileri ve onları doğrudan küfürle itham etmesinin eserlerine şu şekilde yansıdığı görülmektedir: “Hâsılı kelam, kelamcılar, Müslümanların, hatta Allah'ı bilme konusunda insanların en cahilleri olan, Nebi'nin kendilerine gönderildiği putperestlerin bile üzerinde icma' ettikleri şeyleri inkâr etmişlerdir, kendi hevalarından bazı sözler uydurmuşlar ve bu uydurdıkları şeylerle insanların akıllarını küçümsemişlerdir. ... Kelamcılarının ileri gelenleri, filozofların emir ve nehiy ayetlerini te'vil etmelerine, örneğin “Oruçla kastedilen sırlarımızı saklamaktır”, “Hac ile kastedilen şey şeyhlerimizi ziyaret etmektir”, “Cebrail ile kastedilen şey faal akıldır” gibi iftiralarla dolu sözlerine reddiyeler yazıldığında onlar, bu yorumların İslâm dininde bilinmesi zorunlu olan şeylerle uyuşmadığını söyleyerek reddetmişlerdir. Filozoflar ise onlara şöyle cevap vermişlerdir: “Siz Allah'ın yarattıklarının üzerinde olduğunu, arşına istiva ettiğini inkâr ettiniz. Hâlbuki bunlar peygamberlerin diliyle ilahi kitaplarda zikredilmiştir. Şu halde bizim te'vilimiz nasıl tahrif oluyor da sizin te'viliniz sahih oluyor?” Bu cevap üzerine

⁵⁷² İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/222.

kelamcılardan hiçbiri onların sözlerine karşılık verememiştir.”⁵⁷³ İbn Abdülvehhâb, bu gibi konuları gerekçe göstererek kelamcıları ve felsefecileri İslâm dinini bilmemek ve küfre düşmekle suçlamıştır.

Vehhâbîler sûfîlerin tevessül, istiğase, evliya ve Sâlihler için türbe inşa etmelerini ve bu nevi yerleri ziyaret etmelerini şirk olarak görmüşlerdir. Aslında İbn Abdülvehhâb, tevhid nazariyesini bu tür eylemlerin şirk kabul edilmesi ve bu zümrelerin kâfir ilan edilmesi temeli üzerine kurmuştur. O, sûfî çevreleri doğrudan tekfir eder ve bu davranışlarını menfaat elde etmekle ilişkilendirir. Ona göre insanların Sâlihlerle adakta bulunmaları, onları aşırı bir şekilde yüceltmeleri, onların kabirlerinin yanında yalvarıp yakarmaları şirktir. Bütün bunların şirk olduğunu ilan ettiği için kendisine cephe alan kimseler, “insanların mallarını batıl yollarla yemek isteyen şeytanlardır.” Örneğin, “kendisini Abdülkadir Geylânî’ye nispet eden şeytanın dervişleri” olarak tanımladığı Kâdirî tarikatı mensupları, bu kimselerdendir. İbn Abdülvehhâb, İbn Arabî, İbn Farız gibi kimseleri de doğrudan tekfir etmekte ve onların küfrünün Yahudi ve Hristiyanların küfründen daha ağır olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, Abdülkadir’e dua eden, Sâlihleri ve Peygamberleri aşırı bir şekilde öven, onların kabirlerinin yanında yalvarıp yakaran, onlara adak adayan, Allah’ın yapılması gereken ibadetin herhangi bir çeşidini onlara yönelten ve Allah’ın ve Resul’ünün buyruğuna rağmen bunları çirkin görmeyerek onaylayan kimseler kâfirdir.⁵⁷⁴

İbn Abdülvehhâb’ın tasavvuf ve tarikat mensuplarını, ‘Rafizî’, ‘Hristiyan’ ve ‘köpekler’ olarak tahkir etmesi sûfî çevrelerin, onun görüşlerine karşı reddiye yazmalarında etkili olmuştur. İbn Abdülvehhâb, toplumda önemli düzeyde taraftarı bulunan şeyh ve Sâlihler hakkında halkı şu şekilde uyarmaktadır: “Sâlihlerle bağlanıp onlara dua etmeyi zina ve hırsızlık gibi (dinden çıkarmayan büyük bir günah)

⁵⁷³ *ed-Dürer*, 1996, 1/52.

⁵⁷⁴ *ed-Dürer*, 1996, 1/74-75.

zannetmeyin. Aksine o putlara tapmakla aynı şeydir. Bu fiili yapan kimse kâfir olur. Resulullah da o kimseden berî olur. Ey Allah'ın kulları, düşünün ve öğüt alın.”⁵⁷⁵

Vehhâbî doktrin çerçevesinde mutasavvıflar, kimi zaman örtük ifadelerle, kimi zaman da doğrudan isim zikretmek suretiyle tekfir edilmiştir. İbn Abdülvehhâb, görüşlerini ilan ettiği dönemde ilmî ve içtimâî anlamda etkisi olmayan, yerel bir şöhrete sahip olmasına rağmen; onun toplumun hassasiyetleri aleyhindeki söylemleri toplumsal huzurun bozulmasına sebep olmuştur.⁵⁷⁶ Bu sebeple onun Uyeyne'deki girişimleri ulemanın ve sûfî çevrelerin toplumdaki otoritesine bir saldırı olarak algılanmış ve İbn Abdülvehhâb'a karşı oluşan tepkiyi kaçınılmaz kılmıştır. Doğrudan hedef alınan ve açıktan kâfir ilan edilen bu kesimler, onun görüşlerine karşı reddiyeler yazmayı bir görev addetmişlerdir. Bunun sonucu olarak Vehhâbî görüşlere itirazlarını dile getiren pek çok reddiye kaleme almışlardır. İslâm düşünce önemli yeri olan kelam, felsefe ve tasavvuf geleneğine yönelik Vehhâbîler tarafından ortaya konulan bu aleyhtar tutum, onlara karşı en yoğun eleştirilerin bu kesimlerden gelmesiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle ulema, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini reddettikleri eserler kaleme alarak hem haklarındaki ithamlara cevaplar vermiş hem de söz konusu görüşlerdeki tutarsızlıkları dile getirmişlerdir.

5.2. Siyasî-İçtimâî Faktörler

İbn Abdülvehhâb'ın söylemleri, hayatın her alanında tevhidin ikamesini gerekli görmektedir. Bu yaklaşımın, sosyal bir teceddüt çabası olduğu ve toplumsal alanın tamamını baştan sona yeniden düzenlemeye yöneldiği açıktır. Böylesi bir çabanın öngördüğü değişim ve dönüşümün, asırlardan beri sahip olunagelen bir toplumsal hafıza ve örtük değerler sistemi üzerinde yaşamaya alışmış toplumlarda oluşturacağı tepkiyi tahmin etmek aslında zor değildir. Tevhid düşüncesinin toplumsal alanda yeniden

⁵⁷⁵ *ed-Dürer*, 1996, 1/78.

⁵⁷⁶ Traboulsi, “An Early Refutation”, 388.

hâkim kılınmasını merkeze alan bu değişim ve dönüşüm çabası/faaliyetinin, siyasîleri ve siyasî faktörleri dışarıda bırakması elbette düşünülemez. Nitekim toplumsal alanın denetimi, kontrolü ve yaşamsal örgüsünün tümüyle siyasîler üzerinden şekillendiği bilinen bir gerçekliktir. Her ne kadar yöneticiler tebaanın bir takım gelenek ve göreneklerini hesaba katsalar da; nihayetinde oradaki toplumsal kabullerin aynı zamanda koruyucusu konumundadırlar. Bu nedenle toplumsal alanda hızlı ve ciddi bir değişimi öngören teşebbüslere en fazla yöneticilerin tepki göstermesi beklenir. Esasen öyle de olmuştur. Zira Vehhâbî fikirlere karşı reddiye yazılmasında sosyo-politik kaygılar, önemli bir konumdadır. İbn Abdülvehhâb'ın fikirleri en başından itibaren yöneticiler tarafından bir tehdit olarak algılanmış ve bu çerçevede yöneticilerin talepleri doğrultusunda hem ortaya koyduğu fikirlerine hem de eylemlerine yönelik reddiyeler kaleme alınmıştır.

Görüşleri ve uygulamaları ile toplumsal düzeni sarsan ve kendisi gibi düşünmeyen insanlar için ciddi bir tehdit haline gelen İbn Abdülvehhâb'ın siyasî ve dinî nazariyesine yönelik siyasî cephelerden kayda değer önemli tepkiler gelmiştir. Vehhâbî söylemin yankılarının ulaştığı bölgelerdeki emir, şeyh ya da kabile reisi sıfatıyla yöneticilerin önemli bir kısmı, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerini ilk açığa vurduğu Basra'dan başlamak üzere, Hureymila, Uyeyne ve Dir'îye'de tepkilerini ortaya koymuştur. Daha önce temas edildiği gibi İbn Abdülvehhâb, Basra ve Hureymila'dan görüşlerinin oluşturduğu tepkiler nedeniyle çıkartılmıştır. Yöneticilerin İbn Abdülvehhâb'a yönelik ciddi yaptırımları ise Uyeyne'ye gidişinden sonrasına rastlar. Bu dönemde söylemden eyleme geçen İbn Abdülvehhâb, yöneticilerin etki ve yetki alanları ile doğrudan ilintili hale gelmiş ve hem toplumsal hem de siyasî açıdan ciddi bir tehdit oluşturacağı anlaşılmaya başlanmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın önceki süreçlerde aldığı tepkiler, daha çok görüşlerinin eleştirisi ve uyarısı şeklinde olmuştur. Kendisi ve taraftarlarının daha ciddi endişelere

sebepler olacak uygulamalara ve dayatmalara başvuruları üzerine yöneticiler, kendilerine iletilen talepler ve hissedilen sosyo-politik ihtiyaçlar doğrultusunda bir takım tedbirler ve yaptırımlara başvurmuşlardır. Vehhâbîliğe karşı yöneticilerin başvurduğu her türlü tedbirin içeriğinde dinî ve fikrî tedbirler de yer almıştır. Bu anlamda kimi zaman ulemadan gelen talepleri değerlendirmek, kimi zaman da bizzât kendileri ulemayı görevlendirmek suretiyle Vehhâbî harekete mukavemet etmişlerdir.

Yöneticiler, kendilerine gelen davet mektuplarına ya da bölgelerinde yayılan Vehhâbî fikirlere cevap niteliğinde reddiyeler yazdırmak üzere talimatlar vermişler, bazen de devlet adına kendileri cevapnâmeler yazarak sosyo-politik açıdan tehdit oluşturan bu hareketi etkisiz hale getirme gayreti içerisine girmişlerdir. İster siyasî-içtimaî faktörlerin etkisiyle, ister yöneticilerin talimatları doğrultusunda yazılsın, Vehhâbîlere karşı yazılan bu tür reddiyeler büyük bir yekün oluşturmuştur.

Sosyal, kültürel ve dinî alana yönelik bir tehdidin varlığı ya da ortaya çıkması, yönetici ile ulema arasındaki işbirliğini zorunlu hale getirmiştir. Yöneticiler için işlerin ulema ve din adamlarına danışılarak yapılması, hem konunun uzmanın çözümlerini dikkate alarak sorunları çözme imkânı sağlamış; hem de olumsuz sonuçlarda mesuliyetin paylaşılmasını sağlamıştır. Thornton, ümeranın sorunların çözümü için ulemaya başvurmasını benzer gerekçelere dayandırmaktadır: “Ne din ne kanunlar ne de imparatorluğun siyasî yapısı hükümdarı imparatorluğun önemli meselelerinde ya da sıradan devlet işlerinde müftüye danışmakla yükümlü kılar. Dindarlık, batıl inançlar, ya da alışılmış uygulamaların dışına çıkmama gerekliliği, sultanı ulemaya danışmak zorunda bırakmaktadır ancak bu uygulama, özellikle bir yenilik gerçekleştirileceği ya da rizikolu bir girişimde bulunulacağı zamanlarda bir tedbir olarak da görölmektedir. Sultanın kararı, eğer ulema mensuplarının tamamı tarafından uygun bulunursa, halk bu karara daha büyük bir saygı duyar ve sultan ve bakanları, hem ilahi hukuk hem de beşeri

hukuk tarafından desteklendiği için, doğabilecek olumsuz sonuçların tüm sorumluluğunu üzerlerinden atmış olurlar.”⁵⁷⁷

Vehhâbîlik, toplumda yöneticiler ile ulemanın işbirliği ile çözülmesi gereken bir sorun olarak görülmüştür. Yeni ve etki alanı oldukça güçlü bir harekete karşı geliştirilen bu işbirliği, pek çok reddiyenin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Tespitlerimize göre reddiyelerden bir kısmı, bazı yöneticilerin talepleri üzerine kaleme alınmıştır. Bu kapsamdaki reddiyeler, sosyo-politik amaçlarla, mülkî ve idarî amirlerin Vehhâbî metinler hakkında bölgenin en saygın âlimleriyle fikir alışverişleri sonucunda vücuda gelmiştir.

5.2.1. Hâdimü'l-Haremeynî'ş-Şerîfeyn Vafını Taşımanın Sorumluluğu

Vehhâbî davetin ortaya çıktığı topraklar ve yayılma politikaları Hicaz bölgesinin güvenliğini öncelikli hale getirmiştir. Vehhâbîlerin tekfir anlayışı ve dinî hoşgörüsüzlüğü, hac ibadeti bakımından bütün dünya Müslümanlarını ilgilendiren bir sorun haline gelmiş ve ‘bundan sonra ne olacak?’ kaygı ve belirsizliğini gündeme getirmiştir. Bu durum “Müslümanların din ve inançlarını korumakla yükümlü olduğuna inanılan Hâdimü'l-Haremeyn”i de endişelendirmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Mekke Şeriflerinin, Vehhâbîliğin (sözde) tevhitçi söylemi ve toplumsal koşulların etkisi ile hızla yayılmasından rahatsızlık duyduğu inkâr edilemez.⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Thornton, *Osmanlı'da Siyaset, Toplum Din, Yönetim*, 139.

⁵⁷⁸ Vehhâbî söylemin ortaya çıkmasından itibaren Mekke emirliği yapan Şerifler şu şekildedir: Şerif Mesud b. Said (1146/1734-1165/1752), Şerif Mesaid b. Said (1165/1752-1184/1770), Şerif Ahmed b. Said (1184/1770-1186/1772), Şerif Sürur b. Sâid (1186/1773-1202/1788), Şerif Galib b. Mesâid (1202/1788-1228/1813), Şerif Abdulmuin b. Said (1218/1803-1 gün), Yahya b. Sürur (1228/1813-1242/1828). Şerif Sürur b. Said'den sonra Mekke emiri olan Şerif Abdulmuin b. Said birkaç gün emir olarak kaldıktan sonra, şeriflerin kararıyla yerini Galib b. Mesâid'e bırakmak zorunda kalmıştır. Daha sonra, 1218/1803 yılında Vehhabilerin Mekke'yi kuşatmaları üzerine, Şerif Galib Cidde'ye çekilince, vekâleten Mekke emiri olan, Şerif Abdulmuin b. Said kan dökülmemesi için Mekke'yi Vehhabilere teslim etmek zorunda kalmıştır. Vehhâbiler de, Şerif Galib b. Mesâid'in kardeşi Şerif Abdullah'ı Mekke emiri olarak atamışlardır. Cevdet Dahiliye, C.DH. 1369; Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri*, 103-123.

Bölgedeki iç huzursuzluk ve karışıklıklardan haberdar olan Mekke Şerifi Mesud b. Said (ö. 1165/1752), tahkikatları sonucunda, yaşanan kargaşaların basit kabile kavgaları olmadığına ikna olmuştur. Şeyh Necdî adlı kişinin itikadî fikirlerinin Orta Arabistan'da gittikçe yayılmasına set çekmenin yollarını arayan Şerif, Mekke uleması ile birlikte çok yönlü olarak meseleyi tartışmıştır. Mekke uleması, meselenin itikadî, fikhî, toplumsal ve siyasî boyutlarını dikkate alarak; bunun bireysel ya da basit bir kabilevî soruna indirgenemeyeceğini; aslında Müslümanların can, mal, din, ırz-namus ve vatanın koruyucusu Osmanlı Devleti'ni tehdit olduğunu ifade etmişlerdi.

Osmanlı Padişahları, Hicaz bölgesinin huzur ve güvenliğine diğer bölgelerinkinden daha fazla önem vermişlerdir. Zira kutsal topraklarda yaşanan en küçük bir güvenlik sorununun, bütün Müslümanları etkilemesi kaçınılmazdır. Bölgenin İstanbul'a uzaklığı ve haberleşme imkânlarındaki yetersizlikler nedeniyle olaylara tam olarak vakıf olamayan Osmanlı, öncelikle Mekke Şerifi ve bölge valilerinden tahkikatlar istemiş ve durumu ona göre değerlendirmeye çalışmıştır. Çözüm arayışlarına giren Osmanlı, bölgedeki kabile reisleri ve emirlerinden, kendilerini ve kabilelerini korumak için Vehhâbîlere karşı tedbirler almalarını istemiştir. Kendisini Hâdimü'l-Haremeyn olarak gören Osmanlı, Müslümanların her bakımdan güvenliğini sağlamak amacıyla ilk etapta Vehhâbî görüşlerdeki hatalı yönleri ortaya koymaları ve onları ikaz etmeleri şeklinde çözüm bulmayı tercih etmiştir.

Fikirlerin toplumda yarattığı kaygı ve karışıklık nedeniyle, zaman zaman Mekke Şeriflerinin talebi, zaman zaman da Vehhâbîlerin talebi üzerine düzenlenen karşılıklı tartışma meclisleri yoluyla Vehhâbîlerin fikirlerinin yanlışlığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla bölgedeki karışıklığın giderilmesi ve sosyal güvenliğin sağlanması hedeflenmiştir. Daha önce münazaralar bahsinde detaylı şekilde ortaya konulduğu gibi, tespit edebildiğimiz kadarıyla, resmî makamlarca Vehhâbî görüşlere karşı reddiye yazmakla görevlendirilen ilk kişi Alizâde Mehmed Efendi olmuştur.

Vehhâbîlere karşı, mülkî amirleri tarafından reddiye yazdırılan şehirlerden bir diğeri de kutsal topraklara açılan kapı olarak nitelendirilen Şam'dır. Vehhâbî davetin, dinî ve ticarî bir merkez olan Şam'a ulaşmamış olması ve yöneticilerinin isyanlardan habersiz olması düşünülemez. Çünkü Şam, hem hacılar vasıtası ile hem de ticarî ilişkilerden dolayı Vehhâbîlerin hedefleri arasında yer almıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren valileri Emîrû'l-Hac payesiyle atanan Şam; Anadolu, Balkanlar, Orta Asya ve İran'dan gelen Müslümanların ortak buluşma noktası olmuştur. Bu bakımdan Şam, ilgili dönemde dinî hayatın canlı olduğu önemli şehirlerden biridir. Şehir aynı zamanda, Hint Okyanusu, Hicaz, Halep arasındaki Baharat yolu, kıyı liman kentleri ile Mısır arasındaki bağlantıda ve Akka Limanı ile Fransa ticaret yolu üzerinde olması bakımından da önemli bir iktisadî merkez konumunda idi.⁵⁷⁹ Bütün bu yönleri, Şam'ı dış tehditlere açık hale getirmiştir.

Şam ile Haremeyn arasındaki “tarik-i Sultânî” olarak bilinen ve bedevî urban taifelerinin saldırılarına açık olan bölge, tarihte hac kervanlarının yağmalanması gibi ciddi ve olağan tehditler ile karşı karşıya kalmıştır. Osmanlı döneminde birçok kez yaşanan bu saldırılar, zaman zaman Şam valileriyle bedevî Arapları karşı karşıya getirmiştir.⁵⁸⁰ Şam valileri, bölge koşulları ve hac güvenliği gereği birçok durumda bedevî kabileler ile münasebet kurmak durumunda kalmışlardır. Bu nedenle Vehhâbîler, Şam valilerinin karşılaştığı ilk bedevî topluluk olmamışlardır. Şam valileri, bölgede Osmanlı'ya vekâlet etmeleri için özel yetkilerle donatıldıklarından; Vehhâbî tehdidinin bertaraf edilmesi noktasında önemli sorumluluklar üstlenmişlerdir. Paşa Sancağı statüsünden dolayı yönetim merkezi olarak bilinen Biladüş's-Şam (Suriye, Lübnan,

⁵⁷⁹ Philipp Thomas, “Highways and Sea Lanes in Southwest Syria in the 18th century”, *Bilad Al-Sham From The 18th to the 20th Century*, ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler, Berliner Islamstudien, Bd. 6. (Stuttgart: Steiner, 1998), 3-8.

⁵⁸⁰ Şam'dan yola çıkan Hacc kafilesi, on sekizinci yüzyıl içinde en yıkıcı olanları; 1111/1700, 1112/1701 ve 1170/1757 yıllarında olmak üzere yirmiden fazla defa bedevî saldırı ve yağmasına maruz kalmıştır. Karl K Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758* (Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1980), 200-201; Erken, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü'l-Hacc Olarak Hizmetleri*, 16.

Filistin, Ürdün)⁵⁸¹ yöneticileri, bölgenin jeopolitik, jeostratejik, iktisadî ve dinî konumu nedeniyle, başta hac güvenliği ve masraflarının temini gibi görevler üstlenmişlerdir.⁵⁸² Bu bağlamda Şam Valisi Yusuf Paşa ile Vehhâbîler ve Osmanlı arasında gerçekleşen yazışmalar, Müslümanların güvenliğini sağlayabilme gayesine örneklik sunması bakımından büyük önem arz etmektedir.

Şam yönetiminin Vehhâbî tehdidi ile doğrudan karşılaşması, on sekizinci yüzyılın sonlarında yani 1204/1790'larda olduğunu tahmin ediyoruz. Bağdat'ın konumu ve Bağdat'ta bulunan Paşaların Vehhâbî Hareket'e karşı askerî ve fikrî düzeyde verdikleri mücadelelerin, bir tür set görevi ifa etmesi, Vehhâbî tehdidinin dinî, siyasî ve toplumsal açıdan Şam'a ulaşmasını geciktirmiştir. Şam'ın güneyinde bulunan köylere düzenlenen Vehhâbî saldırılar, Şam-Hicaz arasındaki ticarete engel olmuş; Mekke'nin Vehhâbîler tarafından ele geçirilmesiyle de Emîrü'l-Hac olan Şam Valisi Vehhâbî tehdidiyle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Asıl önemli olay, Şam'dan gelen hacı adaylarının Mekke'ye girişlerine engel olunarak hac kervanının geri gönderilmiş olmasıdır. Bu, Osmanlı'nın Hâdimü'l-Haremeyn statüsüne gölge düşürmüştür.⁵⁸³

⁵⁸¹ Güner, "On Sekizinci Yüzyıl Şam'ına Dair Bazı Gözlemler", 131.

⁵⁸² Halife ve Hâdimü'l-Haremeyn vasfı ile Müslümanların hamisi olan Osmanlı Sultanları, Anadolu, Kafkaslar, Orta Asya, İran, Irak ve Kuzey Afrika'dan gelen sürre alayları ile hac kervanlarının güzergâhında bulunan Şam'a özel ihtimam göstermiştir. Ramazan ayını Şam'da geçirdikten sonra kervanlar halinde Haremeyn'e doğru yola çıkan hacıların, huzur ve güven içinde ülkelerine dönebilmeleri, Osmanlı Devleti'nin son derece önemseydiği dinî bir hizmet olmuştur. İslâm âleminin meşru Halifesi adına bu görevi layıkıyla yerine getirmek üzere tayin edilen Şam Valileri, özel olarak seçilmişlerdir. Onlar aynı zamanda, İslâm dünyasının farklı bölgelerinden gelen yüz binlerce hacının huzur ve güven içinde ibadetlerini tamamlayabilmelerinden sorumlu kişiler olmuşlardır. Vehhâbî Hareketin ortaya çıkışından itibaren Şam Valiliği ve Hac emirliği yapan isimler: Azmzâde Esad Paşa (1743-1757), Çeteci Abdullah Paşa (1758-1759), Çelik Mehmed Paşa (1759-1760), Azmzâde Osman Paşa (1760-1771), Azmzâde Mehmed Paşa (1770-1772), Mustafa Paşa (1772-1773), Azmzâde Mehmed Paşa (1773-1782), Osman Paşazade Mehmed Paşa (1782), Osman Paşazade Derviş Paşa (1782-1783), Cezzar Ahmed Paşa (1783-1784), Battal Hüseyin Paşa (1784-1786), Dâlâtî İbrahim Paşa (1786-1790), Cezzar Ahmed Paşa (1790-1795), Azmzâde Abdullah Paşa (1795-1798), Halebli İbrahim Paşa (1798), Cezzar Ahmed Paşa (1798-1799), Azmazâde Abdullah Paşa (1799-1803), Cezzar Ahmed Paşa (1803-1804), Halebli İbrahim Paşa (1804-1806), Azmzâde Abdullah Paşa (1806-1808), Genç Yusuf Paşa (1808-1810), Süleyman Paşa (1810-1812), Silahdar Süleyman Paşa (1812-1816), Rûmîli Ali Paşa (1816), Hafız Ali Paşa (1816-1820). Franz Babinger, "Osmanlı Şam Valileri", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 8/ (1997), 93-107.

⁵⁸³ David Dean Commings, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 45.

1222/1807 yılında gerçekleşen Şam kervanının Mekke'ye alınmaması hadisesi üzerine, Emîrû'l-Hac Genç Yusuf Paşa, Suud b. Abdülaziz ile görüşmek istemiş; ancak Suud, "Eğer Allah'tan korkmasam, hepinizi öldürürdüm. Haremeyn ahalisiyle Çöl Urban'ına ber mûtaad getirdiğin Sürreyi teslim edip dönmelisin, sizi bu sene hac ve tavaftan men ettim." diyerek Yusuf Paşa ve beraberindeki kafilenin Mekke'ye girişine engel olmuştur. Suud b. Abdülaziz, Medine Valisi Hasan Kal'î Çavuş'a da bir mektup göndererek Şam kafilisinin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmelerinin yasaklandığını bildirmiştir.⁵⁸⁴ Bu yaşananlar, Müslümanların üzerinde korku ve endişeye sebep olmuştur.

Konudan haberdar edilmesi üzerine, devlet erkânı konuyu görüşmek üzere bir toplantı yapmış ve hac farızasının yerine getirilebilmesi için bir dizi önlem alınmıştır. Alınan kararlar çerçevesinde, Sadrazam Mustafa Paşa, Şam, Gazze ve Remli mukataalarının hac güvenliği ve masrafları için tahsis edildiğini ve hac kafiləsi için mübaşir olarak özel bir kapıcı başı görevlendirildiğini Yusuf Paşa'ya bildirmiştir.⁵⁸⁵ Yusuf Paşa, o yıl Hicaz'a gitmek üzere yola çıkan kafiiledaki hacı adaylarına tavsiye niteliğinde bir mektup vermiştir.⁵⁸⁶ Mektupta, Vehhâbîlerin, itikâdî açıdan şirk kabul ettikleri davranışlar hakkında bilgilendirme yapılarak, kendilerini dışarıdan gelen Müslümanlardan farklı gören ve ölümden korkmadıklarını dile getiren bu topluluk karşısında, hac esnasında dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili uyarılarda bulunulmuştur.⁵⁸⁷ Osmanlı, aldığı tedbirlerle bölge valileri ve ulema ile işbirliği yapmak suretiyle, Müslümanların can, mal, inanç ve ibadet özgürlüğünü güvence altına almaya çalışmıştır. Bu görev Vehhâbî harekete mukavemeti haklı çıkaran önemli bir gerekçe olmuştur.

⁵⁸⁴ Eyüp Sabri Paşa'ya göre, Şam kafilisinin Suud tarafından Mekke'ye alınmaması, Şerif Galib'in fikridir. Şerif Galib, bu sayede Osmanlı'nın dikkatini çekmek suretiyle gayret ve harekete geçmesini sağlayarak Vehhâbîleri Hicaz bölgesinden uzaklaştırmayı hedeflemiştir. sdl. Süleyman Çelik, *Tarih-i Vehhabîyan : VehhabilerT arihi*, 52-53.

⁵⁸⁵ BOA- HAT-19589.

⁵⁸⁶ Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 9/241.

⁵⁸⁷ BOA-HAT-19550-İ/19550-J.

5.2.2. Toplumsal Kargaşanın Önüne Geçebilme Çabası ve Doğru Bilgi

İhtiyacı

Vehhâbî tehdidine karşın siyasî otoriteleri önlem almak zorunda bırakan bir diğer sebep, Vehhâbîlerin ele geçirdiği bölgelerde, toplum üzerinde etkili olan fikirlerin sıhhati konusundaki bilgi eksikliğidir. Örneğin Şam Valisi Cezzar Ahmed Paşa (ö. 1219/1804), Vehhâbîlerin fikirlerinin doğruluk ve geçerliliğinin çürütülmesini “fitneye engel olmak” olarak nitelendirmiştir.⁵⁸⁸ Bu doğrultuda yöneticilerin bir takım tedbirlere başvurdıkları görülmektedir. Öyle ki bazı siyasî otoriteler, ulemaya Vehhâbî fikirlere karşı reddiye yazımları talimatını vermiştir. Ulemaya bu doğrultuda görev verilen yerlerden biri de Tunus’tur.

Vehhâbî davete karşı Tunuslu âlimler tarafından yazılan reddiyelerin bir kısmı ulemanın kendi dinî hassasiyetleri ile yazılmıştır. Ancak bunlardan en önemlileri Tunus Beylerbeyi Hammûde Paşa’nın⁵⁸⁹ (1196-1229/1782-1814) talebi üzerine yazılmış olanlardır. Tunuslu Tarihçi Ahmed b. Ebî Diyâf’ın (ö. 1291/1874) verdiği bilgilere göre Hammûde Paşa, 1218/1803 yılında Tunus’un önde gelen âlimleriyle bir toplantı düzenleyerek onlardan, halk arasında yaygınlaşmakta olan Vehhâbî metinler hakkında reddiye yazmalarını istemiştir.⁵⁹⁰

Olaylara tanıklık eden Tunuslu âlimlerden Ebî Hafs Ömer b. Kâsım el-Mahcûb (ö. 1222/1807)⁵⁹¹ ve İsmail et-Temîmî (ö. 1248/1832),⁵⁹² Vehhâbîlerle mücadele için bizzât

⁵⁸⁸ BOA-HAT-00039-3803; Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 205.

⁵⁸⁹ Ebû Muhammed Hammûde b. Ali b. Hüseyin b. Ali Türkî(1173-1229); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Tunus’un 1881’de Fransa Tarafından İsgaline Kadar Burada Valilik Eden Hüseyinî Ailesi”, *TTK Belleten* XVIII/72 (1954), 545-580; İbrahim Güler, “Hammûde Paşa”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2016), EK-1/527-528.

⁵⁹⁰ Ebû’l-Fidâ İsmail s Muhammed Temîmî, *el-Minahü’l-İlâhiyye fî Tamsi’-d-Dalâleti’l-Vehhâbiyye*, thk. Ahmed et-Tavîlî (Tunus: Matbaatu Tunusiyye, 1910), 5; Ebû’l-Abbas Ahmed b Ebi’d İbn Ebû’d-Diyâf, *İthafu Ehli’z-Zamân bi-Ahbâri Mülûki Tûnis ve Ahdi’l-Emân* (Tunus : eş-Şeriketü’t-Tunisiyye, 1963), 5.

⁵⁹¹ Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed Mahluf, *Şeceretü’n-Nuri’z-Zekiyye Fî Tabakati’l-Malikiyye* (Beyrut : Dârü’l-Kitâbi’l-İlmîyye, 2003), 525; Ebû Abdullah Muhammed b Osman Senusi, *Müsameratü’z-Zarîf bi-Hüsni’t-Ta’rif*, thk. Muhammed eş-Şazeli Neyfer (Beyrut:

Hammûde Paşa tarafından görevlendirilmişlerdir. Resmî bir delile sahip olmamakla birlikte Hammûde Paşa'nın görevlendirmiş olabileceği Tunuslu alimlerden biri de İbrahim er-Riyâhî (ö. 1266/1850) olabilir.⁵⁹³ er-Riyâhî ile ilgili belirsizlik olsa da, diğer iki âlimin görevlendirilmeleri konusunda şüphe yoktur. Bununla birlikte ikisinin de

Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 296-299; Abdülvehhâb, Hasan Hüsnî, *Kitabu'l-Umur fî Musannifâti ve'l-Müellifini't-Tunisiyyîn* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 440-442.

⁵⁹² Mahluf, *Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye*, 531.

⁵⁹³ Hammûde Paşa'nın kendisinden reddiye yazmasını talep ettiği düşünülen bir diğer isim de İbrahim er-Riyâhî'dir (ö. 1266/1850). Tam adı; Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdilkâdir b. Ahmed b. İbrâhîm er-Riyâhî et-Testûrî et-Tarablusî olan âlim; Ticianiyye tarikatının kurucusu Seyyid Ahmed Ticianî'nin öğrencisi ve halifesi olup; ayrıca tarikatın Tunus'ta yaygınlaşmasını sağlayan isimdir. Ancak Riyâhî'nin Hammûde Paşa tarafından bu konu ile alakalı olarak görevlendirilip görevlendirilmediği hususu netlik kazanmamıştır. İsmail et-Temîmî'nin öğrencisi ve kendisinden sonra fetva reisliği görevini devralmış olan İbrahim er-Riyâhî, *Şeceretu Nuru'z-Zekiyye*'den edindiğimiz bilgilere göre, 1218/1803 yılında, "resmi elçi olarak bazı ilmi meseleleri istişare etmek üzere" Hammude Paşa tarafından görevlendirilerek Fas'a gönderilmiştir. O, bu görevi esnasında Tayyip b. Kîran el-Fâsî (ö.1227/1812) başkanlığında kurulan bir mecliste âlimlerle fikir alışverişinde bulunmuştur. Mahluf, *Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye*, 539; Ancak Mahluf, bu görüşmenin mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir. Muhammed es-Senûsî de, er-Riyâhî'nin hayatını aktarırken, "Vehhâbî fitnesi yayıldığında ve risaleleri ulaştığında onlara bir reddiye yazdı حيث زيارة بمنع يقول ذلك غير إلى ذباحها وتحريمه والزوايا، المشاهد وهدم الأولياء، زيارة بمنع يقول حيث" ifadeleri ile onun da Vehhâbî fikirlere karşı bir reddiye yazmış olduğunu ifade etmektedir. Senûsî, *Müsâmerattü'z-Zarif bi-Hüsni't-Ta'rîf*, 77; Kaynakların bir kısmında ise, er-Riyâhî'ye nispet edilen Risale fî'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye adlı bir risalenin bilgileri yer almaktadır. Abdülvehhâb, *Kitabu'l-Umur fî Musannifâti ve'l-Müellifini't-Tunisiyyîn*, 873. Ancak, bilgileri verilen risalenin er-Riyâhî'ye ait olmadığı tespit edilmiştir. Rudeysî, Nüveyre, Esma, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fî'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 54; Muhammed es-Senûsî ve Hasan Hüsnî'nin er-Riyâhî hakkındaki sözlerini temel alan er-Rudaysî'nin de belirttiği gibi; er-Riyâhî'nin 1218/1803 yılında Mağrib'e gönderilişi, Hammûde Paşa'nın âlimlerden Vehhâbî fikirleri incelemelerini istediği döneme denk gelmektedir. Görüştüğü kişinin de, Mağrib'de Vehhâbiliğe reddiye yazan ilk âlimlerden biri olan Tayyip b. Kîran olması, İbrahim er-Riyâhî'nin Vehhâbî meselesi hakkında görüş almak üzere görevlendirilmiş ve görüşme sonucunda da reddiye yazmış olması ihtimalini güçlenmektedir. Rudeysî, Nüveyre, Esma, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fî'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 53; Ancak, Ahmed b. Ebî Diyaf, Hammûde Paşa tarafından reddiye yazmakla görevlendirilen isimler arasında İbrahim er-Riyâhî'yi zikretmemektedir. Üstelik Hasan Hüsnî'den edindiğimiz bilgiye göre; Hammûde Paşa'nın, 1218/1803 yılında onu Mağrib'e elçi olarak göndermesinin nedeni, Tunus'ta yaşanan kıtlık nedeniyle Mağrib Kralı Mevlâ Süleyman'dan yardım talep etmektir. Abdülvehhâb, *Kitabu'l-Umur fî Musannifâti ve'l-Müellifini't-Tunisiyyîn*, 869; Dolayısı ile mevcut kaynaklar arasındaki bilgilerde, er-Riyâhî'nin Hammûde Paşa tarafından Vehhâbî görüşlere reddiye yazmakla görevlendirilmesi hakkında, bariz bir tutarsızlık ve muğlaklık söz konusudur. Ancak kanaatimizce, kendisi bu konuda görevlendirilmemiştir. Zira eğer ki, resmî bir görev sonucunda bir risale kaleme almış olsaydı; onun eserinin de, Ömer el-Mahcûb ve İsmâil et-Temîmî'nin Reddiyelerinde olduğu gibi, nisbesinin net olması beklenirdi. Kendi ismi ile yazılmış bir risalesinin olmaması, onun Hammûde Paşa tarafından reddiye yazmakla görevlendirilmiş olma olasılığını zayıflatmaktadır. Bununla birlikte, her ne kadar tespit edilememiş olsa da, kendisine nispet edilen bir risaleye dair bilgiler olduğundan bu veriler görmezden gelinemez. er-Riyâhî'nin, gerek dinî gerekse resmî birçok görevde bulunduğu bilinmektedir. Er-Riyâhî, Mağrib Kralı Mevlâ Süleyman'dan başka, 1254/1838 yılında Müşir ahAed Paşa tarafından da bazı devlet meselelerini görüşmek üzere Osmanlı Padişahı II. Mahmud'a gönderilmiş ve Padişah tarafından iltifatlarla ağırlanmış bir kişidir. Ayrıca Ömer el-Mahcûb'tan sonra Fetva Reisliği Başkanlığına kendisine verilmiş olmasına rağmen, o, hocası İsmail et-Temîmî varken bu görevi kabul etmesinin doğru olmayacağı düşüncesi ile görevi kabul etmemiş ve göreve İsmail et-Temîmî getirilmiştir. Hocasının vefatından sonra ise kendisi Fetva Reisliği Başkanı olmuştur. Abdülvehhâb, *Kitabu'l-Umur fî Musannifâti ve'l-Müellifini't-Tunisiyyîn*, 870 Bu nedenle dinî ve bürokratik olarak Hammûde Paşa için önemli biri olduğu görülen bir âlim hakkında Ahmed b. Ebî Diyaf'ın sessizliğini açıklayabilmek zor görünmektedir. Bu durumda, belki onun bu risaleyi (eğer yazdıysa) resmi görevlendirmeye binaen değil, tamamen kendi inisiyatifi ile yazmış olabileceği kanaati hâsıl olmaktadır. Ancak âlimin vefat tarihi çalışmanın sınırları içerisinde olmadığından eseri değerlendirilmemiştir.

gerek konumları, gerekse ilmî donanımları göz önünde bulundurulduğunda, Hammûde Paşa'nın onları tercihinin tesadüfî olmadığı anlaşılmaktadır.

Hammûde Paşa'nın Vehhâbî fikirlere karşı reddiye yazdırmasının gerekçelerinin aydınlatılması son derece önemlidir. Vehhâbîliğin Mâlikî mezhebi ve Ticanî tarikatının hâkim olduğu Tunus toplumunda, tasavvuf ve tarikatlar karşısında, tevhid söylemi ile varlık göstermesi, tabii olarak tarikat mensubu olduğunu bildiğimiz Hammûde Paşa'nın da dikkatini çekmiş olmalıdır. Bu süreçte, Tunus'ta meydana gelen üç ilginç olayın, Hammûde Paşa'yı telaşlandırmış olması muhtemeldir. Bunlardan birincisi şehirdeki siyahî kölelerin ibadet ve yaşayış şekillerini tekfir eden bir risalenin yazılması; ikincisi, Aşure kutlamalarının iptal edilmesi ve üçüncüsü de Sîdî Bu Sa'îd adlı köyde bulunan es-Sallâh kürsüsünün yıkılması hadiseleridir.⁵⁹⁴

Vehhâbî fikirlerin Tunus toplumundaki ilk etkilerini, Tinbuktâvî (ö. 1224/1809 sonrası) isimli bir âlimin 1215/1800 yılında *Heteku's-Setr fî mâ 'aleyhi Sûdân Tûnus mine'l-Küfr*⁵⁹⁵ adlı bir risale ile başladığı anlaşılmaktadır. Bu risalede Tunus'ta bulunan siyahi kölelerin davranış, yaşantı ve ibadet şekilleri üzerinde durulmaktadır. Tenbuktâvî, risalesinde kölelerin putlara tapmak, kadınlara zarar vermek, sihir ve büyü ile uğraşmak, kan içmek ve leş yemek gibi insanlık dışı davranışlar sergilediklerini iddia etmiş ve buradaki kişilerin küfür içinde olduklarını savunmuştur. Risalenin, Vehhâbî tekfir söylemi ile uyuşması dikkat çekicidir. Ancak risalenin on dokuzuncu yüzyılın hemen başında yazıldığı dikkate alındığında; buradaki görüşlerin Arabistan yarımadasının

⁵⁹⁴ İmâm Reşad, *Siyâsât Hammûda Bâşâ fî Tûnis: 1782-1814* (Tunis: el-Câmi'a el-Tûnisiyye, 1980), 341-352.

⁵⁹⁵ Ahmed b. Ebî Bekir b. Yusuf el-Fulânî ed-Devbekî el-Fevtî el-Tenbuktâvî, 1224/1809 yılından sonra vefat ettiği tahmin ediliyor. 7 varaktan oluşan Eseri, Muhammed b. Hasan el-Vezîr tarafından 1301/1883 yılında Medine'de yayınlanmıştır. Mescid-i Nebevî Kütüphanesi'nde (2) 80/25'de matbu olarak, Tunus Milli Kütüphanesi'nde 18626'da ve el-Hazânetu'l-Hüseyniyye'de 6831'da el yazması nüshaları mevcuttur.

dışına henüz taşmamış Vehhâbîliğin etkisiyle yazıldığı şeklinde kesin bir yargıya ihtiyatla yaklaşmak gerekecektir.⁵⁹⁶

Tunus'ta, Aşure kutlamalarının iptal edilmesi, 1217/1802 yılında olmuştur. İptal olayının Vehhâbîlerin Kerbelâ baskınından sonra gerçekleşmesi hayli ilgi çekicidir. Ancak bunun gerçekten Vehhâbîliğin etkisiyle ortaya çıkan bir uygulama olup olmadığı konusu tartışmaya açıktır. Zira Ahmed b. Ebî Diyâf'tan öğrendiğimiz kadarıyla, kutlamanın detayları oldukça ilginçtir. Buna göre Hz. Hüseyin'in başının temsili olarak yerleştirildiği bir çubuğun, sokaklarda dolaştırılması suretiyle icra edilen anma törenlerinin, Şîî düşünceyi temsil ettiği ve Vehhâbîlerin görüşlerini şiddetle reddettiği bir topluluğu çağrıştırdığı için iptal edildiği söylenmektedir. Ahmed b. Ebî Diyâf, yukarıda uygulamasına son verilen hususların bu amaçla yasaklandığı dile getirmektedir. Ancak o, zikredilen uygulamaları iptal eden müftülerle ilgili hiçbir bilgi vermemektedir.⁵⁹⁷

Bazı çağdaş araştırmacılar, bu törenlerin, gayri medenî uygulamalar olarak görüldüğü için iptal edildiğini ve Vehhâbîlikle bir ilişkisinin olmadığını savunmaktadır. Onlara göre, 1205/1791 yılında "Ğûle Ramazân"⁵⁹⁸ adeti de, tıpkı Aşure kutlamaları gibi, gayri medenî oldukları gerekçesi ile yasaklanmıştır. Ğûle Ramazân gibi toplumsal yardımlaşma ve dayanışmaya katkısı olan faaliyetlerin de Vehhâbîler sebebiyle kaldırıldığı savunulamayacağından; Aşure kutlamalarının âlimler tarafından Vehhâbî görüşlerden etkilenererek yasaklanmış olması mümkün görünmemektedir.⁵⁹⁹

Kesik baş ile oynanmasının, onur kırıcı bir davranış olarak yasaklanmış olması anlaşılabilir, ancak Ğûle Ramazân geleneğinin kaldırılmasının, medeni olma veya

⁵⁹⁶ Rudeysî, Nüveyre, Esma, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fi'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 57.

⁵⁹⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b Ebi'd İbn Ebû'd-Diyâf, *İthâfu Ehli'z-Zamân bi-Ahbâri Mülûki Tûnis ve Ahdi'l-Emân* (Tunus: Daru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, 2004), 3/36.

⁵⁹⁸ Bu adet, içinde bazı etkinliklerin bulunduğu geleneksel bir şenlik havasında uygulanmaktaydı. Savaş esnasında öldürülen düşmanların kesik başlarının top şeklinde oynanması ve Türk askerler arasında çok yaygın olan ramazan ayında ellerinde meşale ile kapı kapı dolaşarak varlıklı insanlardan yoksul insanlar için yardım toplanması bu geleneğin bir parçasıdır.

⁵⁹⁹ Rudeysî, Nüveyre, Esma, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fi'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 58.

olmama durumuyla bir ilgisi olmadığı açıktır. Böyle bir dönemde cami ve mescitlerdeki bir takım yaygın bid'atlere dokunulmazken; yalnızca Aşure kutlamaları ve Hz. Hüseyin'i anma törenlerinin iptal edilmesi düşündürücüdür. Bu nedenle Aşure kutlamalarının, Vehhâbîlerin etkisiyle değil; Mâlikî mezhebine göre verilen fetvalarla gerçekleşmiş olması muhtemeldir.

Tunus'ta Vehhâbî fikirlerin etkisiyle meydana geldiği söylenen üçüncü önemli olay, 18 Ağustos 1227/1812 tarihinde yaşanan es-Salâh Kürsüsü'nün yıkılmasıdır. Bu dikkat çekici olay, Ahmed b. Ebî Diyaf tarafından, "Vehhâbî kargaşasının başlangıç dönemi" olarak tanımlanmıştır.⁶⁰⁰ Başkent Tunus'un kuzeyinde, sahil kesiminde yer alan mekân, ismini tasavvuf Şeyhi Sîdî Ebû Sa'îd'den almaktadır. Sûfî çevrelerin Sîdî Ebû Sa'îd'in meclisinde toplandığı bu köyde, es-Salah Kürsüsü olarak bilinen yüksekçe bir taş bulunmakta⁶⁰¹ ve tahminimizce Şeyh Sîdî Ebû Sa'îd, sohbetlerini bu taşın üzerinde yapmakta idi. Bu nedenle zaman içerisinde halk arasında taş kutsallık atfedilmiştir. Zira halkın bu taşın etrafında kurban kesmekte ve adaklar adamakta olduğu ifade edilmektedir. Söz konusu yerin tam sahil kıyısında bulunması ve olayın yaz mevsiminde insanların denize girdiği bir dönemde gerçekleşmiş olması göz önünde bulundurulduğunda, kesilen kurbanların atıklarının denize ulaşmasından dolayı genel anlamda bir rahatsızlığın yaşandığı sonucu çıkartılabilir. Nitekim es-Salah kürsüsünün yıkılması emrini, Hanefî bir âlim olan Ahmed b. Hüseyin el-Bârûdî (ö. 1229/1814) vermiştir.⁶⁰² Vehhâbî araştırmacılar bu konuda, İbn Ebî Diyaf'ın olay hakkındaki yorumunu delil göstererek, el-Bârûdî'nin hacca gittiği dönemlerde Vehhâbî fikirlerden etkilendiği ve halkı içine düştüğü bid'atlerden kurtarmak için bu eylemi gerçekleştirmiş

⁶⁰⁰ Rudeysî, Nüveyre, Esmâ, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fi'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 59.

⁶⁰¹ http://www.communesidibousaid.gov.tn/index.php?option=com_content&view=category&id=2&Itemid=101&lang=ar&limitstart=28 (02.08.2019).

⁶⁰² et-Telîlî Uceylî, *Sadâ Da'veti'sh-Şeyh Muhammed B. Abdülvehhab Fi'l-Bilâdi't-Tûnisîyye Fi Ahdi'l-Imam Suûd B. Abdülaziz 1218-1229 H. / 1803-1814 M.* (Riyad : Daretü'l-Melik Abdülaziz, 1923), 81; Rudeysî, Nüveyre, Esmâ, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fi'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 59.

olduğu yorumunu yapmaktadırlar.⁶⁰³ el-Bârûdî'nin, 1229/1814 yılında vefat ettiği ve öncesinde Vehhâbîler Haremeyn bölgesini istila ettikleri için güvenlik nedeniyle uzunca bir süre hac yapılamadığı düşünülecek olursa;⁶⁰⁴ onun böyle bir fetvayı doğrudan Vehhâbî fikirlerin etkisi ile vermesi şüpheli görünmektedir. Zira olayın toplumsal bir gereklilik olarak cereyan ettiğini söylemek daha makul gibidir. Aynı şekilde Tunuslu çağdaş araştırmacı Hammadî Rudeysî de, ulema ve tarikat şeyhlerinin Tunus toplumunun sosyal ve kültürel yapısı üzerindeki etkisinin, Vehhâbî fikirlerin Tunus'ta yayılmasına engel olduğu kanaatindedir.⁶⁰⁵

Yukarıda örnek verilen üç olaydan ilk ikisi, Hammûde Paşa'nın talimatı öncesinde gerçekleşmiştir. Üçüncü olayın Vehhâbî etki ile mi yoksa başka bir toplumsal refleks ile mi gerçekleştiğinin, Hammûde Paşa'nın reddiye yazdırması sebebi ile ilgili bir önemi yoktur. Zira üçüncü olay gerçekleştiğinde, Hammûde Paşa'nın, Mağrib bölgesine ulaşan Vehhâbî risalelerin incelenmesini istemesi ve alimlerin kararına binaen Tunus reddiyelerin yazılması hakkındaki talimatının üzerinden dokuz yıl geçmiştir.

Elimizdeki verilere göre, yönetici olarak toplumun nabzını tutma ihtiyacı hisseden Hammûde Paşa'yı bu hususta tedbir almaya yönlendiren temel saik, yaşanan olaylardan çok, onun, Tunus'a ulaşan Vehhâbî risalelerden haberdar olması ve toplumun bu konuda hak olanın ortaya konulması yönündeki beklentisidir. Hammûde Paşa, dini konularda bilgisi olmayan halkı aydınlatmayı ve hataya düşmelerine engel olmayı hedeflemiştir.⁶⁰⁶ İsmail et-Temîmî de, reddiyesinin başında Paşa'nın talebinin gerekçesini bu şekilde açıklamaktadır.⁶⁰⁷

⁶⁰³ Mustafa Neyfer, "Min Târîhi Tûnis ve'l-Bid'a", *el-Mağrûfe Dergisi* 8/ (1976), 19-24; Uceylî, *Sadâ Da'veti's-Şeyh*, 81-82.

⁶⁰⁴ 1797-1802 yılları arasında Fransa'nın Mısır'ı, 1803-1805 yılları arasında da Abdülaziz b. Suud'un Mekke'yi işgal etmesi nedeniyle Hac yapılamamıştır. Sonrasında ise askeri mücadele başladığından hac yolunun güvenliği ortadan kalkmış ve Müslümanlar uzunca bir süre hacca gidememiştir.

⁶⁰⁵ Rudeysî, Nüveyre, Esmâ, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fi'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 61.

⁶⁰⁶ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 21.

⁶⁰⁷ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 20.

Hammûde Paşa'nın acilen tedbir alma ihtiyacı, Necid bölgesine en uzak mesafedeki İslâm toprağı olmasına rağmen, XIX. yüzyılın başlarından itibaren Vehhâbî görüşlerin Tunus'a kadar ulaştığını göstermektedir. Aradaki bu mesafeye rağmen, Vehhâbî görüşlerin ne zaman ve ne şekilde Tunus'a ulaştığı konusuna değinmekte yarar vardır. Ancak Vehhâbî fikirlerin hangi vesile ile ve tam olarak ne zaman Tunus'a ulaştığı hakkında, maalesef net bir bilgi yoktur. Tunus yönetimine hitaben yazılmış resmî bir davet mektubu olmamakla birlikte, İbn Abdülvehhâb'ın genel bir hitapla yazdığı mektuplardan birisinin, Hicaz bölgesine giden bir Tunuslu tarafından bu bölgeye taşınmış olma ihtimali yüksektir.

Tunuslu tarihçi Ahmed b. Ebî Diyaf'ın, "bu risale Tunus'ta yayıldığı zaman"⁶⁰⁸ ifadesinden hareketle, Tunus'ta yazılan reddiyelerin resmî yollarla ulaşan bir mektuba cevaben yazılmadığı sonucuna varabiliriz. Ayrıca Ömer el-Mahcûb (ö. 1222/1807) da, Vehhâbî görüşlerin resmî bir mektup aracılığı ile ulaştığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Onun reddiyesinin girişindeki, "Bize gönderdiğin risalede dini kaim kılmanın senin görevin olduğunu iddia ediyorsun" ifadesi, Vehhâbî risalenin muhatabının kim olduğuna dair kesin bir bilgi vermemektedir. Aynı muğlaklık, İsmail et-Temîmî'nin ifadelerinde de vardır. İsmail Temîmî, Vehhâbî risalenin, Hammûde Paşa'nın eline tesadüfen geçtiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁹ Mağribli tarihçi Nâsirî ise Vehhâbî davetin Tunus'a İbn Suud'un Irak, Şam, Mısır ve Mağrib'e gönderdiği davet mektuplarından birisi ile ulaştığını dile getirmektedir.⁶¹⁰

Hammûde Paşa'ya hitaben yazılmış bir davet mektup olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Tunus'a ulaşan Vehhâbî risalenin Mağrib bölgesine gönderilen genel bir

⁶⁰⁸ Ebû'd-Diyâf, *İthafu Ehli'z-Zamân*, 5 Bu nüsha İbn Ebî Diyaf'ın eseri içinde, Ömer el-Mahcub'un risalesini yayınladığı bölümün müstakil olarak basılmış halidir.

⁶⁰⁹ Temîmî, *el-Minahû'l-İlâhiyye*, 21 "رسائل لها فوضعوا عليها بالأدلة ويستظهرون إليها الناس يدعون دعاة لها فأقاموا" .
حامى المؤمنين أمور ومتولي المسلمين أمير مولانا يدا ظفرت أن فاتفق الدلائل من زعموا بما وتحصينها المسائل تلك تقرير تتضمن
يرد ما لرد ومتضمنة للمذهب مقررة الرسالات تلك من بواحدة . . أفريقيا مملكة صاحب باشا حمودة وسيدنا مولانا . . الدين بيضة
الشبهات من عليه .

⁶¹⁰ Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Hâlid b Hammad Selavî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, thk. Ca'fer en-Nâsirî ve Muhammed en-Nâsirî, (Dârülbeyzâ: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İttisal, 1956), 8/12.

risale olduğu ve İbn Abdülvehhâb'ın *Keşfü's-Şübühât* isimli eserinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Tunus'a ulaşan metinlerde Allah'a şirk koşturmak, veli ve Sâlihlerle tevessül etmek, istiğase ve istimdatta bulunmak, kurban keserek adak adamak, ibadetlerin yalnızca Allah'a has kılınması, şefa'at meselesi, kabir ziyaretleri, kubbe inşası ve cemaatle namaz kılınması gibi konular yer almaktadır.⁶¹¹ Vehhâbî fikirlerin tasavvufun ve tarikatların yaygın olduğu Tunus'a ulaşması, siyasî makamları doğru ve güvenilir bilgiyle toplumsal kargaşanın önüne geçme ihtiyacına ve toplumsal birliği tesis etmeye yönelik tedbirler almaya sevk etmiştir.

5.2.3. Vehhâbî Davete Teslimiyet Çağrısı

Suud b. Abdülaziz'in bölge yöneticilerini ve Müslüman toplulukları, resmî mektuplarla kendi İslâm anlayışına (Vehhâbîliğe) davet etmesi, Osmanlı coğrafyasındaki bütün valiler tarafından büyük bir tepki ile karşılanmıştır. Zira İslâm dünyasının hamisi ve hakimi Osmanlı Halifesinin Vehhâbîliğe davet edilmesi, gerek dinî gerekse siyasî pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Nihayetinde böylesi bir davet aynı zamanda ulu'l-emre itaatsizlik anlamına gelmektedir. Yazılan reddiyelere yön veren sosyo-politik etkenlerin başında Vehhâbîliğe teslimiyet ve ulu'l-Emr'e itaatsizlik çağrısı bulunmaktadır.

Emr-i bi'l-ma'ruf görevini yerine getirdiklerine inanan Vehhâbîler, İbn Abdülvehhâb vefat ettikten sonra da yayılma politikalarını devam ettirmiştir. Bu amaçla gönderilen resmi davet mektupları onların Vehhâbîliği yayma faaliyetlerinin bir parçası olduğuna değinilmişti. Mağrib, Bağdat ve Şam gibi şehirler, Vehhâbîliğe davet mektuplarının gönderildiği bölgelerin başında gelmektedir. Kendisine davet ulaşan yöneticiler, onlara karşı bazı tedbirler almaya mecbur kalmışlardır. Mesela Mağrip Kralı

⁶¹¹ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 225-242; ed-Dürer, 1996, 1/83-88.

Mevlây Süleymân⁶¹² ve Bağdat Valisi Süleymân Paşa, bu davete muhatap olduktan sonra, Tunus Beylerbeyi Hammûde Paşa'nın yaptığı gibi âlimler ile bir araya gelerek, onlardan kendilerine gelen mektubu incelemelerini ve bu doğrultuda bir rapor sunmalarını istemişlerdir. Buna binaen ulema tarafından resmi cevap niteliğinde “Reddiye”ler kaleme alınmıştır. Ulemaya yazdırılan bu reddiyelerin tarihsel süreçleri hakkındaki bilgi ve değerlendirmeler, sosyo-politik arka planın bir reddiye metnine hangi ölçüde ve ne şekilde yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir.

Vehhâbî hareketin yankıları, Necid bölgesinden başlamak üzere, ilk dönemlerden itibaren Ahsâ ve Basra gibi yakın bölgelere ulaşmıştır. Daha önce bahsi geçtiği üzere, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine yönelik ilk siyasî tepki, Ahsâ Emiri Süleymân b. Muhammed el-‘Uray'ir'den gelmiş ve bu tepkinin sonucunda İbn Abdülvehhâb, Uyeyne'yi terk etmek durumunda kalmıştı. Necid ahalisinin Irak ile olan ticari ilişkileri, bu bölgelere Vehhâbî fikirlerin gayri resmi yollarla ulaşmasına vesile olmuştur. Bağdatlı âlim Abdurrahmân es-Süveydî (ö. 1200/1786)⁶¹³ ile İbn Abdülvehhâb'ın karşılıklı yazışmalarından, hareketin ortaya çıktığı ilk zamanlardan itibaren Bağdat ulemasının Vehhâbî fikirlerden haberdar edildikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Iraklı ulema ve siyasîlerin, İbn Abdülvehhâb'ın hayatta olduğu dönemlerden itibaren, bu fikirlerin kendi bölgelerine nüfuz etmemesi için yoğun mücadeleler verdikleri

⁶¹² 1803 yılında Mağrip hâkimi Mevlây Süleyman Paşa (1206/1792-1237/1822), Hicaz'a giden hacılar aracılığıyla Mağrib'e ulaşan Vehhabî risalelerin mahiyeti konusunda devrin uleması ile bir araya gelerek, onlara bu risaleleri incelemeleri ve sonucunu kendisine bildirmeleri görevini vermiştir. Bu toplantının düzenlenme amacı, Vehhâbîlere bir cevap vermek olmayıp, tam olarak anlama çabasıdır aslında. Mevlây Süleyman'ın, böyle bir toplantı düzenleyerek, muhatap olduğu bu fikirlerin ne anlama geldiği, bu durumda nasıl bir tavır sergilemesinin doğru olacağı ve nerede konum alması gerektiği hakkında bilgi edinmek istemiş olduğu aşikârdır. Sosyo-politik olarak bu toplantıyı önemli kılan; bu istişare sonucunda Vehhâbî görüşlere vâkıf olan Mevlây Süleyman'ın, dönemin en önde gelen âlimi Tayyip b. Kîran'a (ö.1227/1812) bir reddiye yazması görevini tevdi etmiş olmasıdır. Hamdûn b. El-Hâc el-Fâsî Mevlây Süleyman adına İbn Suud'a reddiye mahiyetinde bir kaside yazmıştır. Süleyman el-Havât da aynı dönemde reddiye yazan isimlerdendir. Ancak bu reddiyeler, Mağrib'in Fas şehrinde yazılmış olduklarından, tezimizin sınırlılıkları kapsamına dâhil edilememiştir. XVI-XX. Yüzyıllarda Osmanlı Devletinin Mağrip bölgesinde hâkimiyeti altında olan ve Garp Ocakları olarak tabir edilen bölge, Cezayir, Tunus ve Trablusgarb'ı ihtiva etmekte olup, Fas Yönetimi'nin Osmanlı ile ilişkileri Kanuni Sultan Süleyman zamanından başlamak üzere karşılıklı iyi niyet düzeyinde devam etmiş ve Fas Osmanlı hâkimiyetine girmemiştir. Garp Ocakları için bkz: Atilla Çetin, “Garp Ocakları”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1996), 13/382-386.

⁶¹³ Muhammed Saîd b Seyyid Abdülğanî Ravi Bağdâdî, *Târihu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, thk. İmad Abdüsselam Rauf (Bağdad: Dârü's-Şuuni's-Sekafiyeti'l-Amme, 1997), 156-158.

görülmektedir. Bu mücadele ve mukavemete katkı sağlayan önemli isimlerden biri Bağdat Valisi Büyük Süleymân Paşa (ö. 1217/1802) olmuştur.

Tarihî ve dinî düşünce mirasıyla, İslâm medeniyetinin en eski merkezlerinden olan Bağdat, Vehhâbî davete karşı dinî, kültürel, siyasî, mezhebî ve tasavvufî düzeydeki tepkilerde önemli bir yere sahiptir. Bağdat'ın, coğrafi olarak Necid ve Ariz bölgelerine en yakın yerlerden olması, hem askerî hem de ilmî anlamda Vehhâbîlere karşı ortaya konulan tepkiler bakımından, şehrin ve yöneticilerinin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Bu süreçte Bağdat valileri, Osmanlı'nın Vehhâbî hareket ile olan ilişkisinde önemli roller üstlenmişlerdir.⁶¹⁴

İlme ve âlimlere verdiği önemle tanınan ve Bağdat'ta Süleymâniye Medresesini⁶¹⁵ inşa ettiren (Büyük) Süleymân Paşa,⁶¹⁶ Vehhâbîlere karşı askerî tedbirlerin yanısıra ilmî ve dinî yönden de mücadele vermiştir. O, ilki Vehhâbî hareketin erken dönemlerinde olmak üzere, iki ayrı reddiye yazdırmıştır.

Süleymân Paşa'nın Vehhâbîler ile doğrudan ilk teması, 1211/1796 yılında, Vehhâbîlerin Ahsâ'yı ele geçirdiği zamana denk gelmektedir. Vehhâbîlerin, Ahsâ, Katif ve Acired topraklarını istila edip, buralardaki iki yüzden fazla âlimi öldürmesi üzerine bölge halkı ve aşiret reisleri Bağdat Valisi'ne yardım ve müdahale çağrısında bulunmuştur. Abdülaziz b. Muhammed ile Süleymân Paşa'nın Kethüdası Ali Paşa arasındaki yazışmalar, Vehhâbîlerin Osmanlı'nın siyasî ve dinî görüşlerine herhangi bir

⁶¹⁴ Vehhabî hareketin ortaya çıkışından I. devlet tecrübelerinin sonuna kadar Bağdat Valiliği yapan isimler şu şekildedir: Ahmed Paşa 1723-1747 Süleyman Paşa 1749-1762, Kethüdâ Ali Paşa 1762-1764, Ömer Paşa 1764-1779, Büyük Süleyman Paşa 1779-1802, Ali Paşa (Büyük Süleyman Paşa'nın damadı) 1802-1807, Süleyman Paşa 1807-1810, Abdullah Paşa 1810-1813, Said Paşa 1813-1817, Davud Paşa 1817-1831. Yusuf Halaçoğlu, "Bağdat/Osmanlı Dönemi", *DİA* (İstanbul: TDV, 1991), 4/433-437.

⁶¹⁵ 1204/1789 yılında yapılmıştır. Günümüze kadar eğitim öğretim faaliyetlerine devam etmektedir. Najî Ma`ruf, *Târîhu Ulemâ'il-Mustansiriyye* (Kahire: Camiatu Bağdat, Daru'l-Şaab, 1976), 2/5; Şerefüddîn Seyyid Mîâd Kîlânî, *Medârisu Bağdâdi'l-Kadîmiyye 941-1332/1534-1917* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 49-50.

⁶¹⁶ Bağdâdî, *Târîhu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 139; Süleyman Paşa için Bkz: Stephen Hemsley Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford : The Clarendon Press, 1925), 187-220.

itirazları olmadığı yönünde bir izlenim verse de⁶¹⁷ daha sonra Bağdat Valisi'ne gönderilen davet mektubu, hakikatin öyle olmadığını göstermektedir.

Süleymân Paşa'nın verdiği emir doğrultusunda Bağdat'ta yazılan ilk reddiye, Seyyid Ahmed Efendi Tabakî el-Bağdâdî'ye (ö. 1213/1798)⁶¹⁸ aittir. Henüz kendisine Vehhâbîliğe davet mektupları gelmediği halde Süleymân Paşa'nın Kelime-i Tevhid'in şerhi olarak bir risale yazdırması, dinî-mezhebî ve kültürel çeşitliliğin olduğu Bağdat'ta, oluşabilecek muhtemel karışıklıkların önüne geçmek istediğini ortaya koymaktadır.

Süleymân Paşa'nın, özel olarak Vehhâbî görüşlere reddiye yazdırdığı bir diğer alim Abdullâh Efendi er-Râvî'dir (ö. 1215/1800).⁶¹⁹ Süleymân Paşa, kendisini ve tebaasını 'kendi İslâm'ına' davet etmek üzere gönderilen mektupta Vehhâbî görüşlere cevap mahiyetinde, bir reddiye yazılması talimatı vermiştir. Paşa, Suud b. Abdülaziz tarafından kendisine gönderilen ve "Teslim ol, Kurtul!" çağrısı yapan resmî davet mektubu üzerine, Bağdatlı ulemadan Suud'un mektubunu tetkik ve tahkik etmelerini ardından da gereken cevabın hazırlamalarını istemiştir. Bu talep üzerine Abdullâh Efendi er-Râvî başkanlığında bir grup âlim toplanarak, Vehhâbî fikirler tartışılmış, ardından Abdullâh Efendi er-Râvî tarafından, *Risale fî't-Tevhîd*⁶²⁰ isimli uzun bir reddiye kaleme alınmıştır. Bu reddiye, Süleymân Paşa'ya gelen davet mektubuna cevaben, Suud b. Abdülaziz'e gönderilmiştir.⁶²¹

⁶¹⁷ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7/103.

⁶¹⁸ Şeceresi, Seyyid Ahmed b. Seyyid İsmail b. Seyyid Halil b. Seyyid İsmail ibn Seyyid İbrahim b. Seyyid Osman b. Seyyid Hasan b. Seyyid Aslah b. Seyyid Hazm şeklindedir. Seyyid Hazm Ahmed er-Rifâî'nin amcasının oğludur. Ebû'l-Meali Cemaleddin Mahmûd Şükri b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer* (Beyrut : ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2007), 1/253-257.

⁶¹⁹ Bağdâdî, *Târîhu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 60.

⁶²⁰ Toplam 302 sayfadan oluşan eserin, Muhammed b. Hac Şihâb b. el-hac Muhammed b. Yahyâ el-Tikritî tarafından 1219 yılında yazılanmış olan bir nüshası Bağdat Kadiriyye Kütüphanesi'nde no:5992'de kayıtlıdır. İmad Abdüsselam Rauf, *el-âsârü'l-Hattîyye fî'l-Mektebeti'l-Kâdiriyye: fî Câmii's-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî bi-Bağdâd* (Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1974), 2/446-447.

⁶²¹ el-Kebîsî, Halil Receb Hamdân, *Tenvîru'l-Ebsâr bi'e'lâmi'l-Havâziri'l-İlmiyyeti fî Muhâfazati'l-Enbâr Hatta Nihâyeti Garni h. 13* (Ürdün, 2017), 462; Gönderilen bu Reddiye'ye Vehhâbîler tarafından, cevap olarak yeni bir reddiye yazılmıştır. Abdullâh Efendi er-Râvî el-Bağdâdî'nin, Vehhâbî görüşlere dair şüphe ve eleştirilerini dile getirdiği eserini, Dir'îye âlimlerine hitaben göndermiştir. Bunun üzerine, Muhammed b. Abdulvehhâb'ın damadı, Muhammed b. Ali b. Garîb (ö.1209/1794) karşı reddiye mahiyetinde "et-Tavzîh an Tevhîdî'l-Hallâk fî Cevâbi Ehli'l-İrâk" isminde bir eser

Tarihi net olmamakla beraber Süleymân Paşa, Suud b. Abdülaziz'in muhaliflerini "bozuk itikadlı" olarak suçladığı davet mektubunu, 1215/1800 tarihli arızanın ekinde Türkçe tercümesi ile İstanbul'a iletmış ve Padişah'ı durumdan haberdar etmiştir. Mektubun cevabını Abdullâh Efendi er-Râvi yazmıştır. Ancak, er-Râvi'nin vefat tarihi 1215/1800'dür. Bu yazışmalardan, olaylarla ilgili bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, ya Süleymân Paşa İstanbul'u, davetten belli bir süre sonra bilgilendirmiş ya da Abdullâh Efendi er-Râvi, Reddiye'yi yazdıktan kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Ancak arizadan hareketle, Süleymân Paşa'nın reddiye yazdırdıktan sonra İstanbul'u bilgilendirdiği anlaşılmaktadır. Süleymân Paşa'nın Vehhâbîler ile ilk doğrudan teması ile 1211/1796 yılından itibaren Vehhâbî meselesiyle ilgileniyor olması dikkate alındığında; Vehhâbî çağrının, Süleymân Paşa'ya 1212/1797 ila 1214/1799 yılları arasında gönderilmiş olması daha makul görünmektedir.

İbn Suud tarafından kendisine özel bir mektup gönderilen Bağdat Valisi Süleymân Paşa, cevabında da "Kahr olası (Suûd lâ-mes'ûd) Suûd'un görüşlerini, "mantıktan yoksun", "sahtekâr", "boş safsatadan" ibaret olan ve "bozuk inanç" olarak tanımlamıştır. Ona göre İbn Suud, bu mektubunda asıl niyetini gizlemiş ve "manasız bir takım hezeyanlar"⁶²² ile kendisini İslâm'a davet eden birisi olarak göstermeye çalışmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir ayrıntı vardır. İbn Suud, kasıtlı olarak mektubunu, Şerif Galib'in kendisine gönderdiğini iddia ettiği mektubun arkasına

yazarak; bütün Dir'iye âlimlerinin reddiyesi anlamında kendi ismini belirtmeksizin, yazarsız bir şekilde, Bağdat'a göndermiştir. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Salih Âl-i Bessâm'dan edindiğimiz bilgilere göre, eser yazma olarak, Bağdat'ta Molla Delîm ismindeki bir şahısta bulunmaktadır ve nüshada yazarın ismi bulunmamaktadır. Eserin tespit ettiğimiz diğer bir nüshası, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, "Oriental Manuscripts" bölümünde, yazarı belli olmayan al-radd ale'l-Wahhabiyyah isimli bir eser olarak kayıtlıdır. Eserin başka bir nüshası ise, son kısmı biraz eksik bir şekilde, Riyad'da, Suûdiyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu nüsha, Abdullah b. Abdullatif tarafından kardeşi Muhammed b. Abdullatif'e ondan da adı geçen kütüphaneye intikal etmiştir. Eserin Bağdat'ta bulunan nüshası, 1901 yılında, Mısır'da, kendisine ait olmadığı halde, İbn Abdulvehhâb'ın torunu, Süleymân b. Abdullâh ibn eş-Şeyh Muhammed b. Abdulvehhâb'a nispet edilerek neşredilmiştir. Bessâm, *Ulemau Necd*, 6/313-314; er-R'âvî'nin reddiyesine cevap yazdığı düşünülen Muhammed b. Ali b. Garîb, 1209/1794 yılında, Suud b. Abdülaziz tarafından öldürülmüştür. İbn Bîşr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/210.

⁶²² Suud Mektubunun sonunda Şam valisi ile birlikte dört Paşa'nın ve Mekke Şerifi'nin ona biat ettiğini söylemekte ve Süleyman Paşa'nın da "kendisinin İslâm'ını" kabul etmesi durumunda iki yüz bin askeri emrine vermeyi teklif etmektedir.

yazarak göndermiş; üstelik bu tercihinin “kâğıt yokluğundan” kaynaklanmadığını da özellikle vurgulamıştır. O, kendi ifadesiyle bu sayede; Şerif Galib’in kendisine biat ettiğini göstermeyi hedeflemiştir. Tarihsel gerçeklerle örtüşmemesine rağmen, İbn Suud, mektubunun sonunda ayrıca Mekke Şerifi Galib ve Şam valisi ile birlikte dört valinin daha kendisine katıldığı bilgisini vermektedir.⁶²³

Süleymân Paşa, “bu durumdan haberdar olmanız gerektiğini düşündüm” diyerek, Padişah’a arz ettiği mektubunda, İbn Suud’un mektubuna bir cevap yazıp, iki farklı kanaldan kendisine ulaştırarak gereğini yerine getirdiğini arz etmiştir.⁶²⁴ Bunlar da, Vehhâbî davetin Bağdat’a 1212/1797 ile 1214/1799 yılları arasında iletilildiğini, Paşa’nın Osmanlı’yı sonradan bilgilendirdiğini desteklemektedir.

Vehhâbîlerin resmî davetine muhatap olan şehirlerden biri de Şam’dır. Şam Valisi Yusuf Paşa ile Suud b. Abdülaziz arasındaki yazışmalara daha önce değinilmişti. 1225/1810 yılında Yusuf Paşa’dan sonra Şam Valisi ve Emîrü’l-Hac olarak tayin edilen Süleymân Paşa, Yusuf Paşa’ya hitaben yazılan mektuplarda dile getirilen Vehhâbî çağrılarını diplomatik ve sert bir üslûpla reddetmiştir. Bu üslup, mektuptaki görüşlerin, aynı zamanda devletin resmî görüşleri olduğuna işaret etmektedir.

Süleymân Paşa cevabında, gerek Suud b. Abdülaziz’in, gerekse mektubu kaleme alan ‘Alyân ed-Debîbî’nin, münazara talepleri ile ilgili, daha önce gerçekleşen münazaraları işaret ederek; Osmanlı uleması ile Vehhâbîler arasında bu tür tartışmaların daha önce defalarca yapıldığını ancak zaman kaybından başka bir işe yaramadığını belirtmiştir. Süleymân Paşa’ya göre, daha önceki toplantılarda doğru ile yanlış birbirinden ayrılmış ve net bir karara varılmıştır. Bu halde iken yeniden bir toplantı tertip edilmesinin beyhude bir çaba ve zaman kaybından öteye gitmeyeceğini düşünen Paşa, “hak ile batıl birbirinden ayrılmışken, batılın peşinden gitmek imkânsızdır”

⁶²³ BOA, HAT, 94-3830; Mektubun metni için bkz: Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 229-230.

⁶²⁴ BOA, HAT, 160-06667-A; Mektubun metni için bkz: Mucani - Bahşayışi, *Vesâigu Necd*, 226-227.

diyerek, Vehhâbîlerin çağrısını hiçbir surette kabul etmeyeceğini ve bu konudaki fikrinin de değişmeyeceğini vurgulamıştır.⁶²⁵

5.2.4. Mekke ve Medine'nin İstilas

Haremeyn'in kontrolünü ele geçiren Vehhâbîlerin, görüşlerini kabul etmeyen kimseleri Mekke ve Medine'ye almayarak ibadetlerine engel olmaları, Müslümanların dinî hassasiyetlerini ve tepkilerini artırmıştır. İslâm dünyasında büyük bir infial/sosyal paniğe neden olan Mekke ve Medine'nin istilas, Müslümanların tümünü endişelendirmiştir. Bu dönemden itibaren Vehhâbî görüşlere karşı yazılan reddiyelerin sayısında ciddi bir artış görülmektedir. Oldukça uzun bir sürede, meşakkatli bir yolculuk sonunda kutsal topraklara ulaşan binlerce Müslümanın ibadetlerini yerine getiremeden geri döndürülmeleri, Vehhâbîliğe karşı olumsuz tavırları güçlendirmiş ve eleştirilerin yoğunluğunu artırmıştır. Müslümanların hac görevi sırasında Vehhâbîlerden gördükleri zulüm ve engellemeler, onların Müslüman toplumun inanç hafızasında sapık olarak yer alan Müseylimetü'l-Kezzâb, Hâricîler, Karmatîler gibi şahıs ve fırkalar ile ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. Bu tip şahıs ve fırkalar, fırka kitaplarında şiddet, tekfir ve sapıklık gibi menfî çağrışımlara sahiptir.

Vehhâbîlerin de, zikredilen fırkalar gibi düşüncelere ve uygulamalara yönelmesi, ulemayı harekete geçirmiş ve yaklaşan tehlikeyi bertaraf etmek için reddiyeler yazmalarına sebep olmuştur. Ulema, insanlar üzerindeki büyük etkileri nedeniyle, toplumsal kargaşalarda 'ulu'l-emrden sonra çözüm beklenen kimseler olmuştur. Hatta kimi zaman onlardan daha önce harekete geçmişlerdir. Çünkü "ulemanın sahip oluğu ayrıcalık ve onur, onları toplumun diğer sınıflarından tamamen ayrı kılmakta, onları devlet içerisinde önemli bir konuma getirmekte ve hem halkın hem de yönetimin

⁶²⁵ Mektubun metni için bkz: Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 9/369-370.

(sarayın) gözünde itibar kazandırmaktadır.”⁶²⁶ Bu zaviyeden bakıldığında; Müslümanların ibadetlerine engel olunacak kadar büyük bir tehlikeye karşı yazılan reddiyeler toplumu belli bir düzende tutmak adına, ulema sınıfının çabaları ve bir nevi topluma olan borcu olarak değerlendirilmelidir.

Arabistan Yarımadasına coğrafi olarak en uzak bölgelerden dahi bu dönemde reddiyeler yazılmış olması, Mekke ve Medine’nin istilasının, tüm dünya Müslümanları arasında yoğun tepkilere sebep olduğunu göstermektedir. Mağrib bölgesinden 1217/1802 yılında Hicaz’a giden hacılar arasındaki Ahmed b. Abdüsselâm Bennânî el-Mağribî (ö. 1819) adlı bir hacı adayının, ülkesine döndükten sonra Hicaz bölgesindeki uygulamalara karşı yazdığı *el-Feyrûzâtu’l-Vehhâbiyye fi’r-Reddi al’al-Tâifet’il-Vehhâbiyye* adlı eseri bunun örneklerindendir.⁶²⁷

5.2.5. Ūlû’l-Emr’e İtaatsizlik

Mevcut düzenin devamını sağlamak için toplumsal değişimleri gözlemlemek, kitlesel değişime neden olacak fikirlerin hayata geçirilmesinin doğuracağı sonuçları kontrol altına alabilmek yöneticilerin sorumlulukları arasındadır. Bu sorumluluk, Vehhâbîler için de geçerli olmuş ve yöneticilerini harekete geçirmiştir. İbn Abdülvehhâb’ın söylemi, zahirde, insanları Allah’ın birliğine davet etmekten ibaretti. Öte yandan o, bunun ancak ve ancak kendi yargılarının kabulü ile sağlanabileceğine inanıyordu. Yani İbn Abdülvehhâb, kendince, gerçek bir mü’min olabilmek için gerekli şartları ortaya koymakla birlikte; bunların nasıl yapılması gerektiğini dair çözümler de sunuyordu. Bu konuyla ilgili herhangi bir tercih hakkı da tanımayan İbn Abdülvehhâb, üstelik halk, ulema, devlet ya da halife arasında herhangi bir ayrım gözetmiyordu. Bu doğrultuda, İbn Abdülvehhâb, kendi yolundan gidenleri gerçek mü’minler olarak vasıflandırırken; diğerlerini ehl-i küfür olarak damgalıyordu. Bu durumda ortada

⁶²⁶ Thornton, *Osmanlı’da Siyaset, Toplum Din, Yönetim*, 135.

⁶²⁷ Mansur, “el-Hareketu’l-Vehhâbiyye ve Rudûd”, 178.

yalnızca iki ihtimal kalmaktaydı. Söz konusu olan bir fiil ise, ya ‘Tevhid’ ya da ‘Küfür’dür, failleri ise; ya ‘Mü’min’ ya da ‘Kâfir’dır. Diğer bir deyişle, Vehhâbîler nazarında, İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini seçenler Muvahhidler veya Ehl-i Hak olarak her türlü dünya ve ahiret nimetleriyle onurlandırılacak; diğerleri ise, kanları ve malları helal kılınan kâfirler olarak ilan edilecekti.

İbn Abdülvehhâb’ın, kendi fikirlerini kabul etmeyenlere yönelik tutumu, din adamları ve ulema kadar yöneticileri de, bu fikirlere karşı tedbir almaya/tepki göstermeye sevk etmiştir. Neticede bir topluluğa yönelik oluşan savaş tehdidi, herkesten önce yöneticileri ilgilendirmektedir. Çünkü kendi siyasî ve içtimâî hâkimiyeti altındaki bütün insanların can ve mal güvenliğini sağlamak, yöneticilerin temel yükümlülüklerindendir. Bu durumda ulema kolektif bilinç oluşturmak ve farkındalık yaratmak için tepki gösteren taraf; yöneticiler ise bu tepkiler doğrultusunda halkın can, inanç ve diğer haklarını güvence altına almak için önlemlere başvuran taraf olmuştur.

Bir devletin hâkimiyet sahası içerisinde ortaya çıkarak dinî ve siyasî alanı kontrol etme talebinde bulunan bir oluşumun, devlet tarafından isyan hareketi olarak algılanması tabiidir. Tarihte bu nevi pek çok örnek bulmak mümkündür. Benzer şekilde Osmanlı uleması ve devlet erkânı da, Suud ailesi önderliğinde Vehhâbîlerin, saltanat ve hilafet iddiasında bulunduklarında hemfikirdir. Bu sebeple onlar, sık sık Vehhâbîleri meşrû halifeye isyan etmekle suçlamışlar ve ‘Hâricîlik’ kavramını ön plana çıkarmışlardır. Özellikle Mekke ve Medine’nin istila edilmesi, hutbeden Sultanın isminin çıkartılması ve Kâbe’nin örtüsünde bulunan Padişah isminin silinmesi gibi uygulamalar, doğrudan Devlet’e isyan/başkaldırı ile eş değer görülmüş ve bunlar, reddiyelerin içeriğine büyük ölçüde yansımıştır.⁶²⁸

Suud b. Abdülaziz, her vesile ile meşrû siyasî otoritenin, yani halifelîğin, Osmanlı Sultanının hakkı olmadığı fikrini yaymaya çalışmıştır. Ona göre hilafet hakkı, dinî

⁶²⁸ BOA, HAT, 19614.

vecibeleri eksiksiz yerine getiren ve her türlü bid'at ten arınmış Arapların, yani 'Muvahhidûn'un hakkıdır. Vehhâbîlerin bu yaklaşımı ve buna bağlı uygulamaları ise, devlet ve ulema tarafından meşrû siyasî yönetime hurûc ve isyan olarak yorumlanmıştır.

Siyasî ve sosyal karışıklıkların yaşandığı böylesi bir ortamda Vehhâbî fikirlerin kabulü, Osmanlı Sultanına sadakatsizlik ile eş değer kabul edilmiştir.⁶²⁹ Osmanlı devletinin resmî bir yöneticisi olan Şam Valisi Süleymân Paşa da, Suud'a yazdığı reddiyesinde, bunu özellikle vurgulamıştır. Süleymân Paşa bu vesile ile savundukları düşünce biçimi ve eylemlerinin meşrû halifeye isyan anlamına geldiğini hatırlatmış ve Suud b. Abdülaziz'i isyan eden bir topluluğa karşı devletin takınacağı tutum üzerinde düşünmesini istemiştir. Bu reddiye, Vehhâbîliğe karşı İslâm dünyasından ulema ve ümeranın yankılarını gösteren önemli bir örnektir.

⁶²⁹ Commings, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 46.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANBELÎ ÇEVRELERDEN YAZILAN REDDİYELER

Osmanlı uleması, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine, fikirlerini ilk açıkladığı andan itibaren, Vehhâbîliğin siyâsî ve itikadî olarak teşekkül ettiği dönemlerden günümüze kadar, birçok açıdan itirazlarda bulunmuşlardır. Dinî, mezhebî, siyâsî ve toplumsal birçok saikin etkisi ile dile getirilen bu itirazlar, *Reddiyeler* olarak vücûd bulmuştur. Başta İbn Abdülvehhâb'ın aile fertleri ve yakın çevresinin tenkidleri, zamanla mahallî çevrelere ve hareketin yayılmasına paralel olarak da bütün İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Zaman içinde önemli bir edebiyata dönüşen bu metinler, özellikle fikirlerin ilk ortaya atıldığı dönemde, hareketin toplumsal tabana yayılmasında önemli ölçüde engel teşkil etmiştir.

İslâm'ın beş temel amacından bir tanesi de din ve vicdan hürriyeti gereğince inancın özgürleştirilmesi ilkesidir. Vehhâbî söylemin baskıcı ve insan iradesini devre dışı bırakan anlayışı, İslâm ulemasını rahatsız etmeye başlayınca, yaşanan bu rahatsızlık ve toplumsal tehdit algısı, reddiyelerin yazımına hız vermiştir. İslâm âlimleri, dini ve kültürel geleneğin etkisi ile şekillenen sosyal yapı içerisinde Necid bölgesinden başlayarak, Vehhâbî söylemin ulaştığı bütün bölgelerden; bilhassa itikadi mevzularda dile getirdikleri itiraz, tenkit ve polemikleri kapsayan yazıları ile İslâm düşünce tarihinin köklü eleştiri geleneğinin bir parçası olmuşlardır.

En genel anlamda Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini referans alarak vücûd bulan Vehhâbî doktrin üzerinde İbn Teymiyye'nin etkisini inceleyen Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya* isimli eserinde, Vehhâbîliğe karşı Müslümanların görüşlerinin konumuna değinmektedir. Laoust, askerî yönden yenilen Vehhâbîlerin, aleyhlerinde yazılan reddiyelerde dile getirilen itirazlar nedeniyle doktrin yönünden de yenildiklerini dile getirmektedir. Hareketin ortaya

çıkışından itibaren Osmanlı, Mısır, İran, Kuzey Afrika ve Hint alt kıtası kökenli, husûsî bir külliyyat meydana gelmiştir. Vehhâbîlerin itikadî görüşlerindeki aşırılıkları ve şiddet yanlılığını reddetme ve ortadan kaldırma amacını taşıyan bu külliyyatta ileri sürülen delillerin bir kısmı geleneksel anlamda Hanbelîliğe ve İbn Teymiyye'nin görüşlerine yönelik eleştirileri içermekte, bir kısmı da yeni eleştiriler ihtiva etmektedir. Laoust'un da ifade ettiği gibi, Sünnîliğin dışında değerlendirilen Vehhâbîler, çoğunlukla itikadi düzlemde teşbihçi bir inanç sistemini savunmak ile beşinci bir fikhî mezhep olarak var olmaya çalışmakla itham edilmişlerdir.⁶³⁰

Vehhâbîlik reddiyeleri, İbn Abdülvehhâb'ın bireysel girişimleri ile başlayan toplumsal inşa çabaları ve Suud ailesinin meseleye dâhiliyeti ile beraber devletleşme sürecine evrilen siyasî bir oluşum haline gelen Vehhâbîlik olgusunun, tarihsel gelişimi hakkında önemli bilgiler veren kaynak metinler olmaları bakımından kıymetlidir. Reddiye metinleri içerisinde tartışılan mevzulardan hareketle, Vehhâbî doktrinin başlangıcından birinci devlet tecrübesinin sonuna kadar geçen süre zarfında ne tür değişim ve dönüşümlere uğradığını tespit edebilmek mümkün olmuştur. Öte yandan reddiye müelliflerini eserlerinin tarihsel kronolojiye tabi tutarak incelememiz, İbn Abdülvehhâb'ın pek çoğu elimizde tarihsiz halde bulunan eserlerinin hangi dönemlerde yazıldığının tespit edilmesini sağlamıştır.

Vehhâbî söylemin karşıt kanadında yer alan ulemanın dinî ve sosyal statüleri, entelektüel birikimleri ve yaşadıkları bölgelere göre dağılımlarına temas etmek, temel itiraz noktalarının anlaşılması bakımından yararlı olacaktır. Bu temas, ulemanın dinî birikiminin yanı sıra mezhep aidiyetlerini de ortaya koymayı mümkün kılacaktır. Böyle

⁶³⁰ Henri Laoust, *Essai Sur Les Doctrines Sociales Et Politiques De Taki-D-Din Ahmad B. Taimiya, Canoniste Hanbalite, Ne a Harran en 661/1262, Mort a Damas en 728/1328* (Le Caire: Impr. de l'Institut français d'Archeologie orientale, 1939), 533-534; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fıglalı, Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 450; Laoust, Vahhâbîlere karşı yazılan Reddiye'lerden bir kısmının da listesini vermektedir. Bkz: Laoust, *Essai Sur Les Doctrines*, 648-650.

bir tarihi sıralama, âlimler arasındaki sosyal ve entelektüel ilişki ağlarının ortaya konulması bakımından anlamlıdır. Aynı zamanda, Vehhâbî görüşlere karşı çıkan çevrelerin, hangi şehirlerde yoğunlaştığı, hangi ulema silsilesini takip ettiği ve coğrafi düzeydeki zihni düşünce örüntülerinin anlaşılması gibi hususlara yardımcı olacaktır. Bununla birlikte bazı bölgelerdeki belirli ailelerin, toplu olarak Vehhâbî karşıtlığı ile bilindikleri görülmektedir. Yapılan bu tasnif ile reddiyelerdeki; benzeşme, ayrışma, etkileşim ve yaygınlığın genel bir fotoğrafı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Burada reddiye metinleri, bir önceki bölümde yer verilen ilk reddiyeleri kaleme alan Şazeli/Kevvâzî çevrelerin eserleri başta olmak üzere, müelliflerinin mezhebi aidiyetleri doğrultusunda yeni bir tasnife tabi tutulmuştur.

1. SÛFÎ HANBELÎLER: Şâzeli-Kevvâzî-Halvetî Çevreler

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri, yazdığı risaleleri ve toplumda büyük bir etki yaratan şiddet içerikli eylemlerinin yerel ulema ile başlayarak dalga dalga İslâm dünyasına yayıldığı ve bölge ulemasından öne çıkan belli başlı isimler olduğu konusuna değinilmişti. İbn Abdülvehhâb'ın toplumu tahrik eden mahiyetteki normlarına karşı çıkan bu çekirdek kadro, aynı zamanda İbn Abdülvehhâb'a karşı ilk reddiyeleri kaleme alan isimler olmuştur. İbn Abdülvehhâb'ın halk arasındaki şöhretini artırmakla birlikte kendisine yönelik tepkileri de beraberinde getiren eylemleri üzerine oluşan ilk tepkiler, daha çok halkı, ulemayı ve yöneticileri durumdan haberdar etmek ile önlem almaları konusunda uyarılarda bulunmak düzeyindedir. Bu doğrultuda yazılanlar, daha kısa içerikli, uzun tartışmalara yer verilmeyen, amaca dönük, rafine metinlerdir.

İbn Abdülvehhâb'ın davetinin, henüz başlangıç safhasında, Uyeyne kesitinde yazıldığını tespit edebildiğimiz bu metinlerde görüşlerine yönelik tepkiler daha çok eleştiri, itiraz ve kınama boyutundadır. Bu dönemde reddiyeler yazılmış olmakla birlikte, henüz mahallî bir Şeyh mesabesinde olan İbn Abdülvehhâb, metinlerin

hiçbirinde doğrudan muhatap alınmamıştır. Bu hiyerarşi, kullanılan dile de yansımıştır. Münekkidlerdeki ortak tavır, küçümseme ve alay boyutundadır. İlmî ve dinî yetkinliği kabul görmeyen İbn Abdülvehhâb, kadı, müftü ya da fakihler tarafından yazılmış metinler aracılığıyla uyarılmaya çalışılmış ve devamlı surette, hatasından dönmesi salık verilmiştir. Bu durumda da karşılıklı meydan okumalar yaşanmıştır.

Bu dönemdeki itirazların tamamına, ayetleri kendi anlayışına göre yorumlayarak, toplumun dinî ve kültürel değerlerine muhalif söylemler geliştiren ‘Şeyhin’, içerisine düştüğü yanıltan bir an önce döndürülmesi gerektiği vurgusu hâkimdir. Halk, aklını kullanma ve geleneği takip etmeleri konusunda uyarılırken, din adamları ve yöneticiler, dini temellerinden sarsan bu fitneyi, ortadan kaldırmaları için göreve davet edilmiştir.

İbn Abdülvehhâb’a göre, kendisine karşı çıkan bu isimlerdeki ortak unsur, onların sûfî eğilimleri ve tarikat bağlantıları, yani evliya ve tağutlara tapmalarıdır.⁶³¹ Bu iddia, ilgili isimlerin mezhebî kimliklerinin yanında tasavvuf bağlantılarının olup olmadığı konusunu bilhassa önemli kılmaktadır. Bu isimler arasında Süleymân b. Sühaym, Abdullâh el-Müveys, İbn İsmail ve Ahmed b. Ali el-Kabbânî arasındaki yakın ilişki dikkat çekicidir. Tespitlerimize göre, onları birbirine bağlayan unsur, Şâzeliyye tarikatının Basra’daki önemli eğitim merkezi olan Cami’u’l-Kevvâz halkasına dâhil olmalarıdır.⁶³²

⁶³¹ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü’s-Şahsiyye*, VII/26-27.

⁶³² Cami’u’l-Kevvâz, bahçesinde türbesi bulunan Muhammed Emin el-Kevvâz (ö. 953/1546) ile anılır. Basra’nın doğusunda, 920/1513 yılında Sârî b. Şeyh Hasan Abdusselâm el-Abbâsî tarafından sazlarla yapılmış bir mescittir. Mescid, Şeyh Sârî’nin oğlu Şeyh Abdulkadir el-Kebri tarafından 953/1546 yılında taşlarla yeniden inşa edilmiştir. Sufî Şazeli Şeyhi Muhammed Emin Kevvâz (ö. 953/1546) burada dersler vermiştir. Muhammed el-Kevvâz, Ebu’l Hasan al-Şazeli’nin (ö. 656/1258) öğretilerini esas alan Şazeliyye tarikatının, Basra’daki şeyhidir. Vefatından sonra buraya defnedildiği için Cami’in adı Cami’u’l-Kevvâz olarak bilinir. Şeyhin ölümünün ardından tarikati Kevvâziyye olarak anılmaya başlamıştır. El-Kevvâz’ın ardından tarikatın başına geçen isimlerden Şeyh Abdusselâm es-Sânî tarafından 1011/1602 yılında Cami’ye işlemleri ve güzel mimarisiyle günümüze kadar ulaşan bir türbe, kubbe ve minare yaptırılmıştır. İran’ın Kâ’şân kentinden getirtilen süslemelerle inşa edilen mimarî yapı, Ebû Hanîfe, Abdulkadir Geylanî ve Ma’rûf el-Kerhî’nin türbelerinde de örnek alınmıştır. Beşir Yusuf Francis, *Mevsûatu’l-Mudn ve’l-Mevâkı’ fi’l-İrak* (Londra: e-Kutup, 2017), 245-246.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdullâh el-Müveys, İbn İsmail ve İbn Rebi'a, bu tarikat ile yakından bağlantılıdır. Basralı Şafi'î âlim el- Kabbânî de, Cami'u'l-Kevvâz'ın şeyhliğini devam ettiren Baş âyan, Abbâsî ailesi ve Hadramût merkezli Aleviyye tarikatının Riyad'daki temsilcisi konumundaki Ayderûs soyu ile yakından irtibatlıdır.⁶³³ Şâzeliyye şeyhi Hasan eş-Şazeli'den sık sık "şeyhimiz" şeklinde övgü dolu ifadelerle bahsetmesi de, el-Kabbânî'nin Cami'u'l-Kevvâz ile bağlantısına işaret olarak yorumlanabilir.⁶³⁴ Ayderûs'lar, aynı zamanda Süleymân b. Sühaym'ın kadılık yaptığı Riyad'ın Mika'il bölgesinde hayli etkili bir aile olarak bilinmektedirler. Riyad Emiri Dehhâm b. Devvâs'ın, İbn Abdülvehhâb'ın tağut olarak nitelendirdiği İbn Tâc adlı kişiye bağlı olduğu bilgisi bulunsa da;⁶³⁵ Süleymân b. Sühaym'ın tarikat bağlantısı hakkında açıktan bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak onun, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine karşı diğer isimleri organize ettiği ve onlarla birlikte hareket ettiği, sabittir.⁶³⁶ Öte yandan onun, bölge ulemasını harekete geçirmek amacıyla mektup gönderdiği el-Kabbânî, et-Tandatâvî gibi isimlerin, ilmî yetkiliklerinin yanı sıra Şazeli tarikatından olmaları, İbn Sühaym'ın talebi noktasındaki tercihinde belirleyici olmuş görünmektedir.

İbn Sühaym, Abdullâh el-Müveys ve arkadaşları ile el-Kabbânî ve et-Tandatâvî arasındaki irtibatı kuran köprü, Ahmedî ve Kevvâzî kolları aracılığıyla Şazeliyye tarikatına bağlılıkları olmalıdır. İbn Afâlik'i ve Abdurrahmân b. Abdüllatif'i bu çekirdek ekibe dâhil eden bağlantı ise, İbn Afâlik'in öğrencisi Abdullâh el-Müveys'tir. Bu kadronun girişimleri, İbn Abdülvehhâb'ın Uyeyne'den çıkartılmasında birinci derecede etkili olmuştur. Ayrıca İbn Abdülvehhâb yanlıları ile yaptıkları tartışmalarda savundukları fikirleri, sundukları delilleri, yazılan reddiyeleri insanlara ulaştırmaları

⁶³³ Abdurrahman b. Abdullah Süveynî, *Târîhu Havâdis Bağdât ve'l-Basra*, thk. Ammâd Abdusselam Raûf (Bağdat: Vezâretu's-Sekâfeti'l-Funûn, 1978), 48.

⁶³⁴ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Princeton University, Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 54a, 58a.

⁶³⁵ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/73, 141, 150, 175, 275, 375, 416, 450, 521, 533, 676.

⁶³⁶ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü'sh-Shahiyye*, VII/204-206, 209.

diğer pek çok ulemayı ve halkı etkilemiştir. Onların bu etkileri, İbn Abdülvehhâb'ın ve davetinin Necid, Âriz ve Hicaz bölgelerini kontrol altına alma hızını yavaşlatmıştır.

Tarikat bağılıklarına rağmen bu isimlerin tamamı, dinî aşırılıklar ve bid'atler konusunda endişelerini dile getirmişlerdir. Ancak onlar, İbn Abdülvehhâb'ın küfür şeklinde değerlendirdiği uygulamaları, fasıklık olarak nitelendirmektedirler. Bu konuda İbn Abdülvehhâb ile aralarındaki temel anlaşmazlık ise, *Kitabü't-Tevhid* ile ilan edilen tâğutlar ve putlar ile evliyanın eş görülmesi hususudur. Aradaki bu temel farklılık görüş ayrılıklarının derinleşmesinin zeminini oluşturur. Bu grup aynı zamanda, 1162/1749 yılında Şerif Mes'ud b. Said'in, Vehhâbî davetçileri hapsedmesinde kilit bir rol üstlenmişlerdir.⁶³⁷

Vehhâbî hareketin ilk safhalarında yazılan reddiyelerin bir diğer boyutu da toplum için tehlike içeren söylemlere karşı halkın bilinçlendirilmesi amacına dönük olmalarıdır. Geleneğin yok sayılması ve Müslümanların tekfir edilmesi, metinlerdeki en temel itiraz konularıdır. Bunlar aynı zamanda, reddiyelerin tamamında, eleştirilerin odak noktasındaki unsurlardır. İbn Abdülvehhâb'ın savunduğu, Ulûhiyet ve Rubûbiyet Tevhidi ayrımı, tekfir, şirk, cihad tartışmalarını doğurmuştur. Sâlihler ve evliya hakkındaki tartışmalar ise bölgesel sûfî figürler üzerinden yürümüştür. Daha çok Tâc, İbn Şemsân, İbn İdris, Zeyd b. Hattâb ve İbn Kevvâz gibi bölge halkı arasında saygınlığı bulunan şahsiyetler hakkında tağut ve put yakıştırmaları yapılmıştır. Reddiyelerde bu görüşlerle, yalnızca yerel kimlikler değil Abdulkadir Geylânî, İbn Arâbî ve İbn Fârız gibi mutasavvıf ve Sâlihlerin tamamına saygısızlık yapıldığı itirazları yöneltilmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın tağut ve yaşayan putlar olarak nitelendirdiği isimler, muarızları tarafından saygın kişiler ve Allah ile insanlar arasındaki vesileler olarak kabul edilmiştir.

Sûfî eğilimli Hanbelî âlimlerin belli başlıları şunlardır:

⁶³⁷ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü'sh-Şahsiyye*, VII/205; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/59.

1.1. Muhammed b. Abdurrahmân İbn Afâlik el-Hanbelî el-Ahsâî (ö. 1164/1751): *Tehekkümü'l-Mukallidîn fî Müdde'î Tecdîdî'd-Dîn; Risâleteyn min Muhammed b. Abdurrahmân İbn Afâlik ilâ Osman b. Muammer el-Emîrû'l-Ahsâ.*

İbn Abdülvehhâb'ın beyanlarında kendisinden bahsettiği, görüşlerine muhalefet eden ve bunun yanında etkin kişiliği ile bilenen en önemli isimlerden biri kuşkusuz Muhammed b. Abdurrahmân b. Afâlik el-Hanbelî el-Ahsâî (ö. 1750)'dir.⁶³⁸ İbn Afâlik, Vehhâbî hareketin muhtemel etkileri ve toplumsal yansımalarını erken dönemde fark etmesi ve bu uğurda verdiği etkin mücadelesiyle öne çıkar. Şam, Bağdat, Basra, Zübeyr, Mekke ve Medine gibi birçok merkezde kozmopolit bir eğitim alan İbn Afâlik, dinî ilimlerin yanında astronomi çalışmaları ve bu alanda hazırladığı cetveli ile tanınmaktadır.⁶³⁹

Bulunduğu ilmî merkezlerin en önemli âlimlerinden ders alan İbn Afâlik'in hocalarından, Abdullâh b. İbrahim es-Seyf en-Necdî el-Medenî (ö. ?) özel öneme sahiptir. İbn Afâlik'in, Medine'de iken derslerine iştirak ettiği Abdullâh b. İbrahim es-Seyf, Muhammed Hayyât es-Sindî'nin (ö. 1163/1750) ilmî çevresine dâhil olan âlimlerdendir.⁶⁴⁰ Abdullâh b. İbrahim es-Seyf en-Necdî, İbn Abdülvehhâb'ın

⁶³⁸ Âl-ü Afâlik, Necd ve Ahsa'da üyeleri bulunan köklü bir ulema ailesidir. Necd'de yerleşen Afâlik ailesi aslen Ahsalı değildir. Necd'deki Âl-ü Afâlik, Maliki âlimlerden oluşan bir ailedir. Uneyze, Yemâme ve ve'Adîb'de 'Âl-ü Afâlik'e mensup pek çok aile bulunmaktadır. Âl-ü Sukeyt, Âl-ü Ma'yûf, Âl-ü Nuveysır, Âl-ü 'Adîb, Âl-ü Sultan gibileri bunlardan bir kaçıdır. Muhammed b. Abdurrahman el-Afâlik'in dedelerinin Uneyze'den Ahsa'ya göç ettiği bilinmektedir. Necd bölgesinde mukim Âl-ü Afâlik'in, Maliki mensubiyetlerinden ötürü İbn Afâlik, kimi kaynaklarda Malikî olarak nitelendirilmektedir. İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 2/361; Bazı çağdaş araştırmalarda ise, Astronomi ilmi ile ilgilenmesi ve bu alanda eserler telif etmesinden ötürü Hanefî olarak kaydedilmektedir. Rudeysî, Nüveyre, Esma, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fî'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 12; Ancak İbn Afâlik'in, Osman b. Muammer'e yazdığı mektubunda, isminin sonuna Hanbelî nisbesini eklemesi ve terâcim türü eserlerde kendisinin Hanbelî âlimler arasında zikredilmesi, Hanbelî olduğunu teyit etmektedir. Hayatı için bkz: Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 94; Muhammed b Abdullah Al-i Abdülkadir el-Ensârî, *Tuhfetü'l-Müstefîd bi-Târîhü'l-Ahsâ' fî'l-Kadîm ve'l-Cedîd* (Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifal bi-Mururu Miete Am ala Tesisi'l-Memleke, 1999), 2/632.

⁶³⁹ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 1/382-383; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 6/38-40.

⁶⁴⁰ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 6/41.

kendisinden ders aldığı ve zihinsel dünyasının şekillenmesinde etkili olduğunu tespit ettiğimiz bir isimdir. Buna karşın onun, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine en ciddi tenkidleri yönelten İbn Afâlik'in de hocası olması, benzer kaynaktan beslenen iki damarın farklılaşmasına örnekliği bakımından dikkat çekicidir.

Hanbelî görüşlere sahip olan İbn Afâlik, aynı zamanda İbn Abdülvehhâb'a karşı ilk reddiye yazan isimdir.⁶⁴¹ Onu, diğer muarızlardan ve reddiye yazan âlimlerden bir adım öne taşıyan diğer bir yönü ise, karşıt duruşu ile İbn Abdülvehhâb'ın Basra ve Uyeyne'den çıkartılmasına kadar uzanan girişimleri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Osman b. Muammer'in İbn Abdülvehhâb'ı himaye etmekten vazgeçmesinde, kuşkusuz siyasî ve ekonomik pek çok neden vardır. Ancak onun bu kararında, İbn Afâlik başta olmak üzere, bölge ulemasından bazısının görüşleri ve girişimleri yadsınamayacak düzeyde etkili olmuştur. Bu isimlerden en dikkat çekenini ise İbn Afâlik'tir.

İbn Afâlik, Muhammed b. Abdülvehhâb'ı muhatap alan bir reddiye yazmıştır. İbn Abdülvehhâb'a karşı ilk yazılan reddiye olduğunu tespit ettiğimiz bu metin, Riyad, Veşm, Harme, Südeyr, Uyeyne, Hureymila, Menfûhe, Harc, Marât⁶⁴² gibi Necid ve 'Ariz bölgelerinin beldelerinde yaşayan halkın İbn Abdülvehhâb hakkındaki görüşlerini, önemli düzeyde etkilemiştir. İbn Afâlik'in, *Tehekkümü'l-Mukallidîn fî Müdde'î Tecdîdî'd-Dîn*⁶⁴³ adını verdiği uzun reddiyesi, "Muhammed b. Abdurrahmân'dan

⁶⁴¹ Eserleri: 1. *Sullemu'l-'urûc ilâ ilmi'l-Menâzili'l-Burûc*: Bağdat Kütüphanesi'nde ve Muhammed el-'Asâfi'de birer nüshası bulunmaktadır.

2. *Risale fî'l-Burûc ve'l-Menâzil*.

3. Öğrencisi Seyyid Abdurrahman ez-Zevâzvi tarafından kısaltılmış meşhur *Cedvel*'i.

4. *Şerhu Ğayeti'l-ibtidâi mine'l-Bey*'i.

5. *Tehekkümü'l-Mukallidîn fî med'î tecdîdî'd-Dîn*: İbn Abdülvehhâb'a reddiye için yazdığı eseridir. Tübingen Üniversitesini Kütüphanesi'nde ve British Museum'da birer nüshası bulunmaktadır.

6. *Mecmuatu'l-Hadîs*: Suud Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.

7. *Lehu risaletun fî'l-Felek*: Riyad'da Abdullah b. İbrahim 'Âl-ü Selîm'de bir nüshası bulunmaktadır.

⁶⁴² Riyad'ın kuzey batısındadır. Aralarında 140 km mesafe bulunur.

⁶⁴³ Ebehard Karls Universität Tübingen Kütüphanesi, el yazmaları koleksiyonu no: Ma VI 138, urn: nbn: de: bsz: 21-dt-24804 olarak kayıtlıdır. Eser ayrıca, Dr. Abdullah b. Hâmil eş-Şemerî tarafından JAI Arb yayınevi aracılığıyla tarihsiz olarak neşr edilmiştir.

Muhammed b. Abdülvehhâb’a, Allah’ın Sâlih kullarına selam olsun” şeklindeki başlangıç cümlesinden de anlaşılacağı üzere doğrudan İbn Abdülvehhâb’a yazılmış bir mektup gibidir. Mektubun tamamına, istihza ve istihfaf içeriği hâkimdir. Nitekim “Dini Yenileme İddiasındaki Mukallitle Alay” anlamına gelen başlık, İbn Afâlik’in yaklaşımını açıkça ortaya koyar.

İbn Afâlik’in, reddiyesini ne zaman yazdığı, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. *Tehekkümü’l-Mukallidîn fî Müdde’i Tecdîdî’d-Dîn*’in elimizde bulunan nüshasının girişine, 1144/1732 tarihi not düşülmüştür. İbn Abdülvehhâb’ın 1144-1148/1732-1736 yılları arasında Ahsâ’da bulunduğu biliniyor. Ancak bu tarihte Vehhâbî çağrı henüz ilan edilmemiştir. Tarihe ve İbn Afâlik’in metinlerinde yer alan ifadelerine bakılırsa; onun karşıt mücadelesi, İbn Abdülvehhâb’ın Basra ve Ahsâ’da bulunduğu zamanlara kadar uzanıyor olmalıdır. İbn Afâlik’in, Osman b. Muammer’e yazdığı mektubunda, “senin; ‘on iki yıldır bu emirlerle mücadele ediyorsunuz ve onu ilk inkâr edenlerdensiniz.’ sözlerine gelince ...” ifadeleri bu duruma açıklık getiriyor.⁶⁴⁴ Hatırlanacağı gibi, İbn Abdülvehhâb Basra’da iken; “Hakkında, insanlara hiçbir âlimin kitabında yer almayan hadisler, Allah’ın insanlara gönderdiği Kur’an’da olmadığı şekilde tefsirlerden aktardığın bilgisi geldi bize. Dine yeni emirler mi getirmek istiyorsun yoksa Müslümanların yolundan ayrı bir yol mu oluşturmak istiyorsun?”⁶⁴⁵ şeklinde sorgulanmış, bu konuda uyarılmış ve devam eden süreçte de Basra’dan çıkartılmıştı. Osman b. Muammer’in işaret ettiği zaman dilimi aşağı yukarı bu döneme denk gelmektedir. Her iki bilgi göz önünde bulundurulduğunda; İbn Afâlik’in bu konudaki itirazlarının ne zamandan itibaren başladığı anlaşılabilmektedir.

Bazı araştırmacılar, İbn Abdülvehhâb’ın mektuplarındaki ifadelere referansla, İbn Afâlik’in, reddiyesini 1155-1156/1742-43 yıllarında yazmış olabileceği tespitini

⁶⁴⁴ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 58a.

⁶⁴⁵ *Lem ‘u’ş-Şihâb fî Sîreti Muhammed b. Abdülvehhâb*, 17; Haz’al, *Târîhü’l-Cezireti’l-Arabiyye*, 62-63.

yapmaktadır.⁶⁴⁶ Ancak bu tarih, İbn Afâlik'in Osman b. Muammer ile olan yazışmaları için geçerli olmalıdır. Yine de 1144/1732 tarihi, İbn Abdülvehhâb'a reddiye yazmak için oldukça erken bir tarihtir. Öte yandan, İbn Afâlik reddiyesinde sık sık İbn Abdülvehhâb'ın, yazdıklarına vurgu yapar. İbn Afâlik'in eleştirdiği görüşlerinden hareketle İbn Abdülvehhâb'ın bu dönemde *Erba' Kavâid Tedürrü'l-Ahkâm*'ını yazmış olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴⁷

Söz konusu reddiyede, İbn Abdülvehhâb'ın yazdığı tefsire işaret edilmesinin yanı sıra, fikhî meselelere dair tartışmalara da girilmesine karşın, Uyeyne'deki ilk Vehhâbî icraatlar, İbn Afâlik'in üç metninin hiç birinde mevzu edilmemiştir. Burası dikkate alındığında, reddiyelerin ilk Vehhâbî icraatlardan önce yazıldığı görülmektedir. Diğer taraftan; İbn Afâlik, reddiyesinde İbn Abdülvehhâb'ın yazdığı tefsire ve 'suyun çeşitleri' bahsindeki görüşlerine değinir. Oysa İbn Abdülvehhâb, su çeşitleri konusunu hareketin ilerleyen yıllarında yazdığını tahmin ettiğimiz "taharet" bahsinde de tartışmıştır.⁶⁴⁸ İbn Afâlik'in her üç metninin de, Vehhâbî davete yazılan ilk reddiyelerden oldukları ve diğer reddiyelere temel oluşturdukları mevzusu tartışmasıdır.

İbn Afâlik, bu tutumu ile bir taraftan İbn Abdülvehhâb'ı yıldırmayı; diğer taraftan da onun, görüşlerini kabul eden ve kabul etme potansiyeli bulunan insanlar nezdindeki güvenilirliğini sarsmayı hedeflemiş görünüyor: "Yeni bir tefsir yazdın ve insanları bu tefsiri açıklamak üzere etrafına topladın. Bu tefsirin içinde birkaç hadis geçiyor. Delil getirdiğin bu hadislerin hepsi sahih mi? Eğer ki sen, bunların kesinlikle sahih olduğunu iddia ediyorsan vay halimize! Seninle işimiz var. Eğer ki bunların mütevatir olmadığını

⁶⁴⁶ Crawford, İbn Abdülvehhâb'ın Sermeda müftüsü Muhammed b. 'Ubbâd'a gönderdiği mektubunda Süleyman b. Suhaym, Abdullah el-Muveys ve İbn İsmail'in Basralı bir âlimin yazdığı risale ile kendi taraftarları ile mücadele ettiğini dile getirdiği mektubundan hareketle bu çıkarımı yapmaktadır. Ancak burada bahsi geçen Basralı âlim Ahmed b. Ali el-Kabbânî'dir. Bu konuya ileride değinilecektir. Crawford, "The Da'wa of Ibn 'Abd al-Wahhâb", 156.

⁶⁴⁷ "Erba' kavâid tedürrü'l-ahkâm" bkz: İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb*, 3/3-14.

⁶⁴⁸ Bâb-u Tahare: *ed-Dürer*, 4/135-138.

söylüyorsan; o halde hadis çeşitlerini sıralayarak bunların detaylarını bize bir bildir bakalım.”⁶⁴⁹

İbn Afâlik, İbn Abdülvehhâb’a karşı takındığı iğneleyici tavrını ve kullandığı aşağılayıcı üslubunu tefsir, hadis ve i’rab ile ilgili görüşleri karşısında da sürdürür ve İbn Abdülvehhâb’ın, en temel dini bilgilere dahi vakıf olmadığını ortaya koymaya çalışır. el-Bessâm, İbn Afâlik’in reddiyesindeki muhtevayı şöyle açıklamaktadır: “Bu risale, gurur ve meydan okuyucu bir üslûb ile yazılmış aşağılayıcı ve alay edici sorular içerir. İbn Afâlik’in bundaki amacı, Muhammed b. Abdülvehhâb’ı aşağılayarak cesaretini kırmaktı.”⁶⁵⁰

İbn Afâlik, onun kendi yazısı ile yazılmış görüşlerine vakıf olduğunu ve İbn Abdülvehhâb’ın aslında ne kadar zor, hatta imkânsız bir şey yapmaya çalıştığını söyler. İbn Afâlik’in, kullandığı “mezheb” ifadesi dikkat çekicidir. Ancak reddiyenin 1151/1744 yılından önce yazıldığı dikkate alındığında, bu dönemde İbn Abdülvehhâb’ın görüşleri etrafında henüz fırkalaşma düzeyinde bir topluluğun olmadığı görülmektedir. Kanaatimizce burada ‘mezheb’ kelimesi, sitemli bir yapı ve ekol olarak ıstılâhî anlamından ziyade, “tutulan yol” ve “benimsenen görüş/görüşler” anlamında kullanılmıştır.

İbn Abdülvehhâb’ın yazdıklarını boş müsveddeler olarak nitelendiren İbn Afâlik’e göre, onun çok miktarda yazmış olması nitelikli bilgilere sahip olduğu anlamına gelmez. Bu yüzden o, İbn Abdülvehhâb’ın yazdıkları için “القراطيس” kelimesini kullanır ve ⁶⁵¹ alaycı bir üslupla ona cevap verir: “Yazdıklarına tek tek yanıt

⁶⁴⁹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Afâlik, *Tehekkümü’l-Mukallidîn fî Müdde’i Tecdîdî’d-Dîn* (Tübingen, Universitat Tübingen, Manuscripts, Ma VI 138), 45b.

⁶⁵⁰ Ali b. Abdüllatif Abdülaziz b. Muhammed, *De’âvâ’l-Münâviîn li Da’veti’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb* (Riyad: Darü Tayyibe, 1989), 42.

⁶⁵¹ İbn Afâlik, *Tehekkümü’l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 45a; “القراطيس” kelimesi Kur’an-ı Kerim’de En’am Sûresi 7. ve 91. Ayetlerde geçmektedir. Ayetin tefsiri için bkz: Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed b Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b.

vermeyeceğim ama sana getireceğim o kadar çok delil olacak ki; tozu dumana katacak. Seni iğneleyeceğim. Sana vereceğim cevap mızraktan daha hızlı ulaşacak. Kalemler şaha kalkacak ve sana ilmen cevap vereceğim. Sana soracağım sorulara zât-i âlîlerin cevap uydurana kadar da sana mühlet vereceğim. Bekleyeceğim, bakalım cevap verebilecek misin? İstedğin kadar yaz. Onlarca kitap kadar yaz, bu senin için şaşılacak bir durum değil.”⁶⁵²

İbn Afâlik, Osman b. Muammer’e, Şeyh Necdî’nin savunduğu görüşler hakkında iki mektup yazmıştır.⁶⁵³ İlk mektup, Osman b. Muammer’e hitaben, itaati altındaki Uyeyne halkını ve bilhassa Şeyh Necdî’nin fikirlerini benimseyen insanları uyarma gayesiyle yazılmıştır. Tartıştığı konular ve kullandığı ifadelerden, onun bu mektubu kaleme alma gerekçesinin, Süleymân b. Sühaym’ın Basra, Ahsâ ve Harameyn’e gönderdiği mektuplardan birinin kendisine ulaşması olduğu düşünülebilir. Ancak mektupta bu durumu açıklayan doğrudan bir ifade yoktur. Ayrıca, İbn Afâlik’in mektuplarında mezarların yıkılması ve ağaçların kestirilmesi gibi ilk Vehhâbî eylemlere değinilmediğini de belirtmek gerekir. Bu da İbn Afâlik’in itirazlarının, yaşanan olaylardan önce, İbn Abdülvehhâb’ın bölge âlimlerini görüşlerine davet etmek için *Kitabü’t-Tevhid*’i göndermesi üzerine bireysel bir tepki olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Afâlik, fasıllar halinde tasnif ettiği ilk mektubunda, İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerindeki hataları işaret ederek bir takım uyarılarda bulunur. İbn Abdülvehhâb’dan “bu adam”, “bu cahil adam” şeklinde bahsetmesi, muhatabının İbn Abdülvehhâb olmadığını göstermektedir. Şayet Vehhâbî görüşler kendisine İbn Abdülvehhâb ya da

Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 8/456; *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/438-439.

⁶⁵² İbn Afâlik, *Tehekkümü’l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 43a-b.

⁶⁵³ İbn Afâlik’in Osman b. Muammer’e mektupları: Berlin Kütüphanesi, PPN768192455, Arabische Sammelhandschrift, s. 36b-76a. Mektuplar, Hammâd er-Rudaysî tarafından da, *er-Reddu ale’l-Vehhâbiyye Nusûs eş-Şarki’l-İslâmî*, Dâr el-Talîa, Beyrut, 2012, içerisinde yayınlanmıştır. er-Rudaysî’nin, neşrinde tespit ettiğimiz bazı kelime hatalarından ötürü, çalışmamızda yazma nüsha esas alınmıştır.

Osman b. Muammer tarafından iletilmiş olsaydı, İbn Afâlik'in bu duruma değinmesi beklenirdi. Onun "İbn Abdülvehhâb risalesinde şöyle dedi. ... Bunlar İbn Abdülvehhâb'ın sözleri. Bu sözlerin tamamı apaçık yalandır. Birincisi, bu bir âlimin kurabileceği bir cümle değildir, manası bozuktur. Bunu söyleyen kişinin hiçbir ilmi altyapısı yok. Âlimler için rakip olması söz konusu değil. İnsaf sahibi ve düşünebilen herkes bunu kolaylıkla görür"⁶⁵⁴ şeklindeki muğlak ifadeleri, İbn Abdülvehhâb'ın risalesinin kendisine dolaylı yoldan ulaştığının göstergesidir.

İbn Afâlik, halkı ve belde yöneticilerini İbn Abdülvehhâb'ın toplumun dinî ve kültürel yapısını bozacak görüşleri hakkında uyararak, muhtemel bir tehlikeyi bertaraf etmeyi amaçlamıştır. Özellikle tekfir ve İctihad konularında İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri karşısında hayrete düşen İbn Afâlik şaşkınlığını, "Allah Allah! Allah'a karşı bu ne cür'et!" sözleriyle dile getirir.⁶⁵⁵ Mektubu ile halkı ve Osman b. Muammer'i, Şeyh Necdî'nin (görüşlerinin) etkisine kapılmaktan alıkoymayı hedeflediği açıktır. İbn Afâlik'in insanlara, "Allah aşkına size soruyorum ey Cemaat-i Müslimîn! Suphanallah, Kötülüklerden koruyan bir dininiz, kötülükleri engelleyen bir aklınız yok mu sizin?"⁶⁵⁶ figanıyla seslenmesi ve insanları aklını kullanmaya davet etmesi de böyle bir amacı göstermektedir. Ayrıca onun "Yazıklar olsun ona ki Allah adına ne kadar da cesaretli. Sizin nefislerinize kendi sözlerinden içirdi sarhoş oldunuz ve siz diğer sözlere sağır oldunuz"⁶⁵⁷ şeklindeki eleştirileri, İbn Abdülvehhâb'ı destekleyen kimselere yönelik uyarılarıdır. Vehhâbî hareketin, henüz oldukça erken bir döneminde olunmasına karşın; burada hedef alınan belli bir kitlenin mevcudiyeti, halk arasında az da olsa bir kümelenmenin varlığını işaret etmektedir.

⁶⁵⁴ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 51a.

⁶⁵⁵ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 55b.

⁶⁵⁶ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 49a.

⁶⁵⁷ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 50a.

İbn Afâlik'in, Osman b. Muammer'e gönderdiği ikinci mektubun içeriğinden, ilk mektubuna cevap aldığı anlaşılıyor.⁶⁵⁸ İkinci mektup doğrudan Osman b. Muammer'e hitaben yazılmıştır. Mektubun belde emirine hitaben yazılması İbn Abdülvehhâb'ın, henüz muhatap alınacak düzeyde bir gücünün olmadığını göstermenin yanında -ki İbn Abdülvehhâb'ın emirlerin himayesine girmesindeki temel amacı da zâten budur- İbn Afâlik'in ilk mektubuna, Osman b. Muammer'in cevap verdiğini de göstermektedir.⁶⁵⁹ Nitekim İbn Afâlik söze, “mektubun elime ulaştı ve söylediklerini anladım” diyerek başlamaktadır.⁶⁶⁰ Mektubun içeriğine göre Osman b. Muammer, Vehhâbî görüşleri izah etmek amacıyla, ona yeniden *Kitabü't-Tevhîd*'i göndermiştir. Buradan, İbn Abdülvehhâb'ın, davet mektuplarını, yalnızca Suud ailesi emirleri aracılığıyla yollamadığı, Osman b. Muammer aracılığıyla da gönderdiği anlaşılmaktadır.

İkinci mektupta, Osman b. Muammer'e karşı sert ve katı bir tavır takınan İbn Afâlik, İbn Abdülvehhâb hakkında ise alaycı ve küçümser bir tutum sergiler. İbn Afâlik, yazdığı uzun cevabında tevhid kavramı üzerinde durarak, ulûhiyet ve rubûbiyet kavramlarını tartışır. Osman b. Muammer'e, himayesi altındaki kişinin görüşleri hakkında ciddi uyarılarda bulunan İbn Afâlik, bir anlamda emire kalkıştığı işin sorumluluğunu hatırlatmakta ve onu üstlendiği yükümlülüğün sonuçları konusunda uyarmaktadır.⁶⁶¹

Daha önce de belirtildiği gibi, İbn Afâlik'in, Şeyh Necdî'nin fikirlerine yönelik itiraz ve uyarıları içeren metinleri, girişimcilerin İbn Abdülvehhâb karşıtı kampanyalarında, etkin şekilde kullanılmıştır. Bunlar, tıpkı el-Kabbânî'nin reddiyesi gibi, özellikle İbn Afâlik'in öğrencisi Abdullâh el-Müveys ve Süleymân b. Sühaym'ın

⁶⁵⁸ Krş: Abdülaziz b. Muhammed, *De 'âvâ'l-Münâviîn*, 43.

⁶⁵⁹ Osman b. Muammer'in mektubuna ulaşamadık. Ancak İbn Afâlik'in, bu mektuptan yaptığı birebir alıntılar, Osman b. Muammer'in görüşleri hakkında bilgi sahibi olma imkânı vermektedir.

⁶⁶⁰ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 56a.

⁶⁶¹ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 58b.

çabaları ile bölge halkını aydınlatmak amacıyla, öncelikli olarak kullanılan başvuru metinleri olmuştur. Ahsâ'daki muhalefetin öncülerinden olan İbn Afâlik'in, İbn Abdülvehhâb hakkındaki fikirleri, Vehhâbî davetin meşrûiyetini sarsmıştır. "Bu adamın fitnesinden bizi koruması için Allah'ın Peygamberine tevessül ederek şefaet diliyoruz" diyen İbn Afâlik, hem Peygamber'e tevessül konusundaki görüşünü ortaya koymuş hem de dinî ve toplumsal değerler için yaklaşmakta olan tehlikeyi işaret etmiştir.⁶⁶²

1.2. Süleymân b. Muhammed b. Sühaym (ö. 1181/1767) ve babası Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Sühaym (ö. ?):⁶⁶³ *Risâle min Süleymân b. Sühaym*

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini ilk açıkladığı dönemde Riyad müftüsü ve Hanbelî fakihi⁶⁶⁴ olan Süleymân b. Sühaym (ö. 1181/1767) ile babası Muhammed b. Sühaym (ö. ?), etkileyici kişilikleriyle dikkat çekmektedir.⁶⁶⁵ Vehhâbî davetin ilk dönemlerinde yaşayan ve olaylara bizzât şahitlik eden ilk Vehhâbî tarihçi İbn Gannâm, Uyeyne'deki kubbelerin yıkılması ve ağaçların kesilmesi hadiselerinden sonra, halkın ve âlimlerin büyük tepkiler verdiğini aktarmaktadır. İbn Gannâm, en büyük tepkiyi verenler olarak, Süleymân b. Sühaym ile babası Muhammed b. Sühaym isimlerini zikreder. Süleymân b. Sühaym, âlimleri, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine karşı birlikte

⁶⁶² İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 56a.

⁶⁶³ Süleyman b. Suhaym'ın, Hanbelî-Kevvâzî-Şâzilî çevreler içerisindeki etkin rolü nedeniyle, hakkındaki bilgilerin, kronolojiye bağlı kalınmaksızın bu kısımda verilmesi uygun bulunmuştur. Bu sayede; yöntemsel olarak, tarihsel kronoloji doğrultusunda ele alınacak âlimler arasındaki geçişlilikler ve olaylar arasındaki bağlantıların daha kolay anlaşılacağı düşünülmüştür.

⁶⁶⁴ Fakih Süleyman b. Muhammed b. Suhaym b. Ahmed b. Suhaym el-Hanbelî en-Necdî (1130/1717-1181/1767): Mustafa Hamdû Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü'l-Hanâbile ve Ihilâfuhum Maa's-Selefiyyeti'l-Muâsıra fi'l-Akîde ve'l-Fıkh ve't-Tasavvuf* (Amman : Darü'n-Nur, 2014), 130.

⁶⁶⁵ Suhaym ailesi, Necd bölgesindeki, meşhur ulema ailelerindendir. Süleyman b. Suhaym'ın oğullarından Nasır b. Muhammed b. Süleyman (ö. 1226/1811) Zübeyr beldesi, Abdullah b. Suhaym (ö. 1175/1762) Sudeyr beldesi ve Ahmed b. Suhaym (ö. 1177/1764) da Mecmu'a beldesindeki önemli din âlimlerindendir. Muhammed b. Ahmed b. Suhaym'ın, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini reddettiği sabit olmakla birlikte; onun bir reddiye yazıp yazmadığı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/147; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/382; İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/216-217.

hareket etmeye davet eden bir mektup kaleme alarak Necid, Ahsâ, Basra ve Hicaz bölgesine ulaştırmıştır. O, İbn Abdülvehhâb'ın savunduğu fikirlerin etkileri ve yaklaşan tehlike hakkında halkı uyarmaya çalışmıştır. Bu amaçla mektubunun ulaştığı bütün insanları, İslâm dini adına bu görüşleri reddetmeye davet etmiştir.⁶⁶⁶

Süleymân b. Sühaym, “İbn Abdülvehhâb'ın davetinin en şiddetli düşmanlarından”⁶⁶⁷ olarak sunulmakla birlikte; esasında ilk etapta onun, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini desteklediği iddia edilmiştir. Nitekim en nihayetinde, tamamı Müslümanlardan oluşan bir coğrafyada, tevhidi hâkim kılmak ilkesi ile yola çıkmış bir ‘mücahidin’ destek görmesi, son derece doğal bir durumdur. Amacının Necid topraklarında Allah'ın dinini ikame etmek olduğunu dile getiren İbn Abdülvehhâb'a verilen desteğin ardından, fikirlerindeki tekfir ve şiddet içeriği, zamanla ona yönelik bakışı şekillendirmiştir.⁶⁶⁸ Bunların yanında, halkın büyük çoğunluğunun saygı duyduğu evliyanın, tağutlar olarak nitelendirilmesi de ulemanın fikrini önemli ölçüde etkilemiştir. Süleymân b. Sühaym, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerini hayata geçirmesini müteakiben kanaatleri değişerek muhalif kanada geçen isimlerdendir.⁶⁶⁹

⁶⁶⁶ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/216-217.

⁶⁶⁷ Osman b. Sened, *Sebâiku'l-Asced*, 56-58; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/381-382.

⁶⁶⁸ Abdülvehhâb'ın görüşlerini başta kabul ederek, içeriğine vakıf olduktan sonra görüşlerini değiştiren bir diğer isim de Yemenli Zeydî âlim Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî'dir (ö. 1182/1768). Emir ilk etapta, Allah'ın dinini yeryüzünde hâkim kılmak isteyen bir mücahidin varlığından duyduğu memnuniyeti yazdığı bir kaside ile ilan etmiş olsa da; ardından görüşlerinden döndüğünü ve yanıldığını dile getiren, Raf'u'l-estâr li ibtâli edilleti'l-kâilîne bi fenâ'in-nâr adıyla yeni bir kaside yazmıştır. Eser Muhammed Nasuriddin el-Elbânî tarafından tahkik edilerek 1984 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Tezimiz, Osmanlı yönetimindeki coğrafya ile sınırlı olduğundan, Yemen bölgesindeki reddiyeler ayrı bir çalışmanın konusu olmak üzere kapsam dışında bırakılmıştır. Ancak, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerini başlangıçta kabul edip daha sonra döndüğünü ilan eden kişilerin görüşlerinin değişmesinin altında yatan nedenler araştırılmayı değer bir konudur. Bu noktaların aydınlatılması Vehhâbî Hareket'i anlama açısından faydalı olacaktır. Bessâm, *Ulemâu Necd*, 6/418-419; Abdülaziz b. Muhammed, *De'âvâ'l-Münâviîn*, 39.

⁶⁶⁹ İbn Abdülvehhâb ve taraftarlarına göre, ulemanın görüşlerindeki bu değişimin iki temel nedeni bulunmaktadır. Birincisi, makam ve mevkiinin kaybedilmesi korkusu, ikincisi ise, karşılığında alınan rüşvettir. Ancak bu tespitlerin her hangi bir delile dayanmayan sübjektif iddialar olduğu görülmektedir. İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, 4/16; Konu ile ilgili dataylı bilgi için bkz: Abdullah b. Salih Useymîn, “Mevkîfu Süleyman b. Sühaym min Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb”, *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb* 5/ (1978), 1-21.

İbn Sühaym'ın sergilediği muhalif duruşu ve faaliyetlerini, İbn Abdülvehhâb'ın yazışmalarından da takip edebilmek mümkündür. İbn Abdülvehhâb Uyeyne'de iken “suçlayıcı bir tonda” kaleme aldığı mektubunu Riyad'ın genç kadısı Süleymân b. Sühaym'a ulaştırmıştır. Mektupta, Necid halkının tapmakta olduğu tağutlar/evliyalar ile bunlara inanan kişilerin, ulûhiyet ve rubûbiyet tevhidinde aykırı davrandıkları gerekçesi ile küfre düştükleri ilan edilmektedir.⁶⁷⁰ İbn Abdülvehhâb, mektubu İbn Sühaym'a iki yıl önce, yani büyük ihtimalle 1154/1741 yılında, takipçisi Muhammed b. Sâlih⁶⁷¹ aracılığı ile gönderdiğini söyler. İbn Sühaym, İbn Abdülvehhâb'ın mektubundaki görüşlerini de eklediği iki sayfalık bir risale kaleme alarak Musa b. Selîm isimli bir kişi ile Menfuha ve Dir'îye halkına ulaştırarak onun bu çağrısına karşı çıktığını ilan etmiştir.

Musa b. Selîm, söz konusu mektubu, İbn Sühaym'ın talebi ile Mekke ulemasına da ulaştırmıştır.⁶⁷² İbn Abdülvehhâb ise, Süleymân b. Sühaym'ın, ‘La ilahe illallah’ın’ da ibadetlerin de manasını bilmediği halde yalan ve iftiralar ile insanları kendisinden uzaklaştırmaya çalıştığını dile getirmiş ve onun kendisine düşmanlık ettiğini ileri sürmüştür.⁶⁷³ İbn Abdülvehhâb ayrıca, Süleymân b. Sühaym ve babasının, “sihirle uğraşan Sûfîler” olduklarını, kendisine yönelik düşmanlıklarının da tam olarak onların bu yönelimlerinden kaynaklandığını iddia etmiştir.⁶⁷⁴

İbn Sühaym'ın çağrısı ile birçok âlimin reddiye yazdığı görülmektedir. İbn Sühaym, bildiri niteliğindeki reddiyesinde, itirazlarını on dört maddelik bir liste halinde sıralar. el-Kabbani'nin İbn Sühaym'a cevap yazdığı risalesinden, onun temel itiraz

⁶⁷⁰ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/391.

⁶⁷¹ Vehhâbî daveti kabul eden ve yayılması için çaba sarf eden isimlerdendir. Abdulaziz b. Suud zamanında Riyad'ın güneyinde bulunan Menfuha şehrinin imamı olmuştur.

⁶⁷² İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/228; İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/391.

⁶⁷³ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/88, 226, 315, 319; Çağdaş araştırmacılar Mustafa Hamd ve ‘Alyan el-Hanbelî, âlim ve fakih bir insan hakkında küfür ya da bu tarz ithamlarda bulunmanın açıkça zulüm olduğunu belirterek, Müslüman ve fakih olan bir âlimin açıkça küfre düşeceğini düşünebiliyor musunuz sorusu ile görüşlerini dile getirmektedirler. Bkz: Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü'l-Hanâbile*, 130.

⁶⁷⁴ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/232-233.

konuları ve sorularını takip etmek mümkündür.⁶⁷⁵ Ayrıca İbn Gannâm da eserinde Süleymân b. Sühaym'ın risalesine yer vermiştir.⁶⁷⁶ Ancak yaptığımız karşılaştırmalar neticesinde, İbn Gannâm'ın metni eksik verdiği anlaşılmaktadır. İbn Sühaym'ın, reddiyesinin girişindeki ifadeleri ve İbn Abdülvehhâb'ı tanımlama şekli, oldukça dikkat çekicidir: “Malumunuzdur ki; ülkemizde cahil, mübtedî, sapkınlığa çağıran üstelik bilgi ve takvadan uzak bir adam türedi. Bu cahil mübtedî öyle korkunç ve çirkin işler yaptı ki; bunlardan bazıları şunlardır: İnsanlar arasında yayılan ve kulaktan kulağa dolaşan, sayılamayacak düzeyde ama hepsinden uzak olduğumuz pek çok şey. Bunları Peygamberlerin varisleri olan Müslüman ulemanın, onun bid'atlerini, dalaletlerini, cahilliğini ve hatalarını reddetmeleri ve için yayınlamaktan, memnuniyet duyarız.”⁶⁷⁷

Daha önce Vehhâbî harekete karşı oluşan tepkilerin nedenlerinden bahsederken, Süleymân b. Sühaym'ın girişimlerinin sosyal panik açısından etkilerine değinilmiş, İbn Abdülvehhâb'ın da kendisini ‘müfterî’ ve ‘şeytanın askeri’ olarak tanımladığı ifade edilmişti. İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin dini ve içtimai düzeyde yarattığı tehlike hakkında uyarılarda bulunarak bu konuda kolektif bir şuur oluşturmaya gayret eden Süleymân b. Sühaym, Vehhâbî görüşlere karşı reddiye yazan ilk kişilerden kabul edilmekte ve bu konuda toplumu örgütleme çabaları ile ön plana çıkmaktadır. Onun, “cahil ve mübtedî bir adamın dalaletleri” üzerine reddiye yazmasının ve başka âlimlerin bu konuda reddiye yazması için gösterdiği çabanın altında, “Allah'ın dinini korumak ve Resulünün sünnetini kâim kılmak üzere iyilik ve takvada yardımlaşmak” üzere birleşmek yatmaktadır.⁶⁷⁸ Süleymân b. Sühaym, Vehhâbî doktrinin, özellikle tekfir bahsi ve evliyalar konusundaki yaklaşımı ile resmi otoriteye/devlete isyan içeren kısımlarına karşı çıkmıştır. Bununla birlikte, İbn Sühaym'ın, “fâsık olduğu gerekçesi ile

⁶⁷⁵ Ahmed b. Ali el-Basrî Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb an Vechi Dalalâti İbn Abdülvehhâb* (Hyderabad State Library, Kalâm, 1238, f. 298b), 28a-67a.

⁶⁷⁶ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/216-217.

⁶⁷⁷ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 270.

⁶⁷⁸ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 270.

hutbeden Sultan'ın isminin çıkartılması" konusundaki itirazı oldukça dikkat çekici ve üzerinde durulması gereken bir konudur.⁶⁷⁹

Süleymân b. Sühaym, Vehhâbî çağrıya yönelik mücadelesini, Muhammed b. Suud ile yapılan ittifaktan sonra da devam ettirmiştir. Onun, bölge halkına uyarıcı metinler göndermenin dışında, Riyad'da konferanslar düzenleyerek âlimleri bir araya topladığı ve Vehhâbî fikirler ile mücadeleye davet ettiği biliniyor. İbn Sühaym, düzenlediği toplantılarda İbn Abdülvehhâb nezdinde Riyad'da Vehhâbî akideyi anlatan Muhammed bin Sâlih'i (ö. ?) hedef almış ve savunduğu fikirlerin toplumu ifsad edeceği gerekçesiyle onun şehirden çıkartılmasını sağlamıştır. İbn Sühaym ve Emir Dehhâm b. Devvâs'ın muhalefetleri göz önünde bulundurulduğunda, Riyad'ın, Vehhâbî harekete yönelik ilk tepkilerin yükseldiği önemli merkezlerden biri durumunda olduğu anlaşılmaktadır.

Süleymân b. Sühaym'ın girişimleri toplumda karşılık bulmuş ve Vehhâbî görüşlerin meşrûiyeti hakkındaki şüpheleri derinleştirmiştir. İbn Abdülvehhâb karşıtlığı ile bilinen Âl-ü Sühaym'ın fertlerinden, Südeyr kadısı Abdullâh b. Sühaym (ö. 1175/1762) da, Süleymân b. Muhammed b. Sühaym'ın yazdıklarından hareketle Vehhâbî görüşlere yirmi dört hususta itirazlarını içeren bir mektup yazmıştır. İbn Abdülvehhâb da ona cevap yazarak, bazısının yalan ve iftiradan öteye gitmediğini ifade ettiği bu itirazlara cevap vermiştir. Abdullâh b. Sühaym'ın, temel eleştirilerinden biri, önceki âlimlerin görüşlerine uymama ve bid'at çıkararak toplumun ifsad edilmesi üzerinedir. İbn Abdülvehhâb'a göre herhangi bir konuda ihtilafa düşüldüğü zaman Allah'ın ve Peygamber'in emirleri ve âlimlerin görüşlerine uymak gerekir. Yoksa dönemin adetlerine ve insanların yönlendirmelerine mi uyulmalıdır? Bu eleştiriye karşın, ***"İşte şimdi bilip tanıdıkları (Kur'an) kendilerine ulaşınca onu inkâr ettiler.***

⁶⁷⁹ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 272.

Allah'ın lâneti böyle inkârcıdır”⁶⁸⁰ ayeti ile cevap veren İbn Abdülvehhâb, önceki âlimlerin sözlerine asıl uymayanların, onun bu çağrısını kabul etmeyip inkâr eden kimseler olduğunu iddia etmiştir.⁶⁸¹

1.3. Abdullâh b. Îsâ (ö. 1164/1751) ve oğlu Abdülvehhâb b. Îsâ (ö. ?): *Risâle ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb*

Muhaliif kanatta yer alan ve İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine mukavemet eden isimlerden Abdullâh b. Îsâ (ö.1164/1751) ve oğlu Abdülvehhâb b. Îsâ (ö.?)'nın da burada anılması gerekir. Abdullâh b. Îsâ, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerini ilan ettiği dönemde Dir'îye Hanbelî kadısıdır. Oğlu da kendisi gibi Dir'îye kadılığı yapmıştır.⁶⁸² Ancak her ikisinin de hayatı ile ilgili bilgiler oldukça kısıtlıdır. Bununla birlikte, İbn Abdülvehhâb'ın mektuplarında onlara dair işaret ettiği hususlar, haklarında bilgi sahibi olmamıza yardım etmektedir. İbn Abdülvehhâb, Necid ya da Âriz bölgelerinde ya da diğer yerlerden bildikleri âlimlerden hiçbirinin Abdullâh b. Îsâ'nın seviyesinde olmadığını ifade ederek; onun ilmî saygınlığı konusunda hakkını teslim etmiştir.⁶⁸³ Bu nedenle İbn Abdülvehhâb, Abdullâh b. Îsâ ve oğlunun kendisine karşı muhalif tutumlarından oldukça müteessirdir. İbn Abdülvehhâb'ın, baba-oğulun beş yıldır kendisi ile mücadele ettiklerini dile getirmesi, onların da ilk muarızlar gibi, Uyeyne döneminden itibaren Vehhâbî görüşlere mukavemet eden isimlerden olduklarını göstermektedir.⁶⁸⁴

İbn Abdülvehhâb, Sâlih b. Selîm, İbn Râcih gibi kişiler aracılığıyla görüşlerini izah ederek onları ikna etmeye çalışmış; ancak Abdullâh b. Îsâ ne İbn Abdülvehhâb'ı ne

⁶⁸⁰ el-Bakara 2/89: “Onlara Allah katından ellerindekini (Tevrat) doğrulayan bir kitap gelince, daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken işte şimdi bilip tanıdıkları (Kur'an) kendilerine ulaşınca onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti böyle inkârcıdır.”

⁶⁸¹ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü'sh-Şahsiyye*, VII/62-77.

⁶⁸² Bessâm, *Ulemâu Necd*, 5/339.

⁶⁸³ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü'sh-Şahsiyye*, VII/187.

⁶⁸⁴ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/401.

de takipçilerini ciddiye almamış, savundukları görüşler ile ‘alay etmiştir’. İbn Abdülvehhâb ise “on kere de olsa yirmi kere de olsa otuz kere de olsa kendisine bunları anlatmaktan vazgeçmeyeceğini” belirterek onlar için dua ettiğini ama onların muhalefetine, kendisine Ahsâ ehlinin muhalefetinden daha ağır geldiğini dile getirmiştir.⁶⁸⁵

İbn Abdülvehhâb’ın fikirlerine yönelik çizgisi hiç değişmeyen Abdullâh b. İsâ, Vehhâbî hareketin başında saygın bir âlim olarak anılırken; ilerleyen süreç zarfında mürted ve kâfir olarak nitelendirilmiştir. İbn Abdülvehhâb’ın, Abdullâh b. İsâ’ya dair düşüncelerindeki tutarsızlığı, davetinin başı ile ilerleyen yıllarda tutum ve söylemlerindeki değişim ile açıklamak mümkün olabilir.

Daha önce bahsedildiği gibi İbn Abdülvehhâb’ın, Uyeyne’de iken yaptığı ilk icraatlarından biri de bir kadının, recm ile cezalandırılması hadisesidir. Kaynaklar, bölge âlimlerinden bazılarının recmin, şer’i bir hüküm olduğu ve böyle bir hüküm yetkisinin ancak din adamlarına ait olduğu gerekçesi ile bu uygulamaya itiraz ettiklerini bildirse de; itiraz eden isimlerin kimliği hakkında sessiz kalmaktadır.⁶⁸⁶ İbn Abdülvehhâb, bu hükmü yetkili olmasına rağmen görev başındaki din adamları veremediğinden, cezayı uygulamak suretiyle Allah’ın hükmünü yerine getirdiğini iddia eder.⁶⁸⁷ Abdullâh b. İsâ’ya hitaben yazdığı mektubunda İbn Abdülvehhâb’ın: “Bana kızgın olduğunuzu işittim. Ancak, bulunduğunuz yüce makamın gereklerini yerine getirmediğiniz için asıl ben size kızıyorum!” ifadelerine göre muhtemelen Abdullâh b. İsâ da, türbe ve mezarların yıkılması, ağaçların kestirilmesi gibi uygulamaların dışında; recm cezasına da itiraz edenler arasındadır. Uyeyne döneminden itibaren İbn Abdülvehhâb’a karşı çıktığı bilinen Abdullâh b. İsâ, bu dönemde şer’i cezalara

⁶⁸⁵ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü’ş-Şahsiyye*, VII/280-281.

⁶⁸⁶ Haz’al, *Târîhü’l-Cezireti’l-Arabiyye*, 139-141.

⁶⁸⁷ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü’ş-Şahsiyye*, VII/314.

hükmedebilecek bir konumdadır. Bu nedenle İbn Abdülvehhâb onu, yetkisi olduğu halde hükmü uygulayamamakla suçlar.

Abdullâh b. İsâ'nın risalesi günümüze ulaşamamıştır; ancak İbn Abdülvehhâb'ın mektuplarındaki iktibaslar, onun görüşleri hakkında yeterli bilgi vermektedir. Zira oğlu Abdülvehhâb ve Abdullâh b. İsâ ile İbn Abdülvehhâb arasında, Vehhâbî davetin ilk zamanlarından itibaren gerçekleşen birçok yazışma mevcuttur.⁶⁸⁸ İbn Abdülvehhâb, birebir yazışmalarının dışındaki birçok risalesinde de Abdullâh b. İsâ ve oğlundan söz eder. Onların bu kadar sık zikredilmesi, toplumsal konumlarının yanı sıra Vehhâbî karşıtlığında ne derece etkin olduklarının da göstergesidir.

Abdullâh b. İsâ, gerek itikadî, gerek fikhî gerekse şer'î birçok hususta Vehhâbî söylemin karşısında yer almıştır. Üzerinde en çok durduğu ve itiraz ettiği konular, Müslümanların tekfir edilmesi ve geçmiş nesiller, sahabeler ve evliya hakkında kötü konuşulmasıdır. İbn Abdülvehhâb'a göre, onun bu itirazlarının temelinde, Sâlihlere ve evliyaya tapıyor olması yatmaktadır. Ona göre Abdullâh b. İsâ, bir taraftan 'La ilahe illallah'ın manasını beyan etmekte diğer taraftan da Sâlihlere tevessül ile korunma sağlanacağına olan itikadını beyan etmektedir.⁶⁸⁹ Abdullâh b. İsâ, risalesinde şefa'at ve tevessülün şirk olmadığını savunarak; Sevâd b. Karîb'in şiiriyle⁶⁹⁰ İbn Abdülvehhâb'a seslenmiştir. İbn Abdülvehhâb, Abdullâh b. İsâ'nın itirazlarını, Ahsâ ehlinde İbn

⁶⁸⁸ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü'sh-Şahsiyye*, VII/186-190, 191-195, 240-243, 276-279, 280-281, 304-305, 314-315.

⁶⁸⁹ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü'sh-Şahsiyye*, VII/186.

⁶⁹⁰ Sevâd b. Karîb ed-Devsî (ö.15/636), Cahiliye dönemi kâhin ve şailerindendir. Hz. Ömer zamanında yaşamış ve Basra'da vefat etmiştir. Zirikî, *el-A'lâm*, 3/144; Maverdî, Hz. Peygamberin nübüvvetini haber veren kâhinler arasında ismini verir. Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve* (Bağdad: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1319), 103-107 İbn Abdülvehhâb'ın bahettiği şiiri şu şekildedir.

وَأَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرَهُ وَأَنَّكَ مَأْمُونٌ عَلَى كُلِّ غَائِبٍ

وَأَنَّكَ أَذْنَى الْمُرْسَلِينَ وَسَبِيلُهُ إِلَى اللَّهِ يَا ابْنَ الْأَكْرَمِينَ الْأَطْيَابِ

فَمُرْنَا بِمَا يَأْتِيكَ يَا خَيْرَ مُرْسَلٍ وَإِنْ كَانَ فِيمَا جَاءَ شَيْبُ الذَّوَابِ

وَكُنْ لِي شَفِيعًا يَوْمَ لَا ذُو شَفَاعَةٍ سِوَاكَ بِمُعْنٍ عَنْ سِوَاكَ بْنِ قَارِبٍ

Abdüllatif, İbn Afâlik ve İbn Mutlak⁶⁹¹ tarafından kendisine ulaştırılan metinler ile birlikte, bu şiiri de delil göstererek şirki inkâr edenlerin, Tevhide inananların kanının döküldüğü vs. gibi zırvalıklarla doldurulmuş çerçöp kırıntılar olarak nitelendirmiştir.⁶⁹²

Tasavvufî eğilimin hâkim olduğu Abdullâh b. Îsâ'nın görüşlerinde, en temel itirazlarının başında İbn Arabî'nin sözlerinin naslara aykırı kabul edilmesi, Allah'ın dini adına mücadele eden, hak için batıla karşı çıkan İbn Fariz gibi kişilerin, Resulullah'ın yolundan ayrılmakla suçlanması gelir. Abdullâh b. Îsâ, İbn Şemsan, Tâc ve İbn İdris gibi halk arasında saygınlığı bulunan şahsiyetlerin İbn Arabî ve İbn Fâriz gibi mutasavvıfların yolunu takip ettikleri, halkın da onlara tapıyor oldukları iftirası ile tekfir edilmesine şiddetle karşı çıkar.⁶⁹³ İbn Abdülvehhâb ise bu kişilerin, bütün ulema tarafından tekfir edildiklerini savunmuştur. Öyle ki, onların küfrü Yahudi ve Hristiyanların küfründen daha kötü iken onların yolunu takip eden her kim olursa, velayetleri de, imametleri de, kıldıkları ve kıldırıldıkları namaz da sahih değildir.⁶⁹⁴

Baba-oğul gerek halk arasında, gerekse yöneticiler ile yaptıkları görüşmelerde, İbn Abdülvehhâb'dan uzak durulması konusunda uyarılarda bulunarak, onun etkilerini bertaraf etmeye çalışmışlardır.⁶⁹⁵ Onların temel savı İbn Abdülvehhâb'ın, ehli ilmin söylediklerine muhalefet etmesi, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Receb, İbn Kesîr gibi müteahir ulemanın tamamını inkâr etmesidir.⁶⁹⁶ Oysaki tüm bunları yapan İbn Abdülvehhâb, arif olduğunu iddia eden “cahil bir çocuktan” ötesi değildir.⁶⁹⁷ Abdullâh b. Îsâ, İbn Sühaym ve arkadaşlarının İbn Abdülvehhâb'a muhalefetleri nedeniyle kanlarının helal olduğu yönündeki fetvası hakkında da kızgınlığını dile getirmiştir. İbn

⁶⁹¹ Abdullah b. 'Îsâ b. Mutlak el-Ahsâî (ö1234/1819): Zekâsı, şöhreti ve cömertliği ile meşhur olmasının dışında hakkında bilgi mevcut değildir Fâhirî, *Târîhu'l-Fâhirî*, 185.

⁶⁹² İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/206.

⁶⁹³ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/240.

⁶⁹⁴ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/193.

⁶⁹⁵ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/190.

⁶⁹⁶ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/277.

⁶⁹⁷ İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/188-190.

Abdülvehhâb ise, bunu inkâr ederek, kendisinin böyle bir fetva vermediğini savunmuştur.⁶⁹⁸

1.4. Abdullâh b. Îsâ el-Müveysî el-Hanbelî (ö. 1175/1761): *Resâil li Abdullâh*

b. Îsâ el-Müveysî fi'r-Redd

İbn Abdülvehhâb'ın fikir ve uygulamalarına mukavemet eden önemli isimlerden biri de Abdullâh b. Îsâ (ö. 1175/1761)'dir. el-Müveysî lakabı ile meşhur olan Abdullâh b. Îsâ, Temim kabilesinin Vehbe kolundan olup, İbn Abdülvehhâb'ın amcasının oğludur.⁶⁹⁹ el-Müveysî, Südeyr beldesinin önemli isimlerindendir. Vehhâbî kaynaklarda, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine ilk andan itibaren karşı çıkan, “en büyük düşmanlardan biri” olarak tanımlanır.⁷⁰⁰ el-Müveysî, Şam'da eğitim almış Hanbelî bir âlimdir. Muhammed b. Suud ile yapılan anlaşma sonrasında Vehhâbîlerin etki alanını genişletmeleri üzerine, Harme beldesine göç ederek vefatına kadar burada kadılık yapmıştır. Şam'da Şeyh Muhammed b. es-Seffârîni'den (ö. 1189/1775)⁷⁰¹, Riyad'da Şeyh Munî' b. Muhammed el-Ûsucî ed-Devserî (ö. 1158/1745)⁷⁰² ve Ahsâ'da Muhammed b. Abdurrahmân b. Afâlik'ten (ö. 1163/1750) ders almıştır.⁷⁰³ Hocası Muhammed es-Seffârîni'nin kendisine, “Sana, Allah'ın kullarına tavsiyesini vasiyet ediyorum, o takvadır. Onu sıkı tut, kim onu tutarsa şeriatın en güçlü tarafından tutmuş olur. Çok oku, faziletli bir âlim olursun ” tavsiyelerinde bulunduğu rivayet edilmektedir.⁷⁰⁴

Abdullâh b. Îsâ, bulunduğu bölgede tanınan ve saygı duyulan bir âlimdir. O da Süleymân b. Sühaym gibi, İbn Abdülvehhâb hakkında halka uyarılarda bulunan şiddetli

⁶⁹⁸ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü'sh-Şahsiyye*, VII/314-315.

⁶⁹⁹ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/139.

⁷⁰⁰ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/88; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/364; Fâhirî, *Târîhu'l-Fâhirî*, 138.

⁷⁰¹ Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fi Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 79.

⁷⁰² *en-Naklu'l-Muhtâr min Kelâmi'l-İhtiyâr* isimli Şaffî mezhebinin görüşlerini eleştirdiği bir eseri bulunmaktadır. Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fi Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 81.

⁷⁰³ Bessâm, *el-Hayâtu'l-İlmiyye fi Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 78-80.

⁷⁰⁴ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/364.

muarızlardandır.⁷⁰⁵ İbn Sühaym'dan farklı olarak, el-Müveys, hayatının sonuna kadar Vehhâbî görüşler karşısındaki tavır ve tutumlarında çizgisini hiç değiştirmemiştir. Uyeyne döneminden itibaren itirazlarını dile getirdiği sabit olan Abdullâh b. Îsâ el-Müveys, vefatına kadar, neredeyse yirmi iki yıl boyunca karşıt mücadelesini sürdürmüştür.

İbn Abdülvehhâb, bir taraftan yaptığı pek çok şeye rağmen el-Müveys'e sabır gösterdiğini dile getirmekte,⁷⁰⁶ diğer taraftan da, İbn 'İsmail, el-'Adîlî ve İbn 'Ubbâd gibi onu da mürted olmak ve apaçık bir küfürle itham etmektedir.⁷⁰⁷ Bazı Vehhâbî kaynaklar, İbn Abdülvehhâb'ın, Abdullâh el-Müveys'e gösterdiği sabrın sebebini, Abdulkadir b. Muhammed el-Bedran'ın (ö. 1346/1927), *Munâdetu'l-Atlâl* isimli eserinde bahsettiği bir olay ile irtibatlandırmaktadır. el-Bedran eserinde, Şam'daki İbn Ebî Ömer medresesinden, Necidli öğrenciler tarafından beş deve yükü kitabın gizlice kaçırılması olayına şahitlik ettiğini nakletmektedir.⁷⁰⁸ Vehhâbîler, İbn Abdülvehhâb'ın Abdullâh b. Îsâ el-Müveys'e yönelik sabrını, onun el-Bedran'ın sözünü ettiği hırsızlık yoluyla elde edilen kitapları Necid'e taşıyan kişi olmasıyla izah etmektedirler. Ancak, varsayımdan ibaret olan bu çıkarımı destekleyen herhangi bilgi bulunmamaktadır. Üstelik el-Bedrân da, konuyla ilgili kişi ismi zikretmez. el-Müveys'in, İmam Seffâreynî'nin öğrencisi olduğu ve İbn Ebî Ömer medresesi Ömeriyyetü's-Şeyhiyye'de eğitim almadığı bütün kaynaklar tarafından te'yid edilmekte iken; böylesi bir açıklama tarihi gerçeklerle uyuşmayan tutarsız bir iddia olmaktan öteye geçememektedir.⁷⁰⁹ İbn Abdülvehhâb'ın ona karşı sabrını aralarındaki kan bağı ile açıklamak daha makuldür.

⁷⁰⁵ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/321.

⁷⁰⁶ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/366.

⁷⁰⁷ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/26.

⁷⁰⁸ Abdülkadir b Ahmed b Mustafa Dumi Abdülkadir Bedran, *Münâdemetü'l-Atlâl ve Müsâmeretü'l-Hayâl*, thk. Zehri eş-Şâvîş (Beyrut: Mecmaü'l-Arabi li't-Te'lif ve'd-Dirasat ve't-Terceme, 1986), 244.

⁷⁰⁹ Ayrıca bkz: Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü'l-Hanâbile*, 134.

Süleymân b. Sühaym'ın taraftarı olarak tanımlanan el-Müveys,⁷¹⁰ İbn Abdülvehhâb'a karşı gerek kendi reddiyesinin, gerekse civar illerde yazılan reddiyelerin halk arasında yaygınlaşmasını sağlayarak, Vehhâbî davetin yayılmasını önlemeye çalışmıştır.⁷¹¹ el-Müveys, İbn Abdülvehhâb'ın dalaletleri hakkında yazdığı risalesini Veşm, Südeyr ve Kasim halkına da ulaştırır.⁷¹² Risalede, Allah'ın isim ve sıfatları, tevhid ve şirk konusu ile Ehl-i ilmi örnek alma, tabi olma ve terk etme konuları üzerinde durmuştur. Cevher, cisim, 'âraz gibi kelâmî tartışmaların yanında, suların çeşitleri gibi fikhî konularda Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'nin görüşlerinden hareketle itirazlarını dile getirmiştir.⁷¹³

Abdullâh el-Müveys'in mektubu, halkın ve din adamlarının zihninde Vehhâbî doktrinin savunduğu esaslar hakkında şüpheler oluşturmıştır. Bu isimlerden biri, Mecmu'a müftüsü Abdullâh b. Sühaym'dır. Abdullâh b. Sühaym, İbn Abdülvehhâb'a bir mektup yazarak görüşleri için dile getirilen iddialar hakkındaki cevabını sormuştur.⁷¹⁴ İbn Abdülvehhâb da kendisine uzun bir mektup ile cevap vermiştir.⁷¹⁵ Ancak anlaşılan o ki; onun cevabı Abdullâh b. Sühaym'ın görüşlerinde Abdullâh el-Müveys kadar etkili olamamıştır. Hadramût bölgesi âlimlerinden Alevî b. Ahmed el-Haddâd (ö. 1231/1816) da, el-Müveys'in yazdığı risaleyi gören ve İbn Abdulvehhab'a bir reddiye yazan isimlerdendir.⁷¹⁶

Abdullâh el-Müveys ayrıca İbn 'Ubeyd ve İbn İsmâil'in yardımları ile Ahmed b. Ali el-Kabbânî ve İbn Afâlik gibi Basra ve Ahsâ uleması tarafından yazılan reddiyeleri⁷¹⁷ halk arasında tanıtmaya gayret etmiştir.⁷¹⁸ Bu çabalarından haberdar

⁷¹⁰ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/367.

⁷¹¹ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/88.

⁷¹² İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/424.

⁷¹³ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/326.

⁷¹⁴ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/66.

⁷¹⁵ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/321-331.

⁷¹⁶ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalem*, 4.

⁷¹⁷ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/321.

olduğu anlaşılan İbn Abdülvehhab, onları tevhidi inkâr etmekle itham etmiş ve şu şekilde eleştirmiştir: “Onlar tevhidi bilmiyorlar ve İslâm dinini inkâr ediyorlar. Mesela ulûhiyet tevhidinde düşmanlık eden ve kabul ettikleri (bildikleri) için Ârız halkı ile alay eden Ahmed b. Yahya gibi. ... Aynı şekilde İbn İsmail de tevhitle bağlantılı her şeyi inkâr eden biridir ve onda Basra ehlinde bir adamın yazdığı bir kitap bulunmaktadır; başından sonuna kadar onların hepsi ulûhiyet tevhidini inkâr etmektedirler. O kitabı, yaygınlaştırması için Muhammed b. Süleymân’ın oğluna vermişler ve aranızda okuyarak onunla cemaatimize karşı mücadele ediyor. Bu kitap el-Müveys’in, İbn Sühaym ve İbn ‘Ubeyd gibi tabiilerinin arasında da meşhurdur. Üzerimize onunla hücum ediyorlar ve insanları ona çağırıyorlar ve “Bu ulemanın sözleridir” diyorlar.”⁷¹⁹

1.5. Abdullâh b. Muhammed b. Abdülvehhâb b. Fîrûz (ö. 1175/1762): *Risâle Abdullâh b. Fîrûz ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb*

Tam adı, Abdullâh b. Muhammed b. Abdülvehhâb b. Abdullâh b. Muhammed b. Fîrûz b. Muhammed b. Bessâm b. ‘Ukbe b. Reys b. Zâhir b. Muhammed b. ‘Alevî b. Vehîb el-Vehîbî el-Temîmî olan âlim, aslen Necdî olup, sonradan ‘Ahsâ’ya yerleşmiştir. Âl-ü Fîrûz, bölgenin en önemli Hanbelî ailerindendir. Temim kabîlesinin Vehbe kolundan oluşundan anlaşılacağı gibi, kendisi İbn Abdülvehhâb’ın akrabasıdır. İlk eğitimini İbn Abdülvehhâb’ın babası, Abdülvehhâb b. Süleymân b. Ali b. Müşerref’ten almıştır. Abdülvehhâb b. Süleymân, Abdullâh b. Fîrûz’un dayısıdır. İbn Abdülvehhâb, Ahsâ’ya gittiğinde henüz çağrısını ilan etmeden önce halasının oğlu

⁷¹⁸ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 47-50; Abdülaziz b. Muhammed, *De ‘âvâ’l-Münâvîn*, 32-33.

⁷¹⁹ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü’ş-Şahsiyye*, VII/20.

Abdullâh b. Fîrûz'u ziyaret ederek kendisinden ders almış ve görüşlerini kendisine bildirmiştir.⁷²⁰

Fıkıh ve Tevhid konusunda zamanının tek âlimi ve dünyaya iltifat etmeyen bir zahid olarak tanımlanan⁷²¹ Abdullâh b. Fîrûz'un yetiştirdiği öğrencilerinin tamamı, İbn Abdülvehhâb karşıtlığı ile tanınmış ve ona reddiye yazmıştır.⁷²² Bu nedenle Abdullâh b. Fîrûz'a ait gösterilen tespit edebildiğimiz herhangi bir reddiye olmamasına karşın, kendisi İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan öncü isimlerden kabul edilmektedir.⁷²³

İbn Abdüllatif ile yakın ilişkiler içerisinde olan Abdullâh b. Fîrûz, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerine bağlılığı ile bilinmektedir.⁷²⁴ İbn Abdülvehhâb, hocası İbn Abdüllatif'e yazdığı mektubunda, geçmiş ulemanın birikiminin yok sayılması ve taklit konusundaki itirazlarına binaen; İbn Abdüllatif ve İbn Fîrûz'u, kendisine karşı görüşlerinde insafli olmaya davet etmiştir. İbn Abdülvehhâb, görüşlerine karşı ilim ve adaletle cevap vermek istiyorlarsa, onlara İbn Kayyim'in *İ'lâmu'l-Muvakkîn*⁷²⁵ adlı eserine bakmaları çağrısında bulunur. Zira o, taklit konusundaki görüşlerini buradan aldığını iddia etmiştir. İbn Abdülvehhâb, bu kitabın İbn Fîrûz'da bulunduğunun da altını çizmiştir.⁷²⁶

⁷²⁰ Abdurrahman b. Hasan, *el-Matlubu'l-Hamîd fî Beyâni Mekâsidi'd-Tevhîd* (Riyad: Daru'l-Hidaye li't-tabâ'a ven'neşr ve't-tercûme, 1991), 10; Abdurrahmân b. Hasan, *el-Makâmât* (Riyad: Mektebetü Darü'l-Hidâye, t.y.), 6.

⁷²¹ Muhammed b. Fîrûz'dan naklen; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/488.

⁷²² Muhammed b. Fîrûz, Abdulaziz b. 'Udvân, Osman b. Abdullah b. Câmi' en-Necdî, Haccî b. Humeydân, Abdulaziz b. Abdurrahman b. Rezîn el-Hanzalî, Abdulmuhsin b. Ali b. Şârih gibi isimler, burada örnek olarak verilebilir.

⁷²³ Esther Peskes Brill, "Wahhabiyya", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 2002), 11/40.

⁷²⁴ Peskes, "Wahhabiyya", 11/40; Abdurrahman b. Hasan, *el-Matlubu'l-Hamîd*, 10; Abdurrahmân b. Hasan, *el-Makâmât*, 6.

⁷²⁵ *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn* ya da *A'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn* şeklinde de okunabilen, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) İslâm hukuku üzerine yazdığı eseridir. Bkz: Apaydın, Yunus, "İ'lâmü'l-Muvakkîn", *DİA* (İstanbul: TDV, 2000), 22/73-75.

⁷²⁶ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/251.

1.6. Mirbed b. Ahmed el-Vehîbî et-Temîmî (ö. 1171/1758)

İbn Abdülvehhâb gibi, Temim kabilesinin Vehbe kolundan olan Mirbed et-Temîmî, Şam'da eğitim almış Hanbelî bir âlimdir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerine dair birçok şerh eseri bulunduğu bildirilse de eserleri günümüze intikal etmemiştir.⁷²⁷ 1165-1171/1752-1758 yılları arasında Hureymila kadılığı yapmıştır.⁷²⁸ Kendisinden önceki Hureymila kadıları, İbn Abdülvehhâb'ın kardeşi Süleymân b. Abdülvehhâb, ondan önce de babası Abdülvehhâb b. Süleymân'dır. İbn Abdülvehhâb'a karşı 1165/1752 yılında önderliğini Süleymân b. Abdülvehhâb'ın yaptığı, Hureymila isyanından sonra Süleymân b. Abdülvehhâb'ın şehirden ayrılması üzerine yerine Mirbed et-Temîmî kadı olmuş ve Vehhâbîlerle yaşanan savaşlarda Ragbe beldesinde öldürülmesinden kısa bir süre öncesine kadar bu görevini sürdürmüştür.⁷²⁹

Mirbed et-Temîmî, İbn Abdülvehhâb karşıtlığında üstlendiği etkin rolü ile ön plana çıkmaktadır. Abdullâh el-Müveys ve İbn Sühaym ile yakın teması bulunan Mirbed et-Temîmî, akrabalık bağları ve Hureymila'da olması nedeniyle İbn Abdülvehhâb'ın kardeşi Süleymân b. Abdülvehhâb ile de birlikte hareket etmiştir.⁷³⁰ Bazı kaynaklar Mirbed et-Temîmî'nin, yazdığı küçük bir reddiyeden bahsetse de, eserin detaylarına dair tespit edilebilmiş bir bilgi bulunmamaktadır.⁷³¹ Ancak o, Vehhâbî taraftarları ile İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerine dair yazdığı şerhlerinden yola çıkarak sözlü tartışmalara girmiş ve kendi mücadelesi doğrultusunda başarılar elde etmiştir. Ayrıca, el-Kabbânî ve Mekke uleması, et-Tandatâvî'nin reddiyelerini yaygınlaştırma konusunda etkin roller üstlenmiştir. Bu anlamda Mirbed et-Temîmî'nin Yemen'e yaptığı ziyaret oldukça önem arz eder.

⁷²⁷ el-Velid b. Abdurrahman Âl-i Firyân, *el-Virâkât fî Mintakati Necd* (Riyad: Daretü'l-Melik Abdülaziz, 2012), 78.

⁷²⁸ Muhammed b. Humeydân İbn Türkî, *Târîhu Necd*, ed. Abdullah b. Abdurrahman b. Salih Al-i Bessâm (Riyad, 1999), 4/160.

⁷²⁹ Haz'al, *Târîhü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 209.

⁷³⁰ Haz'al, *Târîhü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 205.

⁷³¹ Kannevci, *Ebcedü'l-Ulum*, 1/681.

Vehhâbî fikirlerin çeşitli yollarla yayılması sonucunda İbn Abdülvehhâb'ın davetine katılanların sayısı her geçen gün artmıştır. 1163/1750 yılında Yemenli âlim Muhammed b. İsmail b. Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768), İbn Abdülvehhâb ve görüşlerini öven bir kaside yazarak Vehhâbî davete desteğini ilan etmiştir.⁷³²

Mirbed et-Temîmî 1170/1757 yılında Yemen'e giderek bölge halkını Vehhâbî görüşlerin tehlikeleri hakkında bilgilendirmeye çalışmıştır.⁷³³ Burada on ay süre ile ikamet ettiği bildirilmektedir. Bu durum, onun bu süre zarfında Yemen bölgesinde yayılmaya başlayan Vehhâbî fikirler ile ilgili girişimlerde bulunduğu işaretleri olarak yorumlanabilir. Zira o, bu süre içerisinde Emir es-San'ânî ile istişarelerde bulunmuş ve Yemen bölgesi için önemli bir âlim olduğu bilinen San'ânî'nin, Vehhâbî fikirleri desteklemekten vazgeçmesinde birinci derece rol oynamıştır. es-San'ânî, Vehhâbî fikirlerden döndüğünü ilan eden yeni bir kaside yazarak İbn Abdülvehhâb'a göndermiştir.⁷³⁴ Yaşanan bu sürecin detaylarını, San'ânî'nin kasidesinde takip edebilmek mümkündür.

Emir San'ânî'nin fikirlerini değiştirmesinde ilk olarak, 1165/1752 yılında kendisine ulaşan Vehhâbî davetçi Abdurrahman en-Necdî'nin söylemlerindeki yetersizlik ve tutarsızlıkların tesiri olmuştur. San'ânî'nin, İbn Abdülvehhâb'ı desteklediğini ilan ettiği kasidesini yazdıktan sonraki dönemde, Necid bölgesinden, Vehhâbîlerin uygulamaları ve ulema çevresindeki olumsuz kanaatlerinden kendisine bazı bilgiler ulaşmıştır. Abdurrahmân en-Necdî isimli Vehhâbî davetçi ile istişarelerde bulunan San'ânî, onun İbn Abdülvehhâb'ın güzel hallerine dair anlattıkları ile bölgeden ulaşan bilgiler arasında tutarsızlıklar olduğunu farkedince zihninde bir takım

⁷³² Kaside için bkz: Muhammed b. İsmail Emir San'ânî, *İrşâd Zâviye'l-Elbâb ilâ Hakîkati Ekvâl İbn Abdülvehhâb*, thk. Abdülkerim Cedbân (Mecalis Âl-i Muhammed, t.y.), 39-40; Muhammed b. İsmail Emir San'ânî, *Dîvânü'l-Emîr es-San'ânî*, thk. Ali Subhi el-Medenî (Kahire, 1964); İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/36-37.

⁷³³ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/428; İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/80; Abdülaziz b. Muhammed, *De'âvâ'l-Münâviîn*, 39.

⁷³⁴ Emir San'ânî, *İrşâd*, 39-40; Emir San'ânî, *Dîvân*; Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 62.

tereddütlerin oluştuğunu bildirmiştir.⁷³⁵ Ardından 1170/1757 yılında bilgisi ve donanımına hayran kaldığını dile getirdiği Mirbed et-Temîmî, kendisini ziyarete gelmiş ve İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri hakkında istişarelerde bulunmuşlardır. Emir San'ânî'nin aktardıklarına göre, Mirbed et-Temîmî, İbn Abdülvehhâb'ın bazı risaleleri ile birlikte, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in kitaplarına dair kendi şerhleri ile Basra uleması ve Mekke ulemasının bu konudaki görüşlerini San'ânî'ye ileterek istişarelerde bulunmuştur.⁷³⁶ Emir San'ânî'nin dile getirdiği Basralı ve Mekkeli âlimlerin, Ahmed b. Ali el-Kabbânî ve Ebû'l-Berekât et-Tandatâvî olduğu açıkça anlaşıyor. Emir San'ânî, Mirbed et-Temîmî'nin konuya dair izahları ve delillendirmeleri neticesinde görüşlerinin netleştiğini ve İbn Abdülvehhâb ile ilgili kendisine ulaştırılan olumlu bilgilerin gerçeği yansıtmadığına kanaat getirdiğini dile getirmiştir.⁷³⁷

Mirbed et-Temîmî, Emir San'ânî ile olan görüşmelerinde, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerinden yola çıkarak İbn Abdülvehhâb'ın risalelerinde dile getirdiği görüşlerin izahını yapmıştır. Bu görüşler arasında Ehl-i İman'ın tekfiri, katledilmesi, mallarının gasbedilmesi, kadınların ve çocukların da suçsuz yere öldürülmeleri gibi konular bulunmaktadır. Vehhâbîlerin bu yöndeki uygulamaları hakkında bilgilendirilen Emir San'ânî, İbn Abdülvehhâb hakkındaki görüşlerini değiştirmiş ve Vehhâbî fikirlerin Yemen bölgesinde yayılması hız kesmiştir. Emir San'ânî ile Mirbed et-Temîmî arasındaki görüşmelerin, tekfir bahsi dışında bilhassa ictihad ve taklid özelinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Reddiye müelliflerinin önemle vurguladıkları İslâmî tecrübenin yok sayıldığı ve geçmiş ulemanın görüşlerinin tevhid akidesine uygun olmadığı eleştirileri

⁷³⁵ Emir San'ânî, *İrşâd*, 58.

⁷³⁶ Emir San'ânî, *İrşâd*, 58.

⁷³⁷ Emir San'ânî, *İrşâd*, 61.

noktasında ikna olan San'ânî, İbn Abdülvehhâb'ın Necid bölgesinde tevhidi hâkim kılmak üzere yola çıktığı konusunda yanıldığını dile getirmiştir.⁷³⁸

Mirbed et-Temîmî, Müslümanların şirkle suçlanması, geçmiş birikimin yok sayılması ve tevessül gibi konulara dair itirazlarını delilleriyle ortaya koymuş⁷³⁹ ve Emir San'ânî'yi ikna etmiştir. Bunun üzerine Emir San'ânî, benimsediğini ilan ettiği bu görüşlerden döndüğünü ve itiraz ettiği hususları açıklamak için yeni bir kaside kaleme almış ve İbn Abdülvehhâb'a göndermiştir. San'ânî, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini desteklemekten vazgeçtiğini şöyle ilan etmiştir: “Necdî konusunda yazdığım görüşlerimden döndüm, ondakilerin bende olanların hilafına olduğu benim için kesinleşmiştir.”⁷⁴⁰

1.7. Abdulmuhsin b. Ali b. Abdullâh b. Neşvân eş-Şârihî el-Uşeykırî el-

Hanbelî (ö. 1187/1773): *Risâle fî'r-Redd alâ Da'veti Muhammed b.*

Abdülvehhâb

Abdulmuhsin el-Uşeykırî, aslen Uşeykırî olup, sonradan Zübeyr'e yerleşen âlimlerdendir. Bununla birlikte o, İbn Abdülvehhâb gibi, Temim kabilesinin Vehbe kolundan Benî Hanzala'ya mensuptur. Ancak aralarındaki akrabalık ilişkisi hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. İlk eğitimini Veşm'de alan Abdulmuhsin el-Uşeykırî, Zübeyr ve Kuveyt'in ilk Hanbelî Kadısı olarak bilinmektedir.⁷⁴¹

İlk eğitiminin ardından, Ahsâ'ya giden el-Uşeykırî, burada önce Abdullâh b. Fîrûz'dan ardından da Muhammed b. Fîrûz'dan ders alarak, Ahsâ ilim halkasına dâhil

⁷³⁸ Haz'al, *Tarihü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 211; Bessâm, *Ulemau Necd*, 6/420; Ebu Sehl Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mevsûâtü Mevâkifi's-Selef fî'l-Akîde ve'l-Menhec ve't-Terbiyye* (Riyad: Mektebetül İslâmiyye li'n-neşr ve't-tevzî', t.y.), 8/573.

⁷³⁹ Salih b. Abdulaziz b. Ali Âl-ü Useymin, *Teshîl es-Sâbile li Mürîd Ma'rifetü'l-Hanâbile*, thk. Bekir b. Abdullah Ebu Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-risale li't-tabâ' ve'n-neşr ve't-tevzî', 2001), 3/1611.

⁷⁴⁰ Emir San'ânî, *İrşâd*, 61-66.

⁷⁴¹ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 2/56; Âl-ü Useymin, *Teshîl*, 2/171, 181; Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü'l-Hanâbile*, 150.

olmuştur. İbn Kudame'nin (ö. 620/1223) *Muhtasar el-Mukni*'ni okuyan Abdulmuhsin el-Uşeykırî, fıkıh, ferâiz ve matematik alanlarında yetişerek icazet almıştır.⁷⁴² Eğitiminin ardından, hocası Muhammed b. Fîrûz'un izni ile önce Südeyr'e, ardından da Zübeyr'e taşınmıştır. Kaynaklarda Zübeyr'e gidiş tarihi ile ilgili bilgi bulunmamakla birlikte; onun, Vehhâbî güçlerin etki alanlarını genişletmesi ile Zübeyr bölgesine yerleşen ulema ile birlikte hareket ettiği kuvvetle muhtemeldir. Muhammed b. Fîrûz'dan aktarılan bilgiye göre; Zübeyr halkı, Muhammed b. Fîrûz'a başvurarak kendilerine imamlık ve kadılık yapacak bir kişi göndermesini talep ettikleri zaman, Abdulmuhsin el-Uşeykırî, hocasının icazeti ile bu beldeye yönlendirilmiştir.⁷⁴³

Kaynaklarda, *Risâle fi'r-Red alâ da'veti Muhammed b. Abdülvehhâb* isimli bir eseri olduğu bildirilir.⁷⁴⁴ Rivayete göre, o, bu reddiyesini Dir'îye'ye gidip İbn Abdülvehhâb ile görüştüktan sonra kaleme almıştır.⁷⁴⁵ Reddiyesi, hocası Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz tarafından, "Onun, Arız zorbasına, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'in sözlerinden seçerek cevap verdiği (reddettiği) bir eseri vardır." şeklinde konu edilmiştir.⁷⁴⁶

1.8. Ebû'l-Avn Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârînî en-

Nâblusî el-Hanbelî (ö. 1188/1774): *el-Ecvibetü'n-Necdiyye ani'l-Es'ileti'n-Necdiyye*

Filistin'in Nablus kasabasına bağlı, Seffârîn köyünde doğmuş ve ilk eğitimini burada almıştır. Filistin dışında Mekke, Medine ve Şam'da eğitim aldığı bilinen Seffârînî, hadis, fıkıh ve kelâm alanlarında çalışmalar yapmış önemli bir Hanbelî

⁷⁴² İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/668-669.

⁷⁴³ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/670.

⁷⁴⁴ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/670; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/101; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 6/172; Abdullah b Muhammed b Ahmed Tariki, *Mu'cemu Musannefâti'l-Hanâbile min Vefâyyâtü 241-1420 h.* (Riyad: y.y., 2001), 6/331.

⁷⁴⁵ Gazzi el-Âmirî, *en-Na'tü'l-Ekme*, 300-301; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/151.

⁷⁴⁶ "Arız zorbası" ile Muhammed b. Abdülvehhâb kastedilmiştir. İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/670; Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü'l-Hanâbile*, 150.

âlimdir. Devrin önemli hocalarından eğitim alan Seffârîni, bir süre Şam Emeviyye Camii'nde hocalık yapmıştır. Eğitimini tamamladıktan sonra Nablus'a döndüğü bilinen âlim, ömrünün sonuna kadar burada eğitim vermiş ve Hanbelî literatürde önemli yer tutan çok sayıda eser telif etmiştir. *Levâmi 'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâti 'u'l-esrâri'l-eseriyye; şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye fî 'akâdeti'l-fırkati'l-mardiyye; Şerhu Sülâsiyyâti Müsnedi'l-Îmâm Ahmed, et-Tahkîk fî butlâni't-telfîk*'i bunlardandır.⁷⁴⁷

Hadis, fıkıh ve akâid alanlarında önemli bir şöhrete sahip olduğu bilinen Seffârîni'nin, sosyal ve siyasal olarak da hareketli bir yaşam sürdüğü bildirilmiş olsa da; bu konu ile ilgili detaylı bilgi verilmemiş, daha çok ilmî kişiliği ön plana çıkartılmıştır.⁷⁴⁸ Hicaz ve Şam'da, ağırlıklı olarak Hanbelî olmak üzere, Hanefî ve Şafîî ilim halkalarına dâhil olan Seffârîni'nin hocaları arasında önemli isimler bulunmaktadır. Dimaşk'ta Abdülganî b. İsmail en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve İsmail b. Muhammed el-Aclûnî (ö. 1162/1749), Medine'de Muhammed b. Hayât es-Sindî (ö. 1163/1750), Abdullâh b. Salim el-Basrî (ö. 1134/1722)⁷⁴⁹ ve Halveti tarikatı şeyhi Mustafa el-Bekrî (ö. 1162/1749)⁷⁵⁰ gibi isimler hocaları arasında en dikkat çekenlerdir.⁷⁵¹ Bu isimleri ilginç kılan, dönemlerinin en meşhur âlimlerinden olmalarının dışında, farklı mezhebî aidiyetlerine rağmen; hepsinin, Nakşîbendî-Kâdirî-Halvetî tarikatına mensup olmalarıdır. İbn Humeyd, Seffârîni'nin de Şam'a gittikten sonra Abdulkadir Geylani'ye yani Kâdirîliğe intisab ettiğini bildirmiştir.⁷⁵² Bu isimlerin, Seffârîni ile birlikte İbn Abdülvehhâb, İbn Afâlik ve Emir es-San'ânî'nin de hocaları olmaları, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Aynı ilmî çevreden yetişen bu dört ismin söylemleri, aynı kaynaktan beslenen iki ayrı kanal durumundadır.

⁷⁴⁷ Âlime ait tespit edilmiş yirmi sekiz eser bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, 4/31-32; Gazzi el-Âmirî, *en-Na'tü'l-Ekmele*, 301-306; Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/29; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/14; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 8/262; Tariki, *Mu'cemu Musannefat*, 336-349.

⁷⁴⁸ Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb", 220.

⁷⁴⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/88; Voll, "Abdallah Ibn Salim Al-Basri", 356-372.

⁷⁵⁰ Cebertî, *Târîhu Acâibi'l-Âsar*, 3/106-110.

⁷⁵¹ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/841.

⁷⁵² İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/844.

Necid, Suriye ve Mısır ilim halkalarına dâhil olan Seffârî'nin Vehhâbî hareketten ve etkilerinden haberdar olmaması düşünülemez. Necid dışındaki pek çok ulemaya da doğrudan ulaştığı bilinen İbn Abdülvehhâb ile Seffârî arasında, tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan bir iletişim olmamıştır. İlmî çevrelerce bu denli önemli bir isim olmasına karşın; Seffârî'ye davetin doğrudan ulaşmamasının, Şam ve sonrasında ikamet ettiği Nablus'un bölgeye uzaklığı ile açıklanabilme ihtimali olsa da bu ihtimal akla çok uygun gelmemektedir. Öte yandan Seffârî, Abdullâh b. İsâ el-Müveys'in hocasıdır.⁷⁵³ el-Müveys'in Şam'da iken derslerine katıldığını bildiğimiz Seffârî ile aralarındaki diğer bağın, dahil oldukları sûfî çevre olduğu açıktır. Öte yandan bu durum, Hanbelî-Kevvâzî-Şazilî ve Kâdirî çevrelerin aralarındaki iletişim ağının ortaya konulması açısından da önemlidir.

Seffârî'nin, İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri hakkındaki eserini hangi gerekçe ile yazdığı konusu üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Seffârî'ye ya da bulunduğu çevreye Vehhâbî kanattan doğrudan herhangi bir davet söz konusu değildir. Ancak kaynaklar, Seffârî'ye Vehhâbî görüşler hakkında bir takım soruların sorulduğu bir mektuptan söz eder. Mektup Necid bölgesindeki Vehhâbî karşıtları tarafından, konuya dair görüşlerini almak üzere Seffârî'ye gönderilmiştir. Seffârî, bilhassa kabir ziyaretleri ve tevessül konuları bağlamında tevhid ve şirk konularındaki görüşlerini, *el-Ecvibetü'n-necdiyye ani'l-es'ileti'n-necdiyye*'sinde cevaplandırmıştır.

Eserin ortaya çıkışını hazırlayan söz konusu mektubun kim tarafından gönderildiği konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak Seffârî ile el-Müveys arasındaki hoca-öğrenci ilişkisi ve dâhil oldukları ortak kültürel çevre dikkate alındığında; el-Müveys'in, uyarı amacıyla ulemaya gönderdiği mektuplardan birini de hocasına göndermiş olma ihtimali yüksektir. Ne var ki, bunu doğrudan kanıtlayan

⁷⁵³ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/364.

herhangi bir veri yoktur. Seffârî'nî cevapladığı soruları, kendisine gönderen kişinin Seyf el-'Atîkî olması ihtimalinden söz edilse de reddiyede buna açıklık getirecek herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Seffârî'nî, sünnetin savunucusu ve bid'atlerle mücadele eden başarılı bir "Hanbelî ıslahçı âlim" olarak tanımlanmıştır.⁷⁵⁴ Öte yandan Seffârî'nî, tarikat mensubu bir sûfidir. XVIII. yüzyıl Hanbelî Şam ulemasının genel özellikleri dikkate alındığında, bu çevrelerde yetişen bir kişi için bu şaşırtıcı bir durum değildir esasında.⁷⁵⁵ Aynı ilmi çevrede yetişmiş, Hanbelî ortak paydasında buluşan iki âlim olmalarına karşın; Seffârî'nî, İbn Abdülvehhâb'ın tasavvuf karşıtı ve tekfirci söylemlerine katılmamıştır. Sefarî'nî, *el-Ecvibetü'n-necdiyye ani'l-es'ileti'n-necdiyye*⁷⁵⁶ adlı eserinde, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinden karşı çıktıklarını ortaya koymuştur. Eserinde kendisini Ehlü'l-Âsâr-Eseriyye'den olarak tanımlayan âlim, hususiyetle ictihad ve taklit konuları üzerinde durmuştur.

1.9. Seyf b. Muhammed b. Hamd el-Atîkî en-Necdî el-Hanbelî (ö. 1190/1776):

Mecmû'u'r-Resâil fî'r-Redd 'alâ İbn Abdülvehhâb

Seyf b. 'Atîkî aslen, Südeyr'in Mecmûa ve Harme köylerinde ikamet eden ulema ailesi, el-'Atîkî'ye mensuptur. Günümüzde Kuveyt ve Suudî Arabistan'da halen varlığını sürdüren ailenin soyu, Hz. Ebû Bekir'e dayanmaktadır.⁷⁵⁷ Seyf el'Atîkî, bölgenin en eski kütüphanelerinden el-'Âtîkî kütüphanesini ve medresesini kuran, Südeyr ve Necd bölgelerinin önde gelen Hanbelî âlimlerindendir. Harme'de yaşayan âlim günümüzde Selîmiye Mescidi olarak bilinen Selim Mescidi'nde imamlık ve

⁷⁵⁴ Cebertî, *Târîhu Acâibi'l-Âsar*, 3/106; Voll, "Muhammad Hayyâ al-Sindî", 38.

⁷⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Voll, "The Non-Wahhâbî Hanbalîs of Eighteenth Century Syria", 277-291.

⁷⁵⁶ Ebû'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Salim Seffârî'nî, *el-Ecvibetü'n-Necdiyye ani'l-Es'ileti'n-Necdiyye*, thk. Mübarek b. Raşid el-Haslan (Amman: Darü'l-Feth, 2015).

⁷⁵⁷ Salih b. Seyf Atîkî, *el-Atîkî Neseben* (Camiatü'l-Kuveyt, Ma'hedi'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 7165/113) Ayrıca bkz. http://www.alateeqi.com/manuscript_desc.php?id=42 (Son erişim: 25.12.19).

hocalık yapmıştır. O, Abdullâh el-Müveys ve Süleymân b. Sühaym ile birlikte, İbn Abdülvehhâb'ın davetine karşı çıkan isimlerdendir.

Hanbelî tabakat kitapları ve Vehhâbî kaynaklar Seyf el-'Atîkî'nin ölüm tarihini 1189/1775 olarak kaydeder.⁷⁵⁸ Ancak Seyf el-'Atîkî'nin kendi elyazısı ile kaydettiği Necd, Kuveyt ve Ahsâ arasındaki son yolculuklarına dair 22 Muharrem 1190/13 Mart 1776 tarihli 12 sayfalık seyahat notlardan, âlimin 1190/1776 yılında halen hayatta olduğunu öğreniyoruz. Oğlu Sâlih el-'Atîkî ve Muhammed b. Fîrûz'u ziyaret etmek üzere Ahsâ'ya gidişinden kısa bir süre sonra vefat ettiği bilindiği için vefat yılını 1190/1776 olarak tashih etmek gerekir.⁷⁵⁹

Seyf b. 'Atîkî, halkı ve bölge ulemasını Vehhâbî fikirler konusunda bilgilendirmek üzere girişimlerde bulunanlar arasında zikredilir.⁷⁶⁰ Mecmu'a müftülerinden Ahmed b. İbrahim b. Îsâ gibi isimler, bu girişimler sonucunda İbn Abdülvehhâb'a mektuplar göndererek bilhassa Müslümanların tekfir edilmesi meselesindeki itirazlarını dile getirmişlerdir.⁷⁶¹ Vehhâbîlerin Südeyr bölgesine hâkim olmasının ardından ailesi ile birlikte Kuveyt'e göç etmiştir. Ahsâ'da bulunan oğlu Sâlih el-'Atîkî ile hocası Muhammed b. Fîrûz'u ziyaret etmek ve bazı ilmi meseleleri müzakere etmek amacıyla Ahsâ'ya giden Seyf b. 'Atîkî, bu ziyaretten kısa bir süre sonra, Muhammed b. Fîrûz'un evinde vefat etmiştir.⁷⁶²

Abdullâh b. Fîrûz (ö. 1175/1761) ve Seffârînî en-Nabulsî (ö. 1188/1774) gibi Vehhâbî karşıtlığı ile bilinen Hanbelî ulemanın arkadaşı olan Seyf el-'Atîkî'nin, Vehhâbî akide içerisinde karşı çıkılan konuları derlediği bir mecmuası bulunmaktadır. el-

⁷⁵⁸ İbn Humeyd, *es-Sühubü'l-Vabile*, 2/839; Abdülaziz b. Muhammed, *De'âvâ'l-Münâviîn*, 40; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/415.

⁷⁵⁹ Bkz: Seyf b. Ahmed Atîkî, *Rihlât eş-Şeyh Seyf el-Atîkî el-Ahire beyne Necd ve'l-Kuveyt ve'l-Ahsâ*, Kuveyt: Mektebetü'l-Mahtûtâ el-İslâmiyye et-Tâbi'ati li'l-Vizâreti'l-evkâf, 155. http://www.alateeqi.com/manuscript_desc.php?id=40 (Son erişim: 25.12.19).

⁷⁶⁰ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/425.

⁷⁶¹ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/423.

⁷⁶² Atîkî, *Rihlât eş-Şeyh Seyf el-'Atîkî el-Ahire*, 155; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/415.

Bessam'ın, “gerçekten var mıdır yoksa sadece söylentiden mi ibarettir bilinmiyor”⁷⁶³ dediği bu mecmua, Seyf el-‘Atîkî'nin torunlarından Abdullâh b. Halef ed-Dahyân tarafından tespit edilmiştir.⁷⁶⁴ Mecmuanın aynısının Muhammed b. Fîrûz'da da bulunması, Seyf el-‘Atîkî'nin İbn Abdülvehhâb karşıtı mücadelesini, ömrünün sonuna kadar sürdürdüğünün göstergesidir. İbn Abdülvehhâb'ın Ahmed b. İbrahim'e yazdığı mektuptan anlaşıldığına göre, Seyf b. Atîkî'nin Haremeyn uleması ile Vehhâbî karşıtlığı konusunda irtibatı bulunmakta idi. Seyf b. Atîkî'nin temel eleştiri noktası tevessül konusudur.

Seyf b. ‘Atîkî'nin, irtibat halinde olduğu ilmî çevrelere bakarak, kendisinin de Hanbelî bir sûfî olduğu sonucu çıkartılabilir. Tespitlerimize göre, Seyf b. ‘Atîkî'ye nisbet edilen bu mecmua, birden fazla kişide bulunmakta ve belli bölgelerdeki belli isimler aracılığıyla, İslâm dünyasında yaygınlaştırmaya çalışılmakta idi. Alevî b. Haddâd, birkaç kanaldan kendisine ulaştığını bildirdiği benzer nitelikteki mecmualardan söz etmektedir.⁷⁶⁵ Bu kanallardan birisi, Mâlikî fakihî ve muhaddis Sâlih b. Muhammed el-Füllânî (ö. 1218/1803), diğeri de “Hanbelî Abdurrezzak ailesinden, Bahreyn'i ziyaret eden bir kişi” olarak tanımladığı ancak ismini vermediği biridir.⁷⁶⁶ Haddâd, kendisine ulaşan ve inceleme fırsatı bulduğu bu mecmu'a'yı; “Haremeynü’ş-Şerifeyn, Ahsa, Basra, Bağdat, Halep, Yemen ve İslâm beldelerinden, dört mezhep ulemasının ileri gelenlerinin, şiir ve metin halindeki cevaplarının ve reddiyelerinin bir araya getirildiği bir derleme”⁷⁶⁷ şeklinde tarif eder. O, aynı içerikle tanıttığı ve Füllânî tarafından kendisine iletilen, “Hanefî, Mâlikî, Şafî’î ve Hanbelî dört mezhep ulemasının Muhammed b. Abdülvehhâb'ı muhteşem bir şekilde reddettikleri risale ve cevapların tamamının olduğu kocaman bir kitap”tan daha bahseder. Ancak burada Füllânî'nin ona,

⁷⁶³ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/416.

⁷⁶⁴ *Mecmu‘ Seyf el-‘Atîkî*, Kuveyt: Mektebetü'l-Mahtûtâ bivizâre el-Evkâf, 155.
http://www.alateeqi.com/manuscript_desc.php?id=5 (Son Erişim: 26.12.2019)

⁷⁶⁵ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalem*, 5.

⁷⁶⁶ Âl-ü Abdurrezzak hakkında bilgi için bkz: Osman b. Sened, *Sebâiku'l-‘Asced*, 96.

⁷⁶⁷ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalem*, 5.

bu hacimli kitabın bir kopyasını istinsah etmesi hususunda “emir verdiğini” dile getirir ki; bu, hayli önemli bir noktadır.⁷⁶⁸

Seyf b. ‘Atîkî ve İbn Fîrûz’da da bulan mecmu’a’ya yeniden dönüldüğünde, sözü geçen derlemelerin hepsinin aynı olduğu ve belli kanallarla İslâm dünyasına dağıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bu derlemenin, el-Kabbânî tarafından hazırlanan, et-Tandatâvî ve Mekke Müftüleri’nin de görüşlerinin dâhil edildiği mecmua (mecelle) olması da ihtimal dâhilindedir. Ancak mecmua temin edilemediği için içeriği hakkında net bir bilgiye sahip olunamamıştır.

1.10. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz et-Temîmî el-Ahsâî el-Hanbelî (ö. 1205/1790): *İbdâü’l-Mechûd fî Cevâbi Suâl İbn Davud an Mukallidi’l-Mezhebî; el-Kavlü’s-Sedîd fî Cevâzi’t-Taklîd*

1172/1759 yılında dünyaya gelen Abdülvehhâb b. Fîrûz, Temim kabilesinin Vehbe kolundandır. Dedesi Abdullâh b. Fîrûz, İbn Abdülvehhâb’ın halasının oğludur. Abdülvehhâb b. Fîrûz, ilk eğitimini babası Muhammed b. Fîrûz’dan aldıktan sonra, Basra’ya gitmiştir.⁷⁶⁹ Devrinin önemli âlimlerinden Hanbelî fikhî, usûl, beyan ve matematik alanları üzerine yetişen âlim, Basra’da kadılık yapmıştır.⁷⁷⁰ Hocalarından, nahiv derslerini aldığı Îsâ bin Mutlak ve matematik derslerini aldığı, İbn ‘Âfâlik’in *Cedvel*’ine haşiye yazan meşhur öğrencisi, Abdurrahmân ez-Zevâvî el-Mâlikî isimleri ilgi çekicidir.

Çalışkanlığı ve dikkati ile tanınan Abdülvehhâb b. Fîrûz, dinî ilimlerde, bilhassa Hanbelî fikhî alanında, kısa sürede yetişerek babası Muhammed b. Fîrûz ile birlikte ders verecek konuma gelmiştir. Eğitimi esnasında yedi yıl boyunca Cuma namazları dışında

⁷⁶⁸ Haddâd, *Misbahü’l-Enam ve Cilaü’z-Zalem*, 151.

⁷⁶⁹ Gazzî el-Âmirî, *en-Na’tü’l-Ekmele*, 331; Osman b. Sened, *Sebâiku’l-’Asced*, 96; el-Ensârî, *Tuhfetü’l-Müstefîd*, 2/632-633.

⁷⁷⁰ Osman b. Sened, *Sebâiku’l-’Asced*, 96-107.

dışarı çıkmadığı bildirilen Abdülvehhâb b. Fîrûz, pek çok eser bırakmıştır.⁷⁷¹ Çoğunluğu Hanbelî fikhî üzerine olan eserlerinden en önemlileri *Havâş alâ şerhi Müntehâ li'ş-Şeyh Mansur el-Buhûtî*⁷⁷²; *Haşiyetun alâ Şerhu'l-Zâd li'l-Buhûtî*⁷⁷³; *Şerhu ahsâr el-Muhtasarât*⁷⁷⁴; *Haşiyetun alâ şerhi'l-Mukni*⁷⁷⁵ olarak sıralanabilir. Ayrıca, bir de es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Şerhu Cem'il-Cevâmi*⁷⁷⁶ adlı eserine yazdığı şerhleri bulunmaktadır.⁷⁷⁷ Âlimin, bunlar dışında nahiv alanında da çok sayıda eseri vardır.⁷⁷⁸

Eğitiminin ardından Basra'ya yerleşen Abdülvehhâb b. Fîrûz, burada Müntefik Şeyhi Süveynî b. Abdullâh'ın ilgi ve saygısına mazhar olmuştur. Süveynî'nin azledilmesinin ardından, Basra'dan ayrılan Abdülvehhâb b. Fîrûz, Zübare'ye⁷⁷⁹ yerleşmiştir. Onun Zübare'ye gidiş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bu konudaki tek bilgi, çelişkili olmakla birlikte, Osman b. Sened'in aktardığı, onun

⁷⁷¹ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/682.

⁷⁷² Hanbelî fakih Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî (ö. 1051/1641) tarafından, Hanbelî fakih, kâdîkudât Takıyyüddîn İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin (ö. 972/1564) *Müntehâ li'Îrâdât* adlı esrine yazılan *Değâ'îku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ* adlı şerhinin haşiyesidir.

⁷⁷³ Hanbelî fakih Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî'nin (ö. 1051/1641), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350), *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* adlı eserine yazdığı şerhin haşiyesidir.

⁷⁷⁴ Muhammed b. Bedreddin ibn Belbânî el-Hanbelî'nin (ö. 1083/1672), Hanbelî fikhına dair *Ahsar el-Muhtasarât fî Fikhi alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* adlı eserinin şerhidir.

⁷⁷⁵ Hanbelî fakih ve usulcû Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) fıkha dair eseridir.

⁷⁷⁶ Şafîî fakih Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) fikh usulüne dair eseridir.

⁷⁷⁷ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/682-683; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/186; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 6/229; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 5/63; Tariki, *Mu'cemu Musannefât*, 6/12-15.

⁷⁷⁸ 1. *Şerhu'l-İknâ' Şerhu'l-Tasrîh alâ Tavzîh*: Arap dil âlimi, Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî'nin (ö. 905/1499), *et-Taşrîh bi-maẓmûni't-Tavzîh* adlı eserinin şerhidir. *et-Taşrîh bi-maẓmûni't-Tavzîh*, İbn Hişâm en-Nahvî'nin (761/1360), *Evdaḥu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik* adlı şerhine yazdığı bir haşiyedir. 2. *Şerhu Ukûdu'l-Cemân*: Abdurrahman İsâ el-Mürşidî'nin (ö. 1037/1628), *Ukûdu'l-Cemân fî me'ânî ve beyân* adlı eserinin şerhidir. 3. *Şerhu'l-Cevher el-Meknûn li'l-Ahdarî fî'l-Meânî ve Beyân ve ve'l-Bedî'*: Cezayirli müellif, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî Muhammed es-Sagîr el-Ahdarî el-Bentiyûsî'nin (ö. 983/1575-76), Arap gramarine dair Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'unun özeti olan Hatîb el-Kazvîni'ye ait *Telhîşü'l-Miftâh* adlı eserin manzum şeklinin şerhidir.

⁷⁷⁹ Katar'ın başkenti Doha şehrine yaklaşık 100 km uzaklıkta ve kuzey batısı yönünde yer almaktadır. Şehir, Ahmed b. Muhammed b. Rizk (ö. 1224/1810) tarafından 1179/1766 yılında kurulmuştur. Sudeyr'in Harme kasabasından olan Ahmed b. Muhammed b. Rizk, Benî Halid kabilesinden olup, Vehhâbîlerin bölge içindeki yağmacılığı karşısında, bölgeden göç ederek bu şehri kurmuştur. Şehrin kurulmasının ardından çok sayıda âlim, şair ve edip buraya göç etmiştir. İlk gidenlerden biri, Muhammed b. Fîrûz'un öğrencisi Haccî b. Mezîd b. Humeydân'dır (ö. 1192/1778). Humeydân, bizzat bölgede tedris faaliyetlerini sürdürmesi amacıyla Muhammed b. Fîrûz tarafından gönderilmiştir. Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 96-114.

1200/1785 yılında Basra'dan ayrıldığı haberi olabilir.⁷⁸⁰ Zübare'ye ne zaman ve neden gittiği konusundaki belirsizliğe rağmen; ilme düşkünlüğü ile tanınan Abdülvehhâb b. Fîrûz, yaklaşan Vehhâbî tehdidi nedeniyle Ahsâ ve Basra'da oluşan tedirgin havadan dolayı bölgeden uzaklaşmak istemiş görünmektedir. Öte yandan onun, Muhammed b. Fîrûz tarafından tedris faaliyetleri için Zübare'ye gönderilen Haccî b. Humeydan'ın (ö. 1192/1778) vefatının ardından burada tedris faaliyetlerini sürdürmek amacıyla gitmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Bu olasılık, âlimin neden babası Muhammed b. Fîrûz ile birlikte Basra'da ikamet etmediği hususunu izah edebilir. Zübare'de vefat ettiği bilinen âlimin, vefat tarihi konusunda da bir netlik yoktur.⁷⁸¹

Abdülvehhâb b. Fîrûz'un, tasavvuf hırkasını bizzât Abdulkadir Geylânî'den giyen, İbn Kudame'nin (ö. 620/1223) görüşlerini benimsemiş olması ve babası Muhammed b. Fîrûz'un sûfî yönü düşünüldüğünde, onun da benzer şekilde Kâdirî/Halvetî müntesibi olma ihtimali söz konusudur. Ancak kaynaklarda daha çok ilmî kişiliği ve çalışkanlığı ile ön plana çıkarılmış ve bu konu ile ilgili herhangi bir bilgi aktarılmamıştır.

İbn Abdülvehhâb ve görüşlerinin en şiddetli karşıtlarından kabul edilen bir babanın oğlu olarak, Abdülvehhâb b. Fîrûz da Vehhâbî görüşlere karşı çıkmıştır. Abdülvehhâb b. Fîrûz'un hayatı ile ilgili elde ettiğimiz bilgilerden, onun Vehhâbî harekete mukavemet konusunda aktif bir rol üstlenmediği anlaşıyor. O, muhalif duruşunu yazdığı iki reddiye ile ortaya koymuştur. Muhammed b. Fîrûz ve Abdülvehhâb b. Fîrûz'un öğrencisi Davud ez-Zübeyrî'nin (ö. 1225/1810) taklid konusunda kendisine yönelttiği sorulara verdiği cevaplardan oluşan, *İbdâu'l-Mechûd fî*

⁷⁸⁰ Osman b. Sened, İbn Fîrûz'un buradan Mısır'a gittiğini ve gittikten bir ay sonra burada vefat ettiği bilgisini aktarır. Ancak, onun böyle bir yolculuk yaptığına dair başka hiçbir bilgi tespit edilememiştir. Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 96.

⁷⁸¹ Osman b. Sened vefat tarihini 1200/1785 olarak bildirir. Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 96; İbn Bişr'e göre vefatı 1203/1788 yılındadır. İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/169; İbn Humeyd ve Âl-i Bessâm'a göre ise, vefatı 1205/1790 yılındadır. İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/685; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 5/65.

*cevâbi Suâl İbn Davud an mukallidi'l-mezhebi*⁷⁸² ve *el-Kavlu's-Sedîd fî cevâzi't-Taklîd* adlı risaleleri, İbn Abdülvehhâb'ın taklid konusundaki görüşlerine eleştirileri ve itirazlarını içermektedir.⁷⁸³

1.11. Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz et-Temîmî el-Ahsâî (ö. 1216/1801):

Risâletü'l-Marziyye fi'r-Reddi 'ale'l-Vehhâbîyye; er-Redd alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd ve men Havlehum mine'l-Müslimîn; Kasâid

Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz, Temim kabilesinin Vehbe kolundan olup, İbn Fîrûz el-Hanbelî ismi ile meşhurdur. Babası Abdullâh b. Fîrûz, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın halasının oğludur.⁷⁸⁴ 1142/1730 yılında Ahsâ'da dünyaya gelen İbn Fîrûz'un, İbn Abdülvehhâb ile akrabalık bağının dışında ders aldıkları hocalarının neredeyse tamamının birebir aynı olması oldukça önemli bir detaydır. Devrinin önemli âlimlerinden hadis eğitimi alan İbn Fîrûz'un, Buhârî'nin *Sahih*'ini isnadları ile ezberlediği bildirilmiştir. Hanbelî çevrelerce yetiştirilen ve Hanbelî fıkına dair eserleri bulunan İbn Fîrûz'un hocalarının önemli bir kısmının da Şâfiî olması, onun farklı ilmî çevrelerden eğitim alarak, çok yönlü yetiştiğinin işaretlerindendir. Onun iman konusundaki görüşleri, Buhârî'nin de dâhil olduğu Ehl-i Hadis'in görüşleri ile tam olarak uyum içerisindedir. İman-İslâm ayrımı ve zühde düşkün bir yaşantıya sahip olmasından anlaşıldığı kadarıyla ameller konusundaki

⁷⁸² İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/283.

⁷⁸³ Kaynaklar el yazması halde olan her iki eserin Abdullah b. İbrahim el-Gamlâs (ö. 1354/1935) isimli, Zübeyrli bir kişide bulunduğunu bildirmektedir. Elde ettiğimiz bilgilere göre İbn Gamlas, vefatından önce şahsi kütüphanesinde bulunan eserleri Basra Üniverstesi Kütüphanesine satmıştır. Kütüphanede bulunan el yazması eserlere ait ilk kataloglama çalışması ilk kez 1964 yılında Muhammed b. Ahmed Bahadır tarafından yapılmıştır. Kimi kaynaklarda İbn Fîrûz'a ait adı geçen eserlerin bu çalışmada listelendiği bilgisi yer almasına rağmen, Basra Üniversitesi Kütüphanesinde yer alan el yazması eserler hakkında hazırlanan son katalog çalışmasında eserlere yer verilmemiştir. Çalışma 2012 yılında Dr. Zamyâi Muhammed Abbas tarafından yapılmıştır. Burada sunulan listede İbn Gamlas'ın eserleri yer almaktadır. Ancak kendisinden kütüphaneye intikal ettiği dile getirilen Abdülvehhâb b. Fîrûz'un eserleri bu listede bulunmamaktadır. Bu nedenle eserlerin nerede olduğu bilinmemektedir. Katalog için bkz: Muhammed Abbas Zamyâi (ظمياء), *Mahtûtât Mektebeti Câmi'âti'l-Basra Tarihihâ ve Hadirihâ* (Tikrit: Mecelle Âdâbi'l-Basra, 2012), 32/1, 171-200.

⁷⁸⁴ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/170.

hassasiyeti bunun göstergelerindendir.⁷⁸⁵ Öte yandan, hocalarının pek çoğunun İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerine muhalefet konusunda öncülük eden isimlerden olduğuna dikkat çekmek yerinde olacaktır.

Abdullâh b. Abdüllatif el-Ahsâî eş-Şâfiî ve Muhammed Hayyât es-Sindî gibi döneminin önde gelen âlimlerinden dersler alarak yetişen âlim, fıkıh eğitimini babası Abdullâh b. Fîrûz ve Muhammed b. Abdurrahmân b. Afâlik el-Ahsâî'den almıştır. Abdullâh b. İsâ ibn Mutlak da, hocaları arasındadır.⁷⁸⁶ İbn Fîrûz, Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Usûlleri, Aruz, Belagat ve Tıp alanlarında döneminin en bilgisi olarak anılmıştır. Özellikle Hanbelî fıkıhı üzerine yazdığı eserleri ve kasideleri ile meşhur olmakla birlikte Mantık ve Matematik alanlarında da eserleri bulunan Muhammed b. Fîrûz,⁷⁸⁷ dokuz yaşlarında iken gözlerini kaybetmiştir. Kaynaklardaki, hakkında özellikle vurgulanan kavrama gücünün ve ezber kabiliyetinin, görme yetisini yitirmesi ile alakası olsa gerektir.⁷⁸⁸

Bazı kaynaklarda “asrın müceddidi”⁷⁸⁹ olarak da tavsif edilen Muhammed b. Fîrûz, ilmî derinliğinin ve saygınlığının yanında;⁷⁹⁰ İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine, “söz ve beyanları ile savaş açan”, bu konuda yoğun mücadeleler veren önemli bir figür olarak karşımıza çıkar.⁷⁹¹ Aralarındaki yoğun mücadeleye rağmen; İbn Abdülvehhâb

⁷⁸⁵ Muhammed İbn Fîrûz, *er-Reddu 'alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd ve men Havlehum mine'l-Müslimîn*, nşr. el-Ezherî, thk. el-Ezherî (y.y., 2010), 28.

⁷⁸⁶ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/972.

⁷⁸⁷ Âlimin “Mantık” adlı risalesinin, Kuveyt Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Mahtûtât Kütüphanesi'nde, Mantık Bölümü no:1287'de kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

⁷⁸⁸ Salih b. Seyf Atîkî, *Tercüme Şeyh Muhammed b. Fîrûz*, 1; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/979 el-Âtîkî'ye ait yazma nüsha için bkz. <https://twitter.com/emad99944/status/707563896501092352> (16.02.2020).

⁷⁸⁹ Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 94.

⁷⁹⁰ İbn Fîrûz'un şöhreti yalnızca Necid ve Ariz bölgesi ile sınırlı değildir. Örneğin; Şam Şâfiî müftüsü İbnü'l-Gazzî diye tanınan Kemâleddin Muhammed b. Muhammed Şerîf el-Âmirî (ö. 1214/1799) eseri *en-Na'tu'l-ekmel fî Tabakâti Ashab'il-İmam Ahmed b. Hanbel* adlı eserini hazırlarken Hanbelî âlimlerin biyografilerini İbn Fîrûz'dan talep etmiştir. İbn Fîrûz da ailesi ve yetiştirdiği öğrencilerinin biyografilerini kendisine ileterek esere önemli katkılar sunmuştur.

⁷⁹¹ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 6/237.

İbadet ve zikirlerle bağlılığının dışında âlimin, evinde yetmişden fazla öğrencinin eğitim ve barınma ihtiyaçlarını karşıladığı aktarılmıştır.⁷⁹⁸ Hocası İbn Afâlik'in derin sevgi ve ihtiramına mazhar olan İbn Fîrûz'un bu yönü hakkında İbn Humeyd, dedesi Abdullâh b. Mansur b. Türkî'nin bizzât şahit olduğu bir olayı aktarır. Hac yolculukları esnasında, İbn Afâlik'in, öğrencisi İbn Fîrûz'a karşı gösterdiği aşırı hürmet dikkatlerini çekmesi üzerine, gruptan birkaç kişi İbn Afâlik'e; "Bu "a'ma'yı" neden bu kadar öne çıkardığını" sorar. İbn Afâlik, ona olan hürmetinin nedenini şöyle izah etmiştir: "Ben onun çok önemli bir özelliğini tespit ettim. Bu nesil onun sayesinde korunuyor, biz henüz onun geldiği noktanın en başındayız ve onun sahip olduğu güzellikler zamanımızdaki kimsede mevcut değildir."⁷⁹⁹

İbn Fîrûz, erken dönemlerden itibaren İbn Abdülvehhâb'ın fikirleri ve faaliyetleri hakkında bilgi edinme imkânı bulmuştur. Kuşkusuz bunda, İbn Abdülvehhâb ile olan akrabalık bağları, babası Abdullâh b. Fîrûz'un önemli bir âlim olması ve sosyo-kültürel anlamda entelektüel bir çevreye dâhil olması gibi pek çok unsur etkili olmuştur. İçerisinde yetiştiği ilmî ve mezhebî çevrenin de etkisi ile İbn Fîrûz'un, ilk dönemden itibaren İbn Abdülvehhâb'a karşı muhalif kanatta yer aldığı görülmektedir.

İbn Fîrûz, 1204/1789 yılında, Suud b. Abdülaziz'in Ahsâ'ya saldırarak şehri işgal etmesi ve üçyüz âlimin öldürülmesi ile sonuçlanan olayların ardından⁸⁰⁰ öğrencileri ile birlikte Basra'ya yerleşmiştir. Kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiye göre İbn Fîrûz'un Ahsâ'dan çıkışı 1207/1793 yılında, Abdülaziz b. Muhammed b. Suud'un, Ahsâ'yı ele geçirdikten sonra Emir Berrâk b. Abdulmuhsin el-Halidî'ye, İbn Fîrûz'u şehirden çıkartmasını emretmesi üzerine olur. Sâlih b. Seyf el-Atîkî ise, bidatlerle mücadele eden hocasının öldürülmesi için "Marikîn-i ehl-i Ariz " olarak nitelendirdiği, Vehhâbîler

⁷⁹⁸ Atîkî, *Tercüme Şeyh Muhammed b. Fîrûz*, 1; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/979.

⁷⁹⁹ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/976. İbn Humeyd, Muhammed b. Abdullah Ali Amiri Necdî, *es-Sühübü'l-vabile ala daraihi'l-Hanabile*, thk. Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1416, c. 3, s. 976.

⁸⁰⁰ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/168-169.

tarafından, başına beşyüz altın ödül konulması ve evinin muhasara altına alınması üzerine can güvenliği nedeniyle şehirden ayrıldığını dile getirir.⁸⁰¹

Ailesi ve öğrencileri ile birlikte Basra'ya taşınan İbn Fîrûz, burada halk ve şehrin önde gelenleri tarafından görkemli bir tören ile karşılanır.⁸⁰² İbn Fîrûz'un, Basra'da ilmine ve şahsına oldukça ihtiram gösterildiği ve mütesellim Abdullâh Ağa'nın maiyetinde derslerine ve ilmi faaliyetlerine devam ettiği biliniyor.⁸⁰³ Öğrencisi Osman b. Sened'den edindiğimiz bilgiye göre İbn Fîrûz, burada Süleymâniye Medresesi'nde *Sahih-i Buharî* dersleri vermiştir.⁸⁰⁴ Basra Valisi'nin, camiinde ders vermesi için kendisinden talepte bulunduğu bilgisi bunu desteklemektedir.⁸⁰⁵ Vefatının ardından Zübeyr b. el'Avvâm'ın⁸⁰⁶ yanına defnedilmesi de, burada kendisine gösterilen ihtiramın bir göstergesi olsa gerektir.⁸⁰⁷

Basra'da önemli düzeyde bir ilmî şöhret ve saygınlık elde eden İbn Fîrûz'un, Abdullâh Ağa ile olan bağlantısı onun devlet erkânı ile iletişim halinde olmasını tabii kılmaktadır. Kaynaklarda sık sık, onun Bâb-ıâlî ve vezirleri ile yazıştığı üzerinde durulur. Hatta el-Bessâm, onun İstanbul'daki Sultan'a, Vezirlerine ve Şeyhü'l-İslâm'larına Vehhâbî hareket hakkındaki şikâyetleri için yaptığı müracaatların yoğunluğunu, "bıktırıncaya kadar (حتي عجز)" ifadesi ile dile getirir.⁸⁰⁸

⁸⁰¹ Atîkî, *Tercüme Şeyh Muhammed b. Fîrûz*, 1; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/979.

⁸⁰² Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/237.

⁸⁰³ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/241.

⁸⁰⁴ Osman b. Sened, *Sebâiku'l-Asced*, 58; el-Basrî el-Vâilî Osman b. Sened, *Târihu'l-Irak ve Necd sene 1188 H. / 1747 M. ilâ sene 1242 H. / 1826 M.*, thk. İmâd Abdüsselam Rauf (Beyrut: ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2010), 12.

⁸⁰⁵ Söz konusu dönemde Bağdat, Basra ve Şehrîzor valiliği Süleyman Paşa tarafından idare edilmekte idi. Valinin kenidinden Süleymaniye Camii'nde Buhari dersleri vermesini talep etmesi ve bunun için her türlü imkânını seferber ettiği bilgisi de İbn Fîrûz'un devlet erkânı ile görüşme halinde olduğunun göstergelerindendir. İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/974; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 6/241.

⁸⁰⁶ Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. el-Avvâm b. Huveylid el-Kureşî el-Esedî (ö. 36/656), Hz. Peygamber'in halası Safiyye bint Abdülmuttalib'in oğlu olup, Hz. Peygamber'e ilk iman edenlerden ve cennetle müjdelenen on sahâbiden biridir. Bkz: Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* (Leiden: E.J. Brill, 1904), 3/100.

⁸⁰⁷ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/977; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 6/245.

⁸⁰⁸ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 6/237.

Tespitlerimize göre, İbn Fîrûz'un devlet yetkililerinden irtibat kurduğu isimlerden biri de Bağdat Valisi Süleymân Paşa'dır.⁸⁰⁹ Nitekim Süleymân Paşa, Vehhâbî hareket ile ilgili Sultan I. Abdulhamid'e sunduğu tahriratında; "Benî Halid ve Ahsa ahalisinin itikad ve diyaneti bakımından kabûle mani' görüşlere sahip şakî merkûm'un" Basra taraflarına saldırı hazırlığı içerisinde olduğu bilgisini ulaştırır. Verdiği bilgilerden Süleymân Paşa'nın içeriden kaynaklarca bilgilendirildiği anlaşıyor. Ayrıca Süleymân Paşa'nın, bölgede yaşanan isyan olayları nedeniyle, bölgenin önemli aşiretlerinden Müntefik Şeyhi Abdullâh b. Süveynî'ye (ö. 1211/1797) karşı mesafeli olmakla birlikte Vehhâbîlerle mücadelede Müntefik Şeyhi'nin affı ve Vehhâbîler üzerine sefer düzenlemesine izin verilmesi konusunun bölge ileri gelenlerinin araya girmesi ile gerçekleştiği aktarılmaktadır.⁸¹⁰ Bu konuda talepte bulunan "ileri gelenler"den biri de İbn Fîrûz'dur.⁸¹¹ Zira İbn Fîrûz, Basra'da iken Vehhâbî hareketi ile mücadelede Müntefik aşireti şeyhi Süveynî b. Abdullâh ile birlikte hareket etmiştir.⁸¹² İbn Fîrûz, Vehhâbîlerin üzerine yürüyen Süveynî'ye hitaben övgü içerikli bir kaside yazarak, beraberindekileri cesaretlendirmiştir.⁸¹³

Muhammed b. Fîrûz, İbn Abdülvehhâb ve taraftarlarının itikadî olarak halka verdiği zararları izah etmek amacıyla bir reddiye daha yazmıştır. "Mutlu elin parmakları tespit ettiği hataları/ Bize verilen hüküm kalemleriyle tashih etti" sözleriyle başladığı kaside, Vehhâbî davet karşısında hareket edenlere cesaret vermiştir.⁸¹⁴

İbn Fîrûz, gerek Ahsâ'da gerekse Basra'da bulunduğu sırada halkın Vehhâbî fikirler hakkında bilgilendirilmesi amacıyla reddiye ve kasideler yazmak ve yöneticileri

⁸⁰⁹ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/218.

⁸¹⁰ Osman b. Sened, *Tarihü'l-Irak ve Necd*, 274.

⁸¹¹ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/219.

⁸¹² el-Ensârî, *Tuhfetü'l-Müstefid*, 2/632.el-Ahsâî, Muhammed b. Abdullah Âl-i Abdulkadir el-Ensârî, *Tuhfetü'l-müstefid bi-tarihü'l-Ahsa' fi'l-kadim ve'l-cedid*, el-Emanetü'l-Amme li'l-Ihtifal bi-Mururu Miete 'Âm ala Tesisi'l-Memleke, Riyad, 1999, (2), s. 632.

⁸¹³ Kaside için bkz: "Âl-i Sa'dûn el-Eşraf ve evvel İ'lân tarihi muhâveleti'l-İstiklâli'l-Irak bi ekmelhu 'Âmi 1787", <https://www.bnabar.com/vb/showthread.php?t=7248&page=2> (16.02.2020).

⁸¹⁴ "ضبطاً حررت لنا أحكام بأقلام / خطا أثبتت قد السعد كف أنامل" İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/219.

yaklaşan Vehhâbî tehditi karşısında uyarmak gayesiyle hareket etmiştir. Vehhâbî fikirler hakkında Ahsâ Emiri Süleymân b. Muhammed Uray'ir'i bilgilendiren kişinin de İbn Fîrûz'un hocası İbn Afâlik olduğuna dikkat edildiği takdirde, İbn Abdülvehhâb hakkında hem mezhebî hem de siyasî olarak Ahsâ Emîri'nde bir farkındalık oluşturulduğu, bu amaçla da birlikte hareket edildiği anlaşıyor. İbn Fîrûz, ayrıca Süleymân b. Muhammed'den sonraki Emir Sa'dun b. Uray'ir'e hitaben yazdığı kaside ile Vehhâbî tehdidi ile ilgili uyarılarda bulunmuştur.⁸¹⁵

İbn Humeyd ve el-Bessam da, İbn Fîrûz'un Bab-ı âlî ile doğrudan irtibat kurduğu bilgisini aktarırlar. İbn Humeyd, İbn Fîrûz'un Vehhâbîlerin bölgede yaptığı aşırılık ve yağmalardan haberdar ederek bölgeden çıkartılmalarını talep etmek üzere Sultan I. Abdulhamid'e gönderilmek üzere oğlu Abdülvehhâb b. Fîrûz'a dikte ettirdiği mektubun müsveddelerini gördüğünü dile getirmiştir.⁸¹⁶ Sözü geçen mektuptaki taleplerin, Bağdat Valisi Süleymân Paşa aracılığı ile Sultan'a iletilmiş olma ihtimali vardır. İbn Humeyd'in, girişinde bir kasidenin yer aldığı ve Sultan I. Abdulhamid'e yazıldığını ifade ettiği bu mektup, Osmanlı ile Vehhâbîler arasında gerçekleşen ilk askeri karşılaşmanın fitilini ateşlemiş görünmektedir. İbn Humeyd, mektubun Sultan I. Abdulhamid'e yazıldığını dile getiriyor olsa da; arşiv kayıtlarında Sultan I. Abdulhamid'e İbn Fîrûz tarafından ulaştırılmış bu içerikte bir evrak tespit edilememiştir.⁸¹⁷ Öte yandan arşiv kayıtlarında, 1203/1789 tarihinde bölge halkı tarafından, "Vehhâbî mezhebini yaymak için kıyam eden İbn Suud'un Necid taraflarında fesad ve yağmalamaya devam ettiğine dair" Padişah'a ulaştırılan bir mektup

⁸¹⁵ Kaside için bkz: Kaside için bkz: "Âl-i Sa'dûn el-Eşraf ve evvel İ'lân tarihî muhâveleti'l-İstiklâlî'l-Irak bi ekmelhu 'Âmi 1787", <https://www.bnabar.com/vb/showthread.php?t=7248&page=2> (16.02.2020).

⁸¹⁶ İbn Humeyd, İbn Fîrûz'un oğlu Abdülvehhâb b. Fîrûz'un yazdığı müsveddeleri gördüğünü söylemektedir. Ancak mektubun oğlu tarafından kaleme alınmasının nedeni İbn Fîrûz'un gözlerinin görmüyor olmasıdır. İbn Humeyd, *es-Sühubî'l-Vabile*, 3/973; Abdülaziz b. Muhammed, *De'avâ'l-Münâvîn*, 37.

⁸¹⁷ Sözü geçen mektup ve kasidenin metni için bkz: https://ia801303.us.archive.org/view_archive.php?archive=/19/items/m-0002/06253-6741.zip (17.02.2020)

bulunmaktadır.⁸¹⁸ Ancak, mektubun İbn Fîrûz tarafından yazıldığına dair herhangi bir bilgi ya da ipucu yoktur. Öte yandan daha önce de değinildiği üzere, Sultan I. Abdulhamid Vehhâbî meselesi ile ilgili bölge halkından gelen bir mektup ve İran Şahı Vekili'nin, ülkesinin sınırlarında yaşanan olaylar hakkında kendisine aktardığı bilgiler vesilesi ile haberdar olmuştu. Padişah, bunlardan hareketle de bölge Valileri ve Mekke Şerifi'nden konu hakkında bilgi isteyerek; meselenin büyümeden halli noktasında kesin talimat vermişti. Onun mektubu gönderdiği kişinin kimliğinden ziyade, Bağdat Valisi Süleymân Paşa'nın Kethüda Ali Paşa kumandasında Osmanlı tarafından Vehhâbîler üzerine düzenlenen ilk askeri seferde, yöneticilerin harekete geçirilmesinde İbn Fîrûz'un katkısı önemli görünmektedir.

el-Bessâm, İbn Fîrûz'un ilminin derinliği ve entelektüel birikiminin şöhretinin Sultan Mahmud'a kadar ulaştığını, aralarındaki yazışmalara binaen Sultan'ın takdir ve itimadını kazandığını dile getirir. Ancak burada Sultan Mahmud ile hangi padişahın kastedildiği açık değildir.⁸¹⁹ Vehhâbî meselesi gündeme geldiği dönemde sultan olan I. ve II. Mahmud'un görevde bulundukları süreler değerlendirildiğinde Sultan I. Mahmud (1730/1754) döneminde İbn Fîrûz henüz yirmili yaşlarda olduğu için ilgili sultanın I. Mahmud olması daha makuldür. Ancak II. Mahmud (1808/1839) döneminde ise, İbn Fîrûz 1216/1801 yılında vefat ettiği için görüşmüş olmaları mümkün görünmemektedir. Yine de bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Fîrûz'un kasideleri dışında Vehhâbîlik hakkında iki ayrı reddiyesi bulunmaktadır. Bunlardan en çok bilineni *Risâletü'l-Marziyye fi'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*⁸²⁰ isimli eseridir. Yazara nisbet edilen ikinci eser,

⁸¹⁸ BOA, HAT, 2-49.

⁸¹⁹ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 6/243.

⁸²⁰ Eserin Suriye Kütüphanelerinde iki kopyası bulunmaktadır. Muhammed İbn Fîrûz, *Risâletül-Marziyye fi'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye* (Mektebetü Evkâf Haleb, Reddun ve'l-İtikâd, 170405); Muhammed İbn Fîrûz, *Risâletü'l-Marziyye fi'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye* (Mektebetü'l-Esed, Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a 047, 5828) Eser, 17x20 ölçülerinde, her biri onsekiz satırdan müteşekkil ondört varaktan oluşmaktadır. Abdullah b. Said el-Mahmud adlı bir Vehhâbî'nin İbn Fîrûz'a yazdığı reddiye 2017 yılında basılmış

er-Reddu alâ men Keffere ehli'r-Riyâd ve men havlehum mine'l-Müslimîn isimli eserdir.⁸²¹ Müslümanların küfürle itham edilmeleri, tevessül ve kabir ziyaretleri konuları üzerinde duran İbn Fîrûz, ayetler, hadisler ile İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerinden iktibaslarla, "Ehl-i Sünnet'e" göre, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini reddetmektedir.

Reddiye yazan ilk isimlerin ortak özelliği olan İbn Abdülvehhâb hakkında tahkir ve isithzâ içerikli bir üslûp tercih etme tavrını İbn Fîrûz'da da görmek mümkündür. Kasîdesinde yer alan; "*Bu bilgi (ilim) size nereden geldi? Necid topraklarından mı yoksa çadırımın tepesinden mi?*" beyitleri de, tıpkı hocası İbn Afâlik gibi, onun İbn Abdülvehhâb'a karşı alaycı tavrının bir delili olarak görülebilir.⁸²² Aynı şekilde, İbn Abdülvehhâb'ın "Sahibu'l Ahsâ" hitabı ile İbn Fîrûz'a yazdığı mektubunda⁸²³ kullandığı Âl-i İmran Suresi 64. ayete karşılık Kâfirûn Suresi⁸²⁴ ile cevap vermesi de aynı alaycı tavrının ve zekâsının tezahürüdür.⁸²⁵ Süleymân b. Sühaym tarafından da dile getirilen, altı yüz yıllık geçmişin yok sayılmasına ve Peygamber'in hata üzere birleşmeyeceğini bildirdiği bir ümmetin küfürle itham edilmesi İbn Fîrûz'un reddiyesinin ana temasını oluşturur. Öte yandan "Ariz'in Tağutları" (Tavağût'ul-Ariz) olarak nitelendirdiği Vehhâbîlerin, Dir'îye'yi merkez kabul etmeleri ve Mekke ile Medine de dâhil olmak üzere bütün Müslümanların buraya hicret etmesini salık

olup, İbn Fîrûz'un kasidesi de bu eser içerisinde yayımlanmıştır; Bkz: Abdullah ibn Said Mahmûd, *Tezhîr Ehl-İmân ammâ Tezammünathü Risâleti İbn Fîrûz mine'l-Bühâtân* (Kuveyt: Darül'l-Hizâne, 2017), 30-48.

⁸²¹ Eser 2010 yılında el-Ezherî mahlaslı bir kişi tarafından yayınlanmıştır.

<http://azahera.net/showthread.php?t=5293> (17.02.2020).

⁸²² "خيمتي رأس من أم نجد أرض أمن ... إليكم جاء العلم هذا أين ومن" İbn Fîrûz'dan naklen; Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mevsûâtü Mevâkifi's-Seleffi'l-Akîde ve'l-Menhec ve't-Terbiyye*, 9/35.

⁸²³ Muhammed İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *Risâlehu ilâ İbn Fîrûz Sâhibu'l-Ahsâi* (Merkez Melik Faysal li'l-Buhûs ve'l-dirâsâti'l-İslâmiyye Kütüphanesi, Akâid, 2942, 27F).

⁸²⁴ Âl-i İmran 3/64: "Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze gelin: Yalnız Allah'a tapalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp da içimizden bazıları diğer bazılarını rab edinmesin." Eğer yine yüz çevirirlerse, "Şahit olun ki biz müslümanlarız" deyin. ; Kâfirûn 109/1-6: De ki: "Ey inkârcılar! Ben sizin tapmakta olduğunuz şeylere tapmam. Siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır."

⁸²⁵ Bağdadî, *Ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve Necd*, 176.

vermeleri ve hicret edenler dışındakileri kâfir ilan ettikleri hususları, bilhassa vurgulanır.

İbn Abdülvehhâb ve tâbiîlerinin “kaba ve sert” inançları nedeniyle Müslümanları kâfir ilan etmeleri mevzusuna değinen İbn Fîrûz’un, burada Abdullâh el-Müveys ismini özellikle anması oldukça dikkat çekicidir. Bu, Abdullâh el-Müveys’in Dir‘iye kadısı olması ve Vehhâbîlerin Dir‘iye’yi üs kabul etmeleri nedeniyle, oranın mevcut kadısının kâfir ilan edilmesine karşı bir itiraz olduğu gibi; aynı zamanda, el-Müveys’in, İbn Fîrûz nezdindeki saygınlığını da işaret etmesi bakımından anlamlıdır. İbn Fîrûz, el-Müveys ile birlikte kendi görüşlerinden olmayan Necid ulemasının da İbn Abdülvehhâb tarafından kâfir ilan edilmesine itiraz eder.⁸²⁶

İbn Fîrûz’un, *Risaletü’l-Marziyye*’sinin içeriği, Süleymân b. Sühaym’ın reddiyesini çağrıştırmaktadır. Burada İbn Abdülvehhâb ve tabiîlerinin görüşlerini sıralayan İbn Fîrûz, derinlikli cevaplar ve analizlere yer vermemiştir. Tasavvuf bağlantısına işaret ettiğimiz İbn Fîrûz, Busîrî’nin küfürle itham edilmesine de değinir. Busîrî dışında, Niyazi-i Mısırî (ö. 1105/1694)⁸²⁷, İbnü’l-Mukrî el-Yemenî (ö. 837/1433)⁸²⁸, İbn Nübâte el-Mısırî (ö. 768/1366)⁸²⁹ gibi şairlerin ismini de sıralayan İbn Fîrûz, İbn Abdülvehhâb’ın lisan ve kalemi ile Peygambere tevessülü inkâr ettiğini dile getirir.⁸³⁰ Vehhâbî görüşleri sıraladıktan sonra görüşlerini kasidesi ile ifade eder. İki yüz yirmi bir beyitten oluşan kasidesine şu cümlelerle başlar⁸³¹:

⁸²⁶ İbn Fîrûz, *Risâletül-Marziyye fi’r-Reddi alâ’l-Vehhâbiyye* (Reddun ve’l-İtikâd, 170405), 1b.

⁸²⁷ Halvetiyye’nin Mısıriye kolunun kurucusu, mutasavvıf şair.

⁸²⁸ Ebû Muhammed Şerefüddîn İsmâîl b. Ebî Bekr b. Abdillâh eş-Şâverî eş-Şercî el-Yemenî (ö. 837/1433) Şâfiî fakihi, edip ve şair.

⁸²⁹ Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed b. Nübâte el-Fârikî el-Mısırî (ö. 768/1366) Şair ve edip.

⁸³⁰ İbn Fîrûz, *Risâletül-Marziyye fi’r-Reddi alâ’l-Vehhâbiyye* (Reddun ve’l-İtikâd, 170405), 2a-b.

⁸³¹ Kasidenin geri kalanı şu şekilde devam eder:

وَقَالُوا سِوَاهُمْ كُلٌّ مِّنْ كَانَ كَافِرًا لَّقَدْ كَذَّبُوا وَ اللَّهُ هُمْ فِي ضَلَالَةٍ
وَقَدْ حَاوَلُوا التَّعْطِيلَ مِنْ كُلِّ مَذْهَبٍ وَلَقَفُوا دِينًا بِذَعَةٍ أَيْ بِذَعَةٍ
أَضَلُّوا بِجَهْلِ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّتِي لَقَدْ خَرَجَتْ لِلنَّاسِ هُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ

سَلَامٌ فِرَاقٌ لَا سَلَامٌ تُحْيِيَّةٌ = عَلَى سَاكِنِي نَجْدٍ وَ أَرْضِ الْيَمَامَةِ
لَقَدْ زَعَمُوا أَهْلُ الشَّقَاءِ بِأَنَّهُمْ = عَلَى دِينِ حَقٍّ وَاصِبٍ وَ اسْتِقَامَةٍ

İbn Fîrûz, reddiyesinde kendi dönemindeki diğer ulemadan farklı olarak “Şeyh-i Necdî” ismini değil, doğrudan “İbn Abdülvehhâb” ismini kullanmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte sıklıkla, “tabiîleri” kelimesini de İbn Abdülvehhâb ile birlikte kullandığı görülür. Onun Şeyh Necdî yerine İbn Abdülvehhâb kullanımının, aralarındaki akrabalık bağından ileri geldiği kuvvetle muhtemeldir. İbn Fîrûz’un, İbn Abdülvehhâb’ın işlediği cinayetlerin sebebinin din değil; tamamen siyaset olduğunu belirtmesi de oldukça dikkat çekicidir.⁸³² Öte yandan, onunla birlikte etrafındaki kişilerin varlığına işaret etmesi, henüz erken bir dönem olmasına rağmen, zümreleşme eğiliminde oldukları için dinî ve toplumsal açıdan bir tehlike oluşturdıkları yönünde Vehhâbî hareket hakkında farkındalık yaratma gayreti ile alakalıdır.

1.12. Sâlih b. Seyf b. Ahmed el-Âtîkî en-Necdî el-Hanbelî (ö. 1223/1808):⁸³³

Risale fî Tevessül

Seyf b. Ahmed el-‘Âtîkî’nin oğludur. İsmi arkasında en-Necdî ve el-Ahsâî nisbesine yer verilir. İlk eğitimini babası Seyf b. ‘Atîkî ve Südeyr ulemasından aldıktan sonra, öncelikle Basra’ya ardından da Ahsâ’ya geçmiştir. Sâlih el-‘Âtîkî, İbn

وَبَدَّلُوا أَحْكَامَ الْكِتَابِ جَمِيعَهَا=وَحَلَّلُوا شَيْئًا حُرِّمَتْ فِي الشَّرِيعَةِ
بِسَفْكَ دِمَاءٍ وَ انْتِهَاكَ مَحَارِمٍ=وَقَتْلُ مُصَلٍّ مُتَّقٍ لِلَّهِ قَانِتٍ
فَأَنشَدَكُمْ بِاللَّهِ يَا أَهْلَ دِينِهِ=أَيَعْرِفُ هَذَا مِنْ كِتَابٍ وَسُنَّةٍ
بِأَيِّ دَلِيلٍ أَمْ بِأَيَّةِ حُجَّةٍ=وَفِي أَيِّ شَرْعٍ بَلَّ بِأَيَّةِ مِلَّةٍ
يُبَاحُ دِمَاءُ الْمُسْلِمِينَ وَ مَالُهُمْ=أَيُّمَّةٌ دِينَ اللَّهِ خَيْرٌ أَيْمَّةٍ
فَكَمْ نَهَبُوا مَالًا وَ كَمْ سَفَكُوا دَمًا=وَكَمْ هَنَكُوا عَنْ كُلِّ خُودٍ جَمِيلَةٍ
فَلَا تَعْبُثُوا يَا قَوْمُ فِيهِمْ فَإِنَّهُمْ=كِلَابٌ ذِيَابٌ لِلْأَنَامِ مُضِرَّةٌ
فَوَيْلٌ لَهُمْ مِنْ فِعْلِهِمْ وَفِعَالِهِمْ=وَوَيْلٌ لَهُمْ يَوْمَ الْمَعَادِ بِنِقْمَةٍ
أَلَا فَاحْذَرُونِي أَتِيهَا الْقَوْمُ أَنتُمْ=عَلَى أَيِّ دِينٍ أَمْ فَمِنْ أَيِّ فِرْقَةٍ
أَوْحَى إِلَيْكُمْ جَاءَ أَمْ خَبَرٌ أَتَى=بِأَنَّكُمْ خَيْرُ الْقُرُونِ وَفَتْوَةٌ
وَأَنْتُمْ خَيْرُ الْخَلْقِ طَرَأَ بِرِغْمِكُمْ=وَسَاحَتُكُمْ قَدْ فَضُلَتْ كُلُّ سَاحَةٍ

⁸³² Muhammed b. Fîrûz, “Risâle fî r-Redd alâ Mezhebi İbn Abdülvehhâb (Risâletü’l-Marziyye fî r-Redd alâ l-Vehhâbiyye)”, *Tezhîr Ehl-îmân ammâ tezammünathü risâleti İbn Fîrûz mine l-Bühtân*, kitap editörü Abdullah b. Sa’d Âl-ü Mahmûd, editör Süleyman b. Salih el-Harâşî (Kuveyt: Darül’l-Hizâne, 2017), 40.

⁸³³ İbn Humeyd, vefat yılını İbn Fîrûz’dan aktararak 1216/1801 olarak kaydeder. İbn Humeyd, *es-Sühubü’l-Vabile*, 2/430.

Abdülvehhâb karşıtlığı noktasında babasının dışında, bu konudaki en önemli âlimlerden biri olan Muhammed b. Fîrûz'dan da ders alarak yetişen Hanbelî bir âlimdir. Hocası İbn Fîrûz ile ilişkileri hoca talebe ilişkisinin ötesindedir. Öyle ki, hocası onun hakkında “kendi çocuklarımdan biri” ifadesini kullanmıştır.⁸³⁴

Sâlih el-‘Atîkî, Ahsa’ya yerleştikten sonra Âl-ü Fîrûz medresesinde Hadis dersleri vermiştir. Daha önce bahsedildiği üzere Âl-ü Fîrûz, Vehhâbî davetin ilk dönemlerinden itibaren muhalif duruşları ile tanınan meşhur bir Hanbelî ulema ailesidir. el-‘Atîkî, Abdülaziz b. Muhammed b. Suud döneminde, Ahsâ’nın Vehhâbîler tarafından ele geçirilmesi üzerine hocası ile birlikte Ahsâ’dan ayrılarak Zübeyr beldesine yerleşmiş ve burada vefat etmiştir.⁸³⁵ Sâlih b. Seyf el-‘Âtîkî’nin, *Risale fî Tevessül* adında bir reddiyesi bulunmaktadır.⁸³⁶ Eserin adından da anlaşılacağı üzere, daha çok evliya ziyaretleri ve tevessül konuları üzerinde duran âlim, kendilerini Müslüman olarak nitelendiren insanların küfür ile itham edilmeleri bağlamında Vehhâbî görüşlere karşı itirazlarını dile getirmiştir.

Hocası Muhammed b. Fîrûz’a olan saygı ve bağlılığı ile tanınan Sâlih el-‘Atîkî’nin, İbn Abdülvehhâb ve taraftarları hakkında kullandığı “Marikîn-i ehl-i Ariz” nitelemesi, onun Vehhâbîler hakkındaki duruşu açısından önemli bir ifadedir. Sâlih el-‘Atîkî’nin, tanımlama noktasındaki ‘Marikîn’ kelimesini tercih etmesi, kelimenin anlamı açısından da İslâm tarihinde karşılık bulduğu mana bakımından da anlamlıdır.⁸³⁷ Sâlih el-‘Atîkî’nin, Vehhâbîler hakkında kullandığı bu ifade, hem hocası İbn Fîrûz’un

⁸³⁴ Muhammed b. Fîrûz’dan naklen; İbn Humeyd, *es-Sühubü’l-Vabile*, 2/429; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/474-475.

⁸³⁵ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/474-477; Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü’l-Hanâbile*, 147.

⁸³⁶ Salih b. Seyf el-Atîkî, *Risale fî Tevessül* (Melik Faysal İslâmî Araştırmalar Merkezi, Mahtûtât, 2-02804).

⁸³⁷ Atîkî, *Tercüme Şeyh Muhammed b. Fîrûz*, 1; İbn Humeyd, *es-Sühubü’l-Vabile*, 3/979.

yaşadığı şehri terk etmek durumunda kalışı ile ilgili Vehhâbîlerin taşkınlarını ifade etmekte hem de Vehhâbîler ile Hâricîler arasında kurulan özdeşliğe işaret etmektedir.⁸³⁸

1.13. Affuddîn Abdullâh b. Dâvud ez-Zübeyrî el-Hanbelî (ö. 1225/1810): es-

Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd

Abdullâh b. Dâvud ez-Zübeyrî, nisbesinden hareketle kaynaklarda, Basra yakınlarında bulunan Zübeyr ulemasından olarak tanıtılmıştır. Ancak bu nisbenin kendisine sonradan verilmiş olma ihtimali bulunmaktadır. İlmî faaliyetlerini Zübeyr'de sürdürdüğü ve burada vefat ettiği konusunda mutabakat olmakla birlikte; kaynaklar âlimin doğum yeri hakkında ikiye bölünmüştür.⁸³⁹ Yaşadığı dönemdeki bölge şartları ve eldeki mevcut bilgiler birleştirildiğinde, onun aslen Südeyr'in Harme köyünden olup, Vehhâbî karşıtı diğer ulema gibi sonradan Zübeyr'e yerleşmiş olması ihtimali ağırlık

⁸³⁸ “Mârik” kelimesinin çoğulu olarak, “dinden çıkan, doğru yoldan sapan, kabullenilen doğrulara karşı çıkan ve delip geçen” anlamlarına gelen kelime, Hariciler’i tanımlamak üzere kullanılmıştır. Anakronik bir biçimde Hariciler’in aşırılıklarını işaret etmek üzere, Hz. Peygamber’den rivayet edildiği ileri sürülen bir ifade, benzer şekilde reddiye müellifleri tarafından Vehhâbîler için de kullanılmıştır. Zü’l-Huveysıra hadisi olarak bilinen ve Ebu Said el-Hudrî’den rivayet edilen hadis ile yine Hz Peygamber’den rivayet edildiği ileri sürülen “Ümmetimin iki taifesi arasından bir fırka ortaya çıkacak, ikisi arasından bir ‘Marika’ ayrılacak. Bunları, iki gruptan hakka daha lâıyk olanı katledecektir.” rivayetleri İslâm Tarihi’nde Haricîler hakkında kullanılan rivayetlerdendir. Hz. Peygamber Necid bölgesinden olan Zü’l-Huveysıra isimli bir kişi hakkında, “Bu ve bunun arkadaşları Kur’an okurlar, fakat okudukları Kur’an hançerelerini geçmez. Bunlar okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar ve ok gezine dönünceye kadar dinlerine dönmezler. Onları öldürün. Zira onlar yaratıkların en kötüleridir” ifadelerini kullanmıştır. Burada “okun yaydan çıktığı gibi” ifadesi zaman içerisinde “mârika” kelimesi ile terimleştirilerek Hariciler’i tanımlayan bir kavrama dönüşmüştür. Buharî, “Fezâilu’l Kur’an”, 36; “Menâkıb”, 25, “İstitabe” 6; Müslim, “Zekât”, 154; Ebû Dâvud, “Sünnet”, 31/4767; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/115; Nesâî, “Tahrim”, 26. Aynı rivayet Haricîler hakkında kullanılarak; “Sizden bir topluluk çıkacak, namazlarınızı kendi namazları yanında ve amellerinizi de kendi amelleri yanında küçük görecekler. Kur’an okuyacaklar ancak gırtlaklarından aşağı geçmeyecektir. Okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaklardır” veya “okun yaydan çıkması gibi dinden çıkarlar, Onlar cehennemliklerin köpekleridir” “öldürülen insanların en hayırlısı da Haricîler’in öldürdükleridir” şekline dönüştürülmüştür. İlgili rivayet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Cemil Hakyemez, “İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/4 (2003), 59-88; Mehmet Kubat, “Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2006), 115-151.

⁸³⁹ Nisbesinde Zübeyrî bulunmasına rağmen, Osman b. Sened ve Abdullah el-Bessâm, Südeyr’in Harme kasabasında doğduğunu aktarmıştır. Osman b. Sened, *Sebâiku’l-’Asced*, 79; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/114; İbn Humeyd, doğum yerini Zübeyr olarak bildirmiş; Hayreddin Zirikli ise doğum yerini belirtmeksizin Zübeyr halkından biri olarak aktarmıştır. İbn Humeyd, *es-Sühubü’l-Vabile*, 2/619; Zirikî, *el-A’lâm*, 4/85.

kazanmaktadır. Fıkıh eğitimini Necid Hanbelî ulemasından Hamd b. Muhammed el-Tüveycerî'den (ö. 1194/1780) alması ve Osman b. Sened'in aktardığı, ailesi ve mal varlığını yanına alarak Basra'ya taşındığı bilgisi kanaatimizi desteklemektedir.⁸⁴⁰ Daha önce işaret edildiği üzere, Vehhâbî hareketin etkilerinin Necid bölgesinde artması üzerine, bölge ulemasının büyük çoğunluğu Zübeyr'e göç etmiştir. ez-Zübeyrî, ilk eğitiminin ardından Şam bölgesine gitmiş ve kaynaklara göre buradaki Hanbelî ulemanın önde gelenlerin tamamıyla görüşüp, nahiv ve akâid derslerine iştirak etmiştir.⁸⁴¹

Burada aldığı eğitim ile birlikte; itikâdî ve fikhî alanda hatırı sayılır bir şöhret elde eden âlim, daha sonra Ahsâ'ya giderek, Muhammed b. Fîrûz ile oğlu Abdülvehhâb b. Muhammed b. Fîrûz'dan derslerine katılmış ve eğitimini tamamlamıştır. Ardından Zübeyr'e dönen âlimin, ömrünün sonuna kadar burada ilim ile meşgul olduğu aktarılmaktadır. Tedris ve iftâ faaliyetlerini sürdüren Abdullâh ez-Zübeyrî'nin, Vehhâbî görüşlere karşı yazılmış en özgün reddiye olan *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* isimli hacimli bir eseri bulunmaktadır.⁸⁴² Abdullâh ez-Zübeyrî, bu önemli eserini, Zübeyr'e göç ettikten sonraki dönemde yazmıştır.⁸⁴³

Eserin başında, hocaları Muhammed b. Fîrûz ve Muhammed b. Abdüllatif'in, 1210/1796 tarihli dörder sayfadan oluşan takriz yazıları yer almaktadır. Buradan hareketle, eserin 1210/1796 yılı veya kısa bir süre öncesinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Alevî b. Haddâd'ın tespitine göre, Abdullâh ez-Zübeyrî, reddiyesini yazarken el-

⁸⁴⁰ Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 79.

⁸⁴¹ Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 79.

⁸⁴² Affiuddin Abdullah Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Wahhabi Theology, 10/588) Hindistan'ın Patna şehrinde bulunan esere, tüm girişimlerimize rağmen, ne yazık ki; ulaşılammıştır. Eserin elimize ulaşması noktasındaki girişimleri için, Doç. Dr. Cemil Kutlutürk'e teşekkürü borç bilirim. Çalışmada, eser hakkında Kütüphane'nin katalog kayıtlarında yer alan verilerden yararlanılmıştır.

⁸⁴³ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/619; Âl-ü Useymin, *Teshîl*, 2/201; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/85; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 6/53; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/114-115; Osman b. Sened, diğer kaynaklardan farklı olarak, âlimin vefat tarihini, 1212/1797 olarak vermektedir. Osman b. Sened, *Tarihü'l-Irak ve Necd*, 79-80.

Kabbânî'den istifade etmiştir.⁸⁴⁴ Eser, Abdülaziz b. Muhammed'in, dine davet adı altında "Necid, Haremeyn, Şam, Mısır ve Irak ile birlikte, doğuda ve batıda bulunan bütün ulemâ, kadı ve kendisine ulaşan herkese" hitabıyla yazdığı mektubuna cevap olarak yazılmıştır.⁸⁴⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Vehhâbî görüşlere yazılan reddiyeler arasında, *er-Redd alâ İbn Suûd* başlığı ile yazılmış ilk reddiye olması da eseri, emsallerinden ayırmaktadır. Eser, İbn Suûd'a hitaben yazılmış olmakla birlikte, yazarın Vehhâbî görüşlerin tamamına yönelik itirazlarını ihtiva etmektedir. Eserin, Vehhâbîler tarafından, yazılan reddiyelerin "en beteri" olarak nitelendirilmesi⁸⁴⁶ ilk anda eserin muhtevasını akla getirmektedir. Zira eser, analitik ve oldukça sistematik bir tarzda yazılmış olmakla beraber; yazarın, Kur'an, hadis ve ulemanın görüşlerine ictibâsı, yönelttiği itirazlar oldukça tutarlıdır. el-Bessâm ise, reddiye hakkındaki bu nitelendirmeyi, Abdullâh ez-Zübeyrî ile İbn Fîrûz arasındaki hoca-talebe ilişkisine bağlamaktadır. Ona göre, Abdullâh ez-Zübeirî, Vehhâbî görüşlerin en azılı muhalifi olan Hocası İbn Fîrûz'un "Vehhâbî davete düşmanlık şarabından içmesinden" ötürü, en şiddetli mücadele ve muarızayı sergileyen isim haline gelmiştir.⁸⁴⁷ İbn Humeyd'e göre ise, ez-Zübeyrî'nin eserinin önemi, "her bir bölümünün mükemmel düzeyde yeterli hazırlanmış" olmasından ileri gelmektedir.⁸⁴⁸

Yazar, eserine kendi görüşleri, itirazları ve delillerinden önce, İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri ile bu görüşlerin temelleri olduğunu iddia ettiği İbn Temiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim (ö. 751/1351) ve İbn Müflih'in (ö. 761/1361) görüşlerini

⁸⁴⁴ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 151.

⁸⁴⁵ Abdülaziz b. Muhammed'in söz konusu mektubunun metni için bkz: Hasan Gânem, *Risale Muhimme li'l-İmam el-Mücâhid el-Allâme Abdülaziz b. Muhammed b. Suûd* (Katar, 2010).

⁸⁴⁶ Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân, *Kütübün Haddara Minahe'l-Ulemâ* (Riyad : Dârü's-Sumay'i, 1995), 1/263.

⁸⁴⁷ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/114.

⁸⁴⁸ "في مجلد حافل أجاد فيه" İbn Humeyd, *es-Sühubü'l-Vabile*, 2/620.

mukayeseli olarak izah ettiği beş kısımlık bir mukaddime ile başlamaktadır. Eserinin beş fasıl halinde ele aldığı bu bölümünün içeriği şu şekildedir:

- I. Fasıl: Bu Yanılan ve Yanılmanın Ortaya Çıkışı Hakkında Peygamberimiz (Sav)’den Gelen Haberler⁸⁴⁹
- II. Fasıl: Fitnenin Ortaya Çıkışı ve Kaynağı⁸⁵⁰
- III. Fasıl: İbn Abdülvehhâb’ın İbn Teymiyye’den Ayrılması ve Onu Reddetmesi⁸⁵¹
- IV. Fasıl: İbn Abdülvehhâb’ın İbn Kayyim’den Ayrılması⁸⁵²
- V. Fasıl: Ulemânın Önde Gelenlerinden İbn Muflih’in Sözünü Reddetmesi⁸⁵³

Altmış sekizinci varaktan itibaren, kendi görüşlerini ve itirazlarını dile getirmeye başlayan yazar, “Artık bu eksik yazılan risaleyi (رسالة التطفيف) açıklama ve içindeki uydurma, yalan, tahrif ve benzerlerini beyan etmeye başlama zamanı”⁸⁵⁴ cümlesi ile sözlerine başlar. İtirazlarını oldukça tafsilatlı bir şekilde ard arda sıralayan Dâvud ez-Zübeyrî, eleştirilerinin ana unsurlarını İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Müflih gibi âlimlerden iktibaslarla netleştirmeye çalışır.⁸⁵⁵

ez-Zübeyrî reddiyesinde, yalnızca sözü geçen mektupta dile getirilen görüşler değil; Vehhâbî görüşlerin tamamını ele almıştır. Abdülaziz b. Suud’un risalesinin eksik/noksan olarak nitelendirmesi, Vehhâbî görüşlerin yüzeyselliği imasını çağrıştırmaktadır. Zira onun meselelerin izahında yöneldiği Hanbelî kaynaklar ve

⁸⁴⁹ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 3-31a (الأول فيما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خروج هذا الضلال المضل الخ).

⁸⁵⁰ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 32-39a (الثاني في حدوث الفتنة و منشأها).

⁸⁵¹ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 39b-56a (الثالث في مبانة ابن عبد الوهاب لابن تيمية و الرد عليه).

⁸⁵² Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 57b-63a (الرابع في مبانة ابن عبد الوهاب لابن القيم).

⁸⁵³ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 64a-67b (الخامس في الرد عليه من كلام ابن مفلح فهو أعيان العلماء).

⁸⁵⁴ و هذا آوان الشروع في شرح رسالة التطفيف و تبين ما فيما من الزور و الكذب و التحريف الخ

⁸⁵⁵ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 68a.

özellikle atıfta bulunduğu isimler, onun Hanbelî fıkına vukûfiyetinin göstergelerindendir. Bu konuda Osman b. Sened, Abdullâh ez-Zübeyrî'nin itikadî ve fikhî alandaki önemine değinerek, onun, fetvalarda ortaya çıkan anlaşmazlıklarda danışılan ve hükümleri taklid edilen bir üst makam konumunda olduğunu bildirmiştir.⁸⁵⁶

Abdullâh ez-Zübeyrî, ilmî derinliğinin yanı sıra kişiliği ile de derin saygı uyandıran bir âlimdir. Hanbelî çevrelerce, görüşlerine son derece önem verilen bu âlim, faziletli bir ömür sürmüş, kerem sahibi bir insan olarak tarif edilir. Azmi ve kararlılığı üzerinde özellikle durulan ez-Zübeyrî'nin görüşleri için, “sabahın aydınlığı kadar net, gecenin çöküşü kadar kuşatıcı ve inkâr edilemez” tanımlaması yapılmıştır.⁸⁵⁷

Abdullâh ez-Zübeyrî, her paragrafta Abdülaziz b. Suud'un mektubundan birebir alıntı yapmak suretiyle iktibas ettiği Vehhâbî görüşleri, batıl bid'atler olarak değerlendirir. Kendisinden önce yazılan reddiyelerle benzer şekilde ez-Zübeyrî'nin de en temel itirazı, Müslümanların küfürle itham edilmesi hususundadır.⁸⁵⁸ Sözlerine “İbn Abdülvehhâb ortaya çıktığı dönemde” diyerek başlaması, eserini İbn Abdülvehhâb'ın vefatından sonra yazdığının bir göstergesidir. Zira muhatabı İbn Abdülvehhâb değil, Vehhâbî görüşler ve Vehhâbî çevreler olarak çerçevenmiştir. Nitekim eserin girişindeki, Muhammed b. Fîrûz ve Muhammed b. Abdüllatif'in takrizlerinin de 1210/1796 tarihinde kaleme alınmış olması eserin İbn Abdülvehhâb'dan sonra yazıldığının tezahürüdür.⁸⁵⁹

ez-Zübeyrî'nin reddiyesi, Vehhâbîlik karşıtı çevrelerce oldukça önemsenmiştir. Alevî b. Ahmed el-Haddâd ve Halep'ten Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî gibi Şafî'î isimler dahi reddiyelerinde, ez-Zübeyrî'den sitayiş ile bahsetmişler ve zaman

⁸⁵⁶ Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 79.

⁸⁵⁷ Osman b. Sened, *Sebâiku'l-'Asced*, 79.

⁸⁵⁸ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 68a.

⁸⁵⁹ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 4a, 8a.

zaman onun eserine atıflarda bulunmuşlardır.⁸⁶⁰ Haddâd, ez-Zübeyrî'nin *as-Savâik ve'r-ruûd*'unun bir benzerinin daha olmadığını düşündüğünü belirtirken, Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî (ö. 1803), eser hakkında şunları kaydetmiştir: “Bu, harikuladeliğin derlendiği, olağanüstü şeylerin toplandığı, çok faydalı, oldukça mühim, açık ve anlaşılır delilleri olan bir kitaptır. Bu alanda daha saygın ve daha önemli, ondan daha güzel ve kâmil başka bir kitap bilmiyoruz. ... Kim Şeytanın, İbn Suud aracılığıyla aktardığı desiselerini bilmek isterse; *es-Savâik ve'r-ruûd*'u okumalıdır. Çünkü o, muhteşem yazılmış, eşsiz bir kitaptır.”⁸⁶¹ Muhammed b. Muhammed'e göre, Abdullâh b. Davud, Vehhâbî görüşlerin savunucusu İbn Suud'a karşı bir reddiye yazarak bütün ulema için son derece önemli bir görev ve ağır bir sorumluluğu yerine getirmiş bu suretle de, hem kendisi hem de diğer bütün ulemanın omuzlarındaki vebali kaldırmıştır.

1.14. Osman b. Abdullâh el-Camî' el-Hanbelî en-Necdî ez-Zübeyrî el-Bahreynî (ö. 1240/1825)⁸⁶² *Fevahidü'l-Müntehabât fî şerhi Ahsari'l-Muhtasarât*

Osman b. Abdullâh b. Ceme'ati b. Camî' b. Abdirabbih, Hazrec kabilesinin Ensarî kolundandır. Kaynaklarda, âlimin doğumu ve hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ahsâ'da Muhammed b. Fîrûz ve babası Abdullâh b. Fîrûz'dan fıkıh ve ferâiz dersleri aldığı bilinmektedir. Hocası Muhammed b. Fîrûz ile beraber *Muhtasar el-Mükni'* okuyan Osman b. Câmî⁸⁶³, Mekke, Medine, Şam, Halep'te de ta'limde bulunmuştur. Zübeyr'in önemli camilerinden biri olan kadılar, müftüler ve şer'i ilimlerde ders veren

⁸⁶⁰ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 3, 66, 68; Selmân, *Kütübün Haddara Minahe'l-Ulemâ*, 1/264-265.

⁸⁶¹ Muhammed b. Muhammed Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud elletî Erselhâ ilâ Ulemâi's-Şark ve'l-Garb* (Mektebe Camiatü el-Melik Suud, Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 2a.

⁸⁶² Yazar, vefat tarihi bakımından çalışmanın kapsam sınırlılıkları içerisinde yer almamaktadır. Ancak eserin yazılış tarihi çalışmanın sınırları içerisinde yer aldığı için, çalışmaya dâhil edilmesi uygun görülmüştür.

⁸⁶³ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/702.

ulema dışındakilerin imamet edemediği Cami'un-Necâdâ'da⁸⁶⁴ imamlık ve hatiplik yapmıştır.⁸⁶⁵ Bahreyn'in kurulmasından sonra, şehrin yöneticilerince Hocası Muhammed b. Fîrûz'dan, burada kadılık yapmak üzere bir kişinin gönderilmesi talep edilmiş, o dönemde Zübeyr kadılığı yapmakta olan Osman b. el-Camî de,⁸⁶⁶ hocasının izni ve icazeti ile Bahreyn'e taşınarak vefatına kadar burada kadılık yapmıştır.⁸⁶⁷

Osman b. Câmî', Muhammed b. Bedreddin el-Balabânî el-Hanbelî'nin (ö. 1083/1672) *Ahsaru'l-Muhtasarât fî fihki ala mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel* adlı eserine *Fevahidü'l-Müntehabât fî şerhi Ahsari'l-muhtasarât* adlı toplamda dört ciltten oluşan bir şerh yazmıştır.⁸⁶⁸ Eserin, doğrudan İbn Abdülvehhâb'a yazılmış bir reddiye olduğu söylenemez. Ancak, el-Camî', eserinde sık sık İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine yer vererek, tıpkı hocası İbn Fîrûz gibi onu, "Ariz bölgesinin tağutu" olarak nitelendirmektedir. Bilhassa, namaz bahsinin dua bölümünde, İbn Abdülvehhâb'ın İbn Kayyim'e muhalif görüşler ortaya koyarak, Müslümanları tekfir etmesine değinmiştir.⁸⁶⁹ İbn Fîrûz, el-Gazzî için yazdığı biyografide, onun *Fevahidü'l-Müntehabât*'ından övgü ile bahsetmiştir.⁸⁷⁰ Buradan hareket edildiğinde, eserin İbn Fîrûz'un vefat tarihi olan 1216/1801'den önce yazıldığını söylemek yanlış

⁸⁶⁴ Bilgi için bkz: Sami Abdulaziz Alqatrani Firas, "The Old City of Al Zubair. The Emergence and Physical Reality (1571-1882 Iraq)", *Bulletin of Geography. Socio-Economic Series* 27/27 (2015), 23, 30.

⁸⁶⁵ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 5/112; Âl-ü Abdülkerim Abdüsselam b. Berces, "Mukaddimetü'l-Muhakkîk", *Fevâidü'l-Müntehabât fî şerhi Asdâri'l-Muhtasarât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, 2003), 1/9.

⁸⁶⁶ Osman b. Sened, *Sebâiku'l-Asced*, 60.

⁸⁶⁷ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/702.

⁸⁶⁸ Eserin asıl nüshası Kuveyt, Vüzerâtü'l-Evkaf Kütüphanesi, Fıkıh bölümünde bulunmaktadır. Ayrıca, 1. ve 2. ciltleri, Abdusselam b. Berces Âl-ü Abdülkerim tarafından, 3. ve 4. ciltleri Abdullah b. Muhammed b. Nasır el-Beşir tarafından tahkik edilerek, 2003 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Tarihi, *Mu'cemu Musannefât*, 6/76-77.

⁸⁶⁹ Osman b. Abdullah Câmî' el-Hanbelî, *Fevâidü'l-Müntehabât fî şerhi Asdâri'l-Muhtasarât*, thk. Âl-ü Abdülkerim Abdüsselam b. Berces (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, 2003), 1/207-227.

⁸⁷⁰ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 5/110.

olmayacaktır. Onun Vehhâbî görüşlere karşı çıktığı ve bu yönde hocasının takipçisi olduğu kaynaklar tarafından teyit edilmektedir.⁸⁷¹

Osman el-Camî'nin, fikhî olarak Hanbelî mezhebinin görüşlerini benimsediği konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Âlimin eserinin girişinde, sözlerine kendisini “ben Osman b. Abdullâh el-Câmî’ en-Necdî el-Hanbelî” şeklinde tanıtarak başlaması, mezhebi aidiyeti noktasında herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek düzeyde açıklayıcıdır.⁸⁷² Öte yandan, eser içinde sık sık iktibaslarda bulunduğu ve kendisinden “Şeyhimiz” diyerek bahsettiği Abdulkadir Geylanî’ye yönelik ihtiramından hareketle⁸⁷³ sûfî meşrep olduğu söylenmektedir.⁸⁷⁴

Osman el-Camî’, İbn Abdülvehhâb’ın, Hanbelî görüşleri kavrayamadığını, dinde ve toplumda fesad çıkardığını ifade etmiştir. “Bu vesile ile sana İbn Abdülvehhâb’dan tarafımıza gelen fesadı beyan edeyim” cümlesiyle başladığı sözlerine, İbn Kayyim’in görüşlerinden hareketle itiraz etmiştir.⁸⁷⁵

2. SÛFÎ OLMAYAN HANBELÎLER

2.1. Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Sühaym (ö. 1175/1762): *Risâleteyn ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb*

Abdullâh b. Sühaym, Necid bölgesinin ilmî merkezlerinden biri olan, Mecmû’a beldesinin Hanbelî kadısıdır. Südeyr’in öne çıkan Hanbelî âlimlerinden biri olarak anılan Abdullâh b. Sühaym, bölgenin önemli merkezlerinden olan Mescid-ü’l-Hârre’de ifta, tedris ve ta’lim faaliyetleri yürütmüştür. İsminden de anlaşıldığı gibi o, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın görüşlerine karşı olmalarıyla bilinen Âl-ü Sühaym’dandır. Onun,

⁸⁷¹ Abdüsselam b. Berces, “Mukaddimetü’l-Muhakkîk”, 1/11-12; Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü’l-Hanâbile*, 143.

⁸⁷² Câmi’ el-Hanbelî, *Fevâidü’l-Müntehabât fî şerhi Asdâri’l-Muhtasarât*, 1/5.

⁸⁷³ Câmi’ el-Hanbelî, *Fevâidü’l-Müntehabât fî şerhi Asdâri’l-Muhtasarât*, 1/205, 206.

⁸⁷⁴ Abdüsselam b. Berces, “Mukaddimetü’l-Muhakkîk”, 1/12.

⁸⁷⁵ Câmi’ el-Hanbelî, *Fevâidü’l-Müntehabât fî şerhi Asdâri’l-Muhtasarât*, 1/208, 209.

Süleymân b. Sühaym'ın amcası olması ihtimali yüksektir; ancak kaynaklarda şeceresi tam olarak aktarılmadığından bununla ilgili net bir bilgi vermek mümkün gözükmemektedir. Ailesi, Aneze kabilesinin Rebî'a kolundan olup aslen Südeyrli'dir. Abdullâh b. Sühaym, Mecdû'a'da doğmuş, Mecdû'a ve Südeyr ulemasından eğitim almıştır. O, bölgedeki en zengin kitap koleksiyonuna sahip olduğu ve kütüphanesindeki eserleri bizzât yazdığı için "Kâtip" lakabıyla anılmıştır.⁸⁷⁶

Vehhâbî davetin kendisine ulaştığı dönemde Abdullâh b. Sühaym'ın, Mecdû'a Müftüsü olduğu kaydedilmiştir. İbn Gannâm, İbn Abdülvehhâb'ın Abdullâh b. Sühaym'a ilettiği mektubu, "Mecdû'a Müftüsü Süleymân b. Sühaym'a giden mektup" olarak ifade etmiştir. Ancak İbn Abdülvehhâb mektubunda onun bu vasfını kullanmamıştır.⁸⁷⁷ Abdullâh b. Sühaym, İbn Abdülvehhâb'a hitaben kendisine ilettiği görüşlerle ilgili şüphelerini dile getirdiği iki mektup yazmış ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın, bu iddialara vereceği cevabı kendisinden öğrenmek istediğini belirtmiştir. İbn Abdülvehhâb, iddialara cevaben iki ayrı mektup göndererek kendisine yönelik suçlamaları reddetmiştir.⁸⁷⁸

Abdullâh b. Sühaym'ın şüphelerine, Süleymân b. Sühaym ve Abdullâh b. el-Müveys'in, bölge ulemasına Vehhâbî fikirler hakkında ulaştırdıkları mektupların yol açtığı, İbn Abdülvehhâb'ın mektubunun girişindeki şu ifadelerden anlaşılmaktadır: "el-Müveys'in Veşm halkına gönderdiği yazılarından bazı şeylerin anlamı hakkındaki talebini içeren yazın elime ulaştı. Bunların tamamına cevap vereceğim. Eğer ki sen söylediklerinde haklı isen beni uyar ve ben hakka döneyim; ancak eğer ki emirler – üstelik benimki sınırlı bir kısmı- sana söylediğim gibi ise o halde hakka dönmek mü'minler üzerine vaciptir."⁸⁷⁹ İbn Abdülvehhâb'ın, el-Müveys'ten aktarılan Abdullâh

⁸⁷⁶ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/1148; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/37; Âl-ü Useymîn, *Teshîl*, 3/1613.

⁸⁷⁷ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/321.

⁸⁷⁸ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/321-337, 347-364.

⁸⁷⁹ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/321.

b. Sühaym'ın görüşleri için “haklılık”; kendi öncülleri için ise “emir” kelimesini kullanmış olması ilginçtir. Mektupta, el-Müveys'in reddiyesinden hareketle, Allah'ın isim ve sıfatları yani usûlü'd-din/akâid, tevhid/şirk konularında Ehl-i ilme ve delillerine tabi olmak ile muhaliflerini terk etmek konuları üzerinde durulmuştur.⁸⁸⁰

İbn Abdülvehhâb'ın ikinci cevabı ise, Süleymân b. Sühaym'ın mektubu üzerine, Abdullâh b. Sühaym'ın itirazlarını dile getirdiği reddiyesine cevaben yazılmıştır. İbn Gannâm'ın, Abdullâh b. Sühaym'ın itirazlarına cevaben İbn Abdülvehhâb tarafından yazılan mektupları, el-Müveys nedeniyle verilen cevap ve Süleymân b. Sühaym'ın gönderdiği mektup nedeniyle yazılan cevap sıralaması şeklinde yayınlamıştır. Mektupların yazılış nedenlerine göre, el-Müveys'in fikirlerinin Abdullâh b. Sühaym'a, Süleymân b. Sühaym'ın reddiyesinden önce ulaştığı izlenimi oluşturmaktadır. Ancak mevcut verilere göre Vehhâbî fikirler hakkında bölge ulemasını uyarmak amacıyla mektup gönderen ilk ismin, Süleymân b. Sühaym olduğu biliniyor. Bu nedenle İbn Gannâm'ın esas aldığı sıralamanın tarihsel sıralama olmadığını düşünüyoruz.

İbn Abdülvehhâb'ın Abdullâh b. Sühaym'a gönderdiği diğer mektup biraz daha farklıdır. Burada Süleymân b. Sühaym ismi, mektubun yazılış gerekçesi olarak girişte zikredilmemiştir. İbn Abdülvehhâb, onun yerine Abdullâh b. Sühaym'a hitaben; “Ariz bölgesinden yazılan, on dört mesele ile ilgili söylediklerine” istinaden şeklinde başlamıştır. Burada kastedilenin, Süleymân b. Sühaym tarafından bölge ulemasına ulaştırılan mektup olduğu açıktır. İbn Abdülvehhâb, her ne kadar mektubun girişinde zikretmese de, metnin içerisinde; “Allah düşmanı İbn Sühaym'ın sizlere gönderdiği” ifadelerini kullanmıştır.⁸⁸¹ Bu mektup ile daha çok İbn Sühaym'ın iddialarına cevap vermeye çalışan İbn Abdülvehhâb, bilhassa tevessül ve şirk konuları üzerinde durmuştur.

⁸⁸⁰ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/321-331.

⁸⁸¹ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/348.

İbn Abdülvehhâb ile Abdullâh b. Sühaym arasındaki yazışmalar içerik açısından değerlendirildiğinde, Abdullâh b. Sühaym’a ilk olarak Süleymân b. Sühaym’ın reddiyesinin ulaştığı ve burada yer alan iddialar üzerine de Abdullâh b. Sühaym’ın zihninde tereddütler olduğu anlaşıyor. Ardından Abdullâh b. Sühaym, bu tereddütleri, İbn Abdülvehhâb’a ileterek, hakkındaki bu iddiaların doğru olup olmadığını sormuştur. İbn Abdülvehhâb da, Süleymân b. Sühaym’ın söylediklerin yalan ve iftiralarından ibaret olduğunu dile getirerek hakkındaki suçlamaları reddetmiştir.⁸⁸² Öte yandan, İbn Abdülvehhâb, Abdullâh b. Sühaym’ın ilk itirazlarına cevap vermiştir. Buna rağmen; Abdullâh b. Sühaym’ın yeniden tenkidlerini iletmesi ve kendisine ulaşan ikinci reddiye için yeniden mektup yazarak görüşlerini açıklamaya çalışmak zorunda kalması; İbn Abdülvehhâb’ın ilk mektubunun yeterince ikna edici olmadığını düşündürmektedir. Zira Süleymân b. Sühaym, bölge âlimlerine gönderdiği yazısında İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini maddeler halinde aktarmakta; ancak burada, derin analizler ve temellendirmelere yer vermemektedir. el-Müveys’in Abdullâh b. Sühaym’a ulaştırdığı metin ise meselelerin kelimî düzeyde tartışıldığı ve tutarlı delillendirmelerin yapıldığı, sistematik bir reddiye hüviyetindedir. Bu nedenle, Süleymân b. Sühaym tarafından atılan şüphe tohumlarının, el-Müveys aracılığıyla daha da köklendiği ve İbn Abdülvehhâb’ın, Abdullâh b. Sühaym’ı ikna edemediği anlaşılmaktadır.

Kimi çağdaş araştırmacılar, Abdullâh b. Sühaym’ın Vehhâbî hareketin savunucuları arasında olduğunu belirtmiştir. Bu konudaki temel dayanakları ise İbn Abdülvehhâb’ın, muarızlarına hitaben genel olarak, “Allah seni hidayete erdirdi” lafzını kullanıyor olmasına rağmen; Abdullâh b. Sühaym’a yönelik “Allah seni korusun” ifadesi ile sözlerine başlamış olmasıdır.⁸⁸³ Ancak kanaatimizce, bu yorum

⁸⁸² İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/349.

⁸⁸³ Bu yorum İbn Humeyd’in eserinin muhakkikleri tarafından paylaşılmış ve dipnotta yer verilmiştir. Eserin orijinalinde Abdullah b. Suhaym hakkında böyle bir yorum bulunmamaktadır. İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 3/1148; Bessam da, net bir şekilde belirtmemekle birlikte, buradaki yoruma benzer

gerçeği yansıtmamaktadır. Zira İbn Abdülvehhâb, kendisine reddiye yazdığını bildiğimiz Abdullâh b. Abdüllatif için de “Allah seni korusun” ibaresi kullanmıştır.⁸⁸⁴ Bunun benzeri başka örneklerin de olduğu dikkate alındığında; bu çıkarımın isabetli olmadığı görülmektedir. Kaldı ki, Vehhâbî araştırmacılar da, Abdullâh b. Sühaym’ın Vehhâbî davete muarız isimlerden olduğunu teyit etmektedirler.⁸⁸⁵

2.2. Abdülaziz b. Abdurrahmân b. Rezzîn b. ‘Udvân er-Rezînî el-Hanzalî el-Hanbelî (ö. 1179/1765): *Nazmu’l-Akîdeti’l-Vâsıtiyye li İbn Teymiyye*

Abdülaziz b. Abdurrahmân hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Kendisi, İbn Abdülvehhâb gibi Temim kabilesinin Vehbe kolundandır. O, Veşm beldesinin, Esîsiyye karyesinde doğmuştur. İlk eğitiminin ardından Ahsâ’ya giderek Abdullâh b. Fîrûz’un öğrencisi olmuştur. Hocası vefat ettikten sonra, hocasının oğlu Muhammed b. Abdullâh b. Fîrûz’un eğitimine devam ettiği bilinmektedir. İbn Fîrûz’dan öğrendiğimiz kadarıyla, sarf, nahiv, belagat, matematik, fıkıh, hadis ıstılahları ve mantık ilimlerine dair ilk eğitimini babasından almıştır.⁸⁸⁶ Ardından Ahsâ’ya giderek Abdullâh b. Fîrûz ve Muhammed b. Fîrûz’dan ders alarak eğitimini tamamlamıştır. Onun, Muhammed b. Fîrûz’dan sarf, nahiv, belagat, fıkıh usulü, hesap ve aruz dersleri aldığı bilinmektedir. Hanbelî bir eğitim alan Abdülaziz b. Abdurrahmân, aynı zamanda şiirleri ile anılmaktadır.⁸⁸⁷

İbn Fîrûz, öğrencisi hakkında şunları aktarır: “Yanımıza babam hayatta iken gelmiştir ve ismi ‘Udvân’dır. Ardından ismini Abdülaziz olarak değiştirdim ve ismi bu

bir imada bulunmuştur. Onun imasının, İbn Humeyd’in bu yorumuna istinaden olduğu anlaşılmaktadır. Bessâm, *Ulemâu Necd*, 4/38-39.

⁸⁸⁴ *ed-Dürer*, 1996, 1/250.

⁸⁸⁵ Abdülaziz b. Muhammed, *De ‘âvâ’l-Münâviîn*, 38; Mena’ b. Halil Kattân, *İ’timâdu Da’veti eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ale’l-Kitâb ve’s-Sünne* (Riyad: Cami’atü’l-İmam Muhammed b. Suud, 1991), 230.

⁸⁸⁶ İbn Humeyd, *es-Sühübü’l-Vabile*, 2/541.

⁸⁸⁷ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 3/407; Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü’l-Hanâbile*, 146.

oldu. Ardından babamdan *Muhtasâr el-Mukni*’in⁸⁸⁸ başından “Kitabu’s-Salâh”a kadar okudu. Parlak bir zekâyâ ve üstün bir kavrama yeteneğine sahip olduğunu farketim ve babama, onun bu aşamayı tamamlaması gerektiğini belirttim. Ardından onu, “Babu’ş-Şurût fi’l-Bey’i” bölümüne naklettik. Babamın vefatından sonra da eğitimini benden tamamladı.”⁸⁸⁹ Onun eğitim yıllarının ardından hayatında neler yaptığı ile ilgili yeterince bilgiye sahip değiliz. Bu döneme dair bilgilerimiz onun, Mekke ve Medine ziyaretinin ardından yolda rahatsızlanarak en-Nazîm vadisi denilen yerde vefat ettiği ile sınırlıdır.

Kaynaklar Vehhâbî davet karşıtlığı ile bilinen Abdülaziz b. ‘Udvân’ın, İbn Abdülvehhâb’a, davetine ve onu destekleyenlere karşı reddiye olması amacıyla yazdığı bir eserinden söz etmekle birlikte; eserin adını zikretmemektedir.⁸⁹⁰ Bu konuda yalnızca İbn Humeyd, eserin, *برب البرايا أستعين وأبته بحمده حميداً دائماً من موحد* “Âlemlerin Rabbine andolsun ki, bir olandan yardım diler ve O’na hamd ederim, o her zaman övülmeye layıktır” dizeleriyle başladığını bildirmiştir.⁸⁹¹ Bu dizelerden hareketle eserin ismini *Nazmu’l-akîdeti’l-vâsıtiyye li İbn Teymiyye* olarak tespit edebildik.⁸⁹² Eser, Abdullâh b. Abdurrahmân Âl-ü Bessâm’ın şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Kütüphanelerde tespit edemediğimiz eser, muhtemelen miras yoluyla aile kitaplığına intikal etmiştir.

Eser, nazım şeklinde yazılmış olup, toplam sekiz sayfadan ibarettir.⁸⁹³ Mezhebî ve itikadî görüşlerini bu yolla da ifade eden Abdülaziz b. Abdullâh şiirinde, Allah’ın sıfatları ve fiiller konusunda İbn Teymiyye’nin görüşlerini yansıtmıştır. İbn Fîrûz,

⁸⁸⁸ Tam adı *el-Mukni’ fî fikhi İmâmi’s-sünne Aḥmed b. Ḥanbel eş-Şeybânî* olan; Hanbelî fakihî Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) fıkha dair eseridir.

⁸⁸⁹ Muhammed b. Fîrûz’dan naklen; İbn Humeyd, *es-Sühübü’l-Vabile*, 2/542; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 3/407.

⁸⁹⁰ İbn Humeyd, *es-Sühübü’l-Vabile*, 2/541; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 3/408; Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü’l-Hanâbile*, 146.

⁸⁹¹ İbn Humeyd, *es-Sühübü’l-Vabile*, 2/543-544.

⁸⁹² Bkz: Ali b. Abdülaziz b. Ali Şibl, *Letâif mine’l-Muhtûtât* (Riyad: Mektebetü’l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2002), 178-179.

⁸⁹³ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 3/408; 1331/1913 yılında Muhammed b. Salih b. Debyân tarafından istinsah edilen bir nüshası da Ali b. Abdülaziz b. Ali eş-Şibl’de bulunmaktadır. Şibl, *Letâif mine’l-Muhtûtât*, 179.

öğrencisinin eserini, *mübtedi'ü'l-Ârız'a* (مبتدع العارض) bir reddiye olarak tanımlamış, nazım haldeki eserin mahiyetini ise “Tevhid konusunda Selef’in yöntemi” olarak açıklamıştır.⁸⁹⁴ İbn Fîrûz’un, *bid‘atçı* ile İbn Abdülvehhâb’ı, *Selef* ile İbn Teymiyye’yi kastettiği açıktır.

2.3. Sâlih b. Muhammed b. Abdullâh el-Sâîğ en-Necdî (ö. 1184/1770): *Kasîde fî'r-Redd li Medhi Emîrû's-San'ânî 'alâ İbn Abdülvehhâb*

Necid’in Kasîm beldesinin önde gelen Hanbelî âlimlerinden biri olarak kabul edilen Sâlih Muhammed el-Sâîğ, Vehhâbî çağrı ortaya çıktığında, Kasîm kadısıdır. Buradaki Hanbelî ulemadan, fıkıh eğitimi alarak yetişen el-Sâîğ, kendisi de çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.⁸⁹⁵ Gözleri görmediği için öğrencilerinin icazetlerini, kendilerine dikte ettiren Sâlih b. Abdullâh’ın en tanınmış öğrencileri, Muhammed b. Sellûm, Ahmed b. Şebbâne, Süleymân el-Fedâğî, el-Emîr Dahîl b. Reşîd b. Muhammed el-Cerâh, Mansûr b. İbrahim b. Zâmil (ö. 1161/1748) ve Abdullâh b. Ali b. Zâmil’dir.⁸⁹⁶

İbn Bişr, Sâlih b. Abdullâh hakkında şunları söylemiştir: “Kasîm beldesinin bilgili kadısı Sâlih b. Abdullâh, fıkıh alanında tanınıyordu.”⁸⁹⁷ İbn Abdülvehhâb karşıtlığı ile bilinen Şeyh fakih Abdullâh b. Ahmed b. ‘Adîb en-Nâsirî el-Hanbelî (ö. 1161/1748) ve *el-Azbu'l-Fâiz fî ilmi'l-Ferâiz*’in yazarı Abdullâh b. İbrahim b. es-Seyf, ilim aldığı çok sayıdaki hocalarındandır. İbn Abdülvehhâb’ın, Medine’de kendisinden ders aldığı

⁸⁹⁴ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/543.

⁸⁹⁵ Salih b. Abdullah b. Muhammed el-Sâîğ ile Salih b. Abdullah ebâ Hayl hakkında kaynaklarda bir karmaşa söz konusudur. Her iki âlim de aynı hocalardan ders alarak yetişmiş ve 1184/1770 yılında vefat etmiştir. el-Sâîğ, Kasîm Hanbelî Kadısıdır. Ebâ Hayl künyesi ile tanınan âlim ise, Uneyze Hanbelî Kadısı olarak aktarılmıştır. Ancak kimi kaynaklar, Salih b. Abdullah adıyla anılan âlimin, Ebâ Hayl olarak bilinen Uneyze kadısı olabileceği yönünde beyanda bulunmuştur. Al-ü Bessâm, dayısının Ebâ Hayl’dan ders aldığını aktararak el-Sâîğ ve Ebâ Hayl’in farklı kişiler olduğunu tespit etmiştir. İbn Humeyd’in, âlimin vefat ettiği yer ile ilgili “Uneyze’de yahut Kasîm köyünde vefat etmiştir” demiş olması hakkındaki ihtilafı göstermektedir. Bu belirsizlik, aynı zamanda Al-ü Bessâm’ın görüşünün isabetli olduğunun göstergesidir. Krş. için bkz: Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/513-516, 540-543; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/430-432; Âl-ü Useymin, *Teshîl*, 2/180.

⁸⁹⁶ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/542.

⁸⁹⁷ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/115.

Abdullâh b. İbrahim b. es-Seyf'ten ders almış olması onun Medine'deki ilim halkasına dâhil olduğunu göstermektedir. Sâlih b. Abdullâh'ın çeşitli konularda birden fazla eseri vardır. *Kasâid ve Maktû'ât fihâ Cevdetin, Risâle fî İlmi'n-Nahv* adlı eserleri, bunlardandır.⁸⁹⁸

Sâlih b. Abdullâh'ın, Vehhâbî davet ile doğrudan ilk teması, İbn Abdülvehhâb'ın, “Müslümanlardan her kime ulaşırsa” hitabıyla Uneyze, Sermedâi, Merat, Südeyr ve Kasîm gibi beldelerin kadı ve müftülerine gönderdiği mektup aracılığı ile olmuştur. İbn Abdülvehhâb'ın, genel hitabının aradından “hususan” ibaresini ekleyerek; Abdullâh el-Sâîg, Abdullâh b. ‘Adîb, Humeydân b. Türkî, Sâlih b. Muhammed b. Ebâ el-Hayl ve Ali b. Zâmil isimlerini sıralamıştır.⁸⁹⁹ Bu isimler, adı geçen beldelerin ilgili dönemdeki kadı ve müftüleridir. Mektubun gönderildiği tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte; söz konusu davetin, Muhammed b. Suud ile yapılan anlaşma sonrasında yani hareketin Dir‘iye döneminde ulaştırılmış olması ihtimali yüksektir.

İbn Abdülvehhâb bu mektubunda, Kasîm'de kubbelerin ve sâdâtın olmadığını; ancak halkın şirk ve bid‘atlerden geri durmadıkları, bunlardan uzaklaşmadıkları sürece dine girmiş sayılmadıklarını yazmıştır.⁹⁰⁰ İbn Abdülvehhâb'ın bu mektubuna muhatab olan isimlerden, Humeydân b. Türkî ve Sâlih b. Abdullâh dışındakiler, bu çağrıya karşı herhangi bir aksü'l-amelde bulunmamıştır.

Sâlih b. Abdullâh, Yemenli âlim Emîr San'ânî'nin, İbn Abdülvehhâb'a övgü amacıyla kaleme aldığı kasidesine reddiye mahiyetinde on iki beyitten oluşan bir kaside yazmış ve Vehhâbî fikirler karşısındaki tavrını ortaya koymuştur.⁹⁰¹ Âl-ü Bessâm,

⁸⁹⁸ İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/115; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/480; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/542-543.

⁸⁹⁹ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/318-321; İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/124-127.

⁹⁰⁰ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/320; İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/126.

⁹⁰¹ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/431; Abdülaziz b. Muhammed, *De'âvâ'l-Münâviîn*, 40; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/543; Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü'l-Hanâbile*, 147.

eserinde, Sâlih b. Abdullâh'ın, muhalif tavrını dile getirirken “maalesef” ifadesini kullanmıştır.⁹⁰² Bu detay onun, ne derece önemli bir isim olduğunun ve Vehhâbî hareket karşısındaki duruşunun, bölge halkı üzerindeki etkisinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Kasidesinin girişindeki ifadeleri Sâlih b. Abdullâh'ın amacını ortaya koymaktadır:

سلام من الرحمن أحلى من الشهد وأطيب عرفا من شذا المسك والورد

إلى معشر الإخوان أهل محبتي وأهل ودادي نعم ذلك من ود

وبعد فقد جاءت إلينا رسالة بها قول زور خارج من لدن زيدي

“Zeydî'den içinde yalan sözlerin olduğu bir mektup geldi” dizesi, Sâlih b. Abdullâh'ın, kasidesini, San'ânî'nin kasidesinden sonra kaleme aldığını göstermektedir. Emîr San'ânî'nin, söz konusu kasidesini 1163/1750 yılında yazdığı göz önünde bulundurulduğunda; Sâlih b. Abdullâh, kasidesini en erken 1163/1750 yılından sonra yazmış olmalıdır. Sâlih b. Abdullâh'ın kasidesi, toplamda on iki beyitten oluşmakta ve içeriğinde tevhid-şirk konuları ile Müslümanların haksız yere öldürülmeleri üzerinde durmaktadır.⁹⁰³

2.4. Süleymân b. Abdülvehhâb et-Temîmî el-Hanbelî (ö. 1208/1794): *Risâle min Süleymân b. Abdülvehhâb ilâ Hasan b. Aydan (es-Savaikü'l-ilahiyye fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye, Faslü'l-Hitâb fi'r-Reddi alâ Muhammed b. Abdülvehhâb)*

Tam adı, Süleymân b. Abdülvehhâb b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Raşid b. Berîd b. Müşerref b. Amr b. Muğzâd b. Reys b. Zâhir b. Muhammed b. Ulvî b. Vehîb

⁹⁰² Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/542.

⁹⁰³ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/431; Abdülaziz b. Muhammed, *De'âvâ'l-Münâviîn*, 40; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/543; Alyân el-Hanbelî, *es-Sâdetü'l-Hanâbile*, 147.

el-Vehîbî el-Temîmî'dir.⁹⁰⁴ Nisbesinden de anlaşılacağı üzere; kendisi Muhammed b. Abulvehhâb'ın öz kardeşi olup, Uyeyne'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi bilinmeyen Süleymân b. Abdülvehhâb hakkındaki en erken tarihli bilgimiz, 1139/1727 yılında, babası Abdülvehhâb b. Süleymân ile birlikte, Uyeyne'den Hureymila'ya taşınmış olduğudur. Nitekim Süleymân b. Abdülvehhâb'ın hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. İbn Bişr, ondan sadece “Şeyh Süleymân, Hureymila beldesinin, tanınmış ve bilgili bir âlimi, fakihi ve kadısı idi” şeklinde bahseder.⁹⁰⁵

Süleymân b. Abdülvehhâb, tıpkı kardeşi gibi, ilk eğitimini babasından almıştır. Eğitim aldığı diğer âlimler hakkında bilgi sahibi olmasak da; babasının vefatının ardından (Muhammed b. Suud dönemi de dâhil olmak üzere) Hureymila kadılığı yapmış olması ve döneminin saygın Hanbelî âlimlerinden biri olarak anılmasından, iyi düzeyde bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan onun babasından sonra kadılık makamına geçmesinden, İbn Abdülvehhâb ile olan kardeşliği hakkında çıkarımlar yapılmaktadır. Kimi kaynaklar, babasının ardından kadılık makamına geçmiş olmasından hareketle onun, yaşça İbn Abdülvehhâb'dan büyük olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁰⁶ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bunu teyit edecek düzeyde yeterli bilgi mevcut değildir. Ayrıca, babalarının vefatının ardından, kadılık görevine Süleymân b. Abdülvehhâb'ın getirilmiş olmasının kardeşler arasında kıskançlığa neden olduğu şeklinde yorumlar olmakla

⁹⁰⁴ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/350.

⁹⁰⁵ İbn Bişr, aynı yerde Süleyman b. Abdülvehhâb'ın kendisinden sonra soyunun devam etmediğini bildirmiştir. İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/181-182; Ancak, el-Bessâm, oğlu ve torunu olduğunu bildirerek haklarında bilgi vermektedir. Abdulaziz b. Süleyman b. Abdülvehhâb (ö. 1263/1847): Bkz: *Ulemau Necd: hilâle semaniye kurun*, 3/363-365; Muhammed b. Abdulaziz b. Süleyman b. Abdülvehhâb (ö. 1263/1847'den sonra) Bkz: *Ulemau Necd: hilâle semaniye kurun*, 6/72-73; İbn Humeyd de, Süleyman b. Abdülvehhâb'ın, Abdulaziz isimli zahid kimliği ile öne çıkan, el yazısı ile Muhtasâr el-Mukni', Cem'ul Cevâmi' gibi eserleri yazmış olmasından hareketle Hanbelî olduğunu anladığımız, aynı zamanda tarım ile uğraşan bir oğlu ve torununundan bahsetmektedir. İbn Humeyd, *es-Sühubü'l-Vabile*, 27680; Süleyman b. Abdulavvehhâb'ın oğlu ve torunu hakkında bilgi için ayrıca bkz: Âl-ü Useymin, *Teshîl*, 3/1695,1697.

⁹⁰⁶ İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/71; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/351.

birlikte;⁹⁰⁷ iki kardeş arasındaki ilişki düzeyi ve bunun boyutları hakkında da kaynaklar oldukça yetersizdir.

İbn Abdülvehhâb'ın seksenli yaşların sonunda vefat ettiği ve Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, kardeşinden iki/dört sene sonra vefat ettiği konusunda bütün kaynaklar mutabıktır.⁹⁰⁸ Bu halde, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın yaşça büyük olduğu varsayımı bir takım soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. Aralarındaki yaş farkı bilinmediği için dönemin coğrafî, iklimsel ve demografik şartlarına göre, bölgedeki ortalama insan ömrü göz önünde bulundurulduğunda, çöl şartlarında doksan beş yaş ve üzerinde hayatta kalmak imkân dâhilinde olmakla birlikte mutad görünmemektedir. Aynı şekilde Süleymân b. Abdülvehhâb'ın küçük olduğu varsayıldığında daha farklı olasılıklar gündeme gelmektedir. Söz gelimi babası tarafından onaylanmayan fikirleri ve aralarında yaşanan fikrî tartışma nedeniyle, İbn Abdülvehhâb'ın babasından sonra kendi hakkı olduğunu düşündüğü kadılık makamı, kendisine değil, küçük kardeşine tevdi edilmiş olabilir. Bu durumun da, İbn Abdülvehhâb üzerinde haksızlığa uğramışlık hissi yaratmış olabileceği olasılığı göz ardı edilmemelidir. Kim bilir belki de bu ihtimal, İbn Abdülvehhâb'ın, babasının vefatının ardından Hureymila'dan ayrılmasını, kendisine güçlü bir hâmi arayışına girmesini ve hatta kabile reisleri ile yaptığı anlaşmalarda, kendisini desteklemeleri halinde onlara Necid'in hâkimi olmayı vaad etmesinin altında yatan, kudret ve hâkimiyet talebini dahi açıklayabilir.⁹⁰⁹

Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, Vehhâbî fikirlere reddiye yazan Hanbelî âlimlerin en meşhuru olduğunu söylemek abartılı sayılmayacaktır. Kuşkusuz onun, İbn Abdülvehhâb'ın kardeşi olması, bu şöhretini artıran en temel unsurdur. Süleymân b.

⁹⁰⁷ Muhakkik'in notu: İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/678.

⁹⁰⁸ Kimi kaynaklar, Süleyman b. Abdülvehhâb'ın ölüm tarihi 1210/1796 olarak vermektedir. Ancak bu konudaki genel kabul 1208/1794 tarihidir. Zirikî, *el-A'lâm*, 3/130.

⁹⁰⁹ Burada kısa sürede etkileri bütün İslâm dünyasında hissedilecek olan bir hareketin ortaya çıkışının, elbette ki, kıskançlık gibi basit bir nedene indirgenmesi söz konusu değildir. Bu olasılığı dile getirmekteki amaç, ihtimallerin biraraya gelerek oluşturduğu yekûn içerisindeki unsurların, yalnızca küçük bir parçasına dikkat çekmektedir.

Abdülvehhâb, Vehhâbî fikirleri benimsememiş, üstelik gerek bu konuda yazdığı reddiyesi, gerekse karşıt mücadelede üstlendiği aktif rol ile muhalif duruşunu net bir şekilde ortaya koymuştur. Onun bu konumu, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine sempati duyan çevrelerin zihinlerini bulandırmış, hatta Vehhâbî hareketin genişlemesinde kayda değer bir menfî etki yaratmıştır.

Âl-ü Müşerref'den Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, gerek aileden gelen ilmi şöhreti, gerekse olaylar esnasında Hanbelî bir kadı olması gibi vasıflarından ötürü, insanlar onun görüşlerini dikkate değer bulmuş ve benimsemiştir. Ayrıca onun, kan bağı ile bağlı olduğu, aynı çevrede, aynı kültürel ve mezhebi kodlarla yetiştiği kardeşinin görüşlerine yönelik itirazları, itikadi konularda bilgi sahibi olmayan halk kesiminin, Vehhâbî harekete yönelik şüphelerini derinleştirmiş ve yaklaşımları üzerinde belirleyici olmuştur.

Süleymân b. Abdülvehhâb'ın kardeşine yönelik muhalefetine dair girişimleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Vehhâbî hareketin ilerleyen süreçlerinde ortaya konulmuştur. İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerini ilk dile getirdiği süreçte ve ilk icraatlarını gerçekleştirdiği Uyeyne döneminde, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın kardeşine yönelik herhangi bir tepkisinden söz edilmemektedir. Bu anlamda o, karşıt mücadelede ilk aşama denilebilecek, Vehhâbî davetin Uyeyne döneminden ziyade, hareketin ikinci aşamasında, Muhammed b. Suud ile yapılan anlaşmanın ardından sahneye çıkmaktadır. Hakkındaki bu tarihsel gerçekliğe rağmen Süleymân b. Abdülvehhâb, Vehhâbîliğe reddiye yazan “ilk kişi” olarak lanse edilir.⁹¹⁰ Kendisi ve eseri hakkındaki bu yargı, mevcut bilgilerle örtüşmese de, mevcut ayrıcalıklı konumu, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın ve eserinin etki gücünü hayli artırmıştır.

⁹¹⁰ en-Necdî Süleyman b. Abdülvehhâb, *Faslü'l-Hitab min Kitab Allah ve Hadisi'r-Resûl ve Kelami'l-ulemai fi mezhebi İbn Abdülvehhâb*, thk. Cennetü mine'l-ulemai (el-Mektebetü'l-Tahsiyye li'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye, t.y.), 6, 10 Eser, Süleyman b. Abdülvehhâb'a aittir. Ancak yukarıdaki bilgi eserin metnine dâhil olmayıp, tahkik yapan kişilerce mukaddimede belirtilmiştir. Tahkik yapan kişi isim olarak verilmediğinden referans bilgisi bu şekilde verilebilmiştir.

Meşhur b. Hasan, *Kütübü'n-Hazzera minha'l-ulemâ* adlı eserinde, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın reddiyesinin, Vehhâbî davetin güvenilirliğini sarstığını ve davete karşı insanların şüphe duymalarına neden olduğunu aktarmıştır. Öyle ki, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın tenkidleri, Hureymila'da Vehhâbî davete kulak veren insanların görüşlerinden caymalarına neden olmuş, üstelik bu tenkidlerin etkileri yalnızca Hureymila ile de sınırlı kalmamış, Uyeyne halkına da sirayet etmiştir.⁹¹¹ Meşhur b. Hasan'ın dile getirdiği bu olumsuz etkiyi, Zirikli de teyit etmiştir.⁹¹²

İbn Gannâm'ın, bu konuya dair ithamları, meselenin diğer bir boyutudur. İbn Gannâm'a göre, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın Vehhâbî davet karşısındaki tavrının sebebi kıskançlıktır. O, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın Hureymila halkını Vehhâbî davete destek vermekten caydırdığını, sunduğu görüşler ile insanların kalbine şek ve şüphe düşürdüğünü dile getirmiş ve bunların gerekçesi olarak da kıskançlık gibi öznel bir gerekçe ortaya sürmüştür. Bu izah biçimi, Zirikli ve Meşhur b. Hasan'ın sözünü ettiği etkinin gücünü teyit ediyor olsa gerektir.⁹¹³

İbn Abdülvehhâb'ın, kardeşinin itirazlarını izale etmek için Uyeyne ve Hureymila halkına gönderdiği uzun mektubu da, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın insanlar üzerindeki tesiri hakkında fikir verebilmektedir.⁹¹⁴ Ancak kanaatimizce, emri bizzât İbn Abdülvehhâb tarafından verilmek suretiyle, Süleymân b. Huveytir (ö. 1167/1754) isimli bir Hureymilalının, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini içeren bir metni üzerinde bulundurduğu gerekçesiyle öldürülmesi gibi eylemlere başvurulmuş olması, onun halk

⁹¹¹ Selmân, *Kütübün Haddara Minahe'l-Ulemâ*, 1/271.

⁹¹² Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/130.

⁹¹³ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/692.

⁹¹⁴ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/696-735; İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 360-393; Risale pek çok kez basılmıştır. Örnek olarak bkz: Muhammed b. Abdülvehhâb, *Müddü'l Müsteîd fî Küfri Tarîki't Tevhîd*, haz. Al Hayat Medya (Mektebetü'l-Himme, 2016); Ayrıca şerhleri de bulunmaktadır. Örnek olarak bkz: Midhat b. el-Hasan Âl-ü Ferrâc, *Fethü'l-'Aliyyi'l-Hamîd fî şerhi Kitabi'l-Müfîd el-Müstefîd* (Riyad: Daru'l-Ahyâr, 2007).

üzerindeki mevcut etkilerinin düzeyini izah eden en çarpıcı örnektir.⁹¹⁵ Bütün bunlar, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, Vehhâbî davet karşısındaki konumunun yansımalarını ortaya koyabilmektedir.

Vehhâbîlik karşıtı edebiyat içerisinde yer alan diğer metinlerle karşılaştırıldığında Süleymân b. Abdülvehhâb'ın reddiyesi, yaygınlık ve bilinirlik bakımından ilk sırada yer alır. Hameyn'in Şafîî müftüsü ve İbn Abdülvehhâb'ın en meşhur hocalarından olduğu iddia edilen Muhammed b. Süleymân el-Kürdî'nin (ö. 1194/1780), eser için yazdığı takriz yazısı da, reddiye'nin özellikle Şafîî çevrelerdeki şöhretine önemli düzeyde katkı sağlamış görünmektedir.⁹¹⁶ Öte yandan bu yaygınlık, eserin ismi ile ilgili ciddi bir karmaşaya sebebiyet vermiştir.

Kayıtlarda, Süleymân b. Abdülvehhâb tarafından yazıldığı bildirilen temelde iki eser mevcuttur. Reddiye hakkındaki karmaşa da, eserin ismine dair varyantların artması ile ortaya çıkmıştır. Bağdatlı İsmail Paşa, Ömer Kehhâle ve el-Bessâm, Süleymân b. Abdülvehhâb'a ait iki eser zikreder. Eserlerin isimleri; *es-Sevaiku'l-ilahiyye fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye*⁹¹⁷ ve *Faslul hitab fi'r-reddi alâ Muhammed b. Abdilvehhab* olarak aktarılmıştır.⁹¹⁸ Zirikli, eseri *er-Reddü alâ men keffere'l-Müslimîn bi sebebi'n-nezer li ğayri'llâh* adıyla aktarırken⁹¹⁹; diğerlerine göre daha erken dönemlerde yaşamış olan İbn Humeyd (ö. 1295/1878), tek eser bilgisine yer vererek, eserin ismini *Faslul hitab fi'r-reddi ala Muhammed b. Abdilvehhab* olarak zikreder.⁹²⁰ Eserin Darü'l-Kütübî'l-Mısıriyye'de bulunan ve 1252/1836 yılında yazılan nüshası, katalog kayıtlarında *er-Red*

⁹¹⁵ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/695-696; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/68; Haz'al, *Târihü'l-Cezireti'l-Arabiyye*, 205.

⁹¹⁶ Takriz metni için bkz: Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 151-154.

⁹¹⁷ Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 2/72; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 4/269; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 3/353.

⁹¹⁸ Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 2/190; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 4/269; Bessâm, *Ulemâu Necd*, 3/353.

⁹¹⁹ Bağdat Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.

⁹²⁰ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vabile*, 2/679 Yemen, Hadramevt Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır.

*ale'l-Vehhâbiyye/ min Süleymân b. Abdülvehhâb ilâ Hasan b. Aydan*⁹²¹ künyesi ile kayıtlıdır.⁹²²

İncelemelerimiz, her üç isimle anılan metnin de aynı eser olduğunu ortaya koymuştur. İsim ile ilgili karışıklığın ise eserin orijinalinde bir isimlendirmeye gidilmemiş olmasından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Metnin, 1252/1836 yılında yazılmış en eski tarihli nüshasından yola çıkarak “*Risâletü min Süleymân b. Abdülvehhâb ilâ Hasan b. Aydan*” olarak isimlendirilmesinin daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Zira eserin, Vehhâbî harekettten sekiz yıl sonra, 1165/1752 yılında yazıldığı bilgisi dikkate alındığı takdirde⁹²³, “Vehhâbiyye” tabirinin henüz kullanımda olmadığı bir zaman diliminde yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, *er-Red ale'l-Vehhâbiyye* şeklindeki başlıkların, eserin türünü bildirmek maksadıyla ve sonradan verildiği izlenimi ağırlık kazanmaktadır. Yine metnin içeriğinden hareketle bu ismin sonradan verildiği izlenimi oluşturan, *er-Reddû alâ men keffere'l-Müslimîn bi sebebi'n-nezer li ğayri'llâh* gibi isimlerin, Süleymân b. Abdülvehhâb'a ait bir isimlendirme olmadığı kuvvetle muhtemeldir. Kaldı ki, eserin ismine dair bu kadar çok görüşün olması da konunun izahına yardımcı olmaktadır.

Süleymân b. Abdülvehhâb, hem kaleme aldığı eseri ile halkı bilgilendirmek suretiyle hem de Hureymila'da Vehhâbî görüşleri kabul edenlere yönelik gerçekleşen toplumsal ayaklanmaya önderlik etmek suretiyle kardeşinin görüşlerine karşı

⁹²¹ Hizâneti't-Teymûriyye, no: 327'de kayıtlı olan eser, halen yazma haldedir. *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymûriyye*, 4/62.

⁹²² Eserin ayrıca, *es-Savâikü'l-İlahiyye fi'r-reddi ala mezhebi'l-Vehhâbiyye*, *Faslu'l-Hitâb min Kitabi'l-lâh ve hadisi'r-resûl ve Kelâmi'l-ulemâi fi mezhebi İbn Abdülvehhâb*, *Hüccetü Fasli'l-Hitab min Kitabi Rabbi'l-erbâb ve Hadisi resulü'l-melik el-vehhâb ve kelami ulü'l-erbâb fi ibtali mezhebi Muhammed b. Abdilvehhâb* şeklinde kullanımları da vardır. Eser, *es-Sevâiku'l-İlahiyye fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye*, adı altında ilk olarak 1306/1889 yılında Hindistan/Bombay'da, aradından tarihsiz olarak Kahire'de, ardından 1399/1979 yılında İstanbul'da, ardından 1412/1992 yılında yeniden Kahire'de, 1418/1998 yılında Beyrut'ta ve 1440/2019 yılında yeniden Kahire'de basılmıştır. Eser, *Faslu'l-Hitâb min Kitabi'l-lâh ve hadisi'r-resûl ve Kelâmi'l-ulemâi fi mezhebi İbn Abdilvehhâb* ismiyle bir ulema heyeti tarafından tahkik edilerek tarihsiz şekilde yayınlanmıştır. Eser ayrıca *es-Sevâikü'l-İlahiyye: İlahi Yıldırımlar* ismiyle, Harun Çetin tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek İlim ve Hikmet yayınları tarafından tarihsiz olarak İstanbul'da basılmıştır.

⁹²³ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/692-694.

çıkıştır.⁹²⁴ 1165/1752 yılında Vehhâbîlere karşı Hureymila’da başlayan isyanda Süleymân b. Abdülvehhâb’ın (ö. 1208/1794) payı büyük görünmektedir. Müslümanların, inandıkları halde şirkle suçlanmaları ve öldürmelerine karşı çıkan Hureymila halkının ayaklanmasında, İbn Bişr’in ifadesiyle, ‘Süleymân b. Abdülvehhâb, önderlik etmiştir.’⁹²⁵

Süleymân b. Abdülvehhâb’ın halk üzerindeki tesiri Hureymila ile sınırlı kalmamış, Uyeyne ve Menfûhe gibi belde sakinlerinin Vehhâbî görüşleri desteklemekten vazgeçmelerini sağlamıştır.⁹²⁶ Useymin’in şu ifadeleri de bunu desteklemektedir: “Süleymân’ın faaliyetleri kendi beldesi (Hureymila) ile sınırlı kalmadı. Uyeyne halkına gönderdiği, kardeşi Muhammed’in itikad konusundaki görüşlerini nakzeden görüşlerini bildirdiği kitabı aracılığıyla, onların davete ve hâkimiyetine isyan etmeleri için var gücüyle mücadele etti.”⁹²⁷

Muhammed b. Abdülvehhâb, ayaklanmayı başlatan kişinin kendi kardeşi olduğunu da tahmin ettiğinden, Süleymân b. Abdülvehhâb’ı ve Hureymila halkını, yaptıkları şeyin sonuçlarından dolayı uyaran bir mektup göndermiştir.⁹²⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb’ın, ayrıca halka hitaben uzunca bir mektup yazarak göndermesi ve Süleymân b. Abdülvehhâb’ın risalesini tedarik eden herkesin öldürülmesi emrini vermesi⁹²⁹ gibi girişimlerin tamamının, halkın geri kalanının Süleymân b. Abdülvehhâb’dan etkilenmesinin önüne geçmek için atılmış adımlar olduğu anlaşılmaktadır.

⁹²⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, kardeşinin kendisine yönelik yazdığı reddiye karşın, Uyeyne halkına, uzunca bir mektup yazarak uyarılarda bulunmuştur. Bu mektup, *Müfîd el-Müstefîd fî Küfri Târeke’t-Tevhîd* ve *Fethu’l-Alâ el-Hamîd fî şerhi Kitab Müfîd el-Müstefîd* ismiyle, birçok defa yayınlanmıştır.

⁹²⁵ İbn Bişr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/65.

⁹²⁶ İbn Bişr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/66.

⁹²⁷ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 61.

⁹²⁸ İbn Bişr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/65.

⁹²⁹ Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 61.

Eser, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın kullandığı dil ve üslûb bakımından değerlendirildiğinde, cedelci ve saldırgan bir üslûbdan ziyade nasihat verici ve yumuşak, ancak delillerle güçlendirilmiş ve kendinden emin bir dilin hâkim olduğu görülür. Metnin girişinde yer alan **“İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”**⁹³⁰ ayeti ve hemen ardından kullanılan **“Din nasihattir.”**⁹³¹ hadisi, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın yaklaşımını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, “Allah’a tabi olanlara selam olsun” sözlerini, onun Vehhâbî davet karşısındaki tutumunun açık bir yansıması olarak yorumlamak mümkündür.

Esasında Süleymân b. Abdülvehhâb, eserini doğrudan İbn Abdülvehhâb’a hitaben yazmamıştır. Zira risale, “Süleymân b. Abdülvehhâb’dan Hasan b. Aydan’a” hitabıyla başlar.⁹³² İbn Abdülvehhâb kardeşler arasında doğrudan bir yazışma olmaması, aralarında var olduğu iddia edilen kırılgınlığın bir yansıması olarak değerlendirebileceği gibi, birbirlerini kırmamak adına tercih ettikleri bir tutum olarak da yorumlanabilir. Metinden anlaşıldığı üzere, Hasan b. Aydan’ın (ö. 1202/1788)⁹³³, Süleymân b. Abdülvehhâb’a birden fazla müracaatı ve Vehhâbî davete intisab etmekteki ısrarı olmuş, nihayetinde o da, Vehhâbî fikirlere yönelik tutumunu bu cevap aracılığıyla yazılı olarak ortaya koymak istemiştir. “Beni, bende olanlara davet etmek için birkaç defa yazdığından, sana kardeşinin oğlunun (yeğenin) diliyle nasihat ediyorum ve sana ehl-i ilmin sözlerinden öğrendiklerimi aktarıyorum.” cümleleri, Süleymân b. Abdülvehhâb’ın risalesini yazmasındaki temel etkeni açıklar.

⁹³⁰ Âl-i İmran 3/104: “Yüce Allah önceki âyetlerde inkâra sapmaları ve başkalarını da saptırmaları sebebiyle Ehl-i kitabı kınamıştı. Bu âyetlerde de müminlere iman ve takvâyı emrettikten sonra başkalarını da İslâm’a çağırma emretmektedir.”

⁹³¹ Buhârî, “İman”, 95.

⁹³² en-Necdi Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye fi'r-red ale'l-vehhabiyye.*, thk. Seyyid Serrâvî (Beyrut: Daru Zulfekâr, 1998), 131; Süleyman b. Abdülvehhâb, *Faslü'l-Hitâb*, 21.

⁹³³ Kişi hakkında bkz: Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/51; Fâhîrî, *Târihu'l-Fâhîrî*, 151; İbrâhim b. Salih İbn İsâ, *Târihu Ba'zi'l-Havâdisi'l-Vâkıa fî Necd* (Riyad: Daretü'l-Melik Abdülaziz, 1999), 94; Ahmed b. Abdulaziz Abdullah el-Hüseyn, *Da'vetü'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb Selefiyye lâ Vehhâbiyye* (Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-Vataniyye, 1999), 1/188.

İfadede yer alan; “kardeşinin oğlunun (yeğeninin) dili” vurgusu, Hasan b. Aydan’ın kimliğini sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Abdülaziz b. Muhammed zamanında Uşaykır ve Hureymila kadılığı yaptığını, Vehhâbî davete gönülden bağlı olduğunu ve bizzât İbn Abdülvehhâb ve oğlu Abdullâh b. Muhammed’den dersler alarak yetiştiğini bildiğimiz Hasan b. Aydan,⁹³⁴ tıpkı ‘İbn Abdülvehhâb’ kardeşler gibi, Temim kabilesinin Vehb kolundandır.⁹³⁵ Bu yönü ve Süleymân b. Abdülvehhâb’ın ifadesi göz önünde bulundurulduğunda, amca-yeğen ya da amca çocukları olmaları ihtimali akıllara gelse de tespit edebildiğimiz kadarıyla bunu ortaya koyacak doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle de, “yeğen” ifadesinin mecâzi anlamda mı, gerçek anlamında mı kullanıldığına dair net bir şey söylemek mümkün değildir. Hasan b. Aydan’ın, Hureymila’nın Vehhâbî güçler tarafından ele geçirilmesiyle 1171/1758 yılından itibaren buraya kadı olarak tayin edildiği bilinmektedir.⁹³⁶ Bu durum onun, hem Vehhâbî davetin neşrinde üstlendiği etkin rolü hem de neden Süleymân b. Abdülvehhâb’a ısrarla davet mektupları gönderdiğini açıklamaktadır.

Süleymân b. Abdülvehhâb’ın reddiyesinde iki temel unsur öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, esere hâkim olan Ehl-i Sünnet vurgusu, diğeri ise İbn Abdülvehhâb’ın İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’i anlamadığı, onları referans göstererek verdiği hükümlerinin batıl, fasid ve zayıf olduğu vurgusudur.⁹³⁷ Süleymân b. Abdülvehhâb, İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini Hanbelî mezhebine ve İbn Teymiyye’nin görüşlerine aykırı olduğu gerekçesi ile eleştirir. Ayrıca Süleymân b. Abdülvehhâb’ın üzerinde durduğu Ehl-i Sünnet vurgusu, Vehhâbî görüşleri Ehl-i Sünnet dairesinde görmediğini işaret etmektedir. O, eserinde Ehl-i Sünnet dışı görülen mezhepleri ve görüşlerini fasıl fasıl sıraladıktan sonra bu mezheplerin, Müslümanlar

⁹³⁴ Abdullah el-Hüseyn, *Da’vetü’l-İmam Muhammed b. Abdilvehhâb*, 1/62.

⁹³⁵ İbn Bîşr, *Unvânü’l-Mecd*, 1/166.

⁹³⁶ Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/52.

⁹³⁷ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 50, 57, 61, 75; Süleyman b. Abdülvehhâb, *Faslü’l-Hitâb*, 36, 41, 45, 71.

tarafından küfür ile itham edilmemelerine rağmen, Vehhâbîlerin Müslümanları tekfir etmeleri karşısında hayrete düştüğünü dile getirir. Süleymân b. Abdülvehhâb, görüşlerini başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere, diğer mezhep imamları İmam Ebû Hanife, İmam Malik ve İmam Şafî'nin görüşleri, ayet-hadisler ve İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'e yaptığı atıflarla temellendirmiştir. Öte yandan Süleymân b. Abdülvehhâb, el-Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Müflih el-Makdisî (ö. 763/1362) gibi isimlere de sıklıkla müracaat etmiştir.

Adak adamak ve kurban kesmenin, şirk kabul edilmesine yönelik Vehhâbî görüşlere itirazları ortaya koyan eser, bu anlamda belli bir konuya hasredilmiş bir reddiye hüviyetindedir. Süleymân b. Abdülvehhâb, özellikle bu tür eylemler nedeniyle Müslümanların, şirkle suçlanması ve bu gerekçe ile öldürülmelerine hükmedilmeleri konusunda Vehhâbî görüşlere itiraz etmiştir. Bu itirazlar, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın reddiyesine kadar gelen süreçte diğer muhalifler tarafından sıklıkla dile getirilen itirazlardır. Ancak onun Vehhâbî görüşleri Ehl-i Sünnet dışı kabul etmesi, reddiye edebiyatı içerisinde ilk defa dillendirilen bir görüş olması bakımından önemli bir ayrımdır. İbn Abdülvehhâb'ın müctehidlik konumunda olmadığı itirazı ve zaman zaman kullandığı “Siz neredesiniz, bu ibareyi anlamak nerede?” türünden iğnelemeler, erken dönemde yazılan reddiyeler için alışılmış bir tutumdur.⁹³⁸

Öte yandan Süleymân b. Abdülvehhâb'ın eseri sistematik bir içeriğe sahip olmakla beraber; konu edindiği unsurların sınırlı olduğu görülmektedir. Ancak âlim, reddiyesinin sonuna eklediği Müslümanların sıfatları hakkında derlediği elli iki adet hadis ile itirazlarını netleştirmeye çalışarak, diğer reddiyelerden farklı bir içeriklendirme yapmıştır. Bu bağlamda, özellikle tekfir meselesi ve Müslümanların öldürülmesi hakkındaki itikadî görüşlere yoğunlaştırdığı eleştirilerini⁹³⁹ ele alma biçimi ve

⁹³⁸ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 50; Süleyman b. Abdülvehhâb, *Faslü'l-Hitâb*, 37.

⁹³⁹ Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 61.

kaynaklara hâkimiyeti bakımından sistematik bir bütünlük ortaya koyar. Süleymân b. Abdülvehhâb'ın Müslümanların öldürölmelerine yönelik itirazları, Vehhâbî hareketin boyutlarındaki değışimin görölebilmesi bakımından anlamlıdır.

Süleymân b. Abdülvehhâb, eseri boyunca kardeşinin ismini hiçbir şekilde zikretmemiştir. Burada, eserinin tamamında kullandığı; “siz”, “görüşleriniz”, “mezhebiniz” ifadelerinin üzerinde durmak gerekir. Hitabında çoğul lafızlar kullanması, onun kişiden ziyade, belli bir topluluğa hitap ettiğini gösteriyor. Bu da Vehhâbî hareketin bu dönemde belli bir topluluğa ulaştığını işaret etmektedir. Ayrıca onun, Vehhâbîlerin Mekke halkını dahi müşrik kabul etmeleri ve Mekke ulemasının kendilerine reddiye yazdıklarını dile getirmesi, hem reddiyesini Mekke ulemasından sonra yazdığını hem de Süleymân b. Abdülvehhâb'ın Vehhâbîlik karşıtı gelişmelerden haberdar olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁴⁰ Ancak Süleymân b. Abdülvehhâb'ın kullandığı, ‘mezhebiniz’ ifadesi, kanaatimizce ıstılâhî manada, kurumsallaşmış bir yapıdan ziyade, kelimenin ‘görüş’ anlamına karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, on altıncı fasıldan itibaren kullandığı *ve minma yedillü alâ butlâni mezhebiküm* (و مما يدل على بطلان مذهبكم) ibaresinde de göröldüğü üzere, “görüşünüzün geçersiz olduğunun delili” veya “görüşünüzün hükümsüzlüğünün delili” gibi çıkarımlar, manayı daha anlamlı şekilde karşılamaktadır. Ayrıca metin içinde kullandığı *Mezhebü's-selef* (مذهب السلف)⁹⁴¹ ve *minmen ehaztüm hâze'l-mezhEbû 'anhu?* (من أين أخذتم مذهبكم هذا)⁹⁴² gibi kullanımlar da, görüşümüzü destekler niteliktedir.

Vehhâbî hareketin seyri açısından önemini ortaya koymaya çalıştığımız Süleymân b. Abdülvehhâb ile ilgili önemli gördüğümüz bir iddia bulunmaktadır. Burada, hareketin

⁹⁴⁰ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 46; Süleyman b. Abdülvehhâb, *Faslü'l-Hitâb*, 33.

⁹⁴¹ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 76; Süleyman b. Abdülvehhâb, *Faslü'l-Hitâb*, 53.

⁹⁴² Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 42-43; Süleyman b. Abdülvehhâb, *Faslü'l-Hitâb*, 28, 30.

ilerleyen safhalarında Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, Vehhâbiliği reddeden görüşlerinden döndüğü yönündeki iddialara değinmek yerinde olacaktır. Süleymân b. Abdülvehhâb'ın iddialarından/fikirlerinden dönüp dönmediği hususunda araştırmacılar, iki ayrı görüş benimsemişlerdir. Bir kısmı, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, kardeşinin görüşlerini benimseyip ömrünün sonuna kadar Dir'îye'de yaşadığını iddia ederken,⁹⁴³ diğer kısım da bunun için herhangi bir delilin olmadığını gerekçe göstererek, onun görüşlerinden vazgeçmediğini savunmaktadır.⁹⁴⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, onun

⁹⁴³ "... Buna benzer şüpheleri söyleyenler: Harme'den Abdullah el-Müveys, Veşm'den İbn İsmail, 'Arız'dan Süleyman b. Abdülvehhâb. Onlar, ümmetin şirke düşmediğini iddia ettiler. Allahın rahmeti üzerine olsun (Muhammed b. Abdülvehhâb) onlara Kitap ve Sünnet ile cevap verdi, onları reddetti. Onların bu yaptıklarının, Allah'ın affetmeyeceği büyük bir şirk olduğunu; Allah'ın Kitab'ı ve Resulullah s.a.v'in Sünneti'nden delillerle beyan etti." İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 2/695-696; İbn Bişr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/66; Abdullatif b. Abdurrahmân, b. Hasan Al-ü Şeyh, *Mecmû'atu'Resâil ve Mesâil en-Necdiyye li Ba'di'l-Ulemâi Necd el-A'lâm* (Riyad, 1927), 2/53; "Şeyh Süleyman b. Abdülvehhâb kardeşine reddiyesinde...", "... Şeyh Süleyman b. Abdülvehhâb kardeşine reddiyesinde zikretti." Abdullatif b. Abdurrahmân, b. Hasan Al-ü Şeyh, *Minhacü't-Te'sîs ve't-Takdîs fî Keşfi Şübehâti Dâvud b. Circîs* (Riyad, 1987), 243, 250; Osman b. Mansûr, günahkârın küfürle suçlanmayacağı konusunda Süleyman b. Abdülvehhâb'ın kardeşinin görüşlerini reddettiğini dile getirir: "Şeyhimizin, Süleyman b. Abdülvehhâb'a reddiyesinde zikrettiği Amr b. Abese'den gelen hadis ile yetindim. İbn Mansûr, Osman, "Risale Ketebhâ Osman b. Mansûr" *ed-Dürer*, 1996, 16/52; "... Süleyman b. Abdülvehhâb, kardeşi Muhammed'e karşı girimleri oldu. O, onlara kardeşi Muhammed'in itikâdî konulardaki görüşlerini içeren bir kitap göndermek suretiyle; Uyeyne halkını, davete ve onun hâkimiyetine isyan etmeleri için ikna etmek için çaba sarf etti." Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 61.

⁹⁴⁴ Abdullatif b. Abdurrahmân b. Hasan Âl-u Şeyh (ö.1293/1877), *Misbâhu'z-Zelâm fî'r-Reddi alâ men Kezebe alâ's-Şeyh el-İmam adlı eserinde*, Süleymân b. Abdülvehhab'ın, kardeşinin görüşlerini kabul ettiğine dair, Muhammed b. Muhammed el-Tuveycerî ve Osman b. Şebbâne'nin oğulları Ahmed ve Muhammed'e hitaben yazdığı bir mektup ve onların da Süleyman b. Abdülvehhâb'a cevaben yazdıklarını iddia ettiği ikinci bir mektup yayınlamıştır. Muhammed b. Muhammed el-Tuveycerî, Abdurrahman b. Afâlik'in öğrencisidir. Ayrıca, Süleyman b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinden döndüğünü dile getirdiği iddia edilen bu mektuplardan, Abdullatif b. Abdurrahmân b. Hasan Âl-u Şeyh dışında, hiçbir temel kaynakata söz edilmediği ve bu iddiayı zikreden diğer kaynakların da dayanak/kaynak olarak Abdullatif b. Abdurrahmân b. Hasan Âl-i Şeyh'i göstermeleri dikkat çekicidir. Bkz. Abdullatif b. Abdurrahmân, b. Hasan Al-ü Şeyh, *Misbâhü'z-Zelâm fî'r-Reddi alâ men Kezebe alâ's-Şeyhi'l-İmam* (Riyad, 1946), 105-112; Muhammed b. Sa'd el-Şüvey'ir tarafından hazırlanan çalışmada da, Abdullatif b. Abdurrahmân b. Hasan Âl-i Şeyh tarafından yayınlanan mektuplar referans gösterilerek, Süleyman b. Abdülvehhâb'ın kardeşi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerine karşı çıkmadığını savunma refleksinde bulunmaktadır. Muhammed b. Sa'd el-Şüvey, "Süleyman b. Abdülvehhâb eş-Şeyh el-müftera 'aleyhi", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmîyye* 95/ (t.y.), 255-300; Ancak yapılan tetkikler, söz konusu iddiada bir takım tutarsızlıklar ortaya koymaktadır. el-Bessâm, Abdullatif b. Abdurrahman'ın eserinin; kendisinde mevcut olan, 1312 yılında Muhammed b. Abdullah b. Süleyman b. Ayyâf tarafından kaleme alınan başka bir nüshada, Süleyman b. Abdülvehhâb'a ait olduğu iddia edilen mektubun nisbesinin doğru olmadığını dile getirir. Özellikle, çağdaş dönem Vehhâbî eserlerde mevcut olduğunu tespit ettiğimiz söz konusu mektubun, Süleyman b. Abdülvehhâb'a ait olmadığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen bu görüşünün savunulmasının muhtemel sebepleri olabilir. Bunlardan birkaç tanesini el-Bessâm da dile getirmektedir. Söz gelimi, Süleyman b.

İbn Abdülvvehâb'ın görüşlerini benimsediğini ve eski görüşlerinden vazgeçtiğini dile getirdiği herhangi bir telifi bulunmamaktadır. Hureymila, Vehhâbîler tarafından kontrol altına alındıktan sonra, Südeyr'e yerleştiği bilinen Süleymân b. Abdülvehhâb'ın hayatının bundan sonraki dönemi hakkında yegâne bilgimiz, İbn Bişr ve İbn La'bûn'un (ö. 1257/1842)⁹⁴⁵ aktardıkları kısa bir bilgiden ibarettir. Bu da Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, 1190/1777 yılında kardeşinin yanına Dir'îye'ye yerleştiği ve hayatının sonuna kadar burada yaşadığı bilgisidir.⁹⁴⁶

Söz konusu zaman diliminin, Vehhâbîlerin maddi ve manevi olarak güç kazandığı bir dönem olduğu ortadadır. Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, Südeyr'e göç ettikten sonra kadılık görevini devam ettirip ettiremediği ya da geçimini nasıl sağladığı hakkında bilgi sahibi değiliz. Bu anlamda Dir'îye'ye dönüşü hakkında, yaşının ilerlemiş olması, maddi olarak zor durumda olma ihtimali ve güçlenen Vehhâbîlik karşısında artık mukavemet

Abdülvehhâb'ın iyi bir âlim olduğunu kanıtlama hüsn-ü zannı, İbn Abdülvehhâb'ın en yakınından gelen böylesi bir eleştirinin Vehhâbî davete zarar verdiği düşüncesi, muhaliflerin düşmanlığını reddetme refleksi gibi gerekçeler, bu konudaki ihtimaller arasındadır. el-Bessâm, söz konusu iddianın bu sebepler dışında, herhangi başka bir sebeple de savunulmuş olabileceğinin; ancak her ne sebeple olursa olsun, böylesi bir bilginin tarihi verilerle örtüşmediğinin altını çizmiştir. Bessâm, *Ulemâu Necd*, 2/354-355; Abdullatif b. Abdurrahman'ın bu iddiasına bir diğer itiraz da, Abdulaziz b. Ali el-Abdullatif'den gelmiştir. Buna göre, Süleyman b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinden döndüğü iddiasında bulunan Abdullatif b. Abdurrahmân, Mecmuatu'Resâil ve Mesâil ve Minhacu't-Te'sîs adlı eserlerinde, Süleyman b. Abdülvehhâb'ın kardeşinin görüşlerini reddettiğini dile gertirirken; Misbâhu'z-Zelâm isimli eserinde böyle bir kayda/duruma yer vermemiştir. Oysa Abdullatif b. Abdurrahmân; Abdulaziz b. Muhammed'in tesbitine göre, Misbâhu's-Zelâm adlı eserini Minhacu't-Te'sîs'inden sonra yazmıştır. Ayrıca, böylesine önemli tarihsel bir bilgiyi; babası Abdurrahmân b. Hasan (Muhammed b. Abduvehhâb'ın torunu) aktarmamasına rağmen; oğlunun (Muhammed b. Abduvehhâb'ın torununun oğlu) aktarması tarihsel gerçeklerle uyuşmamaktadır. Çünkü bunu Abdullatif b. Abdurrahman'dan ziyade bilebilecek olan asıl kişi Abdurrahman b. Hasan'dır. Abdülaziz b. Muhammed, *De'âvâ'l-Münâvîn*, 40; Muhammed b. Ali b. Muhammed es-Sekâkîr'in hazırlamış olduğu master tezi de Abdullatif b. Abdurrahman'ın bu iddiasını çürüten diğer bir çalışmadır. Muhammed b. Ali b. Muhammed Sekâkir, *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ve Da'vetü's-Şeyh Osman b. Fevdî* (Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslâmî Üniversitesi, 2000) Konu ile ilgili tartışmalar için ayrıca bkz: er-Ruveysid, Abdurrahman b. Süleyman, "eş-Şeyh Süleyman b. Abdülvehhâb ve mâ verâu't-Tazhîm fî'l-Muârizati". www.alriyadh.com/215782 (Son Erişim Tarihi: 22.05.2019)

⁹⁴⁵ Hamd b. Muhammed b. Nâsır İbn La'bûn, *Târîhu Hamd b. Muhammed b. La'bûn*, haz. Abdullah b. Abdurrahman Âl-ü Bessâm (Riyad: Daretü'l-Melik Abdülaziz, 1999), 1/185; İbn Îsâ, *Târîhu Ba'zi'l-Havâdîsi'l-Vâkıa fî Necd*, 96.

⁹⁴⁶ İbn Bişr, 1190/1777 yılı olayları içerisinde şunları aktarır: "Ardından 1190/1777 senesine girildi. O sene, Zülfâ ve Menih ahalisi, yanlarında Süleyman b. Abdülvehhâb ile beraber, Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ve Abdulaziz b. Suud'u ziyaret ettiler. Süleyman b. Abdülvehhâb'ın gelmesini Şeyh Muhammed ve Abdulaziz istemişti. Şeyh, Onu (Süleyman b. Abdülvehhâb) ve ailesini Dir'îye'ye yerleştirdi ve hayatının sonuna kadar bütün ihtiyaçlarını karşıladı." İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/128.

edebilecek bir konumda olmaması gibi nedenlerden ötürü, İbn Abdülvehhâb'ın, onu himayesi altına aldığı düşünülebilir. Ancak Süleymân b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinden vazgeçtiğine dair kendisine ait bir metin olmaması, söz konusu iddiaları geçersiz kılmaktadır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HANBELÎ OLMAYAN ÇEVRELERDEN YAZILAN REDDİYELER

Muhammed b. Abdülvehhâb'a karşı Hanbelî olmayan çevrelerden de yoğun tepkiler yükselmiştir. Şâzelî, Kevvâzî, Kâdirî, Ekberî ve Ticanî kimlikleri öne çıkan reddiye müellifleri ile İbn Abdülvehhâb arasında sûfî pratikler ve kendilerine kutsiyet atfedilen velilere yaklaşım konusunda şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Bu bölümde Hanefî, Şafî'î ve Mâlikî ulemanın İbn Abdülvehhâb'a karşı yazdığı reddiyeler, müelliflerinin mezhebî ve kültürel aidiyetleri dikkate alınarak incelenmiştir.

1. ŞAFİ'Î-EŞ'ARÎ ÇEVRELER

1.1. Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî (ö. 1158/1745'den sonra): *Faslü'l-Hitâb fî reddi Dalâlâtî İbn Abdülvehhâb; Keşfü'l-Hicâb an Vechi Dalâlâtî İbn Abdülvehhâb; Kitâb Nakz Kavâ'idî'd-Dalâle ve Rafz 'Aka'idî'd-Dullâl*

İbn Abdülvehhâb ile mücadelede referans kabul edilen en önemli isimlerden biri Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî'dir. Ahmed Cevdet Paşa onu, "Muhammed b. Abdülvehhâb'ın batıl akidesini talim ve telkin için tedvin ettiği risalesine reddiye yazarların en meşhuru" olarak tavsif eder ve ismini, "Basra ulemasından Kabbânî demekle meşhur olan Molla Ali ibni Molla 'Abbâdîzâde Ahmed Efendi" olarak aktarır.⁹⁴⁷ Ne yazık ki el-Kabbânî'nin hayatı ile ilgili mevcut bilgiler oldukça kısıtlıdır. Ancak kaynakların hemen hepsi, onun İbn Abdülvehhâb'ın davetinin en şiddetli muhaliflerinden biri olduğu ve yazdığı reddiyelerin, diğer reddiyelere öncülük ettiği konusunda hemfikirdir.⁹⁴⁸ Eleştiriye konu edindiği unsurlar ve meselelerin izahında yöneldiği kaynaklara bakılarak el-Kabbânî'nin Şafîî olması, kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu konuya dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. 1158/1745 yılında halen hayatta olduğunu bildiğimiz âlimin ne zamana kadar yaşadığı tespit edilememektedir. İbn Abdülvehhâb ile mücadelenin en etkin isimlerden olan böylesi bir şahsiyet hakkında

⁹⁴⁷ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 7/284.

⁹⁴⁸ İbn Türkî, *Târîhu Necd*, 4/158.

1158/1745'ten sonra hiçbir bilginin bulunmaması, el-Kabbânî'nin, bu tarih dolaylarında vefat ettiği ihtimalini akıllara getirmektedir.

el-Kabbânî'nin, mevcut muarızlar içerisinde farklı bir konumda olmasının nedeni, onun karşıt mücadeledeki etkin rolünün yanında; İbn Abdülvehhâb'a reddiye yazan ilk isim olduğu kanaatidir. Kaynaklarda, İbn Abdülvehhâb'a yazılan ilk reddiyenin, el-Kabbânî'nin *Faslü'l-Hitâb fî reddi Dalâlâtî İbn Abdülvehhâb*⁹⁴⁹ isimli eseri olduğu belirtilmektedir.⁹⁵⁰ Ancak tespit edilebildiği kadarıyla onun reddiyesi ilk değil ikinci reddiye konumundadır. Hadramût ulemasından Alevî b. Ahmed el-Haddâd (ö. 1816/1817) da, el-Kabbânî'nin *Faslü'l-Hitâb*'ından önce yazılmış reddiye olmadığını ifade eder.⁹⁵¹ Reddiyenin, el-Azzâvî'nin elinde bulunan nüshasına göre eser, 1155/1742 yılında yazılmıştır.⁹⁵² el-Kabbânî bu eserini, İbn Abdülvehhâb'ın davet için Basra'ya gönderdiği mektubuna cevaben yazdığını dile getirir.⁹⁵³ Bu da, Vehhâbî fikirlerin Basra'ya, İbn Sühaym'ın mektubundan önce ulaştığını gösterir. el-Kabbânî'nin, *Faslü'l-Hitâb* dışında, detaylarını vereceğimiz, müstakil iki reddiyesi ve iki tane de reddiye mahiyetinde şerh eseri bulunmaktadır.

⁹⁴⁹ Eser, Bağdat Kütüphanesi, El Yazmaları Arşivi, no:9284 ile kayıtlıdır. Eserin bir kopyası Tarihçi 'Azzâvî'nin kişisel kütüphanesinde bulunmaktadır. Abbas b Muhammed b Samir Abbas Azzâvî, *Târihu'l-Irak Beyne İhtilâleyn: Min Sene 1247 H. - 1831 M. İla Sene 1289 H. - 1872 M.* (Beyrut : Dâru'l-Arabiyyetü'l-Mevsuat, 2004), 5/358; Riyad İmam İbn Suud Üniversitesi'nde de eserin fotokopisi bulunmaktadır. Aynı kopya Ali el-Abdullatif kişisel kütüphanesinde de bulunmaktadır. Abdülaziz b. Muhammed, *De'âvâ'l-Münâviîn*, 44; Ayrıca, eserin 5-7. sayfalarının örneği Princeton Üniversitesi'nden Prof. Bernard Haykel'in kişisel kütüphanesinde bulunmaktadır. Crawford, "The Da'wa of Ibn 'Abd al-Wahhâb", 157; Traboulsi'nin tespitine göre eser burada sehven, al-Fazl fî al-Kitâb fî Rass Dalâlât İbn 'Abdulvehhâb olarak kaydedilmiştir. Traboulsi, "An Early Refutation", 382; Brockelmann'da eser bilgisini katalog kayıtlarından almış olmalıdır ki; eserin adını aynı şekilde aktarmaktadır. Brockelmann, *GAL*, 2/532; Eserin adını Ahmed Cevdet Paşa doğru kullanmıştır. Cevdet Paşa eseri görmemiştir ancak; eserin adını Kabbânî'nin başka bir eserine dayanarak aktarmıştır. Kabbâbî Cevdet Paşa'nın gördüğü eserinde, Faslü'l-Hitâb isimli eserini zikrettiğinden eser bilgisi, Osmanlı kaynaklarına doğru şekilde yansımıştır. Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 7/284.

⁹⁵⁰ Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*, 49; Azzâvî, *Tarihü'l-Irak Beyne İhtilaleyn*, 5/358; Ahmed Cevdet Paşa da Kabbânî'nin eserini "meşhur reddiyelerden biri olarak" tanımlamaktadır. Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 7/284.

⁹⁵¹ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalem*, 2.

⁹⁵² Azzâvî, *Tarihü'l-Irak Beyne İhtilaleyn*, 5/358.

⁹⁵³ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 2b.

el-Kabbânî, İbn Abdülvehhâb'ın *Kitabü't-Tevhid*'de dile getirdiği görüşlerini esas alarak yazdığı *Faslü'l-Hitâb*'ın ardından, ikinci bir reddiye kaleme almıştır. Eserin adı, *Keşfü'l-Hicâb an Vechi Dalâlâti İbn Abdülvehhâb*'dır.⁹⁵⁴ Eser, Süleymân b. Sühaym'ın çağrısına icabeten 1156/1743 yılında yazılmaya başlanmıştır.⁹⁵⁵ İlk sayfasındaki, “İnşaallah Allah katında kardeşim, Şeyh Süleymân b. Sühaym'ın eline ulaşır” ibaresi, el-Kabbânî'nin İbn Sühaym'ın çağrısını ulaştırdığı âlimlerden biri olduğunu işaret ediyor.⁹⁵⁶ el-Kabbânî, kendi ifadesi ile *Keşfü'l-Hicâb*'ı yazdığı esnada İbn Sühaym'ın kendisinden yeniden talepte bulunması üzerine, eserini genişletmiş ve 29 Recep 1157/7 Eylül 1744 tarihinde tamamlamıştır.⁹⁵⁷ el-Kabbânî bu eserinde, henüz yazma aşamasında iken eline ulaşan Mekke ulemasından Abdülvehhâb b. Ahmedî el-Berekât el-Şafi'î el-Ezherî et-Tandatâvî'nin (ö. ?) *Kitâb Red' el-Dalâle ve Kami' el-Cehâle* adlı reddiyesini referans alarak ve ondan iktibaslarla bulunarak genişletmiştir.⁹⁵⁸

el-Kabbânî'nin, üçüncü reddiyesi *Kitâb Nakz Kavâ'idi'd-dalâle ve Rafz 'Aka'idi'd-dullâl*'dir.⁹⁵⁹ Reddiye, İbn Abdülvehhâb'ın Basra'ya gönderdiği, *Kavâidü'l-erbaa* olarak bilinen risalesine cevaben 22 Cemaziyelevvel 1158/ 22 Haziran 1745 tarihinde tamamlanmıştır.⁹⁶⁰ el-Kabbânî, bu reddiyesini, Mekke ulemasından et-Tandatâvî'nin reddiyesini de dâhil ederek oluşturduğu mecmua içerisine eklemiştir. Buna göre Basralı âlim, *Nakzu Kavâ'idi'd-dalâle* ile birlikte et-Tandatâvî'nin

⁹⁵⁴ Eser, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu no:297.6/003404'da, *Faslü'l Hitâb fi rad dalâleti ibn Abdülvehhâb* adıyla kayıtlıdır. Ancak bu eser, Ali el-Basrî el-Kabbânî'nin *Keşfü'l-Hicâb an Vechi Dalâlâti İbn Abdülvehhâb* isimli eseridir. Esere ulaşmamızdaki yardımlarından ötürü Beyazıt Devlet Kütüphanesi çalışanlarına teşekkürü borç bilirim.

⁹⁵⁵ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 2b.

⁹⁵⁶ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 1b.

⁹⁵⁷ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 67b.

⁹⁵⁸ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 2b.

⁹⁵⁹ Eser Princeton University Library Islamic Manuscripts, Garrett no. 3788Y'de kayıtlı *Cevâhîr ez-Zekiyye fi şerhi'l-Rahbiye* isimli mecmuanın beşinci risalesi olarak 39b-61a sayfaları arasında yer almaktadır. Her biri yirmi üç satırdan oluşan toplamda yirmi iki sayfalık bir risaledir. Risaleye ulaşmam konusundaki yardımları için Arş. Gör. Nuran Üçok'a teşekkürü borç bilirim.

⁹⁶⁰ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 63a.

reddiyesini de eklediği beş risaleden oluşan bir mecmua hazırlamıştır.⁹⁶¹ Mecmuadaki diğer eserlerin şehitlik ve Hz. Peygamber'e dua/tevessül konuları hakkında yazılmış şerhler olması tesadüf olmasa gerektir. İbn Abdülvehhâb'ın cihad ilan ettiği, el-verâ ve'l-berâ kavramlarının devreye sokulduğu ve karşılıklı ölümlerin olduğu bir dönemde, yazılan eserlerin konuları, mecmuanın Vehhâbî fikirler hakkında halkı bilgilendirmek üzere hazırlanmış özel metinlerden oluşturulduğu izlenimi verir.

et-Tandatâvî'nin reddiyesini yazdığı tarih ile el-Kabbânî'nin mecmuasına bu metni dâhil ettiği tarih arasındaki zaman dilimi oldukça kısadır. el-Kabbânî, et-Tandatâvî'nin reddiyesini, kaleme alındıktan yalnızca on ay sonra, 23 Zilkade 1156/8 Ocak 1744 tarihinde Basra'da istinsah etmiştir. Onun, derlediği mecmuaya ilk olarak Mekke ulemasının görüşlerini eklemesi, halka yönelik hazırladığı bu eserin etki gücünü artırma çabası olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan, reddiye'nin Mekke'den Basra'ya intikali ve Basra'da çoğaltılması aşamasında geçen sürenin nispeten kısa bir süre olması, Vehhâbî karşıtı mücadeledeki öncü isimlerin, iletişim ağlarını işaret eder. Eser, el-Kabbânî'nin eline, *Keşfü'l-Hicâb*'ı yazdığı esnada ulaşmıştır. Yazım tarihlerinden, el-Kabbânî'nin, İbn Sühaym'ın talebi üzerine başladığı eserine ara vererek önce et-Tandatâvî'nin reddiyesini istinsah ettiği, ardından da kendi eserini tamamladığı

⁹⁶¹ *Cevâhîr ez-Zekiyye fî şerhi'l-Rahbiye* isimli mecmuada toplam beş eser bulunmaktadır.

1. İbrahim b. Hasan el-Hanefî el-Ahsâî (ö.1048/1639)'nin şiirine yazdığı *İthâf el-Evvâh el-Münîb bi ta'rîf al-Mevâtîn elletî Tuşra'u fihâ es-Salât ale'l-Habîb* adlı şerhidir. 1b-11b sayfaları arasında yer alır. Zilkâde ayı, 1158/1745 yılında yazılmıştır. Hasan el-Hanefî için bkz: Zirikli, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm*, Daru'l-İlim li'l-melâyîn, 2002, Beyrut, (1), s. 35; el-Cubûrî, Kamil Salim, *Mu'cemü'l-Şu'arâi min 'asri cahili hatta seneti 2002*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, Beyrut, (1), s. 20.
2. Celâleddîn es-Suyûtî (ö.911/1505)'nin, *Ebvâb es-Sa'âde fî Esbâb eş-Şehâde* isimli eserinin Kabbânî tarafından yazılmış şerhidir. Şehitlikle ilgili Peygamberimizin hadislerinden oluşan bir derlemedir. 12b-15a sayfaları arasında yer alır. Zilkâde 1158/1745 yılında yazılmıştır.
3. et-Tandatâvî (ö. ?)'nin, *Kitâb Red' el-Dalâle ve Kam' el-Cehâle* isimli eseridir. 16b-21a sayfaları arasında yer alır.
4. Şâfiî fakihî İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin (ö. 577/1182) İslâm miras hukukuna dair manzum risâlesi, *Buğyetü'l-Bahis an Cumeli'l-Mevâris* isimli, *Manzûtü'r-Rahbiyye* olarak bilinen eserine şerhen yazılan, *el-Cevâhîr es-Zekiyye fî şerh el-Rahbiyye* adlı eserdir. 25b-38b sayfaları arasında yer alan eser, Kabbânî tarafından 12 Rebî'u'l-evvel 1129/24 Şubat 1717 tarihinde kaleme alınmış olup 20 Cemaziye'l-ahir 1159/10 Temmuz 1746 tarihinde Muhammed b. Yunus tarafından yeniden yazılmıştır.
5. el-Kabbânî'nin, *Kitâb Nakz Kavâ'id-d-dalâle ve Rafz 'Aka'idi'd-dullâl* adlı eseridir. 39b-61a sayfaları arasında yer alır. 22 Cemaziyelevvel 1158/22 Haziran 1745 tarihinde yazılmıştır.

anlaşıyor. et-Tandatâvî'nin reddiyesinin el-Kabbânî'ye, yani Basra'ya İbn Sühaym ve arkadaşları tarafından ulaştırılmış olma ihtimali yüksektir ancak böyle bir duruma el-Kabbânî tarafından değinilmediği için bunun yalnızca, kuvvetli bir ihtimal olduğunu söylemek ile yetinilebilir.

el-Kabbânî'nin telifleri, muhalifleri tarafından Necid ve Âriz bölgelerinde Vehhâbî fikirlerin yanlışlığını ortaya koymak için girilen tartışmalarda referans metinler olarak kullanılmıştır. İbn Abdülvehhâb, kendisine karşı yürütülen mücadelede, el-Kabbânî'nin katkılarından haberdardır. İbn Abdülvehhâb mektuplarında, el-Kabbânî'nin kendi reddiyesinden de, et-Tandatâvî'nin reddiyesini ekleyerek oluşturduğu mecelleden de bahsetmektedir. Bu durum, yazılan metinlerin muhalefet gücü ve etkisinin bariz bir yansımasıdır. İbn Abdülvehhâb, el-Kabbânî'nin yazdığı reddiyeyi, “Basra ehlinde bir adamın yazdığı kitap” olarak anar. Kanaatimizce buradaki ‘kitap’ ile *Keşfü'l-Hicâb* kastedilmektedir.⁹⁶²

İbn Abdülvehhâb, el-Kabbânî ismini, kendisine ulaşan ve Ahsâ ile Necid halkının kopyaladığını dile getirdiği mecelleden söz ederken zikreder. İbn Abdülvehhâb'ın sözünü ettiği mecele, yukarıda bahsedilen el-Kabbânî'nin hazırladığı mecmuadır. İbn Abdülvehhâb'a göre her ne kadar mecelledeki görüşlerin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in sözleri ile çelişmediği iddia edilse de onların, Kevvâzîlerin sözlerinden hiçbir farkı yoktur. Başından sonuna kadar ulûhiyet tevhidinin inkâr edildiğini düşündüğü bu kitabın Süleymân b. Muhammed aracılığıyla Necid'e ulaştırıldığı bilgisini aktaran İbn Abdülvehhâb, İbn Sühaym, el-Müveys ve İbn İsmail gibilerin, burada yazılanları kullanarak, Vehhâbî ‘cemaatiyle’ tartıştıklarını dile getirir. Ona göre, kendisine karşı yürütülen kampanyada, onların arasındaki bu iletişim ağı, hepsinin ehl-i

⁹⁶² İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/20.

Kevvâz⁹⁶³ yani Basra'daki Cami'ü'l-Kevvâz'da yetişen sûfiler olduğunun açık göstergesidir.⁹⁶⁴

el-Kabbânî, İbn Abdülvehhâb için “cahil müctehid” tanımlaması yapar.⁹⁶⁵ O, bu cahil müctehidin, Allah'ın Kitab'ı ve Peygamberin sünnetini düpedüz heva ve mutlak (mücerred) heveslerine, hayalî kuruntularına (vehimlerine) alet ettiğini⁹⁶⁶ savunmaktadır. Görüşlerini temellendirmek için ayrıca, et-Tandatâvî'nin ve Mekke müftülerinin bu konudaki görüşlerinden iktibaslarda bulunur. O, bu sayede din otoritelerinin sözleri ile desteklediği görüşleri ile halkın kafasında oluşan soru işaretlerinin önünü almak suretiyle ‘ateşlenen fitne fitilini’ söndürmek istemiştir. el-Kabbânî'nin risalelerinde sıklıkla Ebû'l Hasan al-Şazelî, İbrahim el-Kûrânî ve Abdullâh b. Alevî el-Haddâd isimlerinden iktibaslarda bulunması dikkat çekicidir. Öte yandan Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, İbn Hacer el-Askalânî, Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Alî es-Sübki, Celâlüddîn es-Süyûtî, Kadî el-Beyzâvî ve Kadî İyâz gibi isimler de görüşlerine başvurduğu isimler olarak sıralanabilir.

el-Kabbânî'nin reddiyeleri, çerçeve metinler olarak, Vehhâbî karşıtı mücadelede kaynak amaçlı kullanıldığından oldukça önemlidir. İbn Abdülvehhâb'ın ilk çağrısından itibaren, vefat ettiğini düşündüğümüz 1158/1745 yılına kadar, toplamda dört ya da beş yıllık bir süre içinde telif ve şerhler düzeyinde toplamda altı eserde imzasının olması ve muhalifler arasındaki etkisi, el-Kabbânî'nin Vehhâbî davet karşısındaki konumunu net bir biçimde ortaya koymak için yeterlidir.

⁹⁶³ A'yân, Ahmed Burhaneddin Paşa, *Burhaneddîn Bâşa A'yân Hayatuhu ve 'Asruhu*, blm. 1/3.

⁹⁶⁴ İbn Abdülvehhab en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/206.

⁹⁶⁵ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 4b.

⁹⁶⁶ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 66b.

1.2. Abdülvehhâb b. Ahmedî el-Berekât eş-Şafî'î el-Ezherî et-Tandatâvî (ö.

1156/1743'ten sonra): *Kitâb Reddî'd-Dalâle ve Kam'î'l-Cehâle*

Mekke ulemasından Abdülvehhâb b. Ahmedî el-Berekât eş-Şafî'î el-Ezherî et-Tandatâvî (ö. 1156/1743'ten sonra), İbn Abdülvehhâb'ın fikir ve eylemlerine karşı halkı uyarma ihtiyacı hisseden ve bu doğrultuda dinî ve toplumsal sorumluluk görevini yerine getirdiğini ifade eden isimlerdendir. et-Tandatâvî, İbn Abdülvehhâb'ın ilk çağrısı ve sonrasında gerçekleşen eylemleri hakkında kaleme aldığı görüşleriyle, Vehhâbîliğe karşı, Mekke'de yazılan ilk reddiyeye imza atmıştır.⁹⁶⁷

Kaynaklarda hicrî on ikinci yüzyıl âlimi olarak anılan et-Tandatâvî'nin, eserleri ve ilmî kişiliği dışında, hayatı hakkında fazla bilgi yoktur.⁹⁶⁸ Âlim hakkında, ancak ismindeki nisbelerden bilgi elde edilebilmektedir. Buna göre nisbelerinden, öncelikli olarak Mısırlı olduğu ve Ezher'de yetiştiği anlaşıyor. et-Tandatâvî nisbesi, onun Mısır'ın Tanta⁹⁶⁹ şehrinden olduğunu gösteriyor. Ahmedî nibesine göre de Ahmediyye tarikatına⁹⁷⁰ bağlı bir sûfî olduğunu söyleyebiliyoruz.⁹⁷¹ Eserinde yer alan, “nezîlu Mekke el-Müşerreffe”⁹⁷² ibaresinden, Mısır'dan sonra Mekke'ye yerleştiği sonucuna

⁹⁶⁷ Babanzade ve Kehhâle, nisbesini “Ahmed Berekât el-Ahmedî el-Tantâvî el-Mısırî el-Şafî” olarak vermektedir. Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/643; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 6/217.

⁹⁶⁸ Ahmed el-Berekât'ın üç eseri mevcuttur. Bezlu'l-Asced fî Şeyin min Esrârî Muhammed, İkd el-Zebecid min Hurûfî Muhammed: Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/643; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 6/217; Üçüncü eseri; el-Teysîr li Mürîd el-Tefsîr'dir. Brockelmann, *GAL*, 2/512 Üç eserin hiçbirini yazarın ölüm tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

⁹⁶⁹ Tanta, Mısır'ın kuzeyinde Kahire'ye 90 km uzaklıkta bir yerleşim yeridir. el-Tandatâvî nisbesi, Tanta şehrinin eski kullanımı olan Tandatâ'dan gelmektedir. Ahmed el-Bedevî'ye nispeten kurulan Ahmedî Cami'i şehirdeki önemli yapılarıdır ve şehir Sufizm açısından önemli merkezlerden kabul edilir. Mayeur-Jaouen, Catherine, “Tanta”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Boston: Leiden, 2000), 10/188-190.

⁹⁷⁰ Kuzey Afrika ve Mısır'ın en büyük velîsi olarak kabul edilen mutasavvîf Ebü'l-Fityân Ahmed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Fâsî et-Tantâvî el-Bedevî'nin (ö. 675/1276) kurduğu bir tarikattır. Abdülvehhâb b. Ahmed el-Berekât el- el-Tandatâvî, Ahmed el-Bedevî'nin yaşadığı ve vefatından sonra defnedildiği Mısır'ın Tanta şehrindendir. Şehirde dini ilimlerin eğitimi Ahmedî Cami'inde, fen bilimleri ise Ezher'de verilmektedir. Mayeur-Jaouen, Catherine, “Tanta”, 10/189 Ahmed el-Berekât'ın nisbesindeki el-Tandatâvî ve Ezherî lafızlarından, her iki ilim dalında da eğitim aldığı anlaşıyor.

⁹⁷¹ Bedeviyye olarak da bilinen Ahmediyye tarikatı, kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin (ö. 675/1276), Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye bağlılığı dolayısıyla, Kevvâzîler gibi Şâzeliyye'nin bir kolu olarak değerlendirilir.

⁹⁷² Abdülvehhâb b. Ahmedî el-Berekât el-Şafî'î el-Ezherî et-Tandatâvî, *Reddî'd-Dalâle ve Kam'î'l-Cehâle* (Princeton University, Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 18a; Traboulsi, “An Early

ulaştığımız âlim, İbn Abdülvehhâb hakkında *Kitâb Redd ed-Dalâle ve Kam' el-Cehâle* isimli bir reddiye yazmıştır.⁹⁷³ Eser, Şeyh Necdî'ye yani İbn Abdülvehhâb'a yazılan ilk mahalli reddiyelerdendir. Eserin “Dalaletin önlenmesi ve cehaletin yok edilmesi” anlamındaki başlığı, yazarın İbn Abdülvehhâb ve görüşlerine karşı tavrını açıkça göstermektedir.

et-Tandatâvî, reddiyesini 6 Muharrem 1156/ 2 Mart 1743 tarihinde yazmıştır. Reddiyenin sonunda ayrıca, Mekke-i Mükerreme uleması ve müftülerinden oluşan on kişilik bir grubun takrizleri bulunur. et-Tandatâvî'nin görüşleri ile aynı doğrultudaki bu kısa metinler, İbn Abdülvehhâb'a karşı açık bir bildirge hüviyetindedir.⁹⁷⁴ Reddiyenin sonunda yer alan Mekke müftüsü ve Hatib el-Meşâir'i Şeyh Ali b. Abdulkadir es-Sadîkî'nin (ö. ?) görüşüne göre sapkınlık içindeki ‘bu adam’ söz ve fiilerinden ötürü men edilmelidir; üstelik bu, herkesin ortak görevidir. Sadîkî, bu nedenle dinî ve siyasî otoriteleri göreve davet eder.⁹⁷⁵ Hanefî âlim, Şeyh es-Seyyid Muhammed Emin b. Seyyid Hasan Mîrginânî el-Hüseynî el-Hanefî'ye göre ise, aklı başında her insan onun fikirlerinin dalalet olduğunu bilir. Ona göre, “Bu tür saçmalıkları söyleyen kişinin, aklî dengesi yerinde değilse hapsedilmesi ve insanlarla görüşmesinin yasaklanması gerekir.

Refutation”, 391. v.18a; Traboulsi, Samer “An Early Refutation of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhâb’s Reformist View”, s.391.

⁹⁷³ et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y); Beş ayrı eserden oluşan bir mecmua içerisinde 16b-21a sayfaları arasında yer alır. Ayrıca 2002 yılında, Micheal Cook'un katkılarıyla Samer Traboulsi tarafından yayınlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Traboulsi, “An Early Refutation”, 373-415.

⁹⁷⁴ Şerif Mes'ud b. Sa'îd, hac yapmak üzere Mekke'ye gelen otuz kişilik Vehhâbî bir grubu sorguladıktan sonra, savundukları görüşleri Mekke Müftüleri ve ulemeden oluşan bir heyete danışmış ve aynı içerikte bir fetva yayınlanmıştır. Bunun neticesinde Şerif Vehhâbî grubun hac yapmasına izin vermeyerek hapsedilmelerine hükmetmiştir. Şerif, bu durumu ulemanın görüşleri ile birlikte I. Mahmut'a bildirmiş ve Osmanlı, İbn Abdülvehhâb'dan ilk kez bu vesile ile haberdar olmuştur. el-Tandatâvî'nin reddiyesinde dile getirilen ulema görüşleri, el-Tandatâvî'nin reddiyesinin sonunda bulunan takrizlerin Şerif Mes'ud'un talebiyle yayınlanan fetva olması ihtimalini akıllara getirmektedir. Ancak gerek Osmanlı kaynakları ve arşiv belgeleri gerekse Vehhâbî kaynaklara göre adı geçen olayın yılı, 1162/1749'dur. I. Mahmud'un konuya dair fermanı da 1164/1751 tarihlidir. Ancak reddiyenin yazılış yılı 1156/1743'tür. Metin içeriklerine rağmen tarihler açısından bir eşleşme olmadığından konuya dair kesin bir şey söyleyebilmek mümkün olmamıştır. İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/59.

⁹⁷⁵ et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 23b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 406.

Ama aklı başında ise, bu kişi kesinlikle kâfir ve zındıktır, bu nedenle katli vaciptir.”⁹⁷⁶ Şeyh Muhammed Es’ad b. Abdullâh el-‘Atâkî ise, görüşlerinde daha katı bir tutum sergiler. Ona göre, ‘bu adam’ dinden çıkmış bir mülhiddir. O, bu söylediklerinin Müslümanların onun üzerine yürümesi için yeterli bir sebep olduğunu belirterek “elimde olsa onu şiddetli bir azapla öldürür ve Müslümanların üzerindeki bu belayı ortadan kaldırırdım” der.⁹⁷⁷

et-Tandatâvî’nin reddiyesinin sonunda, bu isimler dışında, Mekke’nin bütün mezhep müftülerinin de ortak bildireleri yer alır. Mekke Şafi’î Müftüsü Şeyh Abdülvehhâb el-Taberî, Mekke Mâlikî Müftüsü Şeyh Abdülvehhâb b. Muhammed Tâc, Mekke Hanbelî Müftüsü Şeyh Faiz b. Ebî Bekir, Şeyh es-Seyyid Ömer b. Ahmed b. Akîl es-Sekkâf, Şeyh Hüseyin b. Muhammed Sa’îd el-Münûfî, Şeyh Muhammed Sa’îd b. el-Merhûm Muhammed Emin Sefer el-Medenî el-Hanefî, burada görüş bildiren isimlerdendir. Bu isimlerin tamamı, dinin ve toplumun bozguncusu şeklinde nitelendirdikleri Şeyh Necdî hakkında benzer kınamalar yayınlamıştır. Reddiyeye eklenen en son takrizin sahibi ise, belirsizdir. Yazısında, Şeyh et-Tandatâvî’nin bu konudaki görüşlerini aynen kabul ettiğini dile getiren bu âlim, “İbn Abdülvehhâb isimli bir adam, daha önce duyulmamış şeyler söyledi ve insanları bunlara tabi olmaya davet etti. Bununla mücadele edilmesi gerekir ve ona tabi olanların bundan vazgeçirilmesi en önemli gerekliliklerdendir. Bu başıboş, yanıltıcı, aldatıcı ve yalancıya engel olanlar için Allah katında sevap vardır, onlar sorgusuzca cennete gireceklerdir” diyerek, et-Tandatâvî’nin ve diğer âlimlerin görüşlerini onayladığını beyan etmiştir.⁹⁷⁸

⁹⁷⁶ et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 24b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 409.

⁹⁷⁷ et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 25b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 412.

⁹⁷⁸ et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 26b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 414-415.

Mekke ile Necid arasındaki mesafe ve İbn Abdülvehhâb'ın Mekke uleması ile doğrudan bir irtibatı olmadığı hususları göz önünde bulundurulduğunda; et-Tandatâvî'nin, reddiyesini yazdığı tarih ve Vehhâbî karşıtı mücadelede üstlendiği etkin rol dikkat çekicidir. Muhalif kanadın öncülerinde görülen, toplumu uyarma, kolektif bir bilinç oluşturma gayreti ve yöneticileri göreve davet etme çağrısı, diğer muarızlarda olduğu gibi et-Tandatâvî'nin de diline yansımıştır. Öte yandan et-Tandatâvî, İbn Abdülvehhâb'ı, yalnızca “halktan bir şeyh” olarak tanımlamış ve ismini anmamıştır.⁹⁷⁹ Bilindiği kadarıyla İbn Abdülvehhâb'ın, eğitim hayatı boyunca hac ibadeti dışında Mekke'de bulunduğu süre oldukça kısıtlıdır. Bu nedenle onun Mekke uleması tarafından tanındığını söyleyebilmek mümkün değildir. Eylemlerinin yarattığı etki ve hakkında oluşan tepkiler, İbn Abdülvehhâb'ın isminin duyulmasında ve Necid dışında tanınmasında etkili olmuştur. et-Tandatâvî'nin ifadeleri de, Mekke ulemasının, Uyeyne'deki faaliyetleri neticesinde İbn Abdülvehhâb'ın varlığından haberdar olduğunu ortaya koymaktadır.

et-Tandatâvî'nin, toplum düzenine yönelik önü alınması gereken bir tehdit olarak nitelendirdiği bu ‘şeyhin’ ismini itinayla zikretmemesi, oldukça ilginç olmakla birlikte; kanaatimizce tesadüf değildir. Bu, İbn Abdülvehhâb'ın henüz mahalli düzeyde bir etkiye sahip bir kişi olduğuna işaret eder. Ayrıca et-Tandatâvî, İbn Abdülvehhâb'ı doğrudan muhatap almayarak, aşağılamak istemiş olabilir. Ancak bu hassasiyetinin, henüz tanınmayan bir kişiyi halk arasında meşhur etmek istememesinden kaynaklanmış olma ihtimali de bulunmaktadır ve bu ihtimal daha yüksek görünmektedir.⁹⁸⁰ et-Tandatâvî, her ne kadar dikkatleri üzerine çekmek istemese de; mevcut dini ve kültürel düzene yönelik kabul edilemez saldırılarda bulunan ‘bu adama’ karşı tedbir almak için halkı uyarmak gerektiği bilinci ile hareket etmiş ve Mekke ulemasının sözcülüğünü

⁹⁷⁹ et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 18b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 391.

⁹⁸⁰ Krş: Traboulsi, “An Early Refutation”, 384.

üstlenmiştir. Âlimin eleştirilerindeki temel hareket noktası ise ortaya atılan görüşlerin insan aklı ve şeriata uygun olmamasıdır.⁹⁸¹ Bu noktada Şafi‘î bir mutasavvıf olduğunu bildiğimiz et-Tandatâvî’nin, ısrarla akıl vurgusu yapması dikkat çekicidir.

et-Tandatâvî’nin, reddiyesini hangi nedenlerle yazdığı sorusu, üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira reddiyesi, İbn Abdülvehhâb’ın, Mekke halkı ve uleması tarafından tanınmadığı ve henüz Mekke’ye yönelik bir girişimi olmadığı bir tarihte yazılmıştır. et-Tandatâvî, bu konuda kendisine ulaşan sözlü ve yazılı raporlardan söz eder. Yerel ‘ilim otoriteleri’ olarak tanımladığı kişilerden gelen mektuplar ve bölge halkından kendisine ulaşan kimselerle yaptığı birebir müzakereler, kendisi ile birlikte Mekke ulemasının, ‘Necdî’ lakaplı bir Şeyh’ten ve görüşlerinden haberdar olmasını sağlamıştır.⁹⁸² et-Tandatâvî bilgi kaynaklarını, “*cemi’u mine’l-udûli’s-sikât*” olarak vasıflandırarak, kendisine ulaşan bu bilgilerin uydurma haber ya da dedikodu olmadığını altını çizer.⁹⁸³

et-Tandatâvî’nin sözünü ettiği kaynaklardan bazılarının, İbn Sühaym, Abdullâh el-Müveys ve Musa b. Selîm gibi kimseler olduğu açıktır. Ancak et-Tandatâvî, bunların isimlerini zikretmez. Bilhassa evliya ve kabir ziyaretleri bahsindeki görüşler üzerinde duran et-Tandatâvî, ilk kez Süleymân b. Sühaym tarafından dillendirilen meselelere temas eder. Şair Busîrî’nin tekfir edilmesi, bunun örneklerindendir.⁹⁸⁴ Ancak et-Tandatâvî, İbn Sühaym’ın dile getirdiği şikâyetlerinden daha farklı konulara da temas etmiştir. Buradan, et-Tandatâvî’nin bilgi kanallarının birden fazla olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁸¹ et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 18b-19a; Traboulsi, “An Early Refutation”, 392.

⁹⁸² et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 18b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 392.

⁹⁸³ "جمع من العدول الثقات" Adaletli ve güvenilirlerden bir grup.

⁹⁸⁴ et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 21a; Traboulsi, “An Early Refutation”, 400.

et-Tandatâvî, kendisine ulaşan bilgiler arasında Abdulkadir Geylanî ve Sâlihlerin tekfir edildiği, sahabe kabirlerinin ziyaret edilmesinin nehyedildiği ve sahabe mezarlarının yıkıldığı bilgilerinin yer aldığını söyler.⁹⁸⁵ Mezarlar hakkında ise diğerlerinden farklı ve ilave olarak, Zeyd b. Hattâb'ın mezarının dışında, İbn Dücâne'nin mezarının da yıkıldığı bilgisini aktarır. Yine et-Tandatâvî'nin ifade ettiği, Uyeyne emriri Osman b. Muammer'in sahabeye hürmetinden, Cübeyle halkından vergi almamasına rağmen artık bölge halkını vergiye bağlaması hakkındaki bilgi oldukça dikkat çekicidir. Bunlar, İbn Sühaym'ın mektubunda yer almayan detaylardır.⁹⁸⁶ Dolayısıyla et-Tandatâvî'nin, İbn Abdülvehhâb ve eylemleri hakkında farklı kaynaklardan Mekke'ye ulaştırılan bilgiler sayesinde haberdar olduğu açıktır. Ancak o, İbn Abdülvehhâb'ın yazdıklarını bizzât okumamıştır. et-Tandatâvî, İbn Abdülvehhâb'ın ve İbn Sühaym'ın yazdıklarını görmemişse bile, meseleye dair hâkimiyetine bakarak, bilgi aldığı kişilerin bu metinleri gördüğü net bir şekilde söylenebilir.

İbn Abdülvehhâb'a karşı yazılan reddiyeler içerisinde, et-Tandatâvî'nin reddiyesinin istisnâî yorumlar ve argümanlar ihtiva ettiğini söylemek zordur. Bununla birlikte elindeki bilgilerin sınırlılığına rağmen; et-Tandatâvî'nin eseri oldukça iyi düzenlenmiş ve sistematik bir içeriğe sahiptir. Reddiyenin önemi, muhtevassından ya da ortaya koyduğu delillerden ziyade; Mekkeli bir âlim tarafından, Vehhâbî davetin en erken dönemlerinde kaleme alınmış olmasından ileri gelir. Karşıt mücadeledeki etkin kullanımı, reddiye atfedilen önemi artıran bir diğer yönüdür. Vehhâbî hareketin henüz topluma mal olmadığı bir dönemde yazılan bu reddiye, Mekkeli ulemanın karşıt mücadeleye öncülük ettiğinin belgesidir.

⁹⁸⁵ et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 18b; Traboulsi, "An Early Refutation", 391.

⁹⁸⁶ et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 18b-19a; Traboulsi, "An Early Refutation", 392.

İslâm'ın kalbi Mekke'deki resmî din otoritelerinin, ortak bildirisi şeklinde yazılmış bir reddiyenin Necid, Ahsâ, Basra ya da başka herhangi bir yerde yazılan reddiyelerin hepsinden daha etkili olacağı kuşkusuzdur. Bu sorumluluğun bilincinde olan et-Tandatâvî; böyle bir reddiyeyi yazma gerekçesini şöyle açıklar: “Bunları duyduğumuz zaman; bu şüphe ve beyanları reddetmek üzerimize vacib oldu. Muhakkak ki bunlar, bid‘at ve dalalettir. Bunun ortadan kaldırılması ile müctehidlerin ve dört imamın amel ettiği ile amel etme konusunda müminlerin kalplerini rahatlatmak için Allah’tan yardım istedik. Şeriatı Muhammediye bizlere sahabe, sonra tabiîn, sonra tebeu’t-tabiîn yoluyla ulaşmıştır. Kıyamete kadar da böyle gidecektir. Bunlar, Allah’ın Kitab’ı ve Peygamberimizin sünnetinden türetilmiştir. Ulema Peygamberlerin mirasçısıdır. Bu ümmet dalalette birleşmez. Bütün Müslümanlara bu ve benzeri mübtedîleri ve tehlikeli dalaletleri reddettiğimi beyan ediyorum, kendime ve bütün kardeşlerime iyilik ve güzellikler dileyerek bitiriyorum”⁹⁸⁷ ifadelerinden net bir şekilde anlaşıldığı üzere o, üzerinde hissettiği dinî ve toplumsal sorumluluğu yerine getirmeye çalışmıştır.⁹⁸⁸

1.3. Abdullâh b. Muhammed İbn Abdüllatif eş-Şafi‘î el-Ahsâî (ö. 1181/1768):

Tecrîdü Seyfi'l-Cihâd li Müdde'î'l-İctihâd

Vehhâbîlere karşı etkili muhalefet gösterenlerden birisi de Ahsâ kadısı, Abdullâh b. Muhammed İbn Abdüllatif eş-Şafi‘î el-Ahsâî (ö. 1181/1768)’dir. İbn Abdüllatif eş-Şafi‘î, Ahsâ’nın, ulûm-u şer’iyye ve bilhassa hadis alanında önde gelen âlimlerinden olup aynı zamanda İbn Abdülvehhâb’ın ders aldığı isimlerdendir.⁹⁸⁹ İlmî seviyesine istinaden Ahsâ’da “eş-Şâfi‘î es-Sağîr”, Yemen bölgesinde ise “İbn Hacer es-Sağîr”

⁹⁸⁷ et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 19a; Traboulsi, “An Early Refutation”, 392.

⁹⁸⁸ et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 32a; Traboulsi, “An Early Refutation”, 405.

⁹⁸⁹ el-Ensârî, *Tuhfetü'l-Müstefid*, 2/582.

lakabı ile meşhurdur.⁹⁹⁰ Kendisi, Âl-ü Abdüllatif olarak bilinen, meşhur bir ulema ailesindendir. Aile fertleriyle birlikte kendisinin de ders verdiği, ilmî ve tarihî bir mirasa sahip olan Âl-ü Abdüllatif Medresesi günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Abdülvehhâb, bu medresede hadis ve tefsir dersleri almıştır.

Abdullâh b. Abdüllatif, İbn Abdülvehhâb ile Ahsâ'da bulunduğu süre zarfında pek çok kez bir arada bulunmuş hatta İbn Abdülvehhâb'ı kendi evinde misafir etmiştir. İbn Abdülvehhâb, ilmine ve şahsına saygı duyduğu hocasından övgü ile bahseder. "... Allah sana, kendinden önceki kötü yöneticilerin yolundan gitmemen sebebiyle, insanlar tarafından güzel bir şekilde anılma gibi bir nimet vermiştir. Yine bu sebeple senin sevgini kullarının kalplerine yerleştirmiştir ki; insanların birçoğuna böyle bir nimet vermez. Yine ben senin Allah ve Resulünü sevdiğini, anlayış sahibi olduğunu, imamlarınızın büyükleri sana karşı çıksalar da, senin daima hakka uyduğunu biliyorum" cümleleri, İbn Abdülvehhâb'ın hocasına duyduğu saygının göstergesidir. Ayrıca, ders aldığı dönemde, hocası Abdullâh b. Abdüllatif'in, *Şerhu Sahîh el-Buhârî* adlı eserine dair notlarını tuttuğu defterlerini kendisine gösterdiğini ve bu konuda birlikte mütalaa ettiklerini de İbn Abdülvehhâb'dan öğreniyoruz.⁹⁹¹

Abdurrahmân b. Abdüllatif, *Tecrîdü Seyfi'l-Cihâd li Müdde'i'l-İctihâd* adlı bir risale yazarak, öğrencisi İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine karşı safını belli etmiştir.⁹⁹² Risalesinde ilim ehlinin icmâ' ettiği bir meselede bu görüşe uymanın yani taklidin vacip olduğunu savunan Abdullâh b. Abdüllatif, dinde yenilikler ihdas etme ve önceki ulemanın görüşlerine muhalefet etme konusunda İbn Abdülvehhâb'a karşı katı eleştiriler yöneltir.⁹⁹³

⁹⁹⁰ Fâhirî, *Târîhu'l-Fâhirî*, 142; Abdülazîz b Ahmed b Abdülazîz Usfur, *Fetavâ Ulemaü'l-Ahsâ' ve Mesâiluhum* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2001), 2/499.

⁹⁹¹ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/247.

⁹⁹² Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalem*, 3.

⁹⁹³ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/249.

İbn Abdülvehhâb, hocasının kendisine karşı çıkmasını, Ahsâ ve Basra'daki muhalif kadronun etkileri olarak yorumlamıştır. Bu konudaki üzüntüsünü şöyle dile getirir: “Sizin bulunduğunuz bölgeden bana bazı mektuplar geldi. Bu mektuplarda hakkımda ağır ifadeler kullanılmakta, beni reddeden ifadeler yer verilmektedir. Bu mektupları yazan kimselerin içinde senin de bulunduğun söylendiği zaman kafamda bazı hatıralar canlandı. ... Buhari'nin *Sahih*'inin başında zikrettiği iman meselesi hakkında ‘İşte bu hak olan görüştür, ben Allah'ın huzurunda bunu din ediniyorum’ demiştin. Bu sözün de benim çok hoşuma gitmişti. Çünkü senin sözün, kelmacı imamlarınızın görüşüne muhalifti. Yine sen benimle bazı meseleler hakkında müzakerelerde bulunmuştun. Ben de talebelerime Allah'ın sana bulunduğu ihsanlardan, sana güzel bir anlayış bahsettiğinden, Allah'a ve ahiret yurduna olan sevginden bahsediyordum. Bu sebeplerden dolayı böyle bir olaya hemen karışacağını düşünmedim. Çünkü benim hakkımda bu iddialarda bulunanlar her halükârda hatalıdır. ... Şu halde senin gibi birinin bu kimselerin sözünü kabul etmesi nasıl mümkün olabilir? Bundan daha kötüsü ise senin onların ilim ehli olduklarına inanman, onları evlerinde ziyaret etmen, onlara hürmet etmendir. Ben bunu hiçbir muayyen şahıs için söylemem fakat sana nasihat ediyorum. Allah Teâlâ'nın kitabına göre din ve dünya siyasetini sana öğretiyorum.”⁹⁹⁴

İbn Abdülatif, ilmî konumu ve yetiştirdiği öğrencileri ile Vehhâbî çağrının yaygınlaşmasına karşı çıkan önemli bir kişi idi. Bu anlamda kendisinden sonra öğrencilerinin verdiği Vehhâbîlik karşıtı mücadeleye de, dolaylı olarak etki etmiştir. Onun bu etki gücünün farkında olan İbn Abdülvehhâb, ona bir mektup yazarak görüşlerinden vazgeçirmeye ve kendi safında yer almasını sağlamaya gayret etse de hocasını görüşlerinden döndüremediği onun şu açıklamalarından anlaşılmaktadır: “Ah, tıpkı Ömer (ra)'ın İslâm'ın başında Allah'ın dini konusunda, hakkı batıldan ayıran bir

⁹⁹⁴ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/247-248.

fâruk olduğu gibi, sen de şu zamanda bir fâruk olsaydın ne güzel olurdu! Eğer bizimle birlikte olsaydın bize karşı sert davranan kimselerden intikam alırdık.”⁹⁹⁵ Buna rağmen İbn Abdüllatif mücadeleye devam etmiş ve konumunu değiştirmemiştir.

İbn Abdüllatif, reddiyesinde özellikle İslâmî tecrübenin ve geçmiş dinî birikimin yok sayılmasına karşı çıkmış ve İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini müctehidlik iddiası ve dinde yenilikler ihdas etme çabası olarak değerlendirmiştir. Ayrıca İbn Abdülvehhâb’ın, âlimleri taklit etmeyi terk ederek kendisini müctehidlikle vasıflandırmasını, şeytanının süslü tuzaklarına düşmek olarak görmüştür. İbn Abdülvehhâb ise bu eleştiriler karşısında onu, Resulullah’ın yolunu terk etmekle itham etmiştir. Her Müslümanın üzerine vacip olanın Resulullah’ın ilmini talep etmek olduğunu söyleyen İbn Abdülvehhâb hocasına; “Yoksa Müslüman kimsenin, örneğin *Tuhfe*’de⁹⁹⁶ yazılanların peşinden mi gitmesi gerekir” sorusunu yönelterek taklitçilik imasında bulunur.⁹⁹⁷

İbn Abdüllatif’in şiddetle karşı çıktığı diğer husus ise ümmete karşı cihad ilan edilmesidir. O, bu konuda halkı uyarır ve bu görüşlerin toplumdaki muhtemel etkilerini bertaraf etmeye çalışır. İbn Abdülvehhâb, mektubunda bu konuya da değinerek, Ahsâ ve Basra bölgelerinden kendisini eleştirenleri hedef alır.⁹⁹⁸ İbn Abdülvehhâb’ın burada işaret ettiği çevrelerin, Basra ve Ahsâ’daki Kevvâzî çevreler olduğu açıktır. O, bu gruptaki kendisine itiraz eden ilk muhaliflerinden farklı olarak, İbn Abdüllatif’i tasavvufla ya da herhangi bir tarikat ile ilişkilendirmez. Ancak onu, etrafındaki münkerâta sessiz kalmak ve kendisine muhalefet eden muarızlarla aynı safta yer almakla suçlamıştır.

⁹⁹⁵ İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/253.

⁹⁹⁶ *Tuhfetu’l-Muhtâc fî Şerhi’l-Menhâc*, İbn Hacer Heytemi eş-Şafi’ın eseridir. İbn Hacer’in bu eseri hakkında, İbn Abdülvehhâb’ın diğer hocası Muhammed b. Süleyman el-Kürdî de; “Hadramût, Şam, Kürt ve Dağıstan uleması ile Yemen ve Hicaz ulemasının çoğu Şeyh İbn Hacer’in *Tuhfe*’sindeki bütün görüşleri kapsayan metinlerinden dolayı pek çok okur, yazar ve muhakkikle beraber imamın görüşlerine yönelirler” demiştir. Ekrem Yusuf Ömer Kavâsimî, *el-Medhal ila Mezhebi’l-İmam eş-Şafiî* (Amman: Dârü’n-Nefâis, 2003), 414-415.

⁹⁹⁷ İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/250.

⁹⁹⁸ İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/261.

1.4. İbn Süveydî: *el-Miškâtü'l-Meziyye Redden alâ Vehhâbîyye ve'r-Reddû li*

İbnü's-Süveydî

Bağdatlı, Al-ü's-Süveydî'nin fertleri, isimleri Vehhâbî davete karşı çıkan Şafîî ulema arasında geçen önemli şahsiyetlerdendir. Vehhâbîlere karşı yazılmış olan *Miškâtü'l-Meziyye reddden alâ Vehhâbîyye ve'r-Reddû li ibn es-Süveydî* adlı halen el yazma haldeki reddiyenin üzerinde yazarı olarak "İbn Süveydî" ibaresi yer almaktadır; ancak eserin Süveydî ailesinin hangi ferdi tarafından yazıldığı belli değildir. Bu nedenle burada Şafîî -Eş'arî çevreler içerisinde Vehhâbîliğe reddiye yazan isimler altında Âl-ü's-Süveydî'ye mensup olup, ilgili dönemde ilmî çalışmaları ile varlık gösteren isimlerin incelenmesi yerinde olacaktır. Bu sayede hem aile üyelerinin tanıtılması hem de eserin başlığında yer alan "İbn Süveydî"nin aile bireylerinden hangisi olabileceğinin tartışılması hedeflenmiştir.

Eser'e ait tespit edilebilen tek nüsha, Berlin Eyalet Kütüphanesi Prusya Kültürel Mirası koleksiyonunda kayıtlıdır.⁹⁹⁹ Yazarının tespiti hakkında ortaya çıkan karmaşanın birden fazla nedeni vardır. Ancak esasında karmaşanın özü, eserin ilk sayfasının eksik olmasından ileri gelmektedir. Öte yandan tespit edebildiğimiz kadarıyla *Miškâtü'l-Meziyye reddden alâ Vehhâbîyye ve'r-Reddû li ibn es-Süveydî* başlığı ile kaleme alınmış olan bu eser, İbn Abdülvehhâb'ın kardeşi Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, kaynaklarda *Faslü'l-Hitâb* yahut *es-Savâiku'l-İlâhiyye* olarak yer alan eserinin birebir kopyasıdır. Eser, farklı birkaç kelimenin dışında herhangi bir değişiklik olmaksızın 22 Şevval 1214/19 Mart 1800 tarihinde istinsah edilmiştir.¹⁰⁰⁰ İstinsah eden isim olarak el-Hâc Abdullâh el-Bedrî el-Sühreverdî ismi kaydedilmiştir. Ancak yine tespit edebildiğimiz kadarıyla, Bağdat'ın önde gelen sûfilerinden Kâdirî ve Ayderûsî öğretilerine bağlı

⁹⁹⁹ Abdullah b. Hüseyin Süveydî, *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn* (Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Petermann I, 221) Eserin temininde yardımcı olan Kütüphane yetkililerine teşekkürü borç bilirim.

¹⁰⁰⁰ Süveydî, *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn* (Petermann I, 221), 36b.

Abdullâh el-Bedrî el-Sühreverdî eş-Şafî'î el-Eş'ârî'nin vefat tarihi 17 Ramazan 1177/20 Mart 1764'tür.¹⁰⁰¹ Öyle anlaşıyor ki; Süleymân b. Abdülvehhâb'ın reddiyesi, Abdullâh el-Bedrî tarafından istinsah edildikten sonra 1214/1800 yılında yeniden istinsah edilmiş olmalıdır. Bu noktada reddiyenin başında yer alan İbnü's-Süveydî'nin kimliğinin belirlenebilmesi için Abdullâh el-Bedrî ile ya da eserin istinsah tarihi ile Âl-ü's-Süveydî üyeleri arasındaki bağlantının ortaya konulması anlamlı olacaktır. Zaman dilimi ve dâhil oldukları ilmî-kültürel çevreyi dikkate alarak, *Mişkâtü'l-Meziyye*'nin girişinde yer alan 'İbn es-Süveydî'nin, Âlü's-Süveydî'nin üç ferdinden biri olması muhtemeldir. Bu üç isim, Abdullâh b. Hüseyin es-Süveydî (ö. 1174/1761), onun oğlu Abdurrahmân b. Abdullâh es-Süveydî (ö. 1200/1786) ve onun yeğeni Ali b. Muhammed Saîd es-Süveydî (ö. 1237/1822)'dir. Burada bu eserde geçen ismin bu üç isimden hangisi olduğunun imkân ve imkânsızlıkları ele alınacaktır.

Ailenin tespit edilebilen ilk üyesi Abdullâh b. Hüseyin es-Süveydî'dir (ö. 1174/1761).¹⁰⁰² Tam adı, Ebü'l-Berekât Cemâlüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Mer'î es-Süveydî el-Bağdâdî'dir. Devrinin önemli ilim halkalarına dâhil olan Abdullâh es-Süveydî, Muhammed Hayât es-Sindî, Abdullâh Salim el-Basrî, Tahir b. İbrahim el-Kurânî gibi ünlü isimlerden icazet almıştır.¹⁰⁰³ Oldukça iyi bir eğitim aldığı anlaşılan Abdullâh es-Süveydî, Bağdat'ta İmam-ı Âzam, Mercaniyye ve Kâdiriyye medreselerinde uzun yıllar müderrislik yapmıştır. Bağdat Valisi Ahmed Paşa (ö. 1160/1747) ile yakın dostluğu bulunan Abdullâh es-Süveydî, Osmanlı Devleti'nin resmî görevlisi sıfatıyla, Nadir Şah'ın talebi ile düzenlenen Şii ve Sünni âlimler arasında gerçekleşen tartışmaya iştirak etmiştir. Toplantı sonucunda, onun aklî ve naklî dellillerle

¹⁰⁰¹ Azzâvî, *Tarihü'l-Irak Beyne İhtilaleyn*, 6/47; Seyyid Miâd Şerefüddin Kılânî, *Tarihu Tekâyâ Bağdad ve'l-Meşihatü's-Sufiyye fî'l-Ahdi'l-Osmâni; Nebzetu Vecize Ani't-Tekaya el-Kadime Haric Bağdad Mea Sebt bi't-Tekaya el-Muasıra* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 105.

¹⁰⁰² Murâdî, *Silkü'd-Dürrer*, 3/83-86; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/209; Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/203-211; Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/483; Azzâvî, *Tarihü'l-Irak Beyne İhtilaleyn*, 259-260; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 3/154; Bağdâdî, *Târîhu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 151-155.

¹⁰⁰³ Ebü'l-Berekat Abdullah b Hüseyin b Mer'î Süveydî, *en-Nefhâtü'l-Miskiyye fî'r-Rihleti'l-Mekkiyye*, thk. İmad Abdüsselam Rauf (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafi, 2003), 279.

sunduğu savunması üzerine Nadir Şah, bilhassa sahabenin zemmedilmesi hakkındaki görüşlerini değiştirmiş ve bunu resmî olarak ilan etmiştir.¹⁰⁰⁴

Abdullâh es-Süveydî, İbn Arabî'nin görüşlerini takip eden sûfî Abdulganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve Halvetiyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Mustafa el-Bekrî'nin (ö. 1162/1749) öğrencisi olmuştur. Kadiri tarikatına bağlı olduğu bilinen Abdullâh es-Süveydî'nin bağlantılarından, onun da Ekberî çizgide olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Âlûsî de onun Ahmediye tarikatine bağlı olduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁰⁵ Yine *Salavatü'l-Meşîşîyye* üzerine yazdığı şerhi de onun tasavvufî görüşlerini ortaya koymaktadır.¹⁰⁰⁶ Berlin Kütüphanesi kayıtlarında *Mişkâtü'l-Meziyye*'nin yazar olarak Abdullâh b. Hüseyin es-Süveydî ismi işlenmiştir. Öte yandan kütüphane kayıtlarında Ali b. Muhammed Said es-Süveydî'ye (ö. 1237/1822) aidiyetinde şüphe olmayan, *el-İkdü's-semîn fî beyâni mesâ'ili'd-dîn* adlı eser de, Abdullâh b. Hüseyin es-Süveydî'ye ait olarak yer almaktadır. Bu *Mişkâtü'l-Meziyye*'nin Abdullâh es-Süveydî'ye ait olabileceği hakkında şüphe uyandıran ilk husuttur.

Hayatı hakkındaki bilgilerden elde ettiğimiz verilere göre, Abdullâh es-Süveydî 1157/1744 yılında Hacc ibadeti için yola çıkarak bir dizi şehre uğramış ve uzun bir yolculuk yapmıştır. Abdullâh es-Süveydî, bu yolculuğunu ve uğradığı şehirlerde yaşadıklarını *en-Nefhatü'l-miskiyye fî'r-rihleti'l-Mekkiye* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Yolculuğu esnasında uğradığı şehirler hakkında detaylı bilgiler veren Abdullâh es-Süveydî, Ahsâ, Mekke ve Medine gibi ilk reddiyelerin yazıldığı şehirlerde bulunmuş olmasına rağmen,¹⁰⁰⁷ Şeyh Necdî isminde birinden yahut o dönemde toplumun gündeminde olan olağandışı fikirler gibi Vehhâbî hareketi çağrıştıracak

¹⁰⁰⁴ Ebü'l-Berekat Abdullah b Hüseyin b Mer'i Süveydî, *el-Hüccetü'l-Kat'iyye li'l-İttifaki'l-İslâmiyye* (Mısır: Mektebetü'l-Halebiyye, 1905), 2-30.

¹⁰⁰⁵ Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/206.

¹⁰⁰⁶ Ebü'l-Berekat Abdullah b Hüseyin b Mer'i Süveydî, *Şerhu's-Şalavâti'l-Meşîşîyye* (Kahire: Matbaatü'n-Nîl, t.y.).

¹⁰⁰⁷ Süveydî'nin bu yolculukta uğradığı merkezler ve hakkındaki görüşleri için bkz: Süveydî, *en-Nefhatü'l-Miskiyye*, 90-238.

herhangi bir durumdan bahsetmemiştir. Bu durum, yolculuğunu Vehhâbî davetin henüz en erken dönemlerinde yapmış olmasından kaynaklanmış olabilir. Ancak yine de bu dönemde Ahsâ ve Mekke, Vehhâbî karşıtlığı açısından öne çıkan ilk merkezler olduğundan, Abdullâh es-Süveydî'nin, İbn Abdülvehhâb hakkında bazı bilgiler duymuş olmasına rağmen önemsememiş olması da mümkündür.

Yetiştığı ilmî çevrenin Vehhâbî görüşlerle bağlantısını düşündüğümüz zaman Abdullâh es-Süveydî'nin de Vehhâbî görüşleri kabul etmediği ihtimalini düşünebiliriz. Diğer yandan Abdullâh es-Süveydî, *Mişkâtü'l-Meziyye*'nin müstensihî Abdullâh el-Bedrî el-Sühreverdî'nin çağdaşıdır. 1174/1761 yılında Vehhâbî davetin dillendirilişinin üzerinden neredeyse yirmi yıl geçmiştir. Süleymân b. Abdülvehhâb da reddiyesini kaleme almış durumdadır. Bu hususlar, girişte yer alan 'İbnü's-Süveydî'nin, Abdullâh es-Süveydî olmasını, ihtimal dâhiline almaktadır. Ancak eserin istinsah tarihinin 1214/1800 olması, bu ihtimale gölge düşürmektedir. Öte yandan Abdullâh es-Süveydî, amcası Ahmed b. Süveyd es-Sûfî'nin (ö. ?) yanında yetiştığı için ona nisbet edilerek "Süveydî" adıyla anılmış ve bu adla bilinen Iraklı ilk isim olarak kaydedilmiştir.¹⁰⁰⁸ Ancak *Mişkâtü'l-Meziyye*'nin girişindeki isim; 'İbnü's-Süveydî'dir. Dolayısıyla bu durum eserin girişinde yer alan "İbnü's-Süveydî'nin kendisi olması ihtimalini zayıflatan unsurlardandır.

Âlü's-Süveydî'nin tanınmış alimlerinden biri de Abdullâh es-Süveydî'nin oğullarından Abdurrahmân es-Süveydî'dir (ö. 1200/1785).¹⁰⁰⁹ Şafî'î -Eş'ârî görüşleri benimseyen Abdurrahmân es-Süveydî, kendisi gibi Kâdirî çizgideki İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) görüşlerini takib etmiş ve onun eserlerine şerhler yazmıştır.

¹⁰⁰⁸ Bağdâdî, *Târîhu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 152; Yusuf Şevki Yavuz, "Süveydî, Abdullah b. Hüseyin", *DİA* (İstanbul: TDV, 2016), EK-2/540.

¹⁰⁰⁹ Murâdî, *Silkü'd-Dürrer*, 4/30; Bağdadi, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 1/556; Azzâvî, *Tarihü'l-Irak Beyne İhtilaleyn*, 262; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/209; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 5/149; Halîl b Ahmed Muhtâr b Osmân Merdem Bek Halîl Merdem Bek, *A'yânü'l-Karni's-Sâlis Aşer fî'l-Fikr ve's-Siyâse ve'l-İctimâ'* (Beyrut: el-Cennetü'l-Türasi'l-Arabiyye, 1971), 165-166; Bağdâdî, *Târîhu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 156-158; Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/212-217.

Babası Abdullâh es-Süveydî'nin hacca gittiği dönemde, Kâdiriyye Medresesi'nde müderrislik yapan Abdurrahmân es-Süveydî, ayrıca Basra kadılığı görevinde de bulunmuştur. Tasavvufa karşı müsbet bir tutum içinde olduğu aşikâr olan Abdurrahmân es-Süveydî ile İbn Abdülvehhâb arasında bir yazışma gerçekleşmiştir. Kimi kaynaklarda, İbn Abdülvehhâb'ın kendi görüşleri ve hakkındaki eleştirileri izah etmek maksadıyla Abdurrahmân es-Süveydî'nin bölgedeki saygınlığına binaen kendisine bir mektup yazdığı bilgisi yer almaktadır.¹⁰¹⁰ Ancak İbn Abdülvehhâb'ın sözlerine; “yazdıklarınız elime ulaştı” şeklinde başlaması, öncesinde Abdurrahmân es-Süveydî'nin kendisi ile iletişime geçtiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.¹⁰¹¹ Diğer taraftan mektuptaki hâkim dilin Abdurrahmân es-Süveydî'ye değil, İbn Abdülvehhâb'ın muhaliflerine yönelik olması, es-Süveydî'nin, hakkında dile getirilen ithamlara İbn Abdülvehhâb'ın cevaplarının ne olduğu şeklinde yönelttiği sorusuna cevaben kaleme alındığını düşündürmektedir. Nitekim İbn Gannâm da bu fikrimizi destekleyen bilgiler aktarmış ve Abdurrahmân es-Süveydî'nin, İbn Abdülvehhâb'a kendisi hakkında söylenenlere karşı cevabını soran bir mektup ilettiğini bildirmiştir.¹⁰¹² İbn Abdülvehhâb mektubunda hangi görüş üzerinde olduğunu belirtmiş ardından da hakkındaki ithamları yanıtlayarak Abdurrahmân es-Süveydî'ye göndermiştir. Ancak Abdurrahmân es-Süveydî'nin bu cevap sonrasındaki yorumu ve İbn Abdülvehhâb'a karşı tutumu hakkında kaynaklar sessiz kalmıştır.

İbn Abdülvehhâb ile Abdurrahmân es-Süveydî arasındaki bu diyalogu değerlendirdiğimizde Vehhâbî görüşlerin, Abdurrahmân es-Süveydî'nin gündemine girdiği ortadadır. *Mişkâtü'l-Meziyye* 'nin girişindeki ‘İbnü's-Süveydî'nin kim olduğu konusuna döndüğümüzde, onun Abdurrahmân es-Süveydî olması ihtimali

¹⁰¹⁰ Hayri Kaplan, “Süveydî, Abdurrahmân b. Abdullâh”, *DİA* (Ankara: TDV, 2019), 541-542.

¹⁰¹¹ Mektup için bkz: İbn Abdülvehhâb en-Necdî, *er-Resâilü's-Şahsiyye*, VII/36-38; İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/412-415.

¹⁰¹² İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/412.

kuvvetlenmektedir. Ancak eserde yer alan 1214/1800 tarihi bu yargımızın ihtimalini zayıflatmaktadır.

Alü's-Süveydî'nin konu ile ilgili diğer bir ferdi de Ali b. Muhammed Saîd es-Süveydî'dir (ö. 1237/1822). İtikadî olarak Hanbelî görüşleri benimseyen Ali es-Süveydî, Bağdat'ın önde gelen ulemasından ve amcası Abdurrahmân el-Süveydî'den öğrenim gördükten sonra Şam'a yerleşmiş ve hayatına burada devam etmiştir. Bazı kaynaklarda Halid el-Bağdadî yoluyla Nakşibendî tarikatına bağlandığı bildirilen Ali es-Süveydî, öğrencisi Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî (ö. 1270/1854)¹⁰¹³ tarafından Ahmediyye'ye bağlı bir sûfi olarak tanıtılmıştır.¹⁰¹⁴

Ali es-Süveydî'deki, aile geleneğinden farklı olarak, bilhassa Şam'a yerleştikten sonra Hanbelî çevrelerle olan irtibatı ile İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerini benimseme eğilimi belirgindir. Onun günümüze ulaşan en önemli ve kapsamlı eseri, *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn*'dir.¹⁰¹⁵ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerine dair vurgunun net bir şekilde tespit edildiği eser, Selef akidesi doğrultusunda hazırlanmıştır.¹⁰¹⁶ Eserindeki bu vurgu, onun Vehhâbî görüşlerle irtibatlandırılmasını sağlamış görünmektedir. Nâfi'nin tespitinde de görüldüğü gibi, Vehhâbî meselesi davetin belli bir aşamasından sonra “artık İbn Abdülvehhâb'ın yalnızca fikirsel bir bağlamda anılmasını imkânsızlaştıran siyasî bir mesele haline gelmiştir.” Bu durum dinî ve ilmî camiada çift taraflı sakıncalı bir ortama zemin hazırlamıştır. Bir taraftan Vehhâbî fikirleri çağrıştıracak her türlü yorum ve referansın ilgili kişi hakkında Vehhâbî olduğu iddiasını ortaya çıkardığı diğer taraftan da Osmalı

¹⁰¹³ Şehabeddin Âlûsî bir dönem Osmanlı Şam Hanefî Müftülüğü yapan ve Vehhâbî görüşlere sahip olmak şeklinde benzer nedenlerle görevden alındıktan sonra ilim ile meşgul olan bir isimdir.

¹⁰¹⁴ Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/21.

¹⁰¹⁵ Kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî'ye (ö. 1174/1785) nisbet edilen Eser, Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Petermann I 221'de kayıtlıdır. Eserin temininde yardımcı olan Kütüphane yetkililerine teşekkürü borç bilirim. Eser ayrıca Ali es-Süveydî'nin oğlu Muhammed Emin es-Süveydî (ö. 1246/1831) tarafından şerh edilmiş ve 2011 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

¹⁰¹⁶ es-Süveydî, Ali b. Muhammed Said, *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn*, vr.1a.

ulemasının, Vehhâbîlerle özdeşleştirilmemek için özel hassasiyet çabalarına giriştiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ali es-Süveydî'nin de İbn Teymiyye'nin görüşlerine olan bağlılığı, bir taraftan Vehhâbî olduğu iddialarına neden olurken diğer taraftan da; Vehhâbî olmadığı konusunda savunuları ortaya çıkarmıştır. Ali es-Süveydî'nin Vehhâbî fikirleri benimseyip benimsemediği şüphesiz başka bir çalışmanın konusu olmakla birlikte; bilhassa kabir ziyaretleri ve evliya ve Sâlihlerle tevessül konusunda Vehhâbîlerden ayrıldığını söylemek mümkündür.¹⁰¹⁷ Ancak onun Adî b. Müsafir (ö. 557/1162), Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) ve Şeyh Yunus'a (ö. 619/1222)¹⁰¹⁸ tabi olanları, Allah'tan başkasına ibadet ettikleri gerekçesi ile tekfir ettiğini de belirtmek gerekmektedir.¹⁰¹⁹

Netice olarak Ali es-Süveydî, fikhî konular ve ibadetlerle ilgili meselelerde ictihadın doğru olmadığını, bu hususlara dair meşrûiyyetin Hz. Peygamber'den itibaren gelen uygulamaların esas alınması yoluyla mümkün olduğunu savunmuştur. Bu anlamda ashabu'l-hadis yöntemini takib eden Ali es-Süveydî, tevessül ve istiğasenin şirk kabul edilmesine karşı çıkararak; Vehhâbî görüşlerden ayrılmaktadır.¹⁰²⁰ Hatta o Nafi'nin de işaret ettiği gibi, "Allah'ın kudreti dışında herhangi bir gücü vesile kılmanın bir şirk şekli olduğunu vurgulayan ve aksini iddia eden pek çok hadisin sıhhati hakkında ciddi sorular uyandıran birçok Kur'an ayetine atıfta bulunur."¹⁰²¹ Şirk konusunda büyük günah-küçük günah ayrımı yapan es-Süveydî, bu noktada doğrudan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerini benimsemiş görünmektedir.¹⁰²²

¹⁰¹⁷ Süveydî, *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn* (Petermann I, 221), 46a-61a.

¹⁰¹⁸ Yazarın kastettiği kişi çok net olmamakla birlikte bu kişinin, Kâdiriyye tarikatı şeyhlerinden Ebû Muhammed Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî (ö. 619/1222) olması muhtemeldir.

¹⁰¹⁹ Süveydî, *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn* (Petermann I, 221), 82a-b.

¹⁰²⁰ Süveydî, *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn* (Petermann I, 221), 64a-69b.

¹⁰²¹ Basheer M. Nafi, "Yeniden Dirilen Selefilik: Nu'mân el-Alûsî ve İki Ahmed Muhakemesi", çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife* 9/3 (31 Aralık 2009), 316-317.

¹⁰²² Süveydî, *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn* (Petermann I, 221), 69b-97a.

Bu bağlamda, Ali es-Süveydî'nin *Mişkâtü'l-Meziyye*'nin müstensihi olabilmesi konusuna dönüldüğünde, ailenin diğer üyeleri için söz konusu olan imkân ve imkânsızlıkların onun için de geçerli olduğu görülmektedir. Bazı kaynaklarda, İbn Teymiyye taraftarı ve Hanbelî görüşlere sahip olduğu bilinen Ali b. Muhammed Saîd es-Süveydî'nin, Vehhâbî olduğuna dair iddialarda bulunulmuştur.¹⁰²³ Onun, Bağdat Valisi Küçük Süleymân Paşa'nın (ö. 1224/1810) çok yakın dostu olduğu bilinmektedir. Küçük Süleymân Paşa, Vehhâbî fikirlere sahip olduğu ve Vehhâbîlerle işbirliği yaptığı gerekçesi ile Osmanlı devleti tarafından cezalandırılmış bir isimdir.¹⁰²⁴ Aralarındaki yakın münasebet nedeniyle ve Paşa'nın, onun sözünden çıkmadığı gerekçesiyle, Ali es-Süveydî sorguya tabi tutulmuş ve kimi çevrelerce, Vehhâbî görüşleri benimseyen Küçük Süleymân Paşa'yı bu konuda yönlendiren kişi olmakla itham edilmiştir. Ali es-Süveydî'nin öğrencisi Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî bu duruma eserinde değinmiştir. Ancak o, hocası hakkındaki bu iddianın Vali Küçük Süleymân Paşa ile olan yakınlığından kaynaklandığını dile getirmiştir. Âlûsî, Süleymân Paşa'nın Vehhâbîlerle işbirliği yaptığını kabul etmiş ancak hocası hakkında, “doğrusu; es-Süveydî (Ali b.

¹⁰²³ Itzhak Weismann, “The Naqshbandiyya-Khalidiyya and the Salafî Challenge in Iraq”, *Journal of the History of Sufism* 4/ (2004), 229-240; Nafi, “Yeniden Dirilen Selefilik”, 293-326.

¹⁰²⁴ Bağdat Valisi Küçük Süleyman Paşa ile Suud b. Abdulaziz arasında yapılan anlaşmadan dolayı, Vehhâbîlerle işbirliği yaptığı gerekçesiyle ve bölgedeki iç çalkantılar nedeniyle idam cezasına çarptırılmıştır. Süleyman Paşa'nın idam yaftasında şunlar yazılmıştır: Bağdat gibi Cennet benzeri bir büyük beldenin Devlet-i Aliyye tarafından tayin edilen valisi olup halkın üzerinden kötülüğü def ederk, adalet ile yönetimde bulunarak Allah'ın rızasını elde etmesi ve Padişah'ın emirlerine bağlı olması en öncelikli görevi iken bu yoldan ayrılarak Mekke ve Medine'ye apaçık ihanet içinde olan Haricilere dayanıp o civardaki aşiret ve kabileleri başına toplayarak ulû'l-emr ve yasaklarına itaat etmeyip ve özellikle yok edilmelerine dair defalarca gönderilen fermanlara rağmen Hariciler üzerine gitmeyip Padişah'ın isteğine karşı gelmek gibi ahmaklık ve inatta ısrar ederek, içindeki fesada uyarak Harici müttefiki olup, Bağdat, Musul ve o çevredeki köy ve kasabaların ahalisine zulüm ve düşmanlık ederek haddini aştığından ve açıkça isyancı hükmüne girerek “Muahkkak ki ceza işlenen suçun cinsinden olmalıdır” ilkesine göre davranılmayı hak etmiş olduğundan, hakkında idam fermanı çıkartılarak idam edilen ve ibret taşına konulan Bağdat Valisi Süleyman Paşa'nın kesik kafasıdır.” İdam yaftasını sadeleştiren: Sinan Çuluk: <http://sinanculuk.blogspot.com/2015/01/bagdat-valisi-suleyman-pasanin-idam.html> (27.05.20) Süleyman Paşa'nın Vehhâbîlerle izaladığı anlaşma metni: BOA- A.DVNSNMH.d.000009/9-422, (s. 406)

Muhammed Said) kalbini Vehhâbî akide ile karartmadı, yemine bile gerek yoktur ki; onun akidesi Selefiyye ve Ahmediyye idi” demiştir.¹⁰²⁵

Ali es-Süveydî, Vehhâbî davete reddiye olarak böyle bir eseri istinsah etmiş olsaydı, hocası hakkında ortaya atılan bu iddiaya cevap veren ve iddianın geçersizliğini ortaya koymaya çalışan Âlûsî’nin, bundan mutlaka bahsetmesi beklenirdi. Ancak hiçbir kaynakta Ali es-Süveydî’nin Vehhâbî davete karşı çıktığı yönünde bir bilgi tespit edilememiş; bilakis onun Vehhâbî görüşleri benimsediği yönünde fikirler beyan edilmiştir. Her ne kadar öğrencisi Âlûsî tarafından Ahmediyye öğretisine bağlı bir sûfî olduğu belirtilmiş olsa da; es-Süveydî’nin, Allah’tan başkasına istiğase yahut istianede bulunmasının hükmü hakkındaki yorumlarının Vehhâbî akide ile örtüştüğü görülmektedir. İbn Abdülvehhâb’ın kendisinin de dile getirdiği gibi, İslâm ulemasının Vehhâbî söylem hakkındaki temel itirazları fikhî konularda olmayıp itikadî alanda gelenek tarafından şirk görülme-yen konuların, şirk olarak değerlendirilmesi üzerine olmuştur. Ali es-Süveydî’nin Vehhâbî yanlısı olduğu yönündeki yorumlara, onun Vehhâbî söylem ile örtüşen, “Her kim Allah’tan başkasına isti’ane eder ve kendilerini kaybetmiş çılgınların söyledikleri gibi “Ya Seyyidî eş-Şeyh Filan” derse; o kişi şirktedir” şeklindeki yorumu neden olmuş olsa gerektir.¹⁰²⁶

Berlin Kütüphanesi kayıtlarında Abdullâh b. Hüseyin es-Süveydî’ye nisbet edilen *Mişkâtü’l-Meziyye*, Melik Faysal İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından hazırlanan “İslâmî El Yazmaları” fihristinde, Berlin Kütüphanesi kayıtları esas alınarak tamamı aynı nüsha bilgileri olmak üzere üç farklı yerde kaydedilmiştir. *Mişkâtü’l-Meziyye*, bu kayıtlardan ikisinde, Ali b. Abdullâh es-Süveydî’ye (ö. 1170/1757 civarı) ait olarak; birinde de yine, Abdullâh b. Hüseyin es-Süveydî’ye (ö. 1174/1760) ait olarak yer

¹⁰²⁵ Ebû’s-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî, *Garâibü’l-İğtirâb ve Nüzhetü’l-Elbâb* (Bağdat: Matbaatü’ş-Şabender, 1909), 8.

¹⁰²⁶ Süveydi, *el-ikdu’s-semîn fi beyâni mesâilü’l-dîn* (Petermann I, 221), 83b.

almaktadır.¹⁰²⁷ *Miškâtü'l-Meziyye* 'nin, Ali b. Abdullâh es-Süveydî'ye ait olarak kaydedildiği bir diğer kayıt ise yine Berlin Kütüphanesi nüshası esas alınmak üzere Juma al-Majid Center Kütüphanesi kataloğudur.¹⁰²⁸

Ali b. Abdullâh es-Süveydî'nin vefat tarihi her iki kaynakta da 1170/1756 yılı civarı olarak verilmiştir. Ancak, Ali es-Süveydî'nin vefat tarihinin 1237/1822 olduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir. Buradaki hatadan, Juma al-Majid Center'ın katalog kayıtlarında, Melik Faysal İslâmî Araştırmalar Merkezi'nin kayıtlarını esas aldığı anlaşıyor. Ancak vefat tarihi 1170/1756 dolayları olarak verilen kişinin, Abdullâh b. Hüseyin es-Süveydî'nin olması daha makul görünmektedir. Öte yandan, aynı esere ait tek nüshanın kaydının aynı çalışma içerisinde üç farklı şekilde yer alması da çalışmanın güvenilirliğine gölge düşüren bir başka unsurdur. Adı geçen fihristin hazırlanma aşamasında, müstensihin kimliğini tespit amaçlı herhangi bir çalışma olmadığı varsayıldığında; müstensih olarak kayıtlara Ali b. Abdullâh es-Süveydî'nin tercih edilmesindeki sebebin, eserin istinsah tarihinin esas alınmasından kaynaklandığı izlenimi oluşmaktadır. Ne var ki; Abdullâh b. Hüseyin es-Süveydî'nin Ali isminde oğlu bulunmamaktadır.

1.5. (Ebû'l-Fazl) Osman el-Ömerî el-Akîlî el-Halebî eş-Şafi'î el-Halveti el-Kâdirî (ö. 1193/1779): *Risale fi'r-Reddi'l-Tâifeti'l-Vehhâbîyye*

Osman el-Akîlî hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Soy ağacı Hz. Ömer'e uzanan Akîlîler, Suriye bölgesinin önemli ailelerinden biri olarak bilinmektedirler. Buradan hareketle Osman el-Akîlî'nin eğitimli bir ailede dünyaya geldiği söylenebilir. Halep Şafi'î müftüsü olduğu bilinen Osman el-Akîlî, tefsir, hadis, fıkıh usulü, sarf ve nahiv alanlarında ciddi bir eğitim almıştır. Ardından yaklaşık otuz beş yaşlarında iken

¹⁰²⁷ *Hizanetü't-Turâs-Fihris el-Mahtûtât*, Melik Faysal İslâmî Araştırmalar Merkezi yay. ty., y.y, c. 47, s. 978, Kayıt no: 46854; c.47, s.995, Kayıt no: 46871; c. 48, s.155, Kayıt no: 47031.

¹⁰²⁸ Juma al Majid Center for Culture&Heritage Kütüphanesi, Kayıt no: 677998.

1170/1156 yılında Hacca gittiği ve buradaki ilim halkalarına dâhil olduğu bilinmektedir. Şafî'î fikhî ve Eş'ârî itikadî üzerine buradaki meşhur ulemanın taliminden geçmiştir. O, Muhammed Abdulkerim es-Semmân el-Medenî'den hadis dersleri ve Kâdirî tarikatî icazetî almıştır. Muhammed b. Süleymân el-Kürdî, Muhammed b. Abdullâh el-Mağribî, Ebû'l-Hasan es-Sindî, Atâullah el-Ezherî gibi dönemin önemli âlimlerini, hocaları arasında saymak mümkündür. Ali el-Dağıştânî de kendisinden ders aldığı önemli bir isimdir.¹⁰²⁹ Osman el-Akîlî'nin ilmî çevresi ile İbn Abdülvehhâb'ın hocaları arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Halvetiyye tarikatine bağlı olarak anılan Osman el-Akîlî, her yıl en az kırk gün uzlet hayatı yaşayan, oruç ve zikire düşkünlüğü ile bilinen bir sûfî ve ayrıca hadis ve fikh dersleri veren yerel bir âlimdir.¹⁰³⁰

Osman el-Akîlî'den elimize ulaşan *Risale fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye* adlı mecmu'a içerisinde; *Risale fi'r-Reddi el-tâifeti'l-Vehhâbiyye* adlı kısa bir risalesi bulunmaktadır.¹⁰³¹ Risalenin bazı bölümlerindeki yazıların silinmiş olması, eserin hangi şartlarda kaleme alındığının anlaşılmasına engel olmaktadır. Risalenin girişinde yalnızca “sapkın ve hak yoldan ayrılan İbn Abdülvehhâb'ın yazdıkları ve 1190/1776 tarihi” okunabilmektedir. Elde edebildiğimiz bu küçük ipuçları ile elimizdeki metin, onun sapkın olarak nitelendirdiği İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine dair 1190/1776 yılı civarında kaleme almış olduğu bir değerlendirme olarak nitelendirilebilir.

Osman el-Akîlî'nin sözlerine başlamadan önce, “yetmiş iki fırkaya bölüneceğiz ve bunlardan bir tanesi fırka-i naciye diğerleri ise ateşte olacaktır” cümlesi dikkat çekicidir. Bunun dışında risalenin farklı ve özgün bir yönü bulunmamaktadır. Toplamda tek bir

¹⁰²⁹ Muhammed Ragıb b. Mahmûd b. Haşim el-Halebi Ragıb Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Târîhi Haleb eş-Şehbâ'*, thk. Muhammed Kemal (Haleb: Darü'l-Kalem'il-Arabî, 1988), 7/100-101.

¹⁰³⁰ Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ*, 7/101.

¹⁰³¹ Osman el-Ömerî el-Halebî Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi'l-Tâifeti'l-Vehhâbiyye* (Darül'l-Kütübî'l-Kavmiyye, Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422); *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymûriyye*, 4/63 Eserin Darül'l-Kütübî'l-Kavmiyye'de kayıtlı nüshasının kopyaları iki nüsha olarak 455731, 455734 numaraları ile Juma al-Majid Center for Culture&Heritage Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin temininde yardımcı olan Juma al-Majid Center for Culture&Heritage Kütüphanesi yetkisi, Abdulrahman Taha'ya teşekkürü borç bilirim.

varak ve iki sayfadan ibaret olan risalede Müslümanların kan ve mallarının helal kılınması konusu ele alınmıştır. Metin, bu anlamda tek bir konuya hasredilmiş bir reddiye hüviyetindedir. Sâlihlere ve evliyaya olan hürmeti ifadelerinden net bir şekilde okunabilen âlime göre, Peygamberimizin “La ilahe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmak üzere emir olundum” manasındaki sözleri, İbn Abdülvehhâb’ın sapkın fikirleri hakkındaki tartışmaların tamamına son verecek bir cevap hükmündedir.¹⁰³²

Derin kelimî tartışmalara ve ayrıntılı delillendirmelere yer verilmeyen risale, İbn Abdülvehhâb’ın hayatta olduğu bir zaman diliminde, Halep şehrinde yazılmış olması bakımından önem taşımaktadır. Risalenin, İbn Abdülvehhâb tarafından henüz bölgeye yönelik bir davetin olmadığı bir dönemde kaleme alınmış olması, Osman el-Akîlî’nin meseleye dair vukûfiyetinin, yaptığı Hacc yolculuğu esnasında iletişim içerisine girdiği ulema çevresinin gündemindeki tartışmalardan ileri geldiği açıktır. Ancak Osman el-Akîlî risalesinde bu konuya temas etmemiştir.

1.6. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Süleymân el-Kürdî el-Dımaşkî el-Medenî (ö. 1194/1780): *Mesâilu ve Ecvibetu ve Rudûd alâ'l-Havâric; Risale ilâ Muhammed b. Abdülvehhâb; Takrîz ale'r-Reddi Süleymân b. Abdülvehhâb alâ Ehîhi Muhammed b. Abdülvehhâb*

Medine’nin meşhur Şafî’î fakihlerinden olan Muhammed b. Süleymân el-Kürdî, dâhil olduğu ilim halkası ve günümüze intikal etmiş eserleri ile devrinin önemli isimlerindendir. Ailesi hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olamasak da, Muhammed el-Kürdî’nin eğitimli kişilerden oluşan bir çevrede yetiştiği açıktır. Abdullâh b. Salim el-Basrî’den (ö. 1238/1722) icazet alan el-Kürdî’nin¹⁰³³ vefatına kadar Medine’de Şafî’î fetva makamında olması, onun fikhî derinliğini işaret etmektedir.¹⁰³⁴ Eserleri, on altıncı

¹⁰³² Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi'l-Tâifeti'l-Vehhâbiyye* (Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422), 1a.

¹⁰³³ Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/342.

¹⁰³⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/152.

yüzyıl ulemasından İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Şemseddin el-Remlî (ö. 1004/1596) gibi Şafi'î isimlerin eserleri ve şerhleri üzerinde yoğunlaşan el-Kürdî, her iki âlimin görüşlerinden elde ettiği sentez ile kendi değerlendirmelerini ortaya koymuştur. Heytemî'nin *Tuhfetü'l-Muhtâc*'i¹⁰³⁵ üzerinde odaklanan Kürdî'nin, *el-Fevâ'idü'l-medeniyye fî-men yüftâ bi-kavlihî min e'immeti's-Şâfi'iyye* adlı eseri oldukça önemlidir. O, burada Şafi'î mezhebinin başlangıçtan o zamana kadar kaynak kabul edilen bütün eserlerini ve ulamasını ele alarak mezhebin terminolojini tespit etmiştir. Bu doğrultuda hazırladığı özgün çalışması, Şafi'î mezhebinin fikhî doktrininin daha iyi anlaşılmasına öncülük etmiştir.¹⁰³⁶

Tasavvuf kültürüyle iç içe geçmiş bir çevrede yetişen Muhammed el-Kürdî'nin, Şafi'î mezhebi ve Eş'arî akaidine bağlı olduğu açıkça görülmekle birlikte; tarikat irtibatı hakkında açık bir bilgiye tesadüf edilememiştir. Ancak hocası Kutbüddin Mustafa b. Kemaleddin el-Bekrî (ö. 1162/1749) ve öğrencisi Muhammed b. Abdülkerim Semmân'ın (ö. 1189/1776) Kâdiriyye, Halvetiyye/Bekriyye tarikatları ile olan bağlantıları, kendisinin de bu çevreye dâhil olduğu izlenimi vermektedir. Onun, İbn Abdülvehhâb'ın kardeşi Süleymân b. Abdülvehhâb (ö. 1208/1794) ile olan irtibatı, aralarındaki mezhep birliğinin meşreb birliği ile desteklendiğini göstermektedir. Öte yandan Muhammed el-Kürdî'nin Mısır, Şam ve Yemen bölgesi uleması ve Bâ-Alevî üyeleri ile yakın hoca-talebe ilişkilerinin belirginliğini onun, Aleviyye, Ayderûsiyye, Şâzeliyye gibi Mısır ve Yemen kökenli tarikatlar ile bağlantısının yansımaları olarak yorumlamak mümkündür.

Muhammed el-Kürdî'nin kültürel arka planı ve entelektüel çevresi dikkate alındığında, Haremeyn bölgesinin belli başlı isimlerinin oluşturduğu bir ağ ile

¹⁰³⁵ Nevevî'nin (ö.676/1277) *Minhâcû't-Tâlibîn* adlı Şafi'î fikhına dair eserine el-Heytemî tarafından yazılan şerhdır.

¹⁰³⁶ Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, 4/111-112; Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/342; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/152; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 3/334; Muhittin Özdemir, "Kürdî, Muhammed b. Süleyman", *DİA* (İstanbul: TDV, 2019), EK-2/109-110.

karşılaşılmaktadır. Abdullâh b. Salim el-Basrî (ö. 1238/1722), Abdülganî b. İsmail en-Nablusî (ö. 1143/1731), Muhammed b. İbrahim el-Kurânî (ö. 1145/1732), Mustafa b. Kemaleddin el-Bekrî (ö. 1162/1749), Muhammed Said b. Muhammed Sünbül el-Mekkî (ö. 1175/1761), Ahmed el-Cevherî el-Halidi el-Şazilî (ö. 1182/1768) gibi isimler, bu bağlamda altını çizebileceğimiz şahsiyetlerdendir.¹⁰³⁷ Bu isimlerin ve temsilcisi oldukları kültürel çevrelerin en belirgin vasfı ise İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı olmayan bir tasavvuf anlayışına sahip olmalarıdır.

Muhammed el-Kürdî'nin önemi, görüşleri ve içerisinde yetiştiği geleneğin yanı sıra onun İbn Abdülvehhâb ile olan münasebetinden ileri gelmektedir. Medine Şafî'î Müftüsü olarak ilmî selâhiyeti konusunda şüphe olmayan Muhammed el-Kürdî, kimi kaynaklarda İbn Abdülvehhâb'ın hocası olarak kaydedilmiştir.¹⁰³⁸ Ancak Vehhâbî tarihçilerden İbn Gannâm ya da İbn Bîşr, bu bilgiyi teyit etmemektedir. Bu anlamda ismi, 'İbn Abdülvehhâb'ın, aile fertleri ve hocaları tarafından kendisine reddiye yazan isimler' arasında anılan Muhammed el-Kürdî'nin, Vehhâbîliğe yönelik itirazlarını, İbn Abdülvehhâb'ın hocası vasfı ile mi yoksa Medine Şafî'î Müftüsü vasfı ile mi dillendirmiş olduğu mevzuu tahkike muhtaçtır.

İlk olarak Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ve Muhammed el-Kürdî'nin yollarının nerede kesişmiş olabileceği düşünüldüğünde mekânın, ikisi için ortak nokta olan Medine'de olduğu kuvvetle muhtemeldir. Muhammed el-Kürdî'nin eğitim aldığı hocalarına bakarak, Şam ve Mısır'da bulunmuş olma ihtimali vardır; ancak İbn Abdülvehhâb'ın bu merkezlerde bulunduğu konusunda netlik yoktur. Bilindiği kadarıyla Muhammed el-Kürdî de, İbn Abdülvehhâb'ın uzun süre ikamet ettiği Basra'da bulunmamıştır. Bu nedenle Medine'nin, her ikisinin ortak bulunduğu bir şehir

¹⁰³⁷ *Tercemetü eş-Şeyh Süleymân el-Kürdî müteveffâ sene 1194 h.* (Camiatü el-Melik Suud Kütüphanesi, Terâcim el-Kâdeti'l-Diniyyîn, 5628/922T), 2a; Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, 4/111-112; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/152; Bağdadi, *Hedyyetü'l-Ârifîn*, 2/342; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 3/334.

¹⁰³⁸ Dahlân, *Hulasatü'l-Kelâm*, 345; Nedvî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, 33.

olmasından, Muhammed el-Kürdî'nin de derslerini Mescid-i Nebvî'de verdiğiinden hareketle, onların görüşmüş olabilecekleri şehrin Medine olması ihtimali kanatimizce daha makul görünmektedir.

İkilinin hangi zaman dilimde görüşmüş olabilecekleri mevzusuna gelindiğinde, daha önce değinildiği üzere; yaygın görüşe göre, İbn Abdülvehhâb'ın Haremeyn bölgesinde iki defa bulunduğu kabul edilmektedir.¹⁰³⁹ İlk olarak on iki yaşlarında iken Medine'de bulunduğu bildirilen İbn Abdülvehhâb'ın, bu seferinde Medine'de iki ay kadar bulunduğu aktarılmaktadır. Oğlu Abdullâh el-Kürdî'den edindiğimiz bilgiye göre Muhammed el-Kürdî, 1129/1717 doğumludur.¹⁰⁴⁰ Dolayısı ile İbn Abdülvehhâb'ın Medine'ye ilk gidişinde, Muhammed el-Kürdî ya dünyaya yeni gelmiş yahut da henüz doğmamış olmalıdır. Öte yandan Medine'de eğitim aldığı bilinen İbn Abdülvehhâb'ın eğitimini kısa bir zaman zarfında tamamlamış olması düşünülemeyeceğinden, onun yeniden Medine'de bulunduğu tahmin edilmektedir. Yine de Muhammed el-Kürdî, bu tarihlerde oldukça genç yaştadır. Bölgenin ilmî şartları düşünüldüğünde, yaşının genç olmasından, kendisinden büyük bir kimseye ders veremeyeceği sonucunu çıkaramayız. Nitekim İbn Abdülvehhâb'ın bir diğer hocası olan Ali el-Dağıştânî'nin de kendisinden küçük olduğu bilinmektedir.¹⁰⁴¹

Öte yandan Muhammed el-Kürdî'nin entelektüel çevresi onun, Medine'deki muhaddis ve fakihlerden oluşan ilim halkasına dâhil olduğunu göstermektedir. Bu çevrenin daha önce bahsi geçen, Muhammed Hayât es-Sindî'nin dâhil olduğu halka ile neredeyse birebir aynı olmasına rağmen, Muhammed el-Kürdî'nin biyografisinde

¹⁰³⁹ Cook, "On the Origins of Wahnâbism", 197; Useymîn, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab*, 29-30.

¹⁰⁴⁰ *Tercemetü eş-Şeyh Süleymân el-Kürdî müteveffâ sene 1194 h.* (Terâcim el-Kâdeti'l-Diniyyîn, 5628/922T), 2a.

¹⁰⁴¹ İbn Abdülvehhâb'ın torunu Süleyman b. Abdullah (ö. 1233/1818) Ali el-Dağıştânî'den ders aldığını dile getirmiştir. Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tavzih*, 25; 1125/1713 doğumlu olan Ali el-Dağıştânî, 1150/1738 yılında Medine'den Şam'a dönmüştür. Muhammed Hayât es-Sindî'nin ilim halkasına dâhil olan Ali el-Dağıştânî'ni de Muhammed el-Kürdî gibi bu dönemde yirmili yaşlardadır. Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, 3/215.

Muhammed Hayât ismine rastlanılmaması kanaatimizce dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. İki âlimin de Medine ulemasının önde gelen isimlerinden olmaları ve aynı ilim havzasında bulunmaları onların yollarının kesiştiğini söylemek için yeterlidir. Ne var ki; Muhammed el-Kürdî'nin, İbn Abdülvehhâb'ın hocası olduğunu söyleyen ilk isim, sonraki dönem Mekke Şafi'î Müftüsü ve Vehhâbî davete karşı önemli düzeyde karşı çıkan Ahmed b. Zeynî Dahlan'dır (ö. 1304/1886). Onun bu aktarımı öncesinde böyle bir veriye rastlanılmamış olması, bilginin güvenilirliğine gölge düşürmektedir. Diğer taraftan, Muhammed el-Kürdî ile İbn Abdülvehhâb arasında bu düzeyde bir ilişki olmuş olsa idi; Alevî b. Haddâd'ın *Misbâhü'l-Enâm*'ında bunu mutlaka dile getirmiş olması beklenirdi. İleride konu edilecek olan bu eser, 1216/1802 yılında kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Zeynî Dahlan'ın eserinden daha eski bir kaynak hükmündedir.

Yukarıda dile getirmiş olduğumuz gibi Muhammed el-Kürdî, İbn Abdülvehhâb'ın hocası olsa idi; onun Bâ Alevî üyeleri ile yakın ilişkileri nedeniyle bu durumu Alevî b. Haddâd'ın bilmemesi söz konusu olamazdı. Muhammed el-Kürdî'ye sık sık atıfta bulunan Alevî el-Haddâd, eserinin sonuna Muhammed el-Kürdî'nin İbn Abdülvehhâb'a yönelik reddiyesini eklemiştir. Hâsılı elimizdeki veriler, Muhammed el-Kürdî ile İbn Abdülvehhâb'ın bazı ortamlarda biraraya gelmiş olmalarını mümkün kılmakla birlikte; aralarında doğrudan bir hoca öğrenci ilişkisi ve icazet alma durumu olmadığı kanaati oluşturmaktadır.

Bütün bunlara ilaveten Muhammed el-Kürdî ile İbn Abdülvehhâb arasındaki ilişki net bir şekilde temellendirilemese de; Süleymân b. Abdülvehhâb ile Muhammed el-Kürdî arasında yakın bir iletişim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Muhammed el-Kürdî, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın kardeşinin görüşlerine karşı kaleme aldığı reddiyesine bir takriz yazmıştır. Bu durum aralarındaki ilişkinin en somut göstergesidir. Haddâd ise Muhammed el-Kürdî'nin, Haremeyn bölgesinin müftülerinin başkanı olması

nedeniyle takrizi yazan kişi olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁴² Ancak kanaatimizce onun bu şekilde vasıflandırılması, resmî bir görevden ziyade Muhammed el-Kürdî'nin ilmine duyulan saygıyı ifade etmektedir.

Âlimin Vehhâbî davet hakkındaki görüşlerine gelindiğinde, tasavvuf kültürünün hâkim olduğu bir çevrede yetişen ve Şafî'î -Eş'arî görüşlerin sosyal yaşantısı ve fikir dünyasına olan etkileri net bir şekilde gözlemlenebilen Muhammed el-Kürdî, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini eleştiren ve bu manada kaleme aldıkları günümüze kadar ulaşan bir isimdir. el-Kürdî'nin, Süleymân b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1210/1795) reddiyesi hakkında kaleme aldığı bir *takriz* yazısı ile *Mesâilü ve Ecvibetü ve Rudûd alâ'l-Havâric* isimli bir eseri bize intikal etmiştir.¹⁰⁴³ Her iki metnin de yazılış tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ne var ki metinlerin içerikleri, Muhammed el-Kürdî'nin takriz yazısını *Mesâilü ve Ecvibetü ve Rudûd alâ'l-Havâric*'inden önce yazdığını söylemeye imkân tanımaktadır. Bu nedenle onun eserine geçmeden önce, takriz metnine değinmek yerinde olacaktır.

Muhammed el-Kürdî'nin takrizi birkaç noktadan önem arz etmektedir. Ancak en önemli özelliği, bu takrizi Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, reddiyesi için yazmış olmasıdır. Muhammed el-Kürdî, veciz cümlelerle Süleymân b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinin kısa bir değerlendirmesini yapmıştır. Takriz metni toplamda üç sayfadan oluşmaktadır. Muhammed el-Kürdî'nin yazının sonunda İbn Abdülvehhâb'a seslenmesi ve onu uyarıcı mahiyette bir notu burada kayda geçirmiş olması, takrizinin önem arz eden diğer yönüdür.¹⁰⁴⁴ Muhammed el-Kürdî, yazının sonunda İbn Abdülvehhâb'a hitab

¹⁰⁴² Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 150.

¹⁰⁴³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Süleymân Muhammed Kürdî, *Mesâilu ve Ecvibetu ve Rudûd alâ'l-Havâric* (Juma al-Majid Center for Culture&Heritage Kütüphanesi, Mahtûtât, 245006) Ayrıca bu nüsha esas alınarak; Meclis Cezireti'l-Arab el-Sekâfi tarafından tarihsiz olarak neşr edilmiştir. Yazma nüsha ve neşr için. <https://ia601504.us.archive.org/27/items/shf3iwhhbi/1.pdf> (31.05.2020)

¹⁰⁴⁴ Bu takriz yazısını, Alevî b. Haddâd İbn Abdülvehhâb'a karşı yazdığı reddiyesine eklemiştir. Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 151-155; Ahmed b. Zeynî Dahlan'da takrizin bir kısmına eserinde yer vermiştir. Dahlân, *Hulasatü'l-Kelâm*, 345.

ederek: “Ve sen Ey İbn Abdülvehhâb, Allah’a tabi olanlara selam olsun! Seni uyarıyorum, Allah Teâlâ senin Müslümanlar hakkındaki sözlerini durdursun!” şeklinde otoriter bir tonda uyarmıştır. Bu üslubundan onun üzerinde taşıdığı toplumsal sorumluluk hissiyatı okunabilmektedir.

Muhammed el-Kürdî, İbn Abdülvehhâb’a seslenmesine rağmen kendisini selamlamamış olması dikkate değerdir. O “Allah’a tabi olanlara selam olsun” cümlesini tercih ederek, hem İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini benimsemediği hem de Allah’a tabi olmayanın asıl İbn Abdülvehhâb olduğu iması yapmış görünmektedir. Daha önce temas edildiği üzere, Süleymân b. Abdülvehhâb da reddiyesine aynı cümle ile başlamaktadır. Muhammed el-Kürdî’nin de bu cümleyi tercih ederek, Süleymân b. Abdülvehhâb ile aynı görüşte olduğunun altını çizmek istediği izlenimi vermektedir. Takrizin yazılış tarihi kaydedilmemiş olmasına karşın; Süleymân b. Abdülvehhâb’ın risalesi üzerine yazılmış olduğundan Vehhâbî davetin ilk on yılı içerisinde yazıldığı söylenebilir. Muhammed el-Kürdî’nin İbn Abdülvehhâb’a hitab ederek onu uyarma ihtiyacı hissetmiş olması da hareketin henüz geniş bir toplumsal tabana sahip olmadığı bir zaman diliminde olunduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Muhammed el-Kürdî’nin, İbn Abdülvehhâb’a karşı uyarısındaki “Sevadu’l-A’zâm” vurgusu dikkat çeker.¹⁰⁴⁵

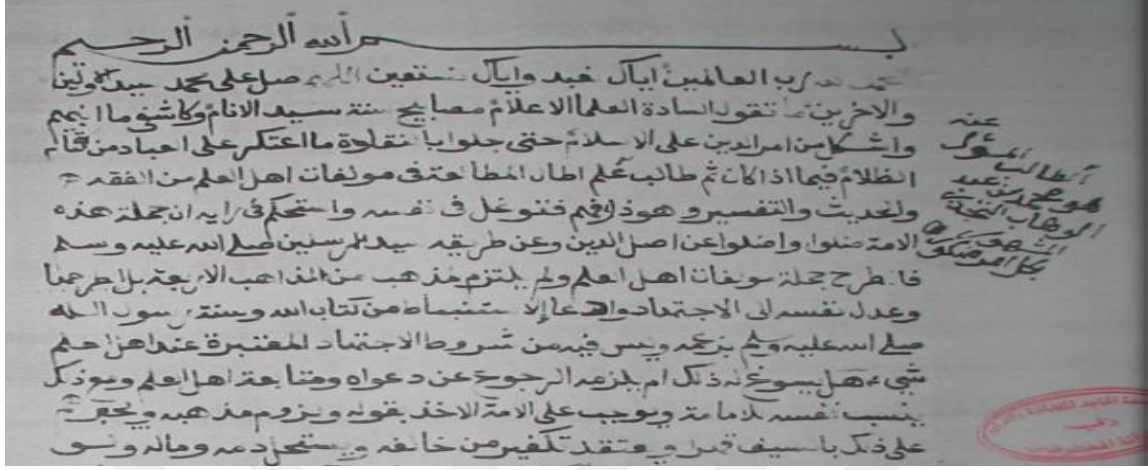
Muhammed el-Kürdî’nin, *Mesâilü ve Ecvibetü ve Rudûd alâ’l-Havâric*’inde, Vehhâbî görüşler hakkındaki düşüncelerini daha ayrıntılı şekilde bulabilmek mümkündür. Fetva makamında bulunan Muhammed el-Kürdî, risalede belli başlı sorulara cevaplar vermiştir. Risalenin yazılış tarihi net değildir fakat metnin üslubundan, Vehhâbî davetin ilk yıllarında yazıldığı kanaati ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi Muhammed el-Kürdî, metin içinde ‘İbn Abdülvehhâb’ yahut ‘Şeyh Necdî’

¹⁰⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Süleymân Muhammed el-Kürdî, “Takrîz eş-Şeyh Muhammed b. Süleymân el-Kürdî el-Medenî”, *Misbahü’l-Enam Ve Cilaü’z-Zalem* (İstanbul: İhlas Vakfı, Hakikat Kitabevi, 2014), 154-155.

ifadelerini kullanmamıştır. Yalnızca risalenin giriş cümlesinin yanına eklenmiş olan; "

cümlesindeki kullanımı

istisnadır.



Bunun dışında el-Kürdî, İbn Abdülvehhâb'dan metin içerisinde "bu adam" diyerek bahsetmiştir.¹⁰⁴⁶ Mekke ulemasından Ebû'l-Berekât et-Tandatâvî (ö. 1156/1743 sonrası) ve Seffârînî (ö. 1188/1774) de benzer şekilde; metin içerisinde İbn Abdülvehhâb'ın adını doğrudan anmadığına değinilmişti. Muhammed el-Kürdî'nin aynı yaklaşımı sergilemesi de benzer şekilde, İbn Abdülvehhâb'ın tanınırlığını artırmamak için bir tercih olarak yorumlanabileceği gibi, küçümseme edası olarak da okunabilir.

Muhammed el-Kürdî'nin reddiyesi, meseleleri ele alış biçimi açısından oldukça özgün bir eserdir. Âlim, kendi zamanına kadar yazılmış olan reddiyelerin tamamından farklı bir yöntem tercih etmiştir. Risalenin girişinde belli başlı mevzularda sorular soran el-Kürdî, ardından soruların cevaplarına geçmiştir. Bu haliyle risale, Muhammed el-Kürdî'nin, kendisine yönetilen soruları cevaplandırması şeklinde bir kurgu üzerine inşa edilmiştir. Medine'deki konumundan ötürü, soruların kendisine birileri tarafından yöneltilmiş olması da ihtimal dâhilindedir ancak; metnin içeriği ya da tarihsel verilerle bu durumu temellendirebilmek mümkün değildir. Bu nedenle, yöntemin kendi

¹⁰⁴⁶ Kürdî, *Mesâilü ve Ecvibetu ve Rudûd alâ'l-Havâric* (Mahtûtât, 245006), 3b.

dönemindeki Vehhâbîlere yönelik reddiye külliyyatı içerisinde ilk olarak Muhammed el-Kürdî tarafından tercih edilmiş orijinal bir uygulama olduğunu söyleyebiliriz.

Muhammed el-Kürdî'nin eleştirilere konu edindiği unsurların başında ictihad meselesi gelir. Ardından, adak adamak, tevessül, kabirlere el sürmek ve bilhassa Haremeyn bölgesi olmak üzere Arap yarım adasındaki Müslümanları tekfir etmek konuları hakkında sıraladığı on soruyu tek tek cevaplandırmaya geçmektedir. el-Kürdî, meselelerin izahında İmam Şafi'î (ö. 204/819), Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210), Nevevî (ö. 676/1277) Süyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) gibi Şafi'î ulemanın görüşlerine yönelmiştir. İtirazlarının temel unsurlarını bu kaynaklar üzerinden netleştirmeye çalışan¹⁰⁴⁷ Muhammed el-Kürdî'nin, meseleleri ele alış biçimi, Şafi'î kaynaklara hâkimiyeti ve eserin sistematik bütünlüğü dikkat çekicidir.

Son olarak, risalenin adının *Mesâilü ve Ecvibetü ve Rudûd alâ'l-Havâric* olarak belirlenmesinin de üzerinde durmak gerekir. Muhammed el-Kürdî, risalesine Besmele ile başlamıştır. Risalenin yazıldığını tahmin ettiğimiz zaman diliminde İbn Abdülvehhâb ve taraftarları için kullanılan söz dizileri dikkate alındığında “Havâric” kullanımı bakımından oldukça erken bir dönem olduğu söylenebilir. Bu durum ilk etapta risalenin başlığının sonraki dönemlerde eklenmiş olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Ancak, metnin bütünlüğü ve içerikte esas alınan fikirler doğrultusunda, bu başlıklandırmanın Muhammed el-Kürdî'nin fikirlerini yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır.

el-Kürdî, kaleme aldığı takriz metninde İbn Abdülvehhâb'ı toplumun geneline aykırı davranmaktan, bir anlamda da icma' dışında hareket etmekten ötürü eleştirmiştir.¹⁰⁴⁸ Bununla birlikte eleştirilerinin merkezini Hâricîlerin belirgin vasıflarından olan Müslümanların kanları ve mallarını helal kılarak ve onların genelini

¹⁰⁴⁷ Kürdî, *Mesâilü ve Ecvibetü ve Rudûd alâ'l-Havâric* (Mahtûtât, 245006), 3a, 4a, 5b.

¹⁰⁴⁸ Muhammed el-Kürdî, “Takrîz”, 155.

tekfir eden anlayış oluşturan Muhammed el-Kürdî'nin, bu minvalde Havâric tanımlamasını kullanmış olması Vehhâbî hareketin ilgili dönemdeki durumunu tasvir etmesi bakımından önemlidir. Risalenin yazılış tarihi net olmasa da, Muhammed el-Kürdî'nin vefat tarihini dikkate alarak, el-Kürdî'nin risalesindeki İbn Abdülvehhâb ve taraftarlarına yönelik Havâric tanımlamasının başlıklandırma düzeyindeki en erken kullanımlarından biri olarak kabul edebiliriz.

1.7. (Ebû'l-Berekât) Abdurrahmân b. Ebi'l Fazl Osman el- Ömerî el-Akîlî eş-Şafi'î (ö. 1254/1838): *Risale fi'r-Reddi tâifeti'l-Vehhâbiyye*

Osman el-Akîlî'nin oğlu Abdurrahmân el-Akîlî hakkındaki malumat, babası hakkındaki bilgilerden çok daha azdır.¹⁰⁴⁹ Babasının ardından Halep Şafi'î müftüsü olan ve ilmî faaliyetlere devam ettiği bilinen Abdurrahmân el-Akîlî, âlim ve zahid biri olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁵⁰ Risalesinin sonuna düştüğü kayıta kendisini “Hâdimu'l-İlm ve ehlihi bi Haleb” olarak tanımlayan âlim, risalesinin girişinde de mezhebini Şafi'î, itikadını Eş'ârî olarak belirtmiştir. Hayatı hakkındaki bilgilerin yetersizliğine rağmen, pek çok öğrenci yetiştirmiş âlim bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiş olması, onun ilmî çevresi hakkında fikir verebilmektedir.

Abdurrahmân el-Akîlî'nin 1209/1794 yılında kaleme aldığı *Risale fi'r-Reddi tâifeti'l-Vehhâbiyye* adlı kısa ancak oldukça veciz bir uslûba sahip olan risalesi, kendisinin ilmî ve edebî kimliğine ışık tutmaktadır.¹⁰⁵¹ Risalesinde Vehhâbî hareket

¹⁰⁴⁹ Âlimin vefat tarihi çalışmada esas alınan tarih aralığının dışındadır. Ancak Risalenin yazılış tarihi çalışmanın sınırlarına dâhil olduğu için çalışmada kullanılması uygun görülmüştür. Ayrıca, Risale âlimin babası tarafından kaleme alınan risale ile ardarda bir mecmua halinde olduğundan; bütünlüğü bozmamak amacıyla, burada çalışmada esas alınan âlimlerin vefat tarihi açısından kronolojik olarak ele alınması yönteminin dışına çıkılmıştır.

¹⁰⁵⁰ Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ*, 7/234.

¹⁰⁵¹ Ebu'l-Berekât b. Ebi'l Fazl Osman el- Ömerî Abdurrahman el-Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye* (Darül'l-Kütübi'l-Kavmiyye, Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422); *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymûriyye*, 4/63 Eserin Darül'l-Kütübi'l-Kavmiyye'de kayıtlı nüshasının kopyaları iki nüsha olarak 455731, 455734 numaraları ile Juma al-Majid Center for Culture&Heritage Kütüphanesi'nde

hakkında genel bir değerlendirme yapan âlimin tespitleri dikkat çekicidir. Suud b. Abdülaziz'in Irak ve Şam bölgelerindeki halkı davet etmek üzere gönderdiği mektuba tesadüf eden Abdurrahmân el-Akîlî, risalesini bunun üzerine yazdığını dile getirmiştir.¹⁰⁵² Toplamda iki varak ve dört sayfadan ibaret olan risalede fikhî yahut itikâdî herhangi bir mesele tartışılmamıştır. Bununla birlikte; Abdurrahmân el-Akîlî'nin Vehhâbî davet, Suud b. Abdülaziz ile İbn Abdülvehhâb en-Necdî ve “avânesi” hakkındaki değerlendirmeleri oldukça özgündür.

Abdurrahmân el-Akîlî, Haleb'e ulaşan bu risaleye tıpkı kendisi gibi Müslüman ülkelerdeki ulemanın pek çoğunun reddiye yazdığını dile getirmiş ve bu âlimlerden biri olarak Muhammed el-Kürdî'yi zikretmiştir.¹⁰⁵³ Ancak babası Osman el-Akîlî'nin konu hakkındaki değerlendirmelerine değinmemiştir. el-Akîlî, İbn Abdülvehhâb için İbn Abdülvehhâb en-Necdî, görüşleri için “fırkatü'n-Necdiyye” ve “tâbiyyetü tâifeti'n-necdiyye” ifadelerini kullanmış, Suud b. Abdülaziz'i de İbn Abdülvehhâb'ın halefî olarak anmıştır.¹⁰⁵⁴ Ona göre, Suud b. Abdülaziz'in gönderdiği davet mektubundaki fikirlerin yanlışlığı güneş kadar açık ve nettir. Esasında yanlış olduğu bu derece bariz olan bu fikirlere cevap vermeye dahi gerek yoktur; ancak halk arasında yeterince bilgi sahibi olmayan insanların bu yanlışlığa kapılmalarının da önüne geçilmesi ulema için önemli bir sorumluluktur. Bu sorumluluk bilinci ile hareket eden Akîlî, bölgelerine ulaşan bu fikirlerdeki yanlışlığı ortaya koymak suretiyle dini ve kültürel sorumluluğunu yerine getirmeye gayret etmiştir.

bulunmaktadır. Eserin temininde yardımcı olan Juma al-Majid Center for Culture&Heritage Kütüphanesi yetkisi, Abdulrahman Taha'ya teşekkürü borç bilirim.

¹⁰⁵² Abdurrahman el-Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye* (Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422), 4.el-Akîlî, Abdurrahman b. Osman el-Ömerî, *Risale fi'r-Reddi tâifeti'l-Vehhâbiyye*, v. 4.

¹⁰⁵³ Risalede, el-Kürdî dışında Yahya el-Salihi ve Abdullah el-Akkâd isimleri de zikredilmiştir. Ancak adı geçen isimlere ait reddiye tespit edilememiştir. Abdurrahman el-Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye* (Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422), 4.

¹⁰⁵⁴ Abdurrahman el-Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye* (Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422), 5.

el-Akîlî'nin Vehhâbî hareket hakkındaki görüşleri iki bakımdan önemlidir. İlk olarak el-Akîlî, İbn Abdülvehhâb ve takipçilerinin neden açıkça Allah'ın kitabı ve Peygamberin sünnetine muhalefet ettiklerinin tespitini yapmıştır. Ona göre bunun temel sebebi, onların Kur'an ayetlerini yorumlama biçimleridir. Onlar ayetleri zahirî düzeyde yorumlamaktadır.¹⁰⁵⁵ el-Akîlî'nin değerlendirmelerindeki bu yorum, onun metnine önemli bir farklılık katmıştır. Buradan hareketle, Vehhâbîler ve Hâricîler arasında bağlantı kuran el-Akîlî'nin yorumu dikkat çekicidir. Nitekim Reddiye edebiyatı içerisinde, Vehhâbîler'in Hâricîlerle irtibatlandırılması sık karşılaşılan bir yorum olmuştur. Ancak bu irtibat çoğunlukla Vehhâbî görüşlerdeki tekfir ve şiddet eğilimi ile kurulmuştur. el-Akîlî'nin değerlendirmesi bu anlamda diğer yorumlardan farklı bir bakış açısına sahip olup daha çok zihniyet çözümlemeci bir yaklaşımın yansıması olmuştur. Ona göre, Hâricîlerin Harura'da Hz. Ali'ye "lâ hükme illâ lillâh" (hüküm ancak Allah'a aittir) dedikleri gibi Necdî taife de meselenin aslını anlamadan Kur'an'dan ayetler sunmaktadır. el-Akîlî, "Necdî takımını, Haruriyye'nin sözlü ve fiili takipçileri" olarak değerlendirmiştir. Hak olanı söyleyen Hz. Ali'nin karşısında batılı temsil eden Harûriyye gibi, Necdî taife de Müslümanların karşısında batılı savunmaktadır. el-Akîlî, "biz Ali'nin tarafındayız, çünkü hak olan Ali'nin sözleridir" diyerek tarafını belli ettikten sonra "Allah, dinini ve Osmanlı imamlarımızın sınırlarını koruyanların yardımcısıdır" şeklinde bir ifade kullanmıştır.¹⁰⁵⁶

Diğer taraftan el-Akîlî, dinî bir hassasiyet ve sorumluluk gereği olarak Müslüman ulemanın din-i Muhammediyye'nin koruyucuları olduklarını, bu amaçla da pek çok âlimin bu taifeye karşı mücadele verdiğini ve vermeye devam edilmesi gerektiğini

¹⁰⁵⁵ Abdurrahman el-Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye* (Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422), 5.

¹⁰⁵⁶ Abdurrahman el-Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye* (Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422), 6.

vurgulamıştır. “Âlimin kılıcı kalemidir” diyen el-Akîlî, dinî, ilmî ve fikrî olarak mücadelenin öneminin altını çizerek sözlerini tamamlamıştır.¹⁰⁵⁷

1.8. Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî (ö. 1211/1797’den sonra): *Reddû*

Risaleti Abdülaziz b. Suud Elletî Erselhâ ilâ Ulemâi’ş-Şark ve’l-Garb

Muhammed el-Kâdirî’nin hayatı ve kimliği hakkında geniş bir bilgi bulunmamaktadır. el-Kâdirî hakkında bilgi elde edebildiğimiz tek kaynağın, kendisinden günümüze intikal eden Reddiye metni olduğu söylenebilir. el-Kâdirî, Abdülaziz b. Suud’un ‘doğu ve batıda bulunan ulemadan herkese’ hitabıyla gönderdiği davet mektubuna cevaben 1211/1797 yılında Halep’te bir reddiye yazmıştır.¹⁰⁵⁸ Onun, reddiyesinin girişinde ve sonunda verdiği bilgiler ile Abdullâh b. Davud ez-Zübeyrî ve *es-Savâik ve’r-Ruûd* adlı eseri hakkındaki değerlendirmeleri, kendisi hakkında bilgi elde edilebilen kaynaklardır. Kayda geçirdiği metni, onun Vehhâbî görüşler karşısındaki konumunu net bir biçimde ortaya koyarken; metin içindeki bir takım bilgi kırıntıları da hayatı hakkında kısıtlı düzeyde de olsa fikir sahibi olmaya imkân tanımaktadır.

el-Kâdirî, ayet hadislerden getirdiği öncüllerin yanında, Abdullâh b. Davud ez-Zübeyrî’nin reddiyesini esas almak suretiyle; “cehalet ve fesad” olarak nitelendirdiği Vehhâbî görüşlere yönelik bir cevap yazdığını ifade etmiştir.¹⁰⁵⁹ Daha önce Davud ez-Zübeyrî’nin eserine dair yorumlarına yer verdiğimiz âlimin, ondan “kıymetlimiz, canımız” diyerek bahsetmesi ve görüşlerini birebir benimsemiş olması, ilk etapta kendisinin de Hanbelî olabileceği ihtimalini akıllara getirmiştir. Ancak el-Kâdirî,

¹⁰⁵⁷ Abdurrahman el-Akîlî, *Risâle fi’r-Reddi ale’l-Vehhâbiyye* (Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422), 7.

¹⁰⁵⁸ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu’l-Mahtûtât, 88780 F 6803); İsimsiz bir risale olmasına karşın, kimi kaynaklarda Risaletün fi’r-Reddi ale’l-Vehhâbiyye ismiyle yer almış, kimi kaynaklarda ise Risaletün fi’r-Reddi ala’s-Suud ismiyle yer almıştır. Bkz: Selmân, *Kütübün Haddara Minahe’l-Ulemâ*, 1/277; Abdülaziz b. Muhammed, *De’âvâ’l-Münâviîn*, 381.

¹⁰⁵⁹ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu’l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 2a.

eserinin sonunda, bizzât kendisi, Şafî'î ve Kâdirî bir Sûfî olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁶⁰

Bu sayede âlimin mezhebî ve meşrebî aidiyetine dair belirsizlik izale edilmiştir.

Onun, *Reddû risaleti Abdülaziz b. Suud elletî erselehâ ilâ ulemâi's-Şark ve'l-Garb* adıyla kayıtlı metni, esasında isimsiz olarak kaleme alınmış, doğrudan besmele ve hamdele ile başlayan kısa bir risaledir. “İki yıl önce Necid ve Zübeyrlî mü'min kardeşlerimizden, şer'i kanunların dışına çıkan İbn Abdülvehhâb ve öğrencisi Abdülaziz b. Suud'un hikâyesini duymuştum” diyerek sözlerine başlayan el-Kâdirî, mü'minleri su-i zandan sakınmaları konusunda uyardıktan sonra risalesini kaleme alma gerekçesini dile getirir.¹⁰⁶¹ Risalesini Abdülaziz b. Suud'un doğu ve batıdaki ulemaya gönderdiği mektuba cevaben yazdığını zikreden el-Kâdirî'nin, burada Abdülaziz b. Suud'u, İbn Abdülvehhâb'ın öğrencisi olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Bu tanım, Vehhâbî hareketin, siyasal boyutunun henüz ön plana çıkmadığı haliyle metnin içeriğine yansımaları olarak düşünülebileceği gibi âlimin, Abdülaziz b. Suud'u andıktan sonra, “Allah onu ve onun peşinden gidenleri yevmü'l-şühûd'da cezalandırsın” niyazında bulunması, aynı zamanda Vehhâbî hareketin toplumsal olarak belirli bir çoğunluğa ulaştığının farkında olduğunun göstergesidir.¹⁰⁶²

Öte yandan risalenin, Ahsâ'nın Vehhâbîlerce kuşatılması ve ele geçirilmesi sürecinden sonra yazıldığı dikkate alınacak olursa, el-Kâdirî'nin bölge halkından işittiğini ifade ettiği meseleler hakkında konuştuğu kimselerin, Ahsâ'nın ele geçirilmesinden sonra Zübeyr'e göç eden ulema olması kuvvetle muhtemel hale gelmektedir. Bu nedenle onun, Halep gibi nispeten Vehhâbî hareketin etkilerine uzak olan bir yerde de olsa, Vehhâbî hareketin yayılmacı politikalarından haberdar olmadığı düşünülemez. Ancak el-Kâdirî, meselenin bu boyutundan ziyade Abdülaziz b. Suud'un gönderdiği mektupta dile getirdiği görüşlerini açıklayarak, ‘mü'min kardeşlerini

¹⁰⁶⁰ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 8b.

¹⁰⁶¹ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 1a.

¹⁰⁶² Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 1b.

Allah'ın nuru ile nurlandırmak ve halkı aydınlatmak' hedeflerine odaklanmıştır. Bunun ulema için kaçınılmaz bir sorumluluk olduğunu düşünen el-Kâdirî, yalnızca birlik olunarak bu fesadın ve cehaletin önüne geçilebileceğini düşünür.¹⁰⁶³ Esasen el-Kâdirî'ye göre Suud'un mektubunda beyan ettiği görüşlerin iptal edilmesi ve geçersizliğinin ortaya konulması, Müslüman ulemanın tamamı için ağır bir sorumluk ve hatta farz-ı kifayedir. Bu bakımdan o da, halk kesiminden bu görüşlere inanabilecek olan muhtemel kitlenin bilgilendirilmesi için sorgusuz sualsiz ve zorunlu olan bu görevi yerine getirmek üzere hareket etmiştir.¹⁰⁶⁴

el-Kâdirî'nin küçük risalesini farklı ve özel kılan bazı yönleri vardır. Kendilerine ulaşan mektuptan hareketle, Abdülaziz b. Suud'un savunduğu görüşlerini, yeni bir din olarak yorumlaması, Davud ez-Zübeyrî'nin görüşleri ile örtüşmektedir. Bu durum onun ez-Zübeyrî'nin takipçisi olduğunun göstergelerindendir. el-Kâdirî bu görüşleri, “*el-Vâhidü'l-ehâd'ın yeni dini*” olarak tanımlamıştır. Bu kullanım, Vehhâbî karşıtı metinlerde tesadüf edilen yeni bir tanımlama olması bakımından önemlidir. O, Abdülaziz b. Suud'un davetçisi olduğu görüşleri, ayrıca ne mütekaddimûn ne de müteahirûndan hiçbir kimse tarafından dile getirilmemiş, iftira ve yalanlar olarak nitelendirmiştir. Yeni bir din olarak nitelendirdiği bu görüşlerin, içeriğini ve özelliğini de izah eden el-Kâdirî, reddiye yazan diğer ulemanın ısrarla vurguladığı, geçmiş tecrübenin yok sayılması mevzusuna değinmiştir. Ancak o, diğer ulemadan farklı olarak, gelenekten tevarüs eden tecrübenin yekûnünü, altı yüz değil, yedi yüz yıl olarak telaffuz etmiştir.¹⁰⁶⁵

el-Kâdirî, Suud'un görüşlerinin inşafı bir gözle parça parça değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Üstelik bu esnada İbn Abdülvehhâb ve Abdülaziz b. Suud için dahi su-i zanda bulunmamasının gerekliliğine işaret etmesi dikkat çekicidir. Bu talep

¹⁰⁶³ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 1b.

¹⁰⁶⁴ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 2b.

¹⁰⁶⁵ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 1b.

onun meseleye/Vehhâbî görüşlere karşı, tarafsız bir bakış ve deskriptif bir tavır içinde olma gayretinin yansımaları olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan bazı kaynaklarda, el-Kâdirî'nin, Suud b. Abdülaziz'e karşı ağır hakaret ve sövğu içerikli bir üslûp kullandığı yorumu yapılmış olsa da; metnin içeriği, bunun gerçeği yansıtmadığını göstermektedir.¹⁰⁶⁶ el-Kâdirî'nin temasta bulunduğu, su-i zan ve hüsn-i niyet hassasiyeti bunun belirgin bir göstergesidir. Ne var ki risalenin neredeyse tamamında, söz konusu mektuptaki görüşler, Şeytanın desiseleri olarak nitelendirilmiş ve defaatle sahibine Şeytan tarafından yazdırıldığı yorumunun yapıldığı da gözden kaçmamaktadır.¹⁰⁶⁷

Tevhid/şirk, kabir ziyaretleri ve tevessül ile istiğase'nin şirk olmadığı hakkındaki görüşlere odaklanılan risalede hüküm süren akıl vurgusu ise oldukça ilginç ve önemli bir ayrıntıdır. İlmin, “kıyası olmayan taşkın bir deniz ve her şeyin üstünde bir yücelik” olduğu anlayışına sahip olan âlim, Kur'an ayetleri ve hadislerin ilmî bir yönü olmayan Vehhâbî görüşleri ortadan kaldırdığını dile getirmiştir. Dolayısıyla bu görüşlerle karşılaşan her kimsenin, bunların delilsiz olduğunu anlaması için aklını kullanmasının yeterli olacağı yönünde bir görüşün, tasavvuf ehli bir Şafi'î tarafından dile getirilmesi önemlidir.¹⁰⁶⁸ el-Kâdirî'nin metin içerisindeki tespit ve benzetmeleri de bu anlamda oldukça ilginçtir. Bilhassa Vehhâbîler ile Şia'yı özdeşleştiren âlimin tespiti, bu yönüyle özgünlük arz eder. Vehhâbî görüşlerin tutarsız ve mesnetsiz oluşunu, Şia'nın Ehl-i Beyt sevgisi ile benzeştiren el-Kâdirî, Şia ile Vehhâbîleri zihinsel ve davranışsal kodları bağlamında örtüştürmüştür. Ona göre Şia'nın, gerçek mü'min olmayı Ehl-i Beyt'i sevmek, sahabeden bazı isimleri kötülemek olarak görmesi ve üstelik gerçek mü'minlerin yalnızca bu görüşü kabul eden kimseler olduklarını iddia etmesi ile Vehhâbîlerin iddiaları arasında bir fark bulunmamaktadır. Gerçek mü'min olmakla arasında doğrudan bir bağ olmamasına rağmen Vehhâbîler de, tıpkı Şia gibi, Allah ve

¹⁰⁶⁶ Abdülaziz b. Muhammed, *De 'âvâ'l-Münâviîn*, 47.

¹⁰⁶⁷ Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 2a, 2b, 4a, 4b.

¹⁰⁶⁸ Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 1b.

Peygamber katında hiçbir gerçekliği olmayan benzer görüşleri savunarak ve yalnızca kendileri gibi olanların mü'min olduklarını iddia ederek benzer bir yanılgı içerisine girmiş olmaktadır.¹⁰⁶⁹ el-Kâdirî'nin, Şia ve Vehhâbîler arasında kurduğu bu benzerlik, reddiye edebiyatı içerisinde kendisinden önceki metinlerde yer almayan özgün ve farklı bir bakış açısı olarak yerini almıştır.

1.9. Seyyid Ahmed Tabakcî el-Bağdâdî (ö. 1213/1798): *Şerh-u Kelime-i Tevhîd*

Vehhâbî davetin her gecen gün artan etkileri coğrafî olarak Arabistan yarımadasının dışında da hissedilmeye başlamış ve ulemanın bireysel hassasiyeti yanında yöneticilerin talepleri de reddiyelerin yazılmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda Bağdat Valisi Süleymân Paşa'nın taleplerine daha önce temas edilmişti. Süleymân Paşa'nın direktifleri doğrultusunda Bağdat'ta ilk reddiye, Seyyid Ahmed Efendi Tabakcî el-Bağdadî (ö. 1213/1798)¹⁰⁷⁰ tarafından yazılmıştır. Bağdat'ın köklü hânelerinden, el-Tabakcî ailesi mensubu olan âlim, 1150/1737 yılında dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklar, âlimin Türk olduğunu ve "Tabakcî" nisbesinin, görevinden ya da mertebesinden kaynaklandığı ifade etse de¹⁰⁷¹, soyunun Hz. Hüseyin'e kadar ulaştığı ve Ahmed er-Rifâî'nin (ö. 578/1182)¹⁰⁷² amcasının oğlu olduğu bildirilen Seyyid Ahmed Tabakcî'nin, Türk olduğu konusundaki ihtimaller zayıflamaktadır. Ayrıca kimi kaynaklara göre "Tabakcî" nisbesi, bir mekâna ait olmaktan çok, ayırt edici özelliği fertlerinin ilmî meşguliyeti olan, Bağdat'ın kültürlü bir ailesi için kullanılan lakap olma özelliğini hâvîdir.¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁹ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 4a.

¹⁰⁷⁰ Şeceresi, Seyyid Ahmed b. Seyyid İsmail b. Seyyid Halil b. Seyyid İsmail ibn Seyyid İbrahim b. Seyyid Osman b. Seyyid Hasan b. Seyyid Aslah b. Seyyid Hazm şeklindedir. Seyyid Hazm Ahmed er-Rifâî'nin amcasının oğludur. Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/253-257.

¹⁰⁷¹ Yasin Hayrullah el-Ömerî Hatîb el-Musûlî, *Gâyetu'l-Merâm fî Târîhi Mehâsini Bağdâd Dâru'l-İslâm* (Bağdad, 1968), 263.

¹⁰⁷² Seyyid Ahmed b. Alî el-Mekkî b. Yahyâ er-Rifâî, Rifâiyye tarikatının kurucusu. Tahralı, Mustafa, "Ahmed er-Rifâî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1989), 2/127-130.

¹⁰⁷³ Kîlânî, *Medârîsu Bağdâdi'l-Kadîmiyye*, 65.

Aklî ve naklî ilimlerde döneminin en önde gelen isimlerinden kabul edilen âlimin, ilmi yeniden canlandırıp ihya ettiği ifade edilmektedir. İlk olarak Defterhane kâtipliği görevine getirilen âlim, aynı zamanda fetva vekilliği yapmış ve bu görevlerin ardından Süleymân Paşa tarafından iki kez fetvâ makamına getirilmiştir. Bu görevleri Seyyid Ahmed Efendi'nin tedris faaliyetlerine engel olmuş olmakla birlikte, kendisi Süleymân Paşa'nın çok derin saygı ve güvenine mazhar olmuştur.¹⁰⁷⁴ Süleymân Paşa, görev süresi boyunca Müslüman topraklarda 'defalarca kez yaşanan zulümler' karşısında daima kendisine danışarak fetvalar verdirmiştir. Âlim, 1213/1798 yılında vefat etmiş ve Abdulkadir el-Cîlî¹⁰⁷⁵ Kabristanlığına defnedilmiştir.

Dinî konulardaki bilgisinin yanında edebî olarak da güçlü bir kaleme sahip olan el-Tabakcî, 1194/1780'lerde, Süleymân Paşa'nın emri ile *Şerh-u Kelime-i Tevhîd* isimli toplamda altmış sekiz sayfadan oluşan bir eser kaleme almıştır.¹⁰⁷⁶ Vehhâbî hareketin en belirgin söyleminin tevhid fikri olduğu göz önünde bulundurulduğunda; Süleymân Paşa'nın, Kelime-i Tevhid üzerine bir eser yazdırmış olması daha iyi anlaşılmaktadır. Mukaddime'den sonra, toplamda yedi bölümden oluşan eser, tevhîd kavramı üzerinde durmakta ve "Lâ ilâhe illâh" diyen kişinin kanı ve canının koruma altında olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, Müslümanların tekfir edilmesine karşı çıkmaktadır. Ahmed el-Tabakcî'dan sonra, tedris faaliyetlerine devam eden oğlu Muhammed Efendi el-Tabakcî'nin da (ö. 1265/1849) aynı eseri şerh ederek Vehhâbî görüşlere muhalefetini ortaya koyduğu aktarılmıştır.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷⁴ Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 1/90; Bağdâdî, *Târîhu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 139.

¹⁰⁷⁵ Kadiriyye tarikatının kurucusu olan Abdulkadir Geylânî (ö. 561/1165-66), Arapça kaynaklarda el-Cîlî, el-Cîlânî, Farsça kaynaklarda Gîlî, Gîlânî, Türkçe kaynaklarda ise Geylânî nisbesi ile tanınmaktadır.

¹⁰⁷⁶ Seyyid Ahmed el-Bağdâdî Tabakcî, *Şerh-u Kelime-i Tevhîd* (Bağdat Vakıflar Kütüphanesi, Mahtûtât, 22806) Kütüphane yetkilerinden edinilen bilgiye göre Bağdat'ta yaşanan olaylar nedeniyle Kütüphane'de bulunan eserler Ummu'l-Kurâ Camii Kütüphanesi'ne nakledilmiş görünmektedir. Ancak adı geçen eserin kaybolduğu bilgisine ulaşılmıştır. Eserin temini amacıyla yardımlarını esirgemeyen Mohammed Shihab'a teşekkürü borç bilirim.

¹⁰⁷⁷ Bağdâdî, *Târîhu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 140-141.

1.10. Abdullâh Efendi er-Râvî el-Bağdâdî (ö. 1215/1800): *er-Reddû 'ale'l-*

Vehhâbîyye

Bağdat valisi Süleymân Paşa'nın emri ile Suud b. Abdülaziz'in Bağdat'a gönderilen davet mektubuna reddiye yazan isimlerden biri de Şafîî fakih Abdullâh Efendi er-Râvî el-Bağdâdî'dir (ö. 1215/1800). "Fahru'l-Müderrişin" lakabı ile tanınan Abdullâh Efendi er-Râvî, 1150/1737 yılında dünyaya gelmiştir. Ailesi ve devrinin önde gelen âlimlerinden ders alarak yetişen âlim, Şafîî fıkı üzerine eserler telif etmiştir.¹⁰⁷⁸ Hakkındaki bilgilerde, Kâdirî tarikatine mensubiyetinin yanında Süleymân Paşa'nın her türlü ilmî meseleyi kendisi ile istişare ettiği aktarılan âlim, Paşa tarafından el-İmamu'l-'A'zam medresesine müderriş olarak tayin edilmiş, aynı zamanda vakıfların yönetimi de onun uhdesine bırakılmıştır.

er-Râvî, ilmî derinliği ve saygınlığı dolayısıyla, Kâdiriyye ve Süleymânîye Medreseleri'nde¹⁰⁷⁹ vaizlik yapmıştır. Hakkında fikir sahibi olan herkesin, kendisinden

¹⁰⁷⁸ 1. *Haşiyetu ala Tuhfetu İbn Hacer*: Ahmed Muhammed İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Şafîî fakihin, *el-Tuhfetu'l-Muhtâc lişerhi'l-Minhâc* isimli eserine dairdir.

2. *Tealligât ale'l-Hadramiyye*: Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Fazl el-Hadramî (ö. 1032/1623), Şafîî fakihin, *el-Mukaddimetu'l-Hadramiyye fî furû'i's-Şâfi'iyye*.

3. *Şerhu'l-Buhârî*: Süleyman Paşa'nın talebi üzerine yazılmıştır.

4. Hazaretu'l-Kadiriyye ve Hazaretu'l-'A'zamiyye'de verdiği vaazlarının derlemesi. 1247/1831 yılında Bağdat'ta yaşanan sel felaketi esnasında zarar gören vakıf binaları, camiler ve kütüphanelerdeki zayı olan pek çok eser gibi Abdullah Efendi'nin eserleri de ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır. Abdullah Efendi er-Râvî'nin, sözü geçen sel felaketinden günümüze ulaştığı bildirilen tek eserinin, Şerhu'l-Buhârî olduğu ve eserin Âlûsî'de bulunduğu dile getirilse de, kaynakta ne hangi Âlûsî olduğu belirtilmiş ne de Âlûsî ailesinin, Bağdat Vakıflar Kütüphanesi'ne intikal eden kitapları arasında eser bilgisine ulaşılammıştır. 1247/1831 yılında Bağdat'ta yaşanan sel felaketi esnasında zarar gören vakıf binaları, camiler ve kütüphanelerdeki zayı olan pek çok eser gibi Abdullah Efendi'nin eserleri de ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır. Abdullah Efendi er-Râvî'nin, sözü geçen sel felaketinden günümüze ulaştığı bildirilen tek eserinin, Şerhu'l-Buhârî olduğu ve eserin Âlûsî'de bulunduğu dile getirilse de, kaynakta ne hangi Âlûsî olduğu belirtilmiş ne de Âlûsî ailesinin, Bağdat Vakıflar Kütüphanesi'ne intikal eden kitapları arasında eser bilgisine ulaşılammıştır. Muhammed Salih Sühreverdi, *Lübbül el-Bâb Kitâb Târih ve Edeb* (Bağdat: Matbaatü'l-Meârif, 1933), 2/351; Abdullah Cubûrî, *Fihrist Mahtûtât Hasan el-Enkerlî (الأنكرلى) el-Muhdât ilâ Mektebeti'l-Evkâfi'l-Âmme bi Bağdât* (Bağdat: el-Cami' el-İlmî el-İrâkî, 1967); Bağdâdî, *Târihu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 59.

¹⁰⁷⁹ Hazaretü'l-Kadiriyye olarak da bilinen medrese, 500/1106-505/1111 yılları arasında, Hanbelî fakih Ebû Saîd el-Mubarek b. Ali el-Muharrimî (ö. 513/1119) tarafından bina edilmiş olup 561/1167 yılında Muharrimî'nin öğrencisi ve kendisinden sonra medresenin başına geçecek olan Abdulkadir Geylânî tarafından genişletilerek bir tekke ilave edilmiştir. 941/1534 yılında Kanunî Sultan Süleyman

öncekiler hariç, akranı olan hiçbir âlimin, er-Ravî'nin ilmî seviyesine ulaşamayacağı konusunda, görüş birliği içinde olması¹⁰⁸⁰ onun şahsı ve görüşlerine yönelik Süleymân Paşa'nın derin itimadına kaynaklık etmiştir.

Abdullâh Efendi er-Râvî, daha önce temas edildiği doğrultuda, Vehhâbî daveti incelemek üzere oluşturulan heyete başkanlık etmiş ve *Risaletü fî 't-Tevhîd*¹⁰⁸¹ isimli bir eser yazmıştır. Kaleme aldığı bu metin, resmî olarak ulaştırılan davet mektubunun cevabı olarak Dir'îye âlimlerine hitaben Vehhâbî kanada iletilmiştir. Gönderilen bu Reddiye'ye Vehhâbîler tarafından, cevap olarak yeni bir reddiye yazılmıştır.¹⁰⁸² er-

tarafından yenilenen medrese, etrafına yapılan cami, imaret, medrese ve tekke hücreleri ile külliye haline getirilmiş ve muhtelif yıllarda tamir ve ta'dil ettirilerek günümüze kadar gelmiştir. Uluçam, Abdüsselam, "Abdulkadir-i Geylânî Külliyesi", 1/239-240; Kılânî, *Medârisu Bağdâdi'l-Kadîmiyye*, 19-24.

¹⁰⁸⁰ Bağdâdî, *Târîhu 'l-Üseri 'l-İlmiyye fî Bağdâd*, 60.er-Râvî, Seyyid Muhammed Sa'îd, *Târîhu 'l-Âsârî 'l-İlmiyye fî Bağdâd*, thk: Abdusselâm Raûf, Bağdat, 1997, s. 60.

¹⁰⁸¹ Toplam 302 sayfadan oluşan eserin, Muhammed b. Hac Şihâb b. el-hac Muhammed b. Yahyâ el-Tikritî tarafından 1219/1804 yılında yazılanmış olan bir nüshasının, Bağdat Kadiriyye Kütüphanesi'nde no: 5992'de kayıtlı olduğu aktarılmıştır. Rauf, *el-Asarü'l-hattiyye fî 'l-Mektebeti 'l-Kadiriyye*, 2/446-447 Ancak yaptığımız tetkikler neticesinde, eserin burada bulunmadığı anlaşılmış olup akibeti hakkında bilgiye ulaşamamıştır. Eserle ilgili yardımlarını esirgemeyen Mohammed Shihab'a teşekkürü borç bilirim.

¹⁰⁸² Abdullah Efendi er-Râvî el-Bağdâdî eserini, Der'îyye âlimlerine hitaben gönderdiği için, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın damadı Muhammed b. Ali b. Garîb (ö. 1209/1794), bu cevaba karşı reddiye mahiyetinde; "*et-Tavzîh an Tevhîdi'l-Hallâk fî Cevâbi Ehli'l-İrâk*" adlı bir eser yazarak, kendi ismini belirtmeksizin Bağdat'a göndermiştir. Cevabın yazarsız bir şekilde gönderilmesi, Der'îyye âlimlerinin tamamını sembolize etmek üzere bilinçli tercih edilmiştir. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Salih Âl-i Bessâm'dan edindiğimiz bilgilere göre, bu eser, el yazması nüsha halinde, Bağdat'ta Molla Delîm ismindeki bir şahısta bulunmaktadır ve nüshada yazarın ismi bulunmamaktadır. Eserin tespit ettiğimiz diğer bir nüshası, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, Oriental Manuscripts or.738/no: 652'de, "*al-Radd 'alâ al-wahhâbiyah*" adı ile yazarı belli olmayan bir eser olarak kayıtlıdır. Eserin açıklamasında; "Vezir Süleyman Paşa'nın yazara gönderdiği bazı soruların cevabı olarak yazılan Vehhabilik reddiyesi üzerine yazarı belli olmayan bir eleştiridir." ibaresi yer almaktadır. Yaptığımız karşılaştırmalar sonucunda bu eserin, İbn Abdülvehhâb'ın torunu Süleyman b. Abdullah tarafından yazıldığı konusunda netlik olmamasına rağmen; ona nisbet edilerek yayınlanan; *et-Tavzîh anî 't-Tevhîdi'l-Hallâk fî Cevâbi ehli'l-'Irak ve Tezkiretu Ülâ'l-Bâb fî Tarîkati'sh-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb* adlı eser olduğu anlaşılmıştır. Eserin Cambridge Üniversitesi nüshasının temininde yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Mehmet Latif Çevik'e teşekkürü borç bilirim. Bu nüsha 1984 yılında *et-Tavzîh anî 't-Tevhîdi'l-Hallâk fî Cevâbi ehli'l-'Irak ve Tezkiretu Ülâ'l-Bâb fî Tarîkati'sh-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb* adıyla Riyad'da basılmıştır. Eserin başka bir nüshası ise, son kısmı biraz eksik bir şekilde, Riyad'da, Suûdiyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu nüsha, Abdullah b. Abdullatif tarafından kardeşi Muhammed b. Abdullatif'e ondan da adı geçen kütüphaneye intikal etmiştir. Eserin Bağdat'ta bulunan nüshası, 1901 yılında, Mısır'da, kendisine ait olmadığı halde, İbn Abdülvehhâb'ın torunu, Süleymân b. Abdullâh ibn eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb'a nispet edilerek neşr edilmiştir. Bessâm, *Ulemau Necd*, 6/313-314; er-R'âvî'nin reddiyesine cevap yazdığı

Râvî'nin Suud b. Abdülaziz'e gönderilen eseri dışında, İbn Hacer el-Heytemî'nin eserine ait *Haşiyesi*¹⁰⁸³, *Şerhu'l-Buharî* isimli bir eseri, *Tealligât ale'l-Hadramiyye*¹⁰⁸⁴ isimli eserlerinin olduğu aktarılmıştır. Ancak âlimin müellefâtı, 1247/1831 yılında Bağdat'ta yaşanan sel felaketi esnasında kaybolmuş ve pek çoğu günümüze intikal etmemiştir.¹⁰⁸⁵

Abdullâh er-Râvî'nin Vehhâbî görüşlere yönelik reddiyesini hangi tarihte yazdığı konusunda tam bir netlik yoktur. Ancak er-Râvî'nin bu eserine cevaben Vehhâbî kanattan yazılan eserdeki ifadeler, Abdullâh er-Râvî reddiyesini, Kâdiriyye Medresesi'nde görev yaptığı dönemde kaleme aldığını ortaya koymaktadır. Eserin girişindeki “Abdulkadir el-Cîlî'nin ... Vezir Süleymân Paşa'ya nisbet edilen mescidinin Hatibi'nin yazdığı ve hal-i hazırdaki vezir olan Süleymân Paşa'nın emri ile bize gönderdiği bir risale aldık.” sözleri ile er-Râvî'nin, Kâdiriyye Medresesi'nde görev yaptığı tarih aralığı, bunu teyit etmektedir.¹⁰⁸⁶ Bu bağlamda reddiyelerin ortaya çıkışına yön veren siyasî-içtimâî faktörler bahsinde de dile getirdiğimiz gibi, tarihsel süreçleri dikkate alarak eserin yazılışının, 1212/1797-1214/1799 yılları arasında Abdullâh er-Râvî'nin vefatının hemen öncesinde olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur.

Abdullâh er-Râvî de, eserinin girişinde Süleymân Paşa'nın bu hususta kendisine iletmiş talebini zikrettikten sonra, âlimlerden oluşan bir heyet ile birlikte, mektuplarda dile getirilen görüşleri incelediklerini aktarmakta; ancak çalışmayı birlikte yürüttükleri diğer âlimlerin kim olduklarına dair herhangi bir bilgi vermemektedir. er-Râvî, incelemelerinin sonucunda ulaştıkları sonucu şöyle dile getirmektedir: “Âlimler olarak

düşünülen Muhammed b. Ali b. Ğarîb, 1209/1794 yılında, Suud b. Abdülaziz tarafından öldürülmüştür. İbn Bîşr, *Unvânü'l-Mecd*, 1/210.

¹⁰⁸³ Ahmed Muhammed İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1567), Şafîî fakih.

¹⁰⁸⁴ Abdullah b. Abdurrahman ebâ Fazl el-Hadramî (ö.1032/1623), Şafîî fakih.

¹⁰⁸⁵ Abdullah Efendi'nin Risaletü fi't-Tevhîd'inde aktardığı görüşlerinin büyük kısmı, eserine cevaben yazılan *et-Tavzîh ani't-Tevhâii'l-Hallâk fî Cevâbi ehli'l-'Irak* ve *Tezkiretu Ūlâ'l-Bâb fî Tarîkati's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb* içerisinde birebir alıntılar halinde yer almıştır. Abdullah Efendi'nin eserine ulaşamadığı için, âlimin Vehhâbîler hakkındaki görüşleri, bu eserdeki aktarımlar esas alınarak incelenmiştir.

¹⁰⁸⁶ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhâb, *Tavzîh*, 14.

mektupları inceledik ve içindekileri anladıktan sonra bu kitabın çeşitli meseleleri toplayan ve içerisinde birden fazla risale barındıran bir eser olduğunu gördük. İçinde güçlü ve zayıf meseleler bulunduran eserin içeriğinin bir kısmını değerli bir kısmı değersiz bulduk.”¹⁰⁸⁷ Savunucusu olduğu görüşler hakkında bu değerlendirmeyi yapan er-Râvî, İbn Abdülvehhâb’ı İbn Abbas, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in “beceriksiz bir taklitçisi” olarak nitelendirmektedir. İbn Kayyim ve İbn Teymiyye’nin her ikisinin de taklidi ve kaynağını belirtmeksizin bilgi aktarmayı haram kabul ettiklerini belirten er-Râvî aynı zamanda, İbn Abdülvehhâb’ın bu âlimlerden aldığı görüşlerin bazılarını kendi görüşleri imiş gibi, kaynak vermeden aktardığını vurgulayarak, bir anlamda İbn Abdülvehhâb’ın intihal yaptığını iddia etmekte ve buna karşı çıkmaktadır.¹⁰⁸⁸

Abdullâh er-Râvî’nin reddiyesinde, öncelikli olarak ele alınan mesele, Tevhid ilkesi olmuştur. İlk olarak Tevhid’in anlamı üzerinde duran âlime göre, Tevhid inancı rubûbiyyet anlamını ifade etmektedir. Yani, ilahlık vasfı yalnızca Allah’a aittir ve hiçbir surette başkasına hasredilemez. İlahlığın başkasına ait olduğunu, Allah dışında herhangi bir varlık, olgu ya da nesnenin zarar veya menfaat sağlayabileceğini düşünen kişiye müşrik denir ve küfrü vacib kabul edilir. Küfürde olduğu sabit olan kişinin kanı helaldir ve ebedî cehennemliktir. Tevhid bahsinin ardından, kişiyi Tevhid sınırından çıkartan halleri tartışan er-Râvî, tekfîr bahsine geçmektedir ki; buradan itibaren de ağırlıklı olarak İbn Abdülvehhâb’ın sûfî ritüeller mevzularındaki görüşlerine cevap verdiği görülmektedir. Şefaât, istiğase, adak ve kabir ziyaretleri konularına değinen er-Râvî, bütün bu eylemlerin dinimizde yeri olduğunu savunmuş ve bu tür davranışlardan ötürü bir Müslümanın tekfîr edilmesinin, ancak ve ancak bu dinin ve kendinden önceki âlimlerin görüşlerinin hiç anlaşılamamış olunması ile açıklanabileceğini dile getirmiştir. Öte yandan o, el-Heytemi gibi Şafî’î âlimlerin görüşünü tekrar etmiş ve namazı terk

¹⁰⁸⁷ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhâb, *Tavzîh*, 14.

¹⁰⁸⁸ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhâb, *Tavzîh*, 52.

eden kişinin küfre düştüğü görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁸⁹ Tekfir konusunda savunduğu görüşlere bakıldığında da bu yönden kendisi ile çelişen bir tutum içerisine düştüğü izlenimi vermiştir.

İbn Abdülvehhâb'ı, itikadî olmayan meseleler hakkında Müslümanları tekfir etmesi konusundaki görüşlerinden dolayı eleştiren Abdullâh Efendi, bu bakımdan Vehhâbîler ile Hâricîler arasında bağlantı kurmuştur. Reddiye metinleri içerisinde sıklıkla dile getirilen bu görüş, Abdullâh Efendi tarafından farklı bir zaviyeden ele alınmak suretiyle ortaya konulmuştur. O, Vehhâbî-Hâricî bağlantısını iman amel ayrımı üzerinden kurmakta ve Vehhâbîleri, Mârîka ile eşleştirmektedir.¹⁰⁹⁰

Görüşlerini bu doğrultuda ortaya koyan Abdullâh er-Râvî'nin reddiyesini önemli kılan en temel husus, onun İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin bu derece sert, mutaassıb ve yanlış olmasının nedeni hakkındaki tesbitidir. Ona göre, İbn Abdülvehhâb'ın İslâm uleması tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilen meseleler hakkında dahi yanılmasının en temel sebebi, onun bir âlim gözetiminde yetişmemiş olmasıdır. er-Râvî'nin, “Biz bu kitaba bakınca yazarının, şeriatın yarısını bilen diğer yarısını bilmeyen, şeriat hakkında tetkik yapmamış, bir hoca tarafından yetiştirilmemiş ve doğru ile yanlış birlikte tartışma imkânı bulamamış, hangi ilmin faydalı hangisinin faydasız olduğunu kimse kendisine söylememiş bir kimse, tarafından yazılmış olduğunu gördük” mealindeki sözleri oldukça dikkat çekicidir. Ona göre İbn Abdülvehhâb, bu eksiklikten ötürü okuduğu bir bilginin güvenilirliğini ya da faydalılığını tartışma imkânı bulamamış ve bu durum onun taassuba düşmesine neden olmuştur.¹⁰⁹¹

Abdullâh er-Râvî'nin eserini önemli kılan bir diğer husus ise eserde, İbn Abdülvehhâb'ın Kaside-i Bürde'nin yazarı Muhammed b. Said el-Bûsîrî (ö.

¹⁰⁸⁹ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhâb, *Tavzîh*, 102.

¹⁰⁹⁰ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhâb, *Tavzîh*, 312-313.

¹⁰⁹¹ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhâb, *Tavzîh*, 57.

695/1296)¹⁰⁹² hakkındaki görüşlerine özel olarak yer verilip, eleştirilmiş olmasıdır. Bağdat'a Suud b. Abdülaziz tarafından iletilen mektuplarda, el-Bûsîrî hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Buna rağmen, er-Râvî'nin bu konuya özel olarak değinmesi, onun ve beraberindeki heyetin Vehhâbî fikirleri detaylı bir incelemeye tabi tuttuklarının ve önceden yazılmış reddiye metinlerini incelemiş olabileceklerinin göstergesidir. Bu nokta, Abdullâh er-Râvî'nin değerlendirmelerinde müşahede edilen dinî ilimlere dair vukûfiyetinin yanında, Kâdiriyye tarikatına mensûbiyetinin ön plana çıkması ile yakından alakalı olsa gerektir. Bu nedenle el-Bûsîrî konusuna özellikle temas etmesini, bağlı bulunduğu geleneğin hassasiyetlerinin bir tezahürü olarak yorumlamak daha makul görünmektedir.

Abdullâh er-Râvî'nin eseri hakkında temas edilmesi gereken önemli bir husus da eserde İbn Abdülvehhâb'ın Peygamberlik iddiasında olduğu görüşünün dile getirilmiş olmasıdır. er-Râvî, bu görüşünü şefaât konusunda el-Bûsîrî'nin *Kasîdesi*'nde yer alan bir ifadesi hakkındaki itirazlardan yola çıkarak dile getirmiştir.¹⁰⁹³

1.11. Alevî b. Ahmed b. Abdullâh b. Muhammed el-Haddâd (ö. 1232/1816):

es-Seyfû'l-Bâtir li Unuki'l-Münkir ale'l-Ekâbir; Misbâhü'l-Enam ve Cîlâü'z-Zalâm fî Reddi Şübehi'l-Bidei'n-Necdî Ellefî Edalle biha'l-A'vâm

Alevî b. Ahmed el-Haddâd, Hadramût bölgesinin önemli ailelerinden, Bâ Alevî'ye mensup fakih ve mutasavvıftır. Şafî'î-Eşârî bir gelenekten gelen Haddâd,

¹⁰⁹² Şazeli tarikatı kurucusu Ebu'l-Hasan eş-Şazeli'nin en gözde iki müridinden biridir. İbn Abdülvehhâb'ın eleştirdiği, derleme bir salavat mecmuası olan *Delailu'l-Hayrat*'ın yazarı Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465) de Şazeliyye tarikatına bağlıdır. Onun ismine nisbetle oluşan Cezûliyye tarikatı Şazeliyye'nin alt koludur. *Ravz'ur-Reyyâhîn* de İbn Abdülvehhâb'ın eleştirdiği bir diğer eserdir. Yazar, Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî (ö. 768/1367), Kâdiriyye tarikatının Yâfiyye kolunun kurucusu olarak bilinmektedir. Yâfiyye tarikatı Kâdiriyye, Medyeniyye, Ekberiyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye'nin bir terkibi olarak görülür.

¹⁰⁹³ Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, *Tavzîh*, 321.

tassavvuf kültürü ile iç içe ve eğitimli bir aile çevresinde yetişmiştir.¹⁰⁹⁴ Aleviyye tarikatının Haddâdiyye kolunun kurucusu olarak kabul edilen Abdullâh b. Muhammed el-Haddâd (ö. 1132/1720); Alevî b. Ahmed el-Haddâd'ın dedesinin babasıdır. Onun fikirleri, Haddâd'ın eserinin tamamına yansımıştır.

Hadramût uleması dışında, Yemen ve Haremeyn bölgesindeki âlimlerin de tedrisinden geçen Haddâd'ın, Mekke ve Medine'de kimlerden ders aldığı bilinmemektedir. Ancak Süleymân el-Kürdî'den, 'Şeyhimiz' şeklinde bahsetmesi ve eserinin sonunda onun Vehhâbîliğe dair risalelerine yer vermesi, kendisinden ders aldığı ihtimalini artırmaktadır. Tassavvuf öğretilerine sıkı sıkıya bağlı olan Haddâd, Vehhâbî görüşler hakkında *es-Seyfû'l-Bâtir li unuki'l-münkir ale'l-ekâbir* adında eser kaleme aldığını dile getirmiştir. Haremeyn bölgesine sık sık gidip geldiği aktarılan Haddâd,¹⁰⁹⁵ bu yolculuklarından birinde Umman'da iken İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin yankılarına tesadüf ettiğini ve kendisine Dir'iyeli el-Necdî'nin bid'atleri hakkında sorulan sorular karşısında hayrete düştüğünü dile getirmiştir. Haddâd, Umman halkının yanlışla düşmesini önlemek amacıyla "şaşkınlık verici derecede garip fikirler olarak nitelendirdiği" sorulara, *es-Seyfû'l-Bâtir li unuki'l-münkir ale'l-ekâbir* adlı eseri ile cevap verdiğini aktarmıştır.

Yazılış tarihi ve ele alınan konular hakkında fikir sahibi olamadığımız bu eserini genişleterek yeni bir eser kaleme alan Haddâd, yeni eserine on üç bölüm daha ekleyerek kapsamlı bir reddiye ortaya çıkarmış ve *Misbâhü'l-enam ve cilâü'z-Zalâm* adını vermiştir.¹⁰⁹⁶ *Misbâhü'l-enam*'ın girişinde *es-Seyfû'l-Bâtir* adlı ilk eserinden bahseden Haddâd, ikinci eserinin *es-Seyfû'l-Bâtir*'in genişletilmiş hali olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹⁴ Abdullâh b Muhammed b Hamid Sekkâf, *Tarihü's-Şuarâi'l-Hadramiyyîn* (Hadramut: Matbaatü'r-Rüşdiyyât, 1938), 3/43-46; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/249.

¹⁰⁹⁵ Sekkâf, *Tarihü's-Şuarai*, 3/44.

¹⁰⁹⁶ Habib Alevi b Ahmed b Hasan b Abdullah b Alevi Haddâd, *Misbâhü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalâm* (Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Oriental Manuscripts, 589) Tespit edebildiğimiz tek nüshası Patna Khuda Bakhsh'da bulunan eser, ilk kez 1907 yılında Mısır'da basılmıştır.

¹⁰⁹⁷ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalem*, 3.

Nitekim o, sık sık ilk eserine atıfta bulunduğu *Misbâhü'l-enam*'ın dokuzuncu bölümünün ilk eserine hasretmiş ve burada kullandığı bilgileri *es-Seyfû'l-Bâtir*'den aktardığını zikretmiştir.¹⁰⁹⁸

Hadramut Şafi'î fakihlerinden Alevî b. Haddâd'ın, Vehhâbî davete karşı yazılan reddiye edebiyatı içerisinde en ayrıntılı ve sistematik reddiyelerden birinin yazarı olduğu söylenebilir. Bu durum kuşkusuz onun ilmî seviyesi ile yakından alakalıdır. Ancak Haddâd'ın eserinin, reddiye edebiyatı içerisinde kendisinden önceki metinlerle karşılaştırıldığında, metodik olarak diğerlerinden farklı bir yöntem esas alınarak yazıldığı görülmektedir. Alevî el-Haddâd, 1216/1802 yılında Medine'de kaleme aldığı eserini yazmadan önce, daha önce bilhassa Necid, Hicaz, Ahsâ, Basra ve Yemen bölgelerinde yazılmış olan reddiyelerin neredeyse tamamını incelemiştir. Eserinin öncesinde yaptığı bu tetkik ve hazırlık çalışması, bir taraftan onun, Vehhâbî davete yönelik tartışma konularına vakıf olmasını sağlarken; diğer taraftan Vehhâbî doktrin hakkındaki temel itiraz konularını bütüncül bir şekilde ele alabilmesine olanak tanımıştır. Haddâd'ın temel aldığı bu yöntemsel farklılık, eseri ile kendinden önceki metinler arasında anlamlı bir farklılık oluşturmuştur. Bu yönü, onun eserini önemli hale getirmektedir.

Haddâd, eserin girişinde incelediği ve haberdar olduğu reddiyeleri dile getirmiş ve bunlardan yararlanmakla birlikte eserini, “hocaların hocası, engin bilgi sahibi bir âlim” olarak tanımladığı; Afîfüddin Abdullâh b. Davud ez-Zübeyrî el-Hanbelî'nin, *es-Savâik ve'r-Ruûd* isimli kitabındaki” görüşlerinden yola çıkarak ortaya koyacağını belirtmiştir.¹⁰⁹⁹ Kendisi Şafi'î mezhebinin görüşlerini benimsemiş olmasına karşın, Hanbelî bir âlimin eserini referans almasını, aralarındaki ortak sûfî eğilimden kaynaklı bir meşreb birliğinin yansıması olarak yorumlanabilir. Daha önce üzerinde durulan Davud ez-Zübeyrî'nin eserinin sistematik bütünlüğü de, referans olarak onun eserini

¹⁰⁹⁸ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 61-69.

¹⁰⁹⁹ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 6.

tercih etmesindeki diğ er bir etken olsa gerektir. Bu anlamda metnin girişini önceki metinlerin genel bir özetini sunduğu uzun bir mukaddimeye ayırmış ve Ahmed b. Ali el-Kabb  n , Davud ez-Z beyr  ve S leym  n el-K rd 'nin eserlerindeki temel itiraz noktaları ve referanslarına yer vermiştir. Bu üç ismin daha önce temas edildiği üzere, Ayder siyye ve B  Alev  ile irtibatlarının altını çizmekte fayda vardır. Diğer taraftan, referans aldığı bu üç alimden aktardığı görüşlerde, kaynak olarak sadece hadislerle yer vermesinin nedeni merak uyandırmıştır.

Hadd  d'ın, kendinden önceki reddiye metinlerinden duydukları ve inceleme fırsatı buldukları hakkında verdiği bilgiler, bu alandaki literatüre kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Hakkında bilgi aktardığı isimlerden bazıları ve eserleri şöyle sıralanabilir: Ahmed b. Ali el-Kabb  n 'nin, "Necd 'nin bid'atleri hakkındaki *Reddiye'si*", At  ull  h el-Mekk 'nin *es-S rim el-Hind  f 'n-Necd 'si*, Abdull  h b.  s  el-Müveys'in *f 'r Red ale'l-Vehhabiyye'si* ile buna Ahmed el-Misr  el-Ahs  'nin yazdığı *şerhu ris leti ve'r-Redd  aleyhi ve's-şeyh Muhammed b. Abd lvehh b* adlı şerhi, Muhammed b. Abdurrahm  n el-Af lik'in *Tehekkümü'l-Mukallid n bi Müdde'  tecd di'd-D n' *, Af  dd n Abdull  h b. D vud ez-Z beyr 'nin *es-Sav ik ve'r-Ru d' *, Abdull  h b. Abdüllatif el-Ahs  'nin *Seyf 'l-Cihad li medde' 'l-ictihad' *, S leym  n b. Abd lvehh b'ın kardeşi hakkındaki *Reddiye'si* ile S leym  n el-K rd 'nin buna yazdığı *takriz' * ve *Mes il  ve Ecvibetü ve Rud d ale'l-Hav ric' *, Abdull  h b.  brahim Mirgan 'nin *Tahr z 'l-Ağbiy   ale'l- stiğase bi'l-enbiy   ve'l-evliy 's *, Muhammed Tahir Sünbül el-Hanef 'nin *el-intis r ve'l-evliy i'l-ebr r' * ile Haremeyn, Ahs , Basra, Bağdat, Haleb ve Yemen'deki dört mezhepten önemli  limler'in Vehh b  davete verdikleri bir dizi cevaplardan oluşmaktadır.¹¹⁰⁰

el-Hadd  d'ın, mezheb  aidiyetine rağmen, sık sık  bn Teymiyye ve  bn Kayyim'e atıfta bulunması dikkat çekicidir. Bununla birlikte o, itiraz ettiği konuları izah etmek

¹¹⁰⁰ Hadd  d, *Misbahü'l-Enam ve Cila 'z-Zalem*, 4-5.

için sık sık Gazzâlî (ö. 505/1111) ile Şamlı Şafî'î fakih 'Îz b. Abdüsselâm'a (ö. 660/1262) yönelir. Haddâd, ayrıca Ebû Hanîfe ve Mâlikî fakih Sâlih b. Muhammed el-Füllânî (ö. 1218/1803) gibi isimlerden de iktibaslarda bulunmuştur.¹¹⁰¹ Bu sayede eseri, bütün mezhep görüşlerinin derlemesinden müteşekkil bir mahiyete bürünmüştür. Kur'an ayetleri, hadisler, mezhep âlimlerinin görüşleri ve önceki reddiye metinlerinin dışında, Haddâd'ın bazı tasavvuf kaynaklarına da müracaat ettiği görülmektedir. Bunlar, doğrudan reddiye amaçlı yazılmayan, ancak işlediği konu bakımından Vehhâbî görüşleri nakzeden isimlerdir. Zübeyd müftüsü Abdulkadir b. Ahmed b. Muhammed el-Ehdel ve Ahmed b. Ömer el-Habeşî ve Abdullâh b. Alevî el-Haddâd bâ Alevî'ye yönelttikleri sorulara verilen cevaplardan oluşan *Mesâil el-Sûfiyye* bunun örneklerindendir.¹¹⁰²

Diğer taraftan, onun kendi dönemine kadar yazılmış olan karşıt metinleri incelemiş olması, eserin tek taraflı bir okuma neticesinde kaleme alındığı intibâı oluşturmaktadır. İçerisinde yetiştigi tarikat geleneğinin bir sonucu olarak, onun Vehhâbî davete karşı tam manasıyla objektif bir tutum sergilediğini söyleyebilmek elbette mümkün değildir. Ancak Haddâd, İbn Abdülvehhâb'ın *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Keşfü's-Şübühât*'ı dışında Abdülaziz b. Suud'un "Doğu ve Batıdan kendisine ulaşan herkese" hitabıyla gönderdiği davet mektubunu da incelediğini ifade etmiştir.¹¹⁰³ Bu vesileyle Vehhâbî görüşleri kendi metinleri üzerinden okuyabilme olanağı yakalamıştır.

Haddâd'ın itirazlarının ana çerçevesi kendisinden önceki metinlerin muhtevası oluşturmaktadır. Ancak eserde, daha önce ele alınmayan detaylı konulara da yer verilmiştir. Bu farklılaşma ele alınan konuların derinlemesine incelenmesi ve farklı konulara değinilmesi suretiyle edebiyatın, yatay ve dikey düzlemde genişleyerek ilerlediğinin bir göstergesidir. Haddâd'ın eserinin bölümleri: Giriş. 1.Tevhid, Şirk,

¹¹⁰¹ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 151.

¹¹⁰² Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 24.

¹¹⁰³ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 8.

Mu'cize ve Keramet. 2. Tevhid-i Ulûhiyyet, Tevhîd-i Rubûbiyyet'in, Tevhidin tamamına dâhil olması ile Kâfirler için gelen ayetlerin ehl-i İslâm'a uygulanmasının reddi. 3. Sâlihlerle saygı duymak ile enbiya ve evliyaya tevessüle cevaz vermenin en büyük şirk olmasının reddi. 4. Kâinatın önünde eğildiği evliyanın konumu. 5. Fiil sahibinin cahil bir kimse oluşunun küfür vb. hatalar için mazeret olduğunun beyanı. 6. Ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı, bunlardan bir tanesinin fırka-ı naciye olduğunun ve ayrışma nedeniyle Sevadü'l-a'zâm'ın gerekliliğinin beyanı. 7. Vefatından sonra evliyanın kerametlerinin ispatı konusundaki öncü eserler. 8. Evliyanın kerametini inkâr ederek kabirlerini yıkanların ve Sâlihleri öldürenlerin cezalandırılmasının evliyanın kerameti ile hızlandırılması ve onların kerametlerinin öldükten sonra da devam etmesinin hükmü. 9. Bela ve musibetlerin faydaları ile *Seyfû'l-Bâtir li unuki'l-münkir ale'l-ekâbir*'de sorulan soruların cevapları olarak evliyayı sevmenin gerekliliğine dair on dokuz madde. 10. Ulemanın "İbn Teymiyye masum ümmeti saptırmak üzere ortaya çıkarıldı" sözünün bahsi. 11. İnsana ve hayvanlara nazarlık (muska) takmak ve tarlaya korkuluk konulmasının inkârın reddi. 12. "Emanetullahi ve resûlihi ve ala'llahi ve aleyke ya fülân" sözünü inkâr edenin reddi. 13. Evliya, enbiya ve faziletli kişilerin mezarının üzerine kubbe yapılmasının uygunluğu ve evliya ziyaretleri ile onlara yapılan yolculuğun hoş karşılanması. 14. Tevessülü inkârın reddi ve Sâlihlerle teberrük etmenin ulemaya vacib olması. 15. Necdî'nin Peygambere dua ederek çaba göstermeyi inkârının reddi. 16. Necdî'nin, İmam Ebû Hanîfe'yi ictihad hakkındaki görüşlerinden dolayı küfürle itham etmesinin reddi. 17. Süleymân el-Kürdî'nin Peygamber'in kabrini ziyaret etmek ve ona tevessülde bulunmak konularındaki görüşleri. Sonuç: Süleymân el-Kürdî el-Medenî'ye sorulan sorular ve onun verdiği cevaplar ile Necdî'nin Peygamberi ziyarete gelenlere yaklaşımı.

Alevî el-Haddâd, inanç, ibadetler ve tasavvufa bakışı noktasında, temel itiraz meseleleri ve savunduğu görüşler bakımından; el-Kabbânî, İbn Afâlik ve Abdullâh b.

Davud ez-Zübeyrî'nin takipçisi konumundadır. O, "Necdî el-Habîs" olarak vasıflandırdığı İbn Abdülvehhâb hakkında, reddiye metinlerinde sıklıkla dillendirilen iki yargıyı kendi cephesinden tespitlerle izah etmiştir. Bunlar Hâricîlik, Müseylimetü'l-Kezzâb ve Zü'l-Hüveysira et-Temîmî ile İbn Abdülvehhâb arasında kurulan irtibatlardır. Haddâd, İbn Abdülvehhâb'ın yazdıklarından hareketle metinlerinin satır aralarında onun yeni bir din getirme iddiasında olduğunu ileri sürmüştür. Kabbânî ve İbn Afalik tarafından da dillendirilen bu yargı, Haddâd'ın söylemine daha detaylı bir şekilde yansımıştır.¹¹⁰⁴

Haddâd, İbn Abdülvehhâb'ı Hâricîlerle irtibatlandırması bakımından da özgün bir yorum ortaya koymuştur. O, İbn Abdülvehhâb'ın İslâm toplumunun en uç ve kabul görmeyen kesimleri ile arasındaki bağlantıyı nesebî ve coğrafî etkenlere bağlamıştır.¹¹⁰⁵ Haddâd'ın eserinde dikkat çeken bir diğer ayrıntı da Vehhâbî daveti yüzyılın fitne hareketi olarak vasıflandırmasıdır. Ona göre İslâm toplumunda her yüzyılda büyük bir bozgun yaşanmış, Müslümanlar bu yaşananlardan büyük zararlar görmüştür. Nihayetinde toplumun yapısı ve düzeni bozulmuştur. Hicrî on ikinci yüzyılın fitnesi de Vehhâbiliktir.¹¹⁰⁶ Bunu detayları ile açıklama gayretine girişen Haddâd'ın bu tespiti, eserde Vehhâbî davetin, doktriner düzey dışında sosyolojik olarak da değerlendirildiğinin göstergesi olması bakımından anlamlıdır.

¹¹⁰⁴ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 8-10.

¹¹⁰⁵ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 16.

¹¹⁰⁶ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 119-120.

2. HANEFÎ-MÂTURÎDÎ ÇEVRELER

2.1. Şemsüddîn Ebû Abdullâh Mehmed b. Hasan Himmatzâde (İbn

Himmat) el-Hanefî (ö. 1175/1761): *el-Kavlü's-Sedîd fî Cevâzi't-Taklîd;*

el-Fethü'l-Mübîn fî Cevâzi'd-Du'ai li Seyyidi'l-Mürselîn

İbn Himmat ed-Dımeşkî¹¹⁰⁷ adıyla meşhur olan âlim, kaynaklarda İbn Himmat et-Türkî¹¹⁰⁸ ya da Himmatzâde Mehmed Efendi¹¹⁰⁹ olarak da yer almıştır. Muhaddis kimliğiyle bilinen Himmatzâde Efendi, Bayramiyye ve Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden Himmat Efendi'nin (ö. 1095/1684) torunlarından¹¹¹⁰ Himmat Efendi bazı müellifler tarafından “ermiş” olarak tanımlamış olup; aile efradı, Süleymâniye ve Ayasofya Camileri gibi önemli mekânlarda vaizlik ve müderrislik yapmıştır. Aile geçmişi dışında Himmatzâde'nin hayatı hakkındaki bildiklerimiz oldukça kısıtlıdır. Himmatzâde'nin nisbesinde yer alan ‘Türkmânî’ ve ‘Konstantinânî’ ekleri, onun soy geçmişine işaret etmektedir. Dedesinin Bolulu olduğu bilinen âlim, bu nedenle Türkmânî olarak, ailesi ve kendisi İstanbul'da ikamet ettiği için de Konstantinânî olarak anılmıştır. Dımeşkî nisbesinin doğum yerinden kaynaklandığı düşünülen âlim, Mekke, Medîne ve Mısır'da eğitim almıştır.¹¹¹¹ Bu yerler onun, eğitim amaçlı olarak bu merkezlerde bulunduğunu gösterebileceği gibi, Şam'da dünyaya gelmiş olması, babasının burada görev yaptığına da işaret edebilir. Ancak bununla ilgili doğrudan bir bilgi tespit edilememiştir.

¹¹⁰⁷ Ebi Amr Ahmed b Atıyye Vekil, *Neslü'n-Nebâl bi-Mu'cemi'r-Ricâl Ellezîne Terceme Lehum Faziletü's-Şeyh el-Muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî* (Kahire: Dâru İbn Abbas, 2012), 1/420; 4/111.

¹¹⁰⁸ Kettânî, *el-Fehâris*, 2/1107.

¹¹⁰⁹ Mehmed Süreyya, Himmetzâde Mehmed Efendi'nin vefat tarihini, yaygın kanaat olan 1175/1761 dışında; 1147/1764-1765 olarak vermektedir. 1764-65 tarihine denk gelen Hicrî 1177 tarihi, baskından kaynaklı olarak sehven, 1147 olarak kaydedilmiş görünmektedir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 2/675.

¹¹¹⁰ Himmet Efendi, Bayramiyye Tairkatine Bolulu Hacı Ahmed Efendi, Halvetiyye tarikatının Şabaniyye koluna da Bezciade Muhammed Muhyiddin Efendi aracılığıyla intisap etmiştir. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/130.

¹¹¹¹ Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, 4/37-38; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/91; Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/333; Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/313; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 3/240.

Himmatzâde Efendi'nin hayatı hakkındaki bilgiler oldukça yetersizdir. Ancak kaleme aldığı eserlerinin satır aralarında verdiği bilgiler sayesinde hakkında detaylı ve sağlıklı bilgiler elde edebilme imkânı doğmuştur. Söz gelimi bazı eserlerinin ferağ kayıtlarına göre, eserlerinden bir kısmını Mekke ve Medine'de iken kaleme aldığı anlaşılmaktadır.¹¹¹² Yine kendisinden edindiğimiz bilgiye göre Himmatzâde Efendi, 1133/1721 yılında, Mekke'deki İbn Süleymân Medresesi'nde bulunmuştur.¹¹¹³ Himmatzâde Efendi'nin, doğum tarihi dikkate alındığında (d. 1091/1680) bu yıllarda onun kırklı yaşlarda olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle ilgili dönemde onun Haremeyn bölgesinde olma nedeni, eğitimden ziyade müderrris yahut müftü olarak görevlendirildiği ya da hacc ibadeti amacıyla gitmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.¹¹¹⁴ Ancak, söz konusu mecmua Ramazan 1133-Şevval 1133/Haziran 1721-Eylül 1721 tarihleri arasında istinsah edilmiştir. Zaman dilimin kısa olması, bu bölgede görevlendirilme nedeniyle bulunduğu ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu nedenle onun, bu tarihlerde Hacc amacıyla Mekke'de bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Neticede konuya dair mevcut bilgilerimiz, onun Abdullâh b. Salim el-Basrî (ö. 1134/1722), Tâc el-Kal'î (ö. ?), Şemseddin Muhammed el-Büdeyrî ed-Dimyâtî (ö. 1140/1727) gibi Mekke'deki Hanefî-Nakşîbendi ilim halkasına mensup isimlerden icazet alarak yetişmiş olduğundan öteye gitmemektedir.¹¹¹⁵

Yaşadığı dönemin önemli hadis âlimlerinden kabul edilen Himmatzâde Efendi, Anadolu ve Balkanlar başta olmak üzere Müslümanlar arasında eserleri ve görüşleri ile

¹¹¹² Himmatzâde, Mehmed, *Mecmu'âtü'r-Resâil* (Princeton University, Islamic Manuscripts, 243478137), 30a-140b.

¹¹¹³ Kanûnî Sultan Süleyman (926-974/1520-1566) tarafından Mekke'de yaptırılan ve kendisinden sonra da sayıları artırılarak eğitim faaliyetleri devam eden, Hanefî Hadis okulları olarak bilinmektedir. Himmetzâde Efendi'nin sözünü ettiği İbn Süleyman olarak anılan Medrese; Medresetü Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Abdülmecid, Abdülmen'am Abdurrahman, "el-Medârisü'l-Süleymâniyye fî Mekke-i Mükkerreme ve Devruha'l-İlmî İbane'l-Karnî Aşar el-Hicrî", *Mecelletü Külliyyeti'l-lugati'l-Arabiyye* 37 (2018), 735-781.

¹¹¹⁴ Mehmed Himmatzâde, *Risâle Mulâhaza mine'l-Mevâkif fî Merâtibi'l-Mâhiyye* (Mekke: Princeton University, Islamic Manuscripts, 243478137).

¹¹¹⁵ Kettânî, *el-Fehâris*, 2/930.

yaygın kabul görmüş bir âlimdir. *Tuhfetü'r-Ravî fî tahrîc ehâdisi'l-Beyzâvî* ve *el-Tenkîr ve'l-ifâdeh fî tahrîc ehâdis hâtimat Sifr es-Sa'âde* adlı eserleri bunlardandır. Öte yandan Himmatzâde Efendi, yetiştirdiği öğrencileri ile de devlet kademesinde önemli bir konuma sahip olmuştur. III. Mustafa (1757/1774) devrinin Şeyhülislâm'ı Veliyyüddîn Efendi (ö. 1182/1768) ve muhaddis Mehmed Trabzonî (ö. 1200/1786) bu isimler arasında sayılabilir.

Himmatzâde Efendi'nin görüşlerini ve dâhil olduğu ilmî geleneğin kodlarını, yine kendisi hakkında verdiği bilgilerden edinmek mümkün olmuştur. O, kendisini “Muhammed Himmat el-Dımeşkî el-Haneffî el-Halvetî el-Ekberî” olarak tanımlamıştır.¹¹¹⁶ Himmatzâde Efendi, Vehhâbî görüşler hakkında kaleme aldığı *el-Kavlü's-sedîd fî Cevâzi't-Taklîd* adlı reddiyesi,¹¹¹⁷ Balkan coğrafyasına ulaşp buradaki Müslümanlar arasında fikirleri yaygınlaşan bir isimdir. Bu anlamda orta doğu ve Anadolu toprakları dışındaki Osmanlı coğrafyasında eseri tespit edilebilen az sayıdaki kişilerden olması onu, farklı ve önemli hale getirmiştir. Himmatzâde Mehmed Efendi'nin eserlerinin, Balkanlar'dan Rusya'ya değin çok sayıda kütüphanede bulunuyor olması, fikirlerinin yaygınlığının göstergelerinden kabul edilebilir.¹¹¹⁸ Ancak

¹¹¹⁶ Himmatzâde, Mehmed, *Mecmu'âtü'r-Resâil* (Islamic Manuscripts, 243478137), 136a.

¹¹¹⁷ Mehmed Himmatzâde, *Kavlü's-sedîd fî Cevâzi't-Taklîd* (Sarayova-Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Mahtûtât, 8/3505) Eserin temininde yardımcı olan, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nden; Osman Lavic's ve Izudina Zukorlic'e teşekkürü borç bilirim.

¹¹¹⁸ Himmetzâde Efendi'nin yazma eserlerinin bulunduğu bazı merkezler şunlardır: 1. *Erbe'une Hadisen*: Sn. Petersburg/Leningrad Doğu Enstüsü 1/79-A1682, Medine/ Melik Abdülaziz 5725, 3/9.

2. *el-İs'ad lemmâ fî kütübi's-seb'ati mine'l-İsnâd*: Sarayova/Bosnahersek Hazi Hüsrev Bey 1/388, 5/355, Riyad/Mektebetü'l-Merkez 4283.

3. *el-İstilahatu'l-Muhaddisin*: Hızanetü't-Teymuriyye/Mısır: 71 nolu mecmua içinde.

4. *Tuhfetü'r-Ravî fî tahrîc ehâdisi'l-Beyzavi*: Kahire/Daru'l-Kütüb 1/95, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 36421 (müellif hattı), Riyad/Mektebetü'l-Merkez 3384, 3385.

5. *Haşiyetu ala Nuhbeti'l-Fikr*: Musul/ Evkaf: 1/282, 15/25.

6. *Hulasatü'n-Nuhbe fî Mustalahi'l-hadis*: Kahire/Daru'l-Kütüb 1/121 (Müellif hattı), Camiatu İmam Muhammed b. Suud 3/1/380-381, 6040, Riyad/Mektebetü'l-Merkez 6040, Medine/ Melik Abdülaziz 1/66.

7. *Risal fî hıfzi'l-Kur'an ve kitabetuhu't-Ta'lim*: Sarayova/Bosnahersek Hazi Hüsrev Bey 12/3505 (Müellif hattı ile)

8. *er-Ravzu'n-nazar fîma gîle fî'l-huzur*: Sarayova/Bosnahersek Hazi Hüsrev Bey 7/3005.

9. *Risale fî en-nevâfili'l-mütahbe*: Sarayova/Bosnahersek Hazi Hüsrev Bey 13/305 (Müellif hattı)

10. *Silsiletü'l-isnad*: Kahire/Daru'l-Kütüb 1/204.

onun, içinden geldiği Halvetî-Ekberî geleneğin, Balkan coğrafyasındaki etkinliği de buradaki unsurlardan bir diğeri olarak kabul edilmelidir.

Himmatzâde Efendi, her iki reddiyesinde de İbn Abdülvehhâb'ı doğrudan anmamaktadır. O, *el-Fethü'l-Mübîn fî Cevâzi'd-du'ai li Seyyidi'l-mürselîn* adlı eserini de¹¹¹⁹ *el-Kavlü's-sedîd*'de olduğu gibi, kendisine bu konuda ulaşan çok sayıdaki soruya cevap olarak yazdığını dile getirmiştir.¹¹²⁰ *el-Kavlü's-sedîd*'de, dinî konularda yeterli bilgiye sahip olmayan kimselerin, müctehidleri taklit etmelerinin caiz olduğunu savunan Himmatzâde Efendi¹¹²¹, *el-Fethül Mübîn*'de de, Peygamber'e ve Sâlih kimselere dua etmenin, ruhlarına Kur'an okumanın hükmü, kabir ziyaretleri gibi meseleleri ele almış; bunların dört mezhep tarafından caiz kabul edildiğini hatta, şirk olmaktan ziyade bilakis yapan kimselere sevabının olduğunu dile getirmiştir.¹¹²² O, bu hususlarda Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Hocası Abdullâh Salim el-Basrî gibi isimlerin dışında, İbnü'l-Hacer Askalânî (ö. 852/1449) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi Şafî'î muhaddislerden de yararlanmışır. Diğer taraftan, meselelerin izahında, özellikle Fîrûzâbâdî ve Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi Davud el-Kayserî gibi Hanefî ekol

11. *Şerhu erbeini hadisen*: Sofya/Daru'l-Kütüb 2456

12. *Şerhu Hulasati'n-Nuhbe fî Mustalahi'l-hadis*: Kahire/Daru'l-Kütüb 1/247 (Müellif hattı)

13. *Kalaidü'd-dürer ala neticeti'n-nazar*: Tunus/ Daru'l-Kütübî'l-Vataniyye, Riyad/Mektebetü'l-Merkez F7241, F7242, F7243, Medine/ Melik Abdülaziz 2/25 nolu mecmu'a.

14. *el-Kavlü's-Sedîd fî Cevazi taklîd*: Sarayova/Bosnahersek Hazi Hüsrev Bey 8/3505 (Müellif hattı)

15. *Neticetü'n-nazar fî ilmi'l-Âsar*: Tunus/ Daru'l-Kütübî'l-Vataniyye 1112, İstanbul, Selim Ağa 6/1272, Şam/Umûmiyye 800, Kahire/Hidîviyye 1/384, Riyad/ Mektebtü'l-Merkez F7238, F7239, F7240, Medine/ Melik Abdülaziz 1/25 nolu mecmu'a 4/66, 145/20.

16. *el-Tenkîr ve'l-ifâdeh fî tahrîc ehâdis hâtimat Sifr es-Sa'âde*: En yaygın eserlerinden biridir. İsrail Miili Kütüphanesi, Oxford Üniversitesi, Manchester üniversitesi Kütüphanesi de dâhil olmak üzere yirmi bir Kütüphane'de mevcuttur.

17. *Risale Mulahaza mine'l-mevâkif fî merâtibi'l-mâhiyye*: ABD/Princeton Üniversitesi 243478137.

18. *Mecmu'atu'r-Resâil*: ABD/Princeton Üniversitesi 243474746: Tasssvuf alanında Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502), Muhammed el-Hindî (ö. ?) ve Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702) gibi pek çok âlimin otuz altı adet eserni ihtiva eden bir derlemedir.

¹¹¹⁹ Mehmed Himmatzâde, *el-Fethü'l-Mübîn fî Cevâzi'd-du'ai li Seyyidi'l-mürselîn* (Berlin Kütüphanesi, Wetzstein II 1844 - 1, 3929); Bağdadi, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 2/333.

¹¹²⁰ Himmatzâde, *el-Fethü'l-Mübîn fî Cevâzi'd-du'ai li Seyyidi'l-mürselîn* (Wetzstein II 1844 - 1, 3929), 1b.

¹¹²¹ Himmatzâde, *Kavlü's-sedîd fî Cevâzi't-Taklîd* (Mahtûtât, 8/3505), 3.

¹¹²² Himmatzâde, *el-Fethü'l-Mübîn fî Cevâzi'd-du'ai li Seyyidi'l-mürselîn* (Wetzstein II 1844 - 1, 3929), 7b.

içinde İbn Arabî'ye yakınlığı ile bilinen isimlere yönelmesi ve ele aldığı konuları bu isimlerden iktibaslarla netleştirmeye çalışması, Himmatzâde Efendi'nin düşünce dünyasındaki, İbn Arabî ve İbn Fâriz çizgisini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, âlimin, Vehhâbî görüşleri zikretmeksizin kaleme aldığı risaleleri, işlediği konular bakımından tematik birer reddiye hüviyeti taşımaktadır.

2.2. Mehmed b. Mahmud b. Sâlih b. Hasan el-Trabzûnî el-Hanefî (ö. 1200/1786): *Risâle fî 'Ademi Tekfiri'l-Müslimîn; Risâle Tarîki'l-İhtisâb ve'n-Nasîha; es-Sârimü'l-Meslûl li men Tasaddâ bi-Cehlihî Kassa Ahkâmî'r-Resûl; Risâle fî'd-Duhân; Sârimü'l-Vârid ât fî'r-Reddi alâ Ehli Hevâ; Nefehâtü'l-Kurab ve'l-İttisâl bi-İsbâti't-Tasarruf li Evliyâ'illâhi ve'l-Kerâme Ba'de'l-İntikâl*

Mehmed Trabzonî, el-Medenî ismi ile bilinen âlimin kimliği,¹¹²³ kimi kaynaklarda, Muhammed (el-)Medenî ya da Medenî Mehmed Efendi olarak yer almıştır.¹¹²⁴ Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen el-Medenî, kaynaklarda, fakih, muhaddis ve müfessir olarak tanıtılmıştır. Süleymâniye müderrisliği yaptığı için zaman zaman hakkında, “Şeyh” nisbesi de kullanılmıştır.¹¹²⁵

Mehmed Efendi'nin, eserinde kendisi hakkında kullandığı, ‘et-Tarabûzânî mevliden’ ve ‘el-Konstantiniyyî terbiyeten’ ifadelerinden, Trabzonda doğup, İstanbul’da yetiştiği bilgisi edinilmektedir. Aynı eserinde kullandığı, ‘eş-Şâmî’ ve ‘el-Kudsî’

¹¹²³ Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/345.

¹¹²⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/936; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156; Nihal Değer, *Muhammed Medenî'nin Musellesat Risalesinin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000) (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi); Murat Sula, “Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî Ve Ruseyyiletun Fî Beyân Al-'Alfâzı'l-Letî Yestevî Fiha'l-Mufredu Ve'l-Musennâ ve'l-Cem'ü ve'l-Muzekkeru ve'l-Muennes İsimli Risalesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXII/ (2010), 77-110; Benli, Ali, “et-Trabzonî, Muhammed el-Medenî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2012), 41/304-305; Ali Benli, “Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyânî'l-Ezdâd'ı”, *Eskişeni* 31 (2015), 147-172.

¹¹²⁵ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/936.

nisbelerinden, bu bölgelerde de uzun süre bulunduğu anlaşılan Mehmed Efendi,¹¹²⁶ Süreyya'dan edindiğimiz bilgiye göre, 1188/1774 yılında Kudüs mollası olmuştur.¹¹²⁷

İstanbul'a döndükten sonra Süleymâniye Medresesi'nde müderris ve muhaddis olarak görevlendirilen Mehmed Efendi, bu dönemde ayrıca, günümüzde kütüphane memurluğu görevine denk gelen hafız-ı kütüblük yapmıştır. Onun görevlendirildiği kütüphaneye dair kesin bir bilgimiz olmamakla beraber; Süleymâniye Kütüphanesi'nde tarafından istinsah edilmiş çok sayıda eser bulunması ve vefatından önce 1199/1785 tarihinde kendisine ait iki yüz yirmi altı adet eseri buraya bağışlamış olmasından hareketle, görev yerinin Süleymâniye Kütüphanesi olduğu düşünülebilir. Yine kendi eserinden, bir dönem Bursa'da da bulunduğunu öğrendiğimiz Mehmed Efendi, burada kadılık ve Sultaniye Medresesi'nde mutasarrıflık (müdürlük) yapmıştır.¹¹²⁸

Mevcut veriler ışığında, Hanefî fıkında yetişmiş bir muhaddis olarak tanımlayabileceğimiz Mehmed Efendi, Mekke, Medine ve Şam'da Hanefî, Şafî'î ve Mâlikî çevrelerden icazet alarak eğitimini tamamlamıştır. Hocaları arasında en dikkat çeken isimler, hiç kuşkusuz, Abdullâh b. Salim el-Basrî (ö. 1134/1722), Mehmed b. Hasan Himmatzâde (ö. 1175/1761) ve Muhammed b. Tayyib el-Fâsî el-Mâlikî'dir (ö. 1170/1756). Abdullâh b. Salim el-Basrî'nin doğrudan öğrencisi olup olmadığı konusunda netlik bulunmayan âlim, 1170/1757 yılında, onun eserlerine dair, Himmatzâde Efendi'den icazet almıştır.¹¹²⁹ Eserlerinde sık sık, 'Allah tarafından bahş

¹¹²⁶ Mehmed Efendi Medenî, *Nazmü'd-Dürreri's-Seniyye fî Sîreti Hayri'l-Beriyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1071), 27a.

¹¹²⁷ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmâni*, 3/979 Süreyya, burada Mehmed Efendi'nin vefat tarihini 1188/1774 sonrası olarak vermektedir. Ancak âlimin 1194/1780 yılında tamamladığı Cem'u'l-Fusûl ve'l-fevâid fî tarihi Beyt'il-haram adlı, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu No: 1050'deki mecmuada 1b-78a' da kayıtlı eseri göz önünde bulundurulduğunda, vefat tarihinin 1200/1786 olarak kabul edilmesi daha makuldür.

¹¹²⁸ Mehmed Efendi Medenî, *Tertîbu Evâili Âyâtî'l-Kur'ân alâ Hurûfî'l-Hicâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 389), 70a.

¹¹²⁹ Mehmed Efendi Medenî, *İcâzet* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1070), 97b.

edilen ledünnî ilme' vurgu yaptığı görülen Mehmed Efendi,¹¹³⁰ Bursalı Mehmed Tahir tarafından “Kâdirî şeyhlerinden faziletli bir şeyh” olarak tanımlanmıştır.¹¹³¹ Bu yönüyle, mezhebî kimliğinden ziyade tasavvufî eğilimi ile ön plana çıkan âlim, Süyûtî (ö. 911/1505)¹¹³², Ali el-Kari (ö. 1014/1605),¹¹³³ İbrâhîm el-Lekânî (ö. 1041/1632)¹¹³⁴, Ahmed el-Hamevî (ö. 1098/1687)¹¹³⁵, gibi pek çok âlimin görüşlerinden faydalanmıştır.¹¹³⁶ Ayrıca onun, Hadis, Tefsir, Akaid, Fırak, Tarih, Coğrafya, Tıp, Eczacılık, Biyoloji ve Arap Dili üzerine çok sayıda eseri bulunmaktadır.¹¹³⁷

Mehmed Efendi, ‘Şeyh Necdî’ olarak ifade ettiği İbn Abdülvehhâb’a karşı bir dizi reddiye kaleme almıştır. Reddiyelerin, yazılış tarihlerine bakıldığında, Vehhâbî hareketin oldukça erken bir döneminde kaleme alındıkları görülür. 1168-1170/1754-1756 yılları arasında yazılan reddiyelerinin varlığı, Vehhâbî hareketin yankılarının Mekke ve Medine’ye ulaştığı dönemleri işaret etmektedir. Bu nedenle icazetnamesinden hareketle, 1171/1757 tarihinde İstanbul’da olduğunu bildiğimiz Mehmed Efendi, kanaatimizce Vehhâbî davetin ilk yıllarında Medine’de bulunmaktadır.

Mehmed Efendi, “büyük bir fesada dair bazı meseleler” olarak nitelendirdiği Vehhâbî görüşler hakkında toplamda üç risale altında toplanabilecek, irili ufaklı birden fazla reddiye kaleme almıştır. Bunlardan, “sapkın ve yoldan çıkmış bir topluluk” olarak

¹¹³⁰ Mehmed Efendi Medenî, *Cem‘u’l-Fusûl ve’l-Fevâid fî Târîhi Beyti’l-Harâm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1050), 78a; Mehmed Efendi Medenî, *‘Ucâletu’z-Zâd fî Şerhi Zuhri’l-Me‘âd fî Mu‘âradati Bânet Su‘âd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1050), 79b, 256a.

¹¹³¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/156.

¹¹³² Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî (ö. 911/1505), Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

¹¹³³ Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605), Hanefî fakihî, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimi.

¹¹³⁴ Ebü İshâk (Ebü’l-İmdâd) Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî (ö. 1041/1632), *Cevheretü’t-tevhîd* adlı manzum akaid risâlesiyle tanınan Mâlikî âlimi. Ezher müderrislerinden olup sûfî temayülü ile bilinmektedir.

¹¹³⁵ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısırî (ö. 1098/1687), Hanefî fakihî. İbrâhîm el-Lekânî’nin öğrencisidir.

¹¹³⁶ Mehmed Efendi Medenî, *Hâşiye alâ Nuhbeti’l-Fiker* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1050), 1b.

¹¹³⁷ Bağdadi, *Hediyyetü’l-Ârifîn*, 2/345; Sula, “Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî”, 85-95; Benli, “Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyânî’l-Ezdâd’ı”, 149-151.

nitelendirdiği Vehhâbîler'den ve Şeyh Necdî olarak İbn Abdülvehhâb'dan bahsettiği risalesi, *Sârimü'l-vâridât fî'r-Reddi alâ ehli Hevâ* olarak anılmıştır.¹¹³⁸ Mehmed Efendi'nin Vehhâbî görüşler hakkındaki düşüncelerini bir bütün olarak ele almakta fayda vardır. Onun 1170/1756-1187/1773 yılları arasında yazdığı, toplamda dokuz risaleden oluşan eserleri, Vehhâbî doktrin açısından önemli meselelerin ele aldığı bir mecmua hüviyetindedir. Mecmuanın, toplamda üç ana başlık altında ele alınan konuların dağılımı ve içeriği şu şekildedir.¹¹³⁹

1. *Risâle fî 'ademi Tekfîri'l-mü'minîn*¹¹⁴⁰

- *Risâletü tarîki'l-ihtisâb ve'n-nasîha*¹¹⁴¹: Müslümanların tekfir edilmesi bakımından İbrâhim el-Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd*'indeki bazı beyitlerin, Mehmed Efendi tarafından şerhini ihtiva etmektedir. Risalede emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in manasını, el-Lekânî'nin kasidesinden aktardığı dizelerle açıklayan Mehmed Efendi'nin, risalenin kenarına düştüğü not oldukça ilgi çekicidir. Emr-i bi'l-ma'rûf amacıyla Müslümanların tekfir edilmesini eleştiren Mehmed Efendi, “sen bunun mahiyetini bilmeyen bir cahilsin ve Müslümanları tekfir ederek kendini bir çıkmaza sokmuş oldun” notunu düşmüştür. Onun burada cahil kişiden kastı İbn Abdülvehhâb'dır. Zira Mehmed Efendi, ilk dönem reddiyelerde kullanılan, Şeyh Necdî ifadesi ve İbn Abdülvehhâb'ın “ne dediğini bilmeyen bir cahil” olarak nitelendirilmesi gibi ortak söylemlerle uyumlu bir dil kullanmıştır. Yine risalenin kenarında yer alan,

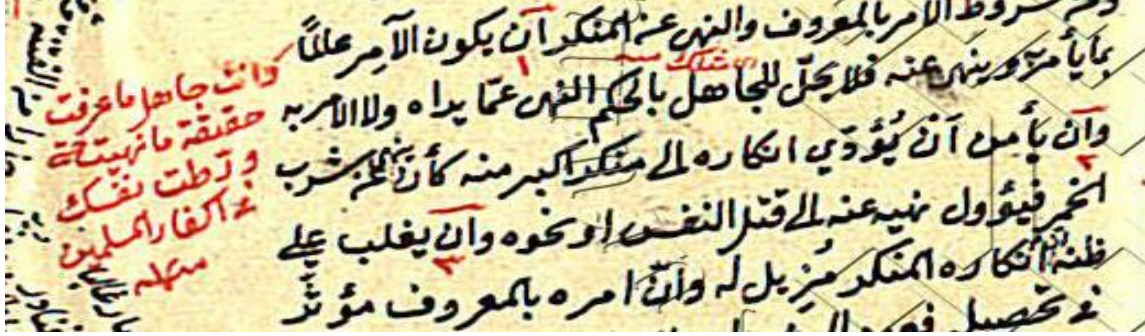
¹¹³⁸ Mehmed Efendi Medenî, *Sârimü'l-Vâridât fî'r-Reddi alâ Ehli Hevâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11); Reddiyede, herhangi bir başlık bulunmamaktadır. Ancak bazı araştırmacılar tarafından, risalenin başlığı *Sârimü'l-vâridât (fî'r-Reddi alâ ehli Hevâ)* olarak kaydedilmiştir. Sula, “Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî”, 90; Benli, Ali, “et-Trabzonî, Muhammed el-Medenî”, 41/305; Benli, “Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyânî'l-Ezdâd'ı”, 151.

¹¹³⁹ Mecmua halindeki Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu No: 1041, 167b-211b varakları arasında yer almaktadır. Eserin temininde yardımcı Yamza Eserler Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi yetkililerine teşekkürü borç bilirim.

¹¹⁴⁰ Mehmed Efendi Medenî, *Risâle fî 'ademi Tekfîri'l-Mü'minîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 167b-211b.

¹¹⁴¹ Mehmed Efendi Medenî, *Risâle Tarîki'l-İhtisâb ve'n-Nasîha* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 170b.

“asrımızda ortaya çıkan bu fesadı reddetmek hepimizin ortak sorumluluğudur” ifadeleri ile İbn Abdülvehhâb’ın kast edildiği anlaşılmaktadır.¹¹⁴²



2. *Risâle fî beyâni hükmi'd-duhân ve mâ yelîhâ min er-resâil*¹¹⁴³ şeklinde bir dizi risalenin yer aldığı bir derlemedir. Ferağ kaydına göre risale, 1170/1756 yılı rebî'u'l-evvel ayı ortalarında yazmıştır. Devamında ele alınan meselelerin tamamı Vehhâbî görüşlere itiraz mahiyetindedir.

- *es-Sârimü'l-meslûl li-men tasaddâ bi-cehlihî kassa ahkâmi'r-Resûl*¹¹⁴⁴,

-*Faslun fî 'ademi İkfâri'l-müslimîn 1187/1773*¹¹⁴⁵, *Risale Duhân*'ın girişinde yer alan risalenin üçüncü bölümü olarak kaleme alınmıştır. Bölüm içerisinde tekfir meselesinin ne denli büyük bir hadise olduğu izah edilerek; Müslümanların tekfir edilmesinin yanlışlığı üzerinde durulmuştur. Hamevî'den iktibaslarla netleştirmeye çalıştığı görüşlerinde, Müslüman geleneğinde tekfirin doğru bir yaklaşım kabul edilmediği ve Müslümanların tekfir edilmesinin yalnızca Hâricîler tarafından dillendirildiği ve uygulandığının altı çizilmiştir.

Mehmed Efendi bu risalesini İstanbul'da iken kaleme almıştır. Risalenin girişinde, dönemin İstanbul'unda tartışılmakta olan, 'evlere sarımsak asmanın nazara karşı

¹¹⁴² Medenî, *Risâle Tarîki'l-İhtisâb ve'n-Nasîha* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 170b.

¹¹⁴³ Mehmed Efendi Medenî, *Risâle fî Beyâni Hükmi'd-Duhân ve Mâ Yelîhâ min er-Resâil* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 173b-204a.

¹¹⁴⁴ Mehmed Efendi Medenî, *es-Sârimü'l-meslûl li-men tasaddâ bi-cehlihî kassa ahkâmi'r-Resûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 174a-176a.

¹¹⁴⁵ Mehmed Efendi Medenî, *Faslun fî 'Ademi İkfâri'l-Müslimîn 1187/1773* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 176b-177a.

koruduğu' hakkındaki görüş tartışılmıştır. Üç bölüm halinde ele alınan meselenin birinci kısmında konuyu tartışan Mehmed Efendi, ikinci bölümünde; 'konuya dair fukahanın görüşlerini' aktarmakta ve üçüncü bölümde de 'kulaktan dolma bilgilerle Müslümanların tekfir edilemeyeceği' meselesi üzerinde durmaktadır. Mehmed Efendi'nin risalesinin üçüncü bölümü, *Faslü's-Sâlis fî 'ademi İkfâri'l-müslimîn bimâ yensah fî Havâtiri'l-Kassâs* başlığı taşımaktadır. Bu başlık esasında risalenin bir bölümü olmasına rağmen bazı kaynaklarda *Risâle fî 'ademi Tekfiri'l-mü'minîn* adlı risale ile karıştırıldığı anlaşılmaktadır.¹¹⁴⁶

-*Risâle fî beyâni hükmi'd-duhân*: Mehmed Efendi, bu risaleyi Vehhâbîler tarafından haram olarak belirlenen tütün-sigara-nargile vb. maddelerin tüketilmesinin hükmü konusunda kendisine iletilen sorulara cevaben kaleme aldığını belirtmiştir. Ancak mesele hakkında Vehhâbîlere değinmemiştir. "Günümüzde tartışılan bu konu hakkında tarafıma çok sayıda soru ulaştı" şeklindeki kapalı cümlesi, görüşün kime ait olduğunu ya da soruların kimler tarafından yöneltildiği gibi hususlara açıklık getirmemektedir. Ancak, risale 1170/1756 yılında kaleme alınmıştır. Daha önce değindiğimiz gibi bu dönemde Medine'de olduğunu tahmin ettiğimiz âlim, muhtemelen Müslüman toplumda öteden beri tartışılan bu mevzunun Vehhâbîler tarafından yeniden gündeme getirilmesi ile birlikte, oluşan ihtiyaca binaen risalesini kaleme almış görünmektedir.

Riselede, haşhaş, seykürân¹¹⁴⁷ ve kahve gibi bitkilerin tüketilmesi hakkındaki hükümler de bildirilmiştir. Haşhaş ve seyküran gibi insanın mizacı üzerinde etkileri olduğu kanıtlanmış maddelerin zararlarından dolayı tüketilmemesini öneren Mehmed Efendi, görüşlerini ekseri Ali el-Karî ve Afif el-Mekkî el-Haneffî'ye (ö. 1102/1690)¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁶ Bağdadi, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 2/345; Sula, "Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî", 90.

¹¹⁴⁷ Akdeniz havsazında yetişen, anestezi (uyuşturucu) ve sedatif (rahatlatıcı) etkiye sahip bir bitki türü.

¹¹⁴⁸ Mekke Müftüsü, Abdullah b. Hasan el-Afif el-Mekkî el-Kâzerûnî (ö. 1102/1690).

atıflarla temellendirmiştir. Bu maddelerin tüketimini tıbbî açıdan da ele alan Mehmed Efendi, risalesinin sonucunda tütün ve türevlerinin tüketilmesinin haram olduğuna dair bir hüküm bulunmadığını belirtmiş; ancak nihayetinde haram olmamakla birlikte zararlı olduğu ve Padişah tarafından yasaklandığı için içilmemesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.¹¹⁴⁹ Devamında yine Vehhâbîler tarafından ortaya atılan bir meselenin tartışmasına geçmiştir.

Mehmed Efendi, peygamberlerin, evliyanın ya da herhangi bir kimsenin ruhu için Fatiha okumanın şirk olduğuna dair dile getirilen görüşe *Risale fi reddi men kâle: “İhda’u’l-Fâtiha li-rûhi fulânın fekad eşreke”*¹¹⁵⁰ adlı risalesinde karşı çıkarak, bunun ehl-i sünnet ve’l-cemaate tamamen aykırı bir düşünce olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁵¹ Bunların ardından onun, *Sârimü’l-vârid ât fi’r-Reddi alâ ehli Hevâ* olarak adlandırılan risalesi yer alır. Risalenin girişinde herhangi bir başlık bulunmamakla birlikte; risale kimi kaynaklarda bu başlık ile anılmaktadır.¹¹⁵² Doğrudan İbn Abdülvehhâb’a yazılmış olması ve risalenin içeriğinden hareketle, başlıklandırmanın bu hali ile kullanılması daha uygun görünmektedir.

Mehmed Efendi’nin, Şeyh Necdî’ye yönelik itirazlarını ele aldığı *Sârimü’l-vârid ât fi’r-Reddi alâ ehli Hevâ*¹¹⁵³ adlı reddiyesi, diğer risaleleri gibi 1170/1756 yılında yazılmıştır. Vehhâbî davetin henüz erken dönemlerinde yazılmış bir reddiye olmasına rağmen, hakkında çok fazla bilginin bulunmaması, risalenin fazla yaygınlaşmadığı düşüncesini akla getirmektedir. Bununla birlikte, Türk bir muhaddis tarafından davetin ilk yıllarında kaleme alınmış olması ve Müslümanların şirk ile suçlanmasının dışında; diğer ulema tarafından sıklıkla ele alınmayan meselelerin işlenmesi bakımından

¹¹⁴⁹ Medenî, *Risâle fi Beyâni Hükmi’d-Duhân* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 177b-195b.

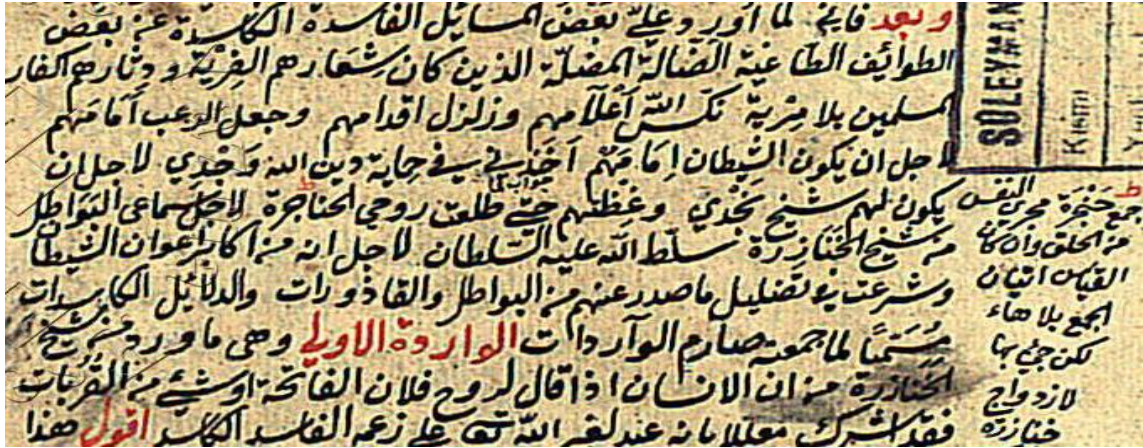
¹¹⁵⁰ Mehmed Efendi Medenî, *Risâle fi Reddi men Kâle: “İhda’u’l-Fâtiha li-Rûhi Fulânın fe Kad Eşreke”* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 195b-197a.

¹¹⁵¹ Medenî, *Sârimü’l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 195b.

¹¹⁵² Sula, “Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî”, 90; Benli, Ali, “et-Trabzonî, Muhammed el-Medenî”, 41/305.

¹¹⁵³ Medenî, *Sârimü’l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 197a-204a.

ayrıcılığıdır. Mehmed Efendi, risalesini yazma gerekçesini şöyle açıklar: “Sloganları iftira ve şüphesiz bir şekilde Müslümanları tekfir olan, zorba/taşkın, sapkın ve sapkınlığa sevkeden (*Dâletü’l-Mudille*), bazı topluluklar hakkındaki bazı fasid meselelerden bana bahsedidi. ... Ben de onlardan ulaşan asılsız ve ıvır zıvırı (çöp) ele aldım.”¹¹⁵⁴



Mehmed Efendi, Allah’ın dinini korumak için kendisine büyük bir tutku verildiğini dile getirmiş ve ruhu bedeninde olduğu sürece bu amaca hizmet edeceğini bildirmiştir. Ayrıca, Şeyh Necdî olarak andığı İbn Abdülvehhâb ve taraftarları, “Şeytan’ın en büyük avaneleri” oldukları için ayaklarının kaydırılması ve Allah’ın onlara Sultan’ı mussallat etmesi temennilerinde bulunur.¹¹⁵⁵

Mehmed Efendi’nin uslûbu, mevcut reddiyelerden oldukça farklıdır. O, İbn Abdülvehhâb’ı, zaman zaman Şeyh el-Hanâzira (Hinzır) ya da Reîsü’l-Hinziriyyât¹¹⁵⁶ zaman zaman da Şeyhü’l-melâ’ine¹¹⁵⁷ şeklinde nitelendirmiştir. Zaman zaman ise “Ya Şeyh el-Hanâzira sen bunları görmedin mi?” şeklinde çıkışlar yapmıştır.¹¹⁵⁸ Mehmed Efendî, ele aldığı dört Vehhâbî görüş hakkında *el-vâridetün* kelimesini kullanmıştır. Buradan hareketle, bu fikirlerin kendisine doğrudan ulaşmadığı, onlardan dolaylı olarak

¹¹⁵⁴ Medenî, *Sârimü’l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 197a.

¹¹⁵⁵ Medenî, *Sârimü’l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 197a.

¹¹⁵⁶ Medenî, *Sârimü’l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 201a.

¹¹⁵⁷ Medenî, *Sârimü’l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 203a.

¹¹⁵⁸ Medenî, *Sârimü’l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 203b.

haberdar olduğu anlaşılmaktadır. O, bu metinde evliya, enbiya ya da yakınlarımızdan herhangi birinin ruhu için Fatiha okunması, peygamberlerin ruhu için namaz kılınması ve Kur'an okunmasının şirk kabul edilmesi, Müslümanların tekfir edilmesi ve Peygamberlerin mucizelerinin olduğunu söylemenin küfür ve dalalet olarak değerlendirilmesi şeklinde toplamda dört mevzuyu ele almıştır.

Mehmed Efendi'nin içinde yetiştiği geleneğin izlerini, *Sârimü'l-vârid*'inde sürmek mümkündür. Pezdevî (ö. 493/1100), Ebû'l-Muin Nesefî (ö. 508/1115), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi isimlerden referanslar getirmesi ile birlikte zaman zaman Türkçe ifadelere de yer vermiş olması dikkat çekicidir. Söz gelimi o, Allah'ın fiillerini tanımlarken; هر ايشي كوزل “Türkçe'si her işi güzel” ifadesini kullanmıştır.¹¹⁵⁹



Bunun yanında Mehmed Efendi'nin, Hanefî kimliğinden ziyade sûfî kimliğinin ön planda olduğu görülmektedir. Leknâvî ve Ali el-Karî'nin görüşlerini risalenin tamamında görebilmek mümkündür. Mehmed Efendi'nin, ayetlere de başvurduğu risalesinde, görüşlerinin ana unsurlarını hadisler üzerinden netleştirmeye çalışması, muhaddis kimliğinin dışı vurumu olarak yorumlanabilir. Buhari (ö. 256/870), İbn Mace (ö. 273/887), Ebû Davud (ö. 275/889) ve Tirmizi (ö. 279/892), sıklıkla başvurduğu kaynaklardır.

3. *Nefehâtü'l-kurab ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasarruf li-evliyâ'illâhi ve'l-kerâme ba'de'l-intikâl* adlı risale, Mehmed Efendi'nin, Vehhâbî görüşler hakkında kayda geçirdiği arka arkaya risalelerden üçüncüsüdür.¹¹⁶⁰ Eser, Vezir Abdurrahmân Paşa'nın huzurunda toplanan bir mecliste evliyanın kerametinin ve tasarrufunun öldükten sonra

¹¹⁵⁹ Medenî, *Sârimü'l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 201a.

¹¹⁶⁰ Mehmed Efendi Medenî, *Nefehâtü'l-Kurâb ve'l-İttisâl bi-İsbâti't-Tasarruf li-Evliyâ'illâhi ve'l-Kerâme Ba'de'l-İntikâl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 206b-211b.

da devam edip etmediği hakkında yöneltlen soruya cevaben kaleme alınmıştır. Her ne kadar eser Mehmed Efendi'ye nisbet edilse de¹¹⁶¹; karşılaştırmalarımız eserin sahibinin, Hanefî fakih Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687) olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹⁶² Bahsi geçen Abdurrahmân Paşa ise 1087-1091/1676-1680 yılları arasında Mısır valiliği yapmış bir Osmanlı Paşası'dır. Mehmed Efendi, risalesinin girişinde eserin el-Hamevî'ye ait olduğunu beyan etmiştir.¹¹⁶³ Ancak yine de, onun Şeyh Necdî'ye karşı yazdığı reddiyesinin devamında, bu esere yer vermesi, kendisinin de bu görüşü kabul ettiğinin açık bir göstergesi olarak yorumlanmalıdır. Mehmed Efendi bu sayede, Vehhâbî doktrin içerisinde geniş yer bulan bu meseleye dair evliyanın kerametini kabul etmekle birlikte; öldükten sonra tevessül ve istiğase yolu ile onlardan yardım istenilebileceği yönünde görüş bildirmiş olmuştur. Bu bağlamda el-Hamevi'ye ait olan ve Mehmed Efendi tarafından istinsah edilen risaleyi mühim kılan temel etken, risalede konu edinilen ve Vehhâbî doktrinin temellerini oluşturan bu meselenin, Vehhâbî davet öncesinde de tartışılıyor olduğunu ortaya koyması bakımından önem arz etmesidir.

2.3. Ebû's-Siyâde Afîfüddîn Abdullâh b. İbrâhîm b. Hasen el-Mahcûb el-Mîrganî (ö. 1207/1792): *Tahrîzü'l-Ağbiyâi ale'l-İstiğase bi'l-Enbiyâi ve'l-Evliyâ*

Abdullâh b. İbrahim Hüseyinî el-Mirganî, zühd ve takvaya düşkünlüğü nedeniyle “el-Mahcûb” lakabı ile anılmış ve Hanefî bir mutasavvıf olarak tanımlanmıştır. Onun, “Mîr ganî”, “zengin emir” manasındaki nisbesinin, maddi varlığı yerinde olan, zenginliği ve cömertliği ile bilinen üçüncü kuşak dedesinden geldiği tahmin

¹¹⁶¹ Sula, “Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî”, 91; Benli, Ali, “et-Trabzonî, Muhammed el-Medenî”, 41/305.

¹¹⁶² Risale Said Abdülfettah tarafından yayınlanmıştır. *Resâilu Sûfiyye Mahtûta*, thk. Abdülfettah, Said (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2007), 229-277.

¹¹⁶³ Seyyid Hamevî, *Nefehâtü'l-Kurâb ve'l-İttisâl bi-İsbâtî't-Tasarruf li-Evliyâ'llâhi ve'l-Kerâme Ba'de'l-İntikâl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041), 206b.

edilmektedir. Eserinin girişinde yer alan, “Mirganî el-Hüseynî el-Nesefî el-Buhârî aslen Mekki el-Tâîfî” ibaresinden, hayatının bir bölümünde Orta Asya’da bulunduğu anlaşılmaktadır. Mekke’de dünyaya gelen Mirganî’nin soyunun, anne tarafından Hz. Hasan’a, baba tarafından da Hz. Hüseyin’e ulaştığı aktarılmaktadır.¹¹⁶⁴

“Mutasavvıf âlim” olarak anılan Mirganî’nin, hangi tarikata intisab ettiğine dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak, torunu Muhammed Osman el-Mirganî’nin (ö. 1268/1852), İdrisiyye tarikatı şeyhi Ahmed b. İdris’in (ö. 1253/1837) vefatının ardından, İdrisiyye’nin üç kolundan biri olarak kabul edilen Hatmiyye kolunu sürdürdüğü bilinmektedir.

“Hatmü’l-evliya” ifadesinden kısaltılan Hatmiyye kolu, zaman içerisinde tarikat geleneğine uygun olacak şekilde, Abdullâh b. İbrahim el-Mahcûb el-Mirganî’ye nisbet edilerek, Mirganiyye (Emirganiyye) şeklinde anılmıştır. Muhammed Osman, dedesi Mirganî’ye nisbet ettiği tarikatın esaslarını Ahmed b. İdris’ten edindiği beş tarikat çizgisinin toplamı olarak açıklamıştır. Vahdet-i vücûd ve hakikat-i Muhammediyye çizgisinde olan tarikatın sembolü (ن ق ش ج م) harfleridir. Sembol içerisindeki her bir harf, bir tarikati temsil etmektedir. Buna göre; "ن" Nakşibendiyye, "ق" Kâdiriyye, "ش" Şâzeliyye, "ج" Cüneydiyye ve son olarak "م" harfi ile Mirganiyye tarikatı sembolize edilmiştir.¹¹⁶⁵ Muhammed b. Osman ile birlikte, tarikatın inancında Mehdî vurgusunun ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Öte yandan tespit edebildiğimiz kadarıyla, Abdullâh b. İbrahim’in düşünce dünyasında İbn Arabî çizgisindeki vahdet-i vücûd anlayışı ve şeriat-ı Muhammediyye vurgusu hâkim olmakla birlikte mehdî inancı baskın unsur olarak yer almamıştır.

¹¹⁶⁴ Cebertî, *Târîhu Acâibi'l-Âsar*, 2/147; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/64; Kadı Ebü'l-Mehasin Yusuf b İsmail b Yusuf Şafii Nebhani, *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliya*, thk. Abdülvasit Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 2/219.

¹¹⁶⁵ Ali Salih Karar, *et-Tarikatü'l-İdrisiyye fi's-Sûdân* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 50.

Abdullâh b. İbrahim el-Mirganî'nin, *Şerh-ü Salavât-ı Meşîşîyye* adlı eserinden yola çıkarak, onun da İdrisiyye, Şâzeliyye, Nakşibendiyye, Bekriyye, çizgisine yakın olduğu söylenebilir.¹¹⁶⁶ Sıklıkla Halvetiyye-Şabaniyye tarikatının Hifniyye kolunun kurucusu kabul edilen Şemsüddin el-Hifnî'ye (ö. 1181/1767) atıfta bulunan Abdullâh b. İbrahim'in de, Mekke'deki Hanefî-Nakşî çevrelerle irtibatı olduğu anlaşılmaktadır. Muhammed Hayât es-Sindî, Abdullâh Salim el-Basrî ve Kutbuüddin el-Bekrî (ö. 1162/1749)¹¹⁶⁷ gibi isimlerden ders alan Hifnî'nin de Şâzeliyye ve Halvetiyye tarikatları müntesibi olduğu bilinmektedir.¹¹⁶⁸ Abdullâh b. İbrahim Mirganî ise Hifnî için, "el-Kutbu'l-Ekber ve'l-Gavsü'l-A'zâm" tanımlaması yapmıştır.¹¹⁶⁹ Buradan, onun görüşlerini benimsediği sonucunu çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla, net bir şekilde hangi tarikat çizgisinde olduğu bildirilmemiş olan Abdullâh b. İbrahim Mirganî'nin bağlantıları ve atıflarından yola çıkarak, bir çerçeve belirlemek olası hale gelmiştir. Mirganî'nin en meşhur öğrencilerinden Muhammed Murtaza Zebîdî (ö. 1205/1791) fikhî açıdan Hanefî, itikadî açıdan Eş'arî, ittibaî açıdan Kâdirî, Sülûken de Nakşibendî olarak tavsif edilmiştir.¹¹⁷⁰ Görüşleri ve bağlantıları dikkate alındığında Abdullâh b. İbrahim Mirganî'nin çizgisinin de aynı olduğunu söylemek mümkündür.

Vehhâbî davetin ortaya çıktığı dönemlerde Mekke'de ikamet ettiği bilinen Abdullâh b. İbrahim, 1166/1753 yılında ailesi ile birlikte Taif'e göç etmiş ve burada

¹¹⁶⁶ Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî (ö. 625/1228 [?]) Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebu'l-Hasen eş-Şazeli'nin hocasıdır. *Salavâtü'l-Meşîşîyye* İbn Meşîş'in evradı olup, tassavufun belli başlı kavramlarının ifade edildiği sufiler arasında oldukça yaygın bir risaledir. Esere ait şerhlerin kayıtları için bkz: Abdullâh Muhammed Habeşî, *Câmiü's-Şüruh ve'l-Havâşi: Mu'cemun Şamilün li-Esmai'l-Kütübi'l-Meşruha fî't-Türasi'l-İslâmî ve Beyni Şürûhiha* (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 2004), 2/1145-1149.

¹¹⁶⁷ Halvetiyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusudur. Abdulgani en-Nablusî'den eğitim alarak İbn Arabî çizgisinde yetişen el-Bekrî'nin, Kadiriyye ve Nakşibendiyye icazetleri de bulunmaktadır. Eserleri için bkz: Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâilü'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Terâik* (İbrâhim Efendi Koleksiyonu, 430), 1/142a.

¹¹⁶⁸ Kallek, Cengiz, "Hifnî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1998), 17/478.

¹¹⁶⁹ Abdullâh b. İbrahim Mirganî, *Tahrîzü'l-Ağbiyâi ale'l-İstiğase bi'l-Enbiyâi ve'l-Evliyâ*, nşr. Abdullâh b. İbrahim (Kahire: Matbaatu'l-Misriyye, 1929), 16.

¹¹⁷⁰ Kettânî, *el-Fehâris*, 1/527.

vefat etmiştir.¹¹⁷¹ İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine şiddetle karşı çıktığı ve şirk ile itham ettiği bir zümreye dâhil olan Abdullâh b. İbrahim, *Tahrîzü'l-Ağbiyâi ale'l-İstiğase bi'l-enbiyâi ve'l-evliyâ* adlı risalesi ile Vehhâbî görüşlere karşı çıkmıştır.¹¹⁷² Risale, tevessül, istiğase ve evliyanın ölümünden sonra da tasarruflarının devam etmesi konularının ele alındığı; konu bazlı bir reddiye hüviyetindedir. Risale içerisinde İbn Abdülvehhâb ya da Vehhâbî kelimeleri doğrudan telaffuz edilmemiştir. Ancak Mirganî'nin üstü kapalı bir şekilde işaret ettiği bazı noktalar, eserin İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine karşı yazıldığını ortaya koymaktadır. Söz gelimi eserde, “günümüzde bazı kimseler tevessül konusunun rububiyyete zarar verdiğini iddia etmektedir. Maazallah bunu ancak bir ahmak söyleyebilir.” diyerek; toplumdaki mevcut tartışmalara temas edilmiş ancak doğrudan bir hedef ortaya konulmamıştır.

Eser içerisinde sûfî kimliği, Hanefî kimliğinin tamamen önüne geçtiği açıkça gözlenen Mirganî'ye göre, tevessül, nida, teberrük ve istiğase gibi yollar, tevhide zarar vermenin ötesinde bilakis tevhidi ortaya koyan en büyük gerekliliklerdir.¹¹⁷³ Peygamberler, Allah dostları ve evliyanın, manevî kapılar olduğu görüşünü savunan Mirganî, Allah'a ulaşmak için bu araçların zorunlu olduğunu savunmuştur.¹¹⁷⁴ Zaman zaman aklî ve naklî delillerin anlaşılmasının gerekliliğine temas etmiş olsa da; içerisinde geldiği Sûfî-tarikat geleneğinin etkisi, Mirganî'nin yorumlarının tamamına sirayet etmiştir. Bununla birlikte Mirganî, tevessülü inkâr eden ve eylemlerinden ötürü ulemanın çoğunluğunu tekfir eden bir kimseden bahsetmiş ve bunun için kaba saba, hoyrat ve sert anlamlarında *el-eclâf* kelimesini kullanmıştır. Bu kişiden ve

¹¹⁷¹ Cebertî, *Târîhu Acâibi'l-Âsar*, 2/147.

¹¹⁷² Eser 1929 yılında Mısır'da neşr edilmiştir. Eserin, Kahire, Dominican Institute for Oriental Studies'de kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır. Abdullah b. İbrahim Mirganî, *Tahrîzü'l-Ağbiyâi ale'l-İstiğase bi'l-Enbiyâi ve'l-Evliyâ* (Institut Dominicain d'études Orientales, Mahtûtât, 9-751/18-33) Eserin temininde yardımcı olan Institut Dominicain d'études Orientales Kütüphane yetkilisi, İmane Milad'a teşekkürü borç bilirim.

¹¹⁷³ Mirganî, *Tahrîzü'l-Ağbiyâi*, 10.

¹¹⁷⁴ Mirganî, *Tahrîzü'l-Ağbiyâi*, 9.

davranışlarından Allah'ın kendilerini korumasını dileyen Mirganî'nin kast ettiği kişinin İbn Abdülvehhâb olduğu açıktır.¹¹⁷⁵

2.4. Muhammed Tahir b. Muhammed Sa'id Sünbül el-Mekkî el-Hanefî

(ö. 1218/1803): *el-İntisâr li'l-Evliyâi'l-Ebrâr*

Muhammed Tahir Sünbül hakkında ulaşabildiğimiz bilgiler oldukça yetersizdir. Mekke ulemasından olduğu bilinen Muhammed Tahir, Mekke Şafi'î müftüsü Muhammed Said Sünbül'ün (ö. 1175/1761) oğludur.¹¹⁷⁶ İlk eğitimini babasından aldığı anlaşılan Muhammed Tahir'in, eğitim hayatı hakkında da herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Eserlerinde görülen es-Süyûtî (ö. 911/1505) vurgusu ve Kuşeyri'den (ö. 465/1072) yaptığı alıntılar, âlimin düşünce dünyasının, Şafi'î-Eş'ârî görüşlerin etkisinde olduğu izlenimi vermiştir. Bu etkinin temellerinin, babası Muhammed Said Sünbül'den kaynaklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öyle ki, babasından ötürü

¹¹⁷⁵ Mirganî, *Tahrîzü'l-Ağbiyâi*, 25-26.

¹¹⁷⁶ Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde; *Salavatü'l-Meşîşîyye* ve *Risale fi't-Tasavvuf* adlarıyla Muhammed Tahir b. Muhammed isimli bir kişi tarafından kaleme alınan iki eser bulunmaktadır. Müellif *Salavatü'l-Meşîşîyye*'nin girişinde Şazeliyye Tarikatı Şeyhi, Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Meşîş el-İdrisî el-Hasenî'nin (ö. 625/1228 [?]) risalesini şerh etmek istediğini dile getirmiştir. Risaletü fi't-Tasavvuf'ta da peygamberlerin üstünlükleri ve keramatleri dile getirildikten sonra dört makam olarak gruplandığı peygamberlerin varisleri sıralanarak; Gazzali, Abdulkadir Geylani, İbn Meşîş el-İdrisî ve İbn Arabî, Peygamber'in gerçek varisleri olarak cennetin en yüce mertebesinde yer alacak isimler olarak belirtilmiştir. Her iki eserin içeriğine göre, müellifin Şazeliyye tarikatına bağlı bir sûfî olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ancak eserde müellif hakkında yalnızca; "Seyyid Muhammed Tahir b. eş-Şeyh Seyyid Muhammed" künyesi yer almaktadır. 1187/1773 yılında yazılan eserin, Muhammed Tahir Sünbül'e ait olma ihtimali yüksek olmakla birlikte; kaynaklarda kendisine nisbet edilen eserler arasında bunlar yer almamaktadır. Ayrıca burada babasının isimlerinden "Said" isminin de kullanılmadığını göz önüne aldığımızda âlim hakkında kesin bir yargıda bulunmak mümkün olamamıştır. Eser, Muhammed Tahir b. Muhammed Sünbül el-Mekkî, *Risale fi't-Tasavvuf* (Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 34 Atf 1540/1-2) Eserin temininde yardımcı olan Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi yetkililerine teşekkürü borç bilirim. Öte yandan, Muhammed Tahir b. Sünbül, mutasavvıf Abdullah b. İbrahim Mirgani'ye ait *İzâhü'l-mübîn fî Kelâmi ala Farâizi'd-dîn* adlı esere; el-ifsâh el-metîn haşiyetün ala izâhi'l-mübîn adıyla özetlemiştir. Mutasavvıf kimliği ile ön planda olan Abdullah b. İbrahim'in de, Muhammed Tahir gibi Salavatü'l-Meşîşîyye'yi şerh etmiş olması, Atıf Efendi Kütüphanesinde yer alan eserin müellifinin; Muhammed Tahir Sünbül olması ihtimalini daha da artıran diğer bir husus olarak dikkate alınmalıdır. ; Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-Şüruh ve'l-Havaşi: Mu'cemun Şamilün li-Esmai'l-Kütübi'l-Meşruha fi't-Türasi'l-İslâmî ve Beyani Şüruhiha* (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 2004), 1/372; *Salavatü'l-Meşîşîyye* şerhlerinin kayıtları için bkz: Habeşî, *Câmiü's-Şüruh ve'l-Havaşi*, 2/1145-1149.

Muhammed Tahir de kimi araştırmacılar tarafından Şafi‘î olarak lanse edilmiştir.¹¹⁷⁷

Ancak, Muhammed Tahir’in Ebû Hanîfe hakkında kullandığı “mezhep imamımız Ebî Hanife ...” ifadesi, kendisinin Hanefî görüşleri benimsediğinin göstergesidir. Bununla birlikte, bilhassa Nesefî üzerine yazdığı eserlerden de onun Hanefî çevrelere dâhil olduğu söylenebilir. *Nefahtü’l-Kudsiyye lihal elfâzi’l-Manzûmeti’n-Nesefiyye* ve *Haşiyetü Şerh’u Akâid’i’n-Nesefî*’si Muhammed Tahir’in eserlerinden birkaçıdır.¹¹⁷⁸

Muhammed Tahir’in ilmî ya da resmî olarak hangi görevlerde bulunduğunu tam olarak söyleyebilme olanağı yoktur. Ancak, Mekke Kadısı Ataullah Efendi’nin, bazı fikhî konularda Muhammed Tahir’in görüşlerine başvurduğunu gösteren yazışmalardan ve *Fetavâ es-Sünbûliyye* adındaki eserinden, kendisinin Mekke Hanefî müftüsü olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.¹¹⁷⁹ Tarihsel olarak Muhammed Tahir’in varlığını ortaya koyabildiğimiz ilk kayıt, onun Ataullah Efendi’nin sorularına cevaben kaleme aldığı risalesi olup; bu risale, 1206/1792 tarihinde yazılmıştır.¹¹⁸⁰

Muhammed Tahir’in adına ikinci olarak Mekke kadısı, müftüleri ve Mekkeli âlim, hatib ve müderrislerinden oluşan bir grup tarafından İbn Abdülvehhâb hakkında Payitahta gönderilen şikâyetnamede tesadüf edilebilmektedir. Elli yedi mühürlü olan bu belgenin tarihi 29 Zilhicce 1207/7 Ağustos 1793’tür.¹¹⁸¹ Daha önce bahsi geçen şikâyetnamede, Mekke’nin ileri gelenleri, 1143/1730 tarihinde ortaya çıkan “İbn Abdülvehhâb denilen habîs” ve şeriat-i Muhammediyye ve dört mezhebe aykırı söylemleri olan bir şahsiyetin, halkı dalalete sevk ettiği konusu ile ilgili Sultan’dan yardım talebinde bulunmuştur. Muhammed Tahir Sünbül bu metnin altına imza atan

¹¹⁷⁷ Naeem Quresh, “Ferâiziyye”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1995), 12/365-366.

¹¹⁷⁸ Bağdadi, *Hediyyetü’l-Ârifîn*, 2/354; Babanzâde, *İzâhü’l-Meknûn*, 4/104, 670; Zirikî, *el-A’lâm*, 6/172-173.

¹¹⁷⁹ Cevabu Selaseti Sualin Muhammed Tahir b. Muhammed Sünbül el-Mekkî, *Cevâbu Selâseti Suâlin li’ş-Şeyh Muhammed Tâhir Sünbül el-Mekkî* (Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi, Mahtûtât, 1632), 55b-60a.

¹¹⁸⁰ Sünbül el-Mekkî, *Cevâbu Selâseti Suâlin* (Mahtûtât, 1632), 55b.

¹¹⁸¹ BOA-HAT- 95-3855B.

isimlerden biridir ve burada kendisini “Hadimü’l-ilm bi’l-Mescidi’l-Haram” olarak tanımlamıştır.¹¹⁸²

Vehhâbîlik konusunda Mekke uleması arasında ortaya çıkan tepkilerden itibaren tavrını ortaya koyan Muhammed Tahir, *el-İntisâr li’l-Evliyâi’l-Ebrâr* adıyla kaleme aldığı risalesinde Vehhâbîlerin, bilhassa evliya ve Sâlihler konusundaki görüşleri ile tevessül ve keramet konularına dair hükümlerinin aleyhinde beyanlarda bulunmuştur.¹¹⁸³ Muhammed Tahir risalesine, “Hevanın peşine düşmek seviyesizlik, akıldan bağımsız hareket etmenin sonu da hüsrandır. Nakli terk etmenin sonu da başarısızlık ile sonuçlanır. Kitap ve sünnet ve seleften gelenlere sarılmak, cennetin aracıdır. Seleften gelene tabi olmak hayır, haleften gelene tabi olmak ise şerdir.” sözleriyle giriş yapmış ve Seyyid Şerif Cürçani (ö. 816/1413), Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi isimlerden iktibaslarla görüşlerini netleştirmeye çalışmıştır.¹¹⁸⁴ Ayrıca risale içerisinde, konuya dair dört mezhebin görüşlerine de hassasiyetle yer vermiştir.¹¹⁸⁵

Muhammed Tahir risalesinde doğrudan Şeyh Necdî, İbn Abdülvehhâb ya da Vehhâbî kelimelerini kullanmamıştır. Ancak “günümüzdeki insanlar hevâları ile bütün mezheplerden uzaklaştılar. ... ve İbn Abbâs’ın (ra) sözleri ortaya çıktı” şeklindeki ifadeleri ile doğrudan Vehhâbî zümreyi işaret etmiştir.¹¹⁸⁶ “İbn Abbâs’ın sözleri” ile kastettiğinin içeriğini, Alevî b. Haddâd’ın, Muhammed Tahir ile olan görüşmesi hakkında aktardığı bilgilerden elde edebiliyoruz. Alevî b. Haddâd, Abdullâh b. Abbâs’ın (ö. 68/687-88) mezarını ziyaret etmek için Tâif’te bulunduğu esnada, Muhammed Tahir ile görüşmüş ve Muhammed Tahir’in Vehhâbîlere reddiye olarak yazdığı *el-İntisâr li’l-Evliyâi’l-Ebrâr*’ını gördüğünü kaydetmiştir. Görüşmeleri

¹¹⁸² Belge açıklaması 1145/1732 tarihi verilmektedir. Ancak metin içerisinde geçen tarih 1143/1730’dur.

¹¹⁸³ Muhammed Tahir b. Muhammed Sünbül el-Mekkî, *el-İntisâr li’l-Evliyâi’l-Ebrâr* (Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Melik Abdullah el-Câmî’iyye Kütüphanesi, İlmu’l-Kelam, 5/401) Erişim için: https://dorar.uqu.edu.sa/uquui/web/viewer.html?file=https://dorar.uqu.edu.sa/uquui/bitstream/20.500.12248/101982/1/b11532543_0.pdf (10.05.2020)

¹¹⁸⁴ Sünbül el-Mekkî, *el-İntisâr li’l-Evliyâi’l-Ebrâr* (İlmu’l-Kelam, 5/401), 47b.

¹¹⁸⁵ Sünbül el-Mekkî, *el-İntisâr li’l-Evliyâi’l-Ebrâr* (İlmu’l-Kelam, 5/401), 60b.

¹¹⁸⁶ Sünbül el-Mekkî, *el-İntisâr li’l-Evliyâi’l-Ebrâr* (İlmu’l-Kelam, 5/401), 47a.

esnasında Muhammed Tahir, Alevî b. Haddâd'a, "Necdî'nin bid'atleri kalbine girmiş bir kimseyi, ancak Allah durdurabilir. Buharî'den gelen "Onlar süratle dinden çıkacaklar da artık sonra bir daha dine dönmeyeceklerdir"¹¹⁸⁷ hadisi gibi, kalbine giren için artık umut kalmamıştır." dediği aktarılmıştır.¹¹⁸⁸ Abdullâh b. Abbas'ın sözü geçen rivayeti, Hâricîler'i tanımlamada kullanılan rivayetler arasında kabul edilmiştir. Abdullâh b. Abbas'ın, Hakem olayında Hâricîlerle görüşmek üzere Ali b. Ebî Talib tarafından görevlendirilen isim olması, Muhammed Tahir'in risalesinde, onu bilinçli bir şekilde tercih ettiğinin göstergesi olarak dikkat çekicidir.¹¹⁸⁹

2.5. (Güzelhisarlı) Atâullâh Mehmed Efendi Ebû İshâkzâde (ö. 1226/1811):

Risâletü'r-Redd alâ'l-Vehhâbiyye; Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hediye fi'r-Raddi ala el-Havarici'l-Vehhâbiyye

1173/1760 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Atâullâh Mehmed Efendi, babası Şeyhülslâm Şerif Mehmed Efendi'ye (ö. 1204/1790) nisbetle Şerifzâde, Büyük dedesi Şeyhülslâm Ebûishak Esad Efendi'ye (ö. 1137/1725) nisbetle de Ebûishakzâde olarak anılmıştır. Atâullâh Mehmed Efendi, bünyesinde çok sayıda Şeyhülslâm, kazasker, kadı, müderris, âlim ve şair barındıran bir ulema ve bürokrat ailesine mensuptur. Osmanlı tarihinin en çalkantılı dönemlerinden olan Padişah III. Selim zamanında Şeyhülslâmlık yapan Ataullah Efendi'nin, ailesinden dokuz kişinin Şeyhülslâmlık yaptığı bilinmektedir. Atâullâh Mehmed Efendi, III. Selim'in tahttan indirilerek yerine IV. Mustafa'nın tahta çıkarılması ile sonuçlanan ve tarihte Kabakçı Mustafa İsyanı olarak bilinen olaylarda, etkin bir şekilde varlık göstermiştir.

Eğitim hayatına dair geniş bilgiye sahip olmadığımız Atâullah Mehmed Efendi, babası ve yakın çevrelerinden almaya başladığı eğitimine, Tokâdî Mustafa Efendi (ö.

¹¹⁸⁷ Buharî, "Mürted", 6932; İbn Mace, "Mukaddime", 172; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Kahire: Darü'l-Hadis, 1995), 15/159 (No. 20220).

¹¹⁸⁸ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 121.

¹¹⁸⁹ Ethem Ruhi Fırlah, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/ (1978), 246-275.

1196/1782)¹¹⁹⁰ ile devam etmiş ve genç yaşta önemli görevlere gelmiştir. Atâullah Mehmed Efendi'nin, hikemî ilimlerden ziyade şer'i ilimlerle ilgilendiği hakkındaki bilgilerin, içerisinde yetiştiği ilmî geleneğin ve hocası Tokadî Efendi'nin etkisinden ileri geldiği anlaşılmaktadır.¹¹⁹¹ O, Vak'anüvis Asım Efendi tarafından; “âlim, şair, Türkçe ve Arapça yazmaya gücü yeten, susması konuşmasına, yumuşaklığı kızgınlığına galip; dindar ve insanların kalplerini kazanmaya çalışan biri” olarak tanımlanmıştır.¹¹⁹² Müderrislikten, Şeyhülislâmlığa kadar Osmanlı ilmiye sınıfının hemen her kademesinde yer alan Atâullah Efendi, aynı zamanda Anadolu-Rumeli kazaskerliği ve nakibü'l-eşraflık gibi Osmanlı memuriyet sınıfının en önemli kademelerinde de görev yapmış bir isimdir.¹¹⁹³ Vefatından önce Güzelhisar'a yerleşen Atâullah Mehmed Efendi 1236/1821 yılında burada vefat ettiği için 'Güzelhisarlı' olarak da anılır.

Atâullah Mehmed Efendi Hanefî kültür kodlarına sahiptir. Himmatzâde ve Trabzonî Efendiler'de görülen Kadı Beyzâvi ve Ali el-Karî etkisi, Atâullah Efendi'de de görülebilmektedir. Onun fetvalarını derlediği *Fetâvâ-yı Atâullah* olarak bilinen eserinin yanında, *Dîvan* ve *Behçetü'l-Fetavâ'sı*,¹¹⁹⁴ ile *Tefsîr-i Beyzâvî* için başladığı ancak tamamlayamadığı Türkçe bir hâşiyesi bulunmaktadır. Bunların dışında, Alizâde Mehmed Efendi'nin Vehhâbîlik reddiyesine 1217/1803 yılında yazdığı; *er-Risâletü'l-vehhâbî*¹¹⁹⁵ adlı bir şerhi bulunmaktadır.

¹¹⁹⁰ Müderrislik ve saray hekimliği yapan Tokadî Mustafa Efendi, Mekke payesine kadar yükselmiştir. İbn Sina'nın *el-Kânûn Fi't-Tıb* aslı eserini tercüme ettiği; *Tahbîzü'l-Mathûn* adlı eserinin dışında, bir de *el-İbtihâc fî Şerhi's-Sirâc* ı bulunmaktadır.

¹¹⁹¹ Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/356; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/335-336.

¹¹⁹² Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 2/911.

¹¹⁹³ Atâullah Mehmed Efendi, 1185/1771'de müderris, 1196/1782'da Kudüs mollası, 1204/1789'da Edirne pâyesi, 1205/1791'de Mekke kadısı, 1208/1794'de İstanbul pâyesi ile nakibü'l-eşraf, 1213/1798'de Anadolu pâyesi, 1216/1801 Rumeli Kazaskeri payesi, 1219/1804'de Rumeli Kazaskeri ve 1221/1806 yılında da Şeyhülislâm olmuştur. Kabakçı Mustafa İsyanı'nın ardından, 1222/1807'de bir günlüğüne görevinden azledilip yeniden göreve iade edilmiştir. Ardından 1223/1808'de yeniden azledilerek Aydın/Güzelhisar'a zorunlu ikamete gönderilmiştir.

¹¹⁹⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/269; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 10/293.

¹¹⁹⁵ Atâullah Mehmed Efendi, *Tercümetü'l-Ecvibetü'l-Hâdiyyeti fî'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye* (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler, 2158; 5865; 5867) Eserin temininde yardımcı olan Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü çalışanlarına teşekkürü borç bilirim.

Ataullah Mehmed Efendi, Vehhâbî davetin etki ve nüfuz alanını gün geçtikçe genişlettiği, Haremeyn kapısına kadar dayanıldığı ve görüşlerini kabul etmeyen kesimlerin Mekke ve Medine'ye girmelerine engel olunduğu bir dönemde, kazaskerlik ve Şeyhülslâmlık yapmıştır. Dinî ve siyasî olarak önemli konumlarda bulunan bir ismin, böylesi bir dönemde Vehhâbîliğe dair özel bir varlık göstermemiş olması son derece dikkat çekicidir. Bu durumun, eşzamanlı olarak Osmanlı-Rus Harbi ve Payitaht'ta yaşanan isyan olayları ile bağlantılı olması muhtemel ise de, söz konusu olayların öncesinde de Atâullah Efendi'nin bu manada bir katkısının bulunmadığı izlenimi oluşmaktadır. Bu durumu, Vehhâbî davete karşı Hanefî çevreler açısından bir eksiklik olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak Atâullah Efendi'nin şerhi üzerine bir haşiye kaleme alan Mehmed Münib Efendi'den edindiğimiz bilgiye göre, Atâullah Efendi'nin şerhi kısa bir zaman dilimi içerisinde, bütün ülkede yayılmış (*inteşere fi'l-bilâd*) bu sayede Vehhâbî taifesinin dalaletleri insanlara açıklanmaya çalışılmıştır. Öyle ki, eser Mısır'a ulaştığı zaman Mısır uleması Vehhâbî görüşlere karşı bu eseri referans almıştır.¹¹⁹⁶ Ayrıca Atâullah Efendi'nin bu şerhi, *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hediyye fi'r-Reddi ala el-Havarici'l-Vehhâbiyye*¹¹⁹⁷ adıyla tercüme edilmek suretiyle Anadolu'da da yaygınlaştırılmış olması bakımından önem arz etmektedir. Bu açılarından bakıldığında

¹¹⁹⁶ Mehmed Münib Efendi, Mısır'da Ezher ulemasından, bir tek Muhammed b. Muhammed el-Ezherî'nin (ö. 1232/1817), Vehhâbîleri bu şekilde reddetmediğini, hatta onun zaman zaman Vehhâbî taifesini savunduğu bilgisine de yer vermiştir. Ayntabî, Mehmed Münib, *Haşiye ala Şerhi'r-Risaleti'r-Reddiye ala Taifeti'l-Vehhabiye*, vr.24a. Muhammed b. Muhammed el-Ezherî, Emîr el-Kebîr es-Sünbâvî adıyla meşhur, Şazeli tarikatine bağlı, Maliki bir fakihdir. Mehmed Münib Efendi'nin iddiasını teyit edecek herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ancak, Münib Efendi'nin iddiası, doğrulanmak ya da yanlışlanmak üzere dikkate alınması gereken, tarihsel bir not olarak eserinde yer almıştır. Bu konuda dikkat çeken husus, A. Cevdet Paşa'nın da, Mısırlı Tarihçi Cebertî (ö. 1240/1825) hakkında, aynı içerikli benzer bir iddiasının olmasıdır. Vehhâbî davete karşı, Ezher ulemasından kayda değer düzeyde bir reddiye yazımı olmamasının ve Osmanlı müelliflerinin Ezher uleması hakkındaki bu doğrultudaki iddialarının nedenleri, ayrı bir çalışma konusu olarak incelenmeyi hak etmektedir.

¹¹⁹⁷ *Fihristü'l-Kütübi'l-Arabiyye el-Mahfûza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviyye* (Kahire, 1891), 7-2/586; *Kehhâle, Mu'cemü'l-Müellifin*, 10/293.

Atâullah Efendi'nin eseri, Alizâde Mehmed Efendi'nin reddiyesinden daha işlevsel ve belirleyici nitelikte olmuştur.¹¹⁹⁸

Alizâde Efendi'nin risalesinin şerhi olmakla birlikte; Atâullah Efendi'nin *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hediye fi'r-Reddi ala el-Havarici'l-Vehhâbiyye*'si bir çok açıdan önem arz etmektedir. Öncelikle eser tespit edebildiğimiz kadarıyla, Vehhâbîlere karşı Arapça dışında bir dilde, Osmanlı Türkçesi ile yaygınlaştırılan ilk reddiyedir. Risale bu yönü ile özgünlük bakımından emsallerinden ayrılmıştır. Ayrıca Vehhâbîliğe yaklaşım konusunda, İstanbul merkezli Hanefî çevrelerdeki değişimlerin tespiti bakımından da oldukça önemli bir eserdir. Daha önce üzerinde durulan Alizâde Efendi'nin reddiyesinin adı, *Risale fi İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye* iken; risaleyi şerh eden Atâullah Efendi'nin tercih ettiği, *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hediye fi'r-Reddi ala el-Havarici'l-Vehhâbiyye* başlığı, söz konusu değişimin en bariz göstergelerindendir.

Alizâde Efendi'nin reddiyesi, İbn Abdülvehhâb'ın ölümünden kısa bir süre sonra kaleme alınmışken, Atâullah Efendi'nin adı geçen şerhi, 1217/1803 yılında yazılmış, tercümesi ise 1227/1814 yılında yapılmıştır. Söz konusu yıllar arasında yaşanan siyasî ve sosyal olayların sonuçlarının ortaya çıkardığı farklılaşmalar, içeriği aynı olan bir eser üzerindeki değişimlerin bariz yansımalarıdır. Alizâde Efendi döneminde dinî ve fikrî çerçevede ele alınan Vehhâbî hareket, zaman içinde yaşanan Kerbelâ baskını, Mekke ve Medine'nin istilasî gibi olaylar sayesinde, kendi değişimlerini ortaya koymuştur. Vehhâbîlerdeki bu tür eylemsel farklılaşmalar, reddiyelerin diline yansımış, metinlerde hâkim olan üslup ve içerik bu doğrultuda tezahür etmiştir.

¹¹⁹⁸ Mehmed Ataullah Efendi tarafından şerh edilen eserin Osmanlıca tercümesi bulunmaktadır. Atâullah Mehmed Efendi, *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hâdiyyeti fi'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye* (Nadir Eserler, 2158; 5865; 5867); Atâullah Mehmed Efendi, *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hâdiyyeti fi'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye* (Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 199/1) Eserin temininde yardımcı olan, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi yetkililerine teşekkürü borç bilirim.

Vehhâbî davetin ortaya çıktığı dönemden itibaren, İslâm dünyası ve Osmanlı ulemasının, harekete karşı tavır ve tutumlarında oluşan değişimlere, farklı vesileler ile temas edilmişti. Benzer şekilde, Atâullah Efendi'nin de, şerhinin başlığını, '*Havaricü'l-Vehhâbiyye*' şeklinde kullanmış olması, fikirlerde yaşanan değişim ve genişlemenin bir yansıması olarak yorumlanmalıdır. Nitekim yaklaşık on yıl önce Alizâde Efendi, olayı fikri açıdan değerlendirmiş ve 'mezhep ve yaklaşım biçimi' olarak nitelendirmiştir. Dolayısı ile muhatap alınan unsur, fikirler olmuştur. Atâullah Efendi ile birlikte muhatap, meşrû yönetime isyan eden bir zümreye/topluluğa dönüşmüştür. Bir anlamda da muhatap, "Vehhâbî Abdülaziz" ve "Mezhebi Havaric" olarak değişim göstermiştir.¹¹⁹⁹ Atâullah Efendi'nin risalesi, meseleleri ele alış biçimi, kaynaklara hâkimiyeti ve sistematik bütünlüğü bakımından Alizâde Efendi'nin risalesine göre önemli bir farklılığa sahip değildir. Bununla birlikte, Vehhâbîlere karşı Osmanlı'nın yaklaşımı ve resmî söylemini ihtiva etmesi bakımından oldukça önemlidir.

2.6. Nuruddin Mehmed Efendi Alizâde (ö. 1230/1815): *Risale fi İbtâli*

Mezhebi'l-Vehhâbiyye

Vehhâbîlere reddiye yazan müellifler arasında önemli bir yeri olan Nureddin Mehmed Efendi Alizâde (ö. 1230/1815), kültürlü bir aile çevresinde dünyaya gelmiştir. Ulemâ sınıfından olan babası Mustafa Efendi, III. Mustada devri (1757-1774) âlimlerinden Erzincanlı Ali Efendi'nin oğludur. Şânîzâde Mehmed Efendi tarafından, "ilm-i Fıkıh'da sâhib-i kemâl ve fâzıl bir zât"¹²⁰⁰ olarak tanımlanan Nureddin Mehmed Efendi, Alizâde ismi ile meşhurdur. Bir süre müderris olarak hayatını sürdüren Alizâde, 1200/1786 yılında Selânik mollalığına tayin edilmiştir. Bilad-ı hamse

¹¹⁹⁹ Atâullah Mehmed Efendi, *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hâdiyyeti fî'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye* (Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 199/1), 4a-b.

¹²⁰⁰ Şânîzâde, *Şânî-Zade Tarihi*, 1/189.

mevleviyetinden¹²⁰¹ sonra Mekke pâyesi almış; ardından da 1210/1796 yılında Mekke kadılığı görevine getirilmiştir. 4 yıl bu görevde kalan Alizâde, bu süreçte Vehhâbî harekete yönelik ilmî görüşler dile getirmiş; ardından 1214/1800 yılında İstanbul kadısı olarak Payitaht’a dönmüştür.¹²⁰²

Osmanlı ilmiye sınıfının birçok kademesinde görev yaptığı anlaşılan Alizâde Mehmed Efendi, 1210/1795 yılında Mekke kadısı olarak, Vehhâbîlerin görüşlerini tartışmak ve Sünnîlik dışı kabul edildiklerini bildirmek amacıyla, bizzât Osmanlı Sultanı II. Mahmud tarafından görevlendirilmiştir. Alizâde’yi önemli kılan husus, devletin resmî görevlisi olarak, fikrî bir tartışmaya katılmak üzere görevlendirilmiş olmakla birlikte; katıldığı münazaranın ardından, burada tartışılan mevzular hususunda *Risale fi İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye*¹²⁰³ isimli müstakil bir eser kaleme almış ve bunu da bizzât Padişah’a sunmuş olmasıdır. Şânizâde Mehmed Efendi, onun bu eserini “Vehhâbiyye akaidinin iptaline dair ipek üzerine kamıştan kalem ile yazılmış risale” olarak anar.¹²⁰⁴

Osmanlı zaviyesinden, tamamen siyasî/askerî bir olay ve bir isyan hareketi olarak değerlendirildiği görüşünün hâkim olduğu Vehhâbîliğe dair, Osmanlı Devletinin ilmî ve fikrî hiçbir çabasının ya da girişiminin olmaması, toprakları ve nüfuz alanı bu kadar

¹²⁰¹ Ulema arasındaki rütbelere göre biridir. Sırasıyla rütbelere şu şekildedir: Müderris, Kibâr-ı Müderrisîn, Mahreç Mevleviyeti, Bilad-ı Hamse Mevleviyeti, Haremeynu’s-şerifeyn Mevleviyeti, İstanbul Kadılığı, Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği.

¹²⁰² Alizâde Mehmed Efendi, 1222/1808 yılında Anadolu kazaskerliği görevine bir yıl sonra da Rumeli Kazaskerliğine tayin edilmiştir. Sert mizaçlı biri olarak da tavsif edilen Alizâde Mehmed Efendi, 1227/1812 yılında kaymakam paşa ile tartışması üzerine azledilmiş ve ikamet etmekle memur edildiği Manisa’da vefat etmiştir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmâni*, 4/1268.

¹²⁰³ Mehmed Efendi Alizâde, *Risâle fi İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2504); Mehmed Efendi Alizâde, *Risâle fi İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye* (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler, 5866) Bu nüshada Mehmed Ataulah Efendi’nin kırmızı hat ile yazılmış şerhleri bulunmaktadır. Kütüphane kaydında eser ismi; “takvimü’t-ta’dil tercümesi: vehayî hakkında bir risale” olarak yer almaktadır. “Vehabi” olması gereken ibare sehven “Vehayi” olarak kaydedilmiştir. Eser temininde yardımcı olan, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi yetkililerine teşekkürü borç bilirim. Eser ayrıca, Dirayet yayınları tarafından 2018 yılında İstanbul’da yayınlanmıştır.

¹²⁰⁴ “İbtâl-i ‘akâyid-i Vehhâbiyye’ye dâ’ir Kadî’asker ‘Ali-zâde Efendi’nin eser-i kilik-i matbû’u’s-silkleri olan risâle.” Şânizâde, *Şânî-Zade Tarihi*, 1/500.

geniş bir devlet için kabul edilebilir bir tutum olmayacaktır.¹²⁰⁵ Nasıl ki İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerini ortaya attığı dönemden, Mehmed Ali Paşa'nın bölgede yeniden Osmanlı hâkimiyetini tesis ettiği döneme kadar geçen sürede Vehhâbî hareketin seyri doğrusal bir zeminde ilerlememiştir; Osmanlı Devleti'nin Vehhâbî hareket karşısındaki stratejisi de bu doğrultuda değişim ve dönüşüm göstermiştir. Alizâde Mehmed Efendi'nin resmî görevle Mekke'ye gönderilmesi, Osmanlı Devleti'nin bölgedeki karışıkların çözümü, dünyanın dört bir yerinden gelen hacıların güvenliği ve Hâdimü'l-Haremeyn sıfatı gereği Vehhâbîlere karşı aldığı ilmî, siyasî ve askerî bir dizi tedbirden biri olarak yorumlanmalıdır.

Alizâde Mehmed Efendi, 1 Muharrem 1210/18 Temmuz 1795 tarihinde Vehhâbî görüşleri tartışmak üzere düzenlenen münazaraya Osmanlı Devleti'nin resmî temsilcisi olarak iştirak etmiştir. Mütercim Ahmed Asım Efendi durumu; “ulemây-ı ‘izâm ve mevâlî’i kiramdan Üsvetü'l-‘ulemâi’l-muhakkıkîn ve Kıdvetü ashabi’l-fazlı ve’l-yakîn Alizâde Efendi hazretleri Devlet-i ‘aliyye tarafından Mekke-i Mükerreme Kadısı vasfı ile münazaraya iştirak etmiştir.” sözleriyle teyit eder. Vehhâbîlerin görüşlerini aktarmalarının ve karşılıklı deliller getirilerek meselelerin tartışılmasının ardından münzara son bulmuştur. Alizâde Mehmed Efendi, münazara sonrasında, burada tartışılan meseleler hakkında bir risale kaleme almış ve bu risaleyi görüşlerinin Ehl-i sünnet’e aykırı olduğu gerekçesiyle; kendilerini ‘hakk’a’ davet etmek üzere Abdülaziz b. Muhammed (ö. 1218/1803)’e göndermiştir.¹²⁰⁶

¹²⁰⁵ Bazı çağdaş araştırmacılar, Vehhâbî görüşlerle mücadelede Türkler tarafından yazılmış reddiye bulunmadığını ifade etmekle birlikte bu görüş, gerçeği yansıtmamaktadır. Osmanlı Devleti'nin Vehhâbîlerle mücadelesinin yalnızca Mehmed Ali Paşa ile yapılan yirmi küsur yazışmadan ibaret görülmesinin son derece indirgemeci bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Bkz. Rudeysî, Nüveyre, Esma, *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye fi'l-Karni't-Tâsi' Aşer*, 28.

¹²⁰⁶ “Fâzıl-ı müşârun ileyh miyânede güzerân eden mebâhis-i merkûmeyi bi-esrihâ kaleme alup, muhtasarîce bir risale-, müstakille tertîb ve sergerde-i mersûm tarafına ba's ü tesrîb ile râh-ı Hahh'a da'vet ve semt-i selâmet-i sermedîye delâlet eylemiş iken ...” Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/53.

Abdülaziz b. Muhammed ise, kendisine gönderilen bu risaleye; “kil u kâlden (boş laf, dedikodu) ibaret bu cevaplara ve sorulara iltifatımız yoktur. Biz ehl-i ictihadız, doğruluk ve isabet ehliyiz. Zâten müctehid görüşünde isabet de etse hata da etse sevabı vardır” şeklinde bir cevap göndermiştir.¹²⁰⁷ Alizâde Efendi’nin sözü edilen risalesi, devlet katında hayli itibar görmüştür. Öyle ki risale; Sultan Selim Hân’ın talebi ve desteği ile 1217/1803 yılında Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi (ö. 1236/1821) tarafından da şerh edilerek, Anadolu’da yaygınlaştırılmıştır.¹²⁰⁸ Eserin ayrıca, Mısır Kadısı İshak b. Muhammed tarafından, 15 Cemaziyelevvel 1218/ 2 Eylül 1803 tarihinde, *Şerhu ve ziyâdât ’alâ risaleti Molla el-Kâdî bi Mekke fî’r-Reddi ’alâ ’Abdilazîz el-Vehhâbî ve Cema’âtihi* adıyla şerh edilmiş olması da Sultan Selim Han’ın talebi ile bağlantılı olmalıdır.¹²⁰⁹

Alizâde Mehmed Efendi’nin risalesini önemli ve özel kılan en temel vasfı, Osmanlı Devleti’nin resmî bir görevlisi tarafından, katıldığı resmî bir toplantının sonucunda kaleme alınmış olmasıdır. Bu bakımdan risale, Vehhâbî davete yönelik; doğrudan devletin bakış açısını ve itikâdî görüşlerini yansıtmaktadır denilebilir. Vehhâbî hareketin ortaya çıkışından elli yıl kadar uzun bir süre sonra yazılmış olmasına rağmen; tartışılan mevzuların itikâdî ve fikhî ağırlıklı olması, hilafet, Hâricîlik ve meşrû halifeye isyan gibi konuların risaleye yansımamış olması, hem hareketin bulunduğu noktayı hem de Osmanlı’nın Vehhâbîliğe bakışını yansıtmaması açısından önemi haizdir.

Alizâde Efendi’nin, risalesinin sonunda “bu cevapların ‘irşad’ etmek” üzerek Vehhâbîlere gönderildiğini dile getirmesi, Vehhâbî hareketin hala yalnızca bozuk ve

¹²⁰⁷ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye*, 59.

¹²⁰⁸ Atâullah Mehmed Efendi, Şeyhülİslâm Şerif Mehmed Efendi’nin oğludur. Mekke Kadılığı da yapmış olan Mehmed Efendi, 1221/1806-1222/1807 yılları arasında Şeyhülİslâm olarak görev yapmıştır. Asım Efendi, *Asım Efendi Tarihi*, 1/53; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 1/335.

¹²⁰⁹ İshâk b. Muhammed, *Şerhu ve Ziyâdât ’alâ Risaleti Molla el-Kâdî bi Mekke fî’r-Reddi ’alâ ’Abdilazîz el-Vehhâbî ve Cema’âtihi* (Juma al-Majid Culture&Heritage Center, Abdullah b. Abbas 113/8, 368375) Eserin temininde yardımcı olan Merkez yetkililerinden Abdulrahman el-Taha’ya teşekkürü bir borç bilirim.

düzeltilmesi gereken itikâdî fikirlerden ibaret olarak yorumlandığını göstermesi bakımından değerlidir. Hâlbuki bu dönemde, Vehhâbî hareket güneyde Yemen, Kuzey’de Şam, Doğu’da Mekke ve Medine, Batı’da Bağdat sınırına kadar dayanmış durumdadır.

Alizâde Mehmed Efendi, risalesinin girişinde, Vehhâbî Abdülaziz topluluğuna karşı, üç ana konu ve yirmiyi aşkın mesele hakkında, usûlu’d-din ve furû’u’ş-şer’iyyeye göre yani itikadî ve fikhî açıdan verilen cevapların bir özetini kaleme aldığını dile getirmektedir.¹²¹⁰ Risale, karşılıklı münazara usulüne göre kaydolunmuştur. Öncelikle, Vehhâbî görüşleri ve bu görüşlere dair sunulan delilleri aktaran Alizâde Efendi, ardından kendi fikirlerini/düşüncelerini ve itirazlarını dile getirmiştir. Hanefî görüşlerin hâkim olduğu risalede, amel-iman meselesi yani amellerin imandan bir cüz olup olmadığı konusu, tevessül, Allah’tan başkasına dua meselesi ve bunların hükümleri ile kabir ziyaretleri, kabirlere türbe ve kubbe inşa etmenin hükümleri gibi mevzular konu edinilmiştir.

Alizâde Efendi’nin kaleme aldığı risaleye karşı olarak, Vehhâbîler cephesinden, Hamd b. Nâsır (ö. 1225/1810) tarafından, *el-Fevâkihu’l-Azab fi’r-Reddi alâ men Yuhakkimu’s-Sünneti ve’l-Kitâb* isimli bir risale kaleme alınmıştır.¹²¹¹ Hamd b. Nâsır da, münazara sonrası kaleme aldığı eserinde, Alizâde Efendi’nin aktardığı üç meseleyi konu edinmiştir. Ancak o eserinde, karşıt görüşlere yer vermemiş; yalnızca Vehhâbî görüşleri aktarmakla yetinmiştir.¹²¹²

Alizâde’nin eseri, ele alınan meseleler bakımından kendisinden önceki ve sonraki metinler ile uyum içerisindedir. Ancak onun meseleleri ele alış biçimi ve delillendirme usulü, eserini emsallerinden ayırmaktadır. Bilhassa görüşlerini temellendirme

¹²¹⁰ Alizâde, *Risâle fi İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye*, 25.

¹²¹¹ Alü’ş-Şeyh, *Meşâhîru Ulemâi Necd*, 203-204.

¹²¹² İbn Osman b. Muammer en-Necdî et-Temîmî el-Hanbelî Hamd b. Nâsır, *el-Fevâkihu’l-Azab fi’r-Reddi alâ men Yuhakkimu’s-Sünneti ve’l-Kitâb*, thk. Abdusselâm b. Berces b. Nâsır Âl-i Abdülkerîm (Riyad: Darü’l-Âsime, 1987).

noktasında başvurduğu mantıkî çıkarımlar, eserin farklı bir noktada konumlandırılmasını gerektirir. Bu bağlamda onun Hanefî çevrelerce referans alınan özgün fikirlerine burada değinmek yerinde olacaktır. Alizâde Efendi, Hanefî gelenek ile uyumlu olarak; amelin imandan bir cüz olmadığını savunmuştur. Bu görüşünü Tevbe suresinden¹²¹³ getirdiği delil ile temellendiren âlim, Vehhâbîlerin amelin tevhidin bir cüzü olduğu yönündeki görüşlerine itiraz etmiştir.¹²¹⁴

Alizâde'nin tevessül konusundaki itiraz ve çıkarımları, alışlagelmiş söylemlerden farklıdır. Alizâde Mehmed Efendi, tevessül ve Allah'tan başkasına dua etme ya da nidâ etmenin hükmü konusunda da Vehhâbî görüşlere itiraz etmektedir. Alizâde'nin bu konuya İbn Sina'nın "iktiranlı kıyas"¹²¹⁵ kavramından hareketle karşı çıkmaktadır.¹²¹⁶ Bu doğrultudaki bir çıkarımın yalnızca Alizâde tarafından kullanılmış olması, onun düşünce yapısını şekillendiren temel dinamikleri işaret etmesi bakımından önemlidir.

Hz. Peygamber'den gelen nakiller ışığında tevessülün caiz olduğunu savunan Alizâde Efendi'nin,¹²¹⁷ bu itirazlarından, Vehhâbîleri, geleneğe aykırı davranmaktan ve

¹²¹³ et-Tevbe 9/72 "Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve adn cennetlerinde güzel meskenler vaad etmiştir. Allah'ın rızâsı ise hepsinden büyüktür, işte büyük bahtiyarlık da odur."

¹²¹⁴ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 37-41.

¹²¹⁵ "İktiranlı Kıyas. Bir kıyas işleminde işlemin sonucu öncüllerde güç halinde (bilkuvve) ihtiva edilmişse buna iktiranlı kıyas denir. Bir iktiranlı kıyas iki öncül (mukaddime) ve üç deyimden (had) oluşur. İki öncülle yapılan bir işlemde zorunlu bir sonucun çıkabilmesi için görevi iki öncülü birbirine yaklaştırmak olan (iktiran) ve her iki öncülde geçen orta/ortak bir deyim (el-haddü'l-evsat, el-haddü'l-müşterek) bulunması gerekir. Önergeler (kazıyye) kıyas işlemine girince öncül özne (mevzû') ve yüklem (mahmûl) deyim adını almaktadır. Sonucun yüklemine içeren öncüle büyük öncül (kübrâ), sonucun yüklemine büyük deyim (ekber), sonucun öznesini içeren önermeye küçük öncül (suğrâ), sonucun öznesine küçük deyim (asgar) adı verilir. Bu sebeple orta deyim öncüllerde bulunduğu konuma iktiranlı kıyasların şekli denir. Orta deyim öncüller de zorunlu olarak dört konumda bulunduğu için iktiranlı kıyasın dört şekli vardır. Orta deyim büyük öncülde özne, küçük öncülde yüklem ise buna birinci şekil, her ikisinde yüklem ise ikinci şekil, her ikisinde özne ise üçüncü şekil, büyük öncülde yüklem, küçük öncülde özne ise dördüncü şekil adını almaktadır. Bu dört şekilden herhangi birinde iki öncülle yapılan iktirana işlem (darb), işlemlerden zorunlu olarak bir sonuç verene ise kıyas denir. Bu işlemle ulaşılabilecek olana sorun (matlûb), ulaşılabilecek sonuç (netice) adı verilir." Ali Durusoy, "Kıyas", *DİA* (Ankara: TDV, 2002), 25/525-526.

¹²¹⁶ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 54-56; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-Gark fî Bahri'd-Delâlât* (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1985), 52-53.

¹²¹⁷ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 44-47.

selef-i Sâlihîn tarafından hiç dile getirilmemiş görüşler ortaya koymaktan ötürü eleştirdiği anlaşılmaktadır. Alizâde, çoğunlukla Hanefî-Mâturîdî fakihlerin görüşlerini dile getirmiş, “kendi mezhebimiz” diyerek de; referansların bilinçli tercihi olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan eserde, itikadî konuların ele alınış biçiminde sık sık aklî delillere yer verilmiş olması da üzerinde durulması gereken bir konudur.

Alizâde Mehmed Efendi’nin risalesinin diğer bir önemli tarafı da, risalede baskın olan akıl vurgusudur. Alizâde, sık sık “akleden ve iman nuru ile vasıflanan kimseler” ya da “akleden herkesin bunun hak olduğunu söylediği gibi” ifadeler kullanması dikkat çekicidir.¹²¹⁸ Hanefî-Maturîdî eğilimin ön planda olduğu risalede, Kur’an ve Hadislerden getirilen delillerin yanında; itirazların, akıl ve mantık çerçevesinde ortaya konulması; Alizâde’nin ilmî metodunu yansıtmaktadır. Osmanlı’nın resmî görevlisi vasfını haiz bir şahsiyet tarafından kaleme alınmış olmakla birlikte; Alizâde Mehmed Efendi’nin risalesinde siyasî unsurların ön plana çıkmaması, reddiyei emsallerinden ayırmaktadır. Bu sonucu, reddiyenin ‘yazıldığı bağlam’ ve ‘ortaya çıkmasındaki temel etken’ şeklinde iki nedene bağlamak mümkün olabilir. Şöyle ki; bağlamsal açıdan Vehhâbî hareketin o anki konumu ve Osmanlı’ya karşı resmî tutumları ile Alizâde Efendi’nin reddiyesinin, Vehhâbîlerden gelen resmî bir ‘davet mektubu’ üzerine yazılmaması; sosyo-politik düzlemde kaleme alınan diğer reddiyelerden farklı olarak risalede kullanılan üslûp farklılığı belirleyicisi olmuştur.

2.7. Mehmed Münib Ayıntâbî er-Rûmî el-Hanefî (ö. 1238/1822): *Risale fî*

Hakki’r-Reddi alâ’l-Vehhâbiyye; Haşiye ala Şerhi’r-Risaleti’r-Reddiye ala

Taifeti’l-Vehhâbiyye

Mehmed Münib Efendi, ‘Hace-Hoca’ lakabı ile de meşhur olup, babasının mesleğinden ötürü, zaman zaman Debbağzâde olarak da anılmıştır. Nisbesinden de

¹²¹⁸ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye*, 55.

anlaşılacağı üzere Gaziantep'te dünyaya gelmiş ve ilk eğitimini burada almıştır. Eğitim hayatına dair en geniş bilgilere, kendisi tarafından kaleme alınan icazetnamesinden ulaşılabilmektedir.¹²¹⁹ Dört yaşında iken eğitim hayatına başlayan Münib Efendi, Arapça, şer'î ilimler, edebiyat, İslâm hukuku, fıkıh, hadis ve kelam gibi pek çok alanda ders almıştır.¹²²⁰ Eğitim hayatını, İstanbul'da tamamlayan Münib Efendi'nin hocalarından en dikkat çeken isim, Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl Ve Esrârü't-Te'vîl*'ine yazdığı haşiye ile bilinen, İsmail Konevî'dir (ö. 1195/1781).¹²²¹

1182/1768 yılında İstanbul'a geldiği kabul edilen Mehmed Münib Efendi, Saray-ı Hümayûn Hocalığının yanında, İzmir ve Mekke Kadılığı ile Anadolu Kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur.¹²²² Âlimin, şiir ve edebiyata dair pek çok eseri bulunmaktadır.¹²²³ O, ilmi ve bulunduğu mevkiler sayesinde devlet ricali ile yakın ilişkiler içerisinde olmuştur. Öyle ki kendisi, 1783 yılında I. Abdulhamid'in katılımı ile gerçekleşen huzur derslerinde tefsir yapan ilk isim olmuştur. Yine o, Serahsî'nin (ö. 483/1090) devletler hukukuna dair *Şerh-u Siyeri'l-Kebîr*'ini, II. Mahmud'un talimatı ile Türkçe'ye çevirmiş ve bu çalışması yine Sultan II. Mahmud'un talimatı doğrultusunda

¹²¹⁹ Mehmed Münib Ayıntâbî, *İcâzetnâme* (İstanbul Üniversitesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, A. 4668).

¹²²⁰ Mehmed Münib Ayıntâbî, *İcâzetnâme* (Yazma Eserler Koleksiyonu, A. 4668), 6b-9a.

¹²²¹ Rum (Anadolu) uleması Reisi olan İsmail Vehbi b. Mehmed b. Mustafa, İsâmüddin Ebu'l-Fida, el-Konevî el-Hanefî, kaynaklarda; Sultanlara Tefsir dersi veren ilk muallim olduğu bildirilmiştir. Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/222; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/359.

¹²²² Muhammed Tayyib Okıç, “Şemsu'l-E'imme es-Serahsî'nin ‘Şarhu's-Siyari'l - Kabir'inin Türkçe Tercemesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayıntabi'nin Diğer Eserleri”, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-E'imme Es-Serahsi Armağanı*, (1965), 28; Ahmet Özel, “Ayıntâbî, Mehmed Münib”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1991), 4/245; Nusret Gedik, “Mehmed Münib Ayıntâbî ve Âsârü'l- Hikem fi Nakşı'l-Kadem Adlı Eseri”, 500. *Yılında Mukaddes Emanetler: Yaşayan Mirasımız*, (2017), 92-107.

¹²²³ Eserleri için bkz: Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/359; Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/344, 414, 437, 482; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 7/54; Okıç, “Şemsu'l-E'imme Es-Serahsî”, 27-42.

askerlerin taliminde kullanılmıştır.¹²²⁴ Ayrıca, *Teyşîrû'l-mesîr fî Şerhi's-Siyerî'l-kebîr* adıyla, eserdeki izaha muhtaç kısımları açıkladığı bir haşiye kaleme almıştır.¹²²⁵

Münib Efendi, Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi'nin Hocası olarak kaydedilmektedir.¹²²⁶ Ancak aralarındaki bu hoca-talebe ilişkisinin tam tersi olma ihtimali daha makul görünmektedir. Zira Münib Efendi'nin müderris olduğu tarih, 1189/1775 olarak aktarılırken; Atâullah Mehmed Efendi'nin, 1185/1771 yılında müderris olduğu kabul edilmektedir. Öte yandan Atâullah Mehmed Efendi'nin şerhi üzerine bir haşiye kaleme alan Münib Efendi'nin, eserinde kullandığı hitapları ilgi çekicidir. Münib Efendi, öğrencisi olduğu ifade edilen Atâullah Efendi hakkında, “Seyyidina eş-Şarihü'l-Celil” ve “mollâ allâme, fehâmme” tanımlamalarını kullanmıştır. Ne var ki bu ifadeler, aralarındaki ilişkiyi netleştirecek düzeyde değildir. Ancak Münib Efendi'nin, Atâullah Efendi'den daha geç bir tarihte, seksen yaşını aşkın vefat etmiş olması¹²²⁷ bu ihtimali artırmaktadır. Yine de Atâullah Efendi ile yakın ilişkileri olduğu açıktır. III. Selim'in tahttan indirilmesi olaylarında ismi Atâullah Efendi ile anılan Münib Efendi de ömrünün son yıllarını Güzelhisar/Aydın'da geçirmiş ve burada Atâullah Efendi'nin kabri önüne defnedilmiştir.¹²²⁸

Mehmed Münib Efendi, Atâullah Mehmed Efendi'nin şerhi *er-Risâletü'l-Vehhâbî*'si üzerine bir haşiye yazmıştır. Eser, *Risale fî Hakki'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye ve Haşiye ala Şerhi'r-Risaleti'r-Reddiye ala Taifeti'l-Vehhabiye* olarak iki ayrı şekilde Anadolu'da ve Balkanlarda yaygınlaşmıştır. Eserlerin isimleri, Münib Efendi'ye ait iki ayrı reddiye olduğu izlenimi oluşturmaktadır. Ancak karşılaştırmalarımız neticesinde,

¹²²⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/35; Ayıntabî'nin bu çalışması kaynaklarda, Şeybânî'nin (ö. 189/805) es-Siyerü'l-Kebîr tercümesi olarak yer almaktadır. Bağdatlı İsmail Paşa ve Muallim Naci tarafından da aktarılan bu yanlışlık, Tayyip Okiç tarafından düzeltilmiştir. Okiç, “Şemsu'l-E'imme Es-Serahsi”, 27-42.

¹²²⁵ Müellif hatlı nüsha için bkz: Mehmed Münib Ayıntâbî, *Teyşîrû'l-Mesîr fî Şerhi's-Siyerî'l-Kebîr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Koleksiyonu, 382).

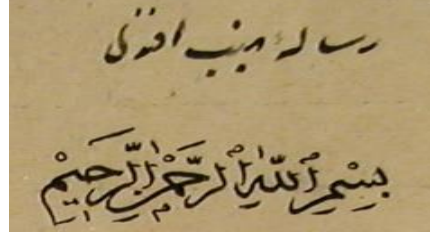
¹²²⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4/1214-1215.

¹²²⁷ Okiç, “Şemsu'l-E'imme Es-Serahsi”, 30.

¹²²⁸ Okiç, “Şemsu'l-E'imme Es-Serahsi”, 30.

iki nüshanın da farklı isimler altında kaydedilmiş; aynı eser olduğu anlaşılmıştır.¹²²⁹

Eserin başında “*Risaletü Münib Efendi*” ifadesi yer almaktadır.¹²³⁰ İsim karışıklığına mahal vermemek adına burada bu isimlendirmeyi kullanmayı uygun görüyoruz.



Münib Efendî'nin ifadelerinden, eserin 1222/1808 dolaylarında yazıldığı anlaşılmaktadır. Risalesinin girişinde yer verdiği, “Alizâde olarak bilinen Mehmed Nureddin şu an Anadolu Kazaskeri’dir”¹²³¹ bilgisi, risalenin yazılış tarihini ortaya koymamızda yardımcı olmuştur.¹²³² Münib Efendi, Vehhâbî görüşleri, “Müseylimetü’l-Kezzâbiyye’nin hurafeleri” Vehhâbîleri de, “kibirlenen Vehhâbî taifesi” olarak anmıştır.¹²³³ Karşı karşıya geldikleri esnada Mekke Kadısı olan, Anadolu Kazaskeri Alizâde Efendi hakkında övgülerde bulunan Münib Efendi; risalesinde, önce Vehhâbî görüşleri, ardından da Alizâde Efendi’nin cevapları doğrultusunda açıklamalarda bulunan Atâullah Efendi’nin görüşlerini aktarmak; sonrasında da kendi izahatlarına geçmek şeklinde bir yöntem takip etmiştir.

¹²²⁹ Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risâle fî Hakki’r-Reddi alâ’l-Vehhâbiyye* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Gaziantep İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 27 Hk 229/2); Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risâle fî Hakki’r-Reddi alâ’l-Vehhâbiyye* (Gaziantep İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 27 Hk 229/2); Eserin ayrıca Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde iki ayrı nüshası bulunmaktadır. Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risâle fî Hakki’r-Reddi alâ’l-Vehhâbiyye* (Sarayova-Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, El Yazmaları, 88F/2714; 88F/2714); Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risâle fî Hakki’r-Reddi alâ’l-Vehhâbiyye* (Juma al-Majid Center for Culture&Heritage, Mahtûtât, 308145; 202381) Juma al-Majid Center’da da eserin Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’ndeki nüshalarına ait kopyaları bulunmaktadır. Eserin temininde yardımcı olan Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü yetkilisi; Faruk Ağartan’a teşekkürü borç bilirim.

¹²³⁰ Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risale Münib Efendi* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 42 Kon 3279/2), 23a.

¹²³¹ Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risale Münib Efendi* (Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 42 Kon 3279/2), 23b.

¹²³² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmâni*, 4/1268.

¹²³³ Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risale Münib Efendi* (Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 42 Kon 3279/2), 23b.

Mehmed Münib Efendi, Vehhâbîler tarafından yöneltilen itirazları zaman zaman nahiv bakımından da detaylandırmıştır. Bu yöntemlerden hareketle, Vehhâbîler tarafından delil olarak ileri sürülen “iddiaların mutlak kanıt olamayacağını” ve bu açılardan ele alındığında “meselenin gayet net olduğunu” izah etmeye çalışmıştır.¹²³⁴ Risale bu manada ele alınan konuların, ayetler, hadisler ya da çeşitli kaynaklardan iktibaslar aracılığıyla netleştirilmesi usulünden farklı olarak; yalnızca fikrî çıkarımlar üzerinden hazırlanmıştır. Bu yönü, risalenin benzerlerinden ayrı bir kategoride değerlendirilmesi için yeterli bir sebeptir. Ayrıca Mehmed Münib Efendi’nin, yazıya döktüğü akıcı ve net üslûp, görüşlerin anlaşılabilmesi noktasında, idraki artıran önemli bir etken olmuştur. Mehmed Münib’in *Risale*’sinde, yalnızca iman-amel ayrımı ele alınmıştır. Oysa gerek Alizâde Efendi’nin, gerekse Ataullah Efendi’nin metinlerinin içeriği, yalnızca bu konu ile sınırlı değildir. Mehmed Münib Efendi’nin, Vehhâbî görüşleri iman-amel bağlamında, imanda istisna, mantık ve kıyas temelleri üzerinde sistematik bir bütünlük içerisinde, derinlemesine tartıştığı *Risale*’si, bu yönüyle orijinal bir kalam eseri hüviyetindedir.

2.8. Süleymân Paşa Şam Valisi (1225/1810): *Risâle fî'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye*¹²³⁵

1225/1810 yılında Yusuf Paşa’dan sonra Şam Valisi ve Emîrü’l-Hacc olarak tayin edilen Süleymân Paşa’nın, kendisinden öncek Şam Valisi Yusuf Paşa’ya hitaben, Suud b. Abdülaziz ve Alyan ed-Debîbî tarafından iletilen mektupları, diplomatik ve sert bir üslûpla yanıtlayarak Vehhâbî görüşleri reddettiği hususuna daha önce değinilmişti. Süleymân Paşa, hem zahirî hem de batınî olarak Allah Teâlâ’nın zâtını ve sıfatlarını birleyen Müslüman bir toplumu İslâm’a davet etmenin doğru olmadığı itirazına yer

¹²³⁴ Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risale Münib Efendi* (Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 42 Kon 3279/2), 37a.

¹²³⁵ Mektubun metni için bkz: Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 9/368-371; Acelânî, *Târîhu Beldeti'l-Arabiyye*, 3/218-221.

verdiği risalesinde, Suud’a haddini aştığı uyarısında bulunmuştur. O, Hz. Peygamber’den rivayet edilen “*Lâ ilâhe illallah dediğine şahit oluncaya kadar insanlarla savaşmam emredildi, bunu söylediği takdirde kanını ve malını korumuş olur. Hesabı yalnızca Allah’a aittir*” hadisini delil getirerek ve kendisini şöyle savunur: “Hamdolsun ki bizler Allah’ın desteği ile Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat olarak yaşıyoruz, Kitap ve Sünnete göre hareket ediyoruz, İslâm ve imanın şartlarına da sıkı sıkıya bağlıyız. Allah’ın bize indirdiklerine iman ediyor ve hiçbir şeyi ona şirk koşmuyoruz, bize helal kıldıklarını helal kabul ediyor, haram kıldıklarını yasaklıyoruz.”¹²³⁶

Süleymân Paşa’nın mektubunda değindiği hususlar, ayet ve hadislerden yaptığı temellendirmeler ve çok derin olmamakla birlikte itikâdî konulara olan hâkimiyetten, metnin bir âlim tarafından yazılmış olması ihtimalini ya da en azından âlimlerden danışmanlık almak suretiyle yazıldığı ihtimallerini akıllara getirmektedir. Yine de, resmiyette görev halinde bulunan bir mülkî âminin adıyla yazılmış ve mührüyle Suud b. Abdülaziz’e iletilmiş olması, mektubun önemini artırmaktadır. Süleymân Paşa, temsilcisi olduğu Osmanlı Devleti’ni kastederek; kendilerinin her zaman İslâm fıtratı ve sahih akîde üzere olduklarını ve bu hal üzere öleceklerini vurgulamış ve sözlerine şu ayeti eklemiştir: “*Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar.*”¹²³⁷ Ayrıca Süleymân Paşa’nın mektubunun girişinde yer verdiği “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat akidesini kıyamet gününe kadar devamlı kılmak için Allah tarafından desteklenen Osmanlı Devleti’nin, Şam bölgesi Valisi Süleymân Paşa’dan, Suud b. Abdülaziz’e” ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Bu cümleden, mektupta dile getirilen görüşlerin devletin resmî din anlayışını ifade ettiği sonucunu çıkarmak da mümkün görünmektedir.

¹²³⁶ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 9/369.

¹²³⁷ İbrâhîm 14/27.

Şam uleması başlangıçta ağırlıklı olarak Şafîî ve Hanbelî mezhebine mensup iken, on sekizinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde bölgede Hanefiliğin öne çıkarılması, Şam'ın dinî ve demografik önemine binaen devletin din anlayışı ile uyum göstermiştir.¹²³⁸ Süleymân Paşa'nın reddiyesinde altını çizdiği hususların, doğrudan devletin dinî yorum biçimini yansıtıyor olması, işaret edilmesi gereken noktalardan biridir. Süleymân Paşa'nın en önemli eleştirilerinden biri, Müslümanların şirk ile itham edilmesi ve bunun da, kâfir ve müşriklere yönelik ayetler ile temellendirilmeye çalışılması hususudur. Süleymân Paşa'nın, "aynı şekilde 'Alyân ed-Debîbî'nin gönderdikleri de iftiralar ve şüpheler içermektedir" cümleleriyle, kendisinden önce Yusuf Paşa'ya hitaben yazılan mektupların tamamına cevap verdiği ve içerikteki davetin muhatabının, Müslümanlar değil, müşrik ve kâfirler olması gerektiği konusunda Suud b. Abdülaziz'i ihtar ettiği görülmektedir.

Kendisinden önce Yusuf Paşa'ya hitaben yazılan mektupların tamamına cevap vermeye çalışan Süleymân Paşa, sözlerine şöyle başlar: "Selefim olan Yusuf Paşa'ya yazdığınız mektup elime ulaştı ve içeriğinde zikrettiğin Kur'ân ayetleri, Peygamberimizin hadisleri ve diğer delillerin kâfir ve müşrik muhataplarla ilgili olduğunu gördüm. Bu çok ciddi bir hata ve kopkoyu bir cehalettir. Yüce Allah'ın dediği gibi, **"Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve ayetleri (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler"**¹²³⁹ ve "üstelik bizler, Hz. Muhammed'in dinindeniz, Ehl-i Sünnet ve Cemaatiz, Kur'ân-ı Şerif'in ayetlerine ve Peygamberin hadislerine iman eder ve bu doğrultuda hareket ederiz. Lakin İslâm dinine mensup bir kişinin küfür ile itham edilmesinin küfür olduğu dört imamın icma'ı ile sabittir. Bu nedenle sizin itikadınız Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât itikadından değildir."¹²⁴⁰ Süleymân Paşa'nın bu ifadeleri, devlet yetkilisi tarafından yazılmış bir

¹²³⁸ Güner, "On Sekizinci Yüzyıl Şam'ına Dair Bazı Gözlemler", 136-137.

¹²³⁹ Âl-i İmran 3/7.

¹²⁴⁰ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 9/368-369.

cevapname ile Vehhâbîler'e Ehl-i Sünnet dışı görüldüklerinin resmî olarak bildirilmesi bakımından son derece önemlidir.

Süleymân Paşa, gerek Suud b. Abdülaziz'in, gerekse 'Alyân ed-Debîbî'nin dile getirdiği münazara talepleri konusuna da değinmektedir. Bu tarz toplantıların, daha önce kendilerinin dışında defalarca kez gerçekleştiğini söyleyen Süleymân Paşa, Osmanlı uleması ile Vehhâbîler arasında geçmişte gerçekleşen münazaralara işaret etmektedir. Süleymân Paşa, "bu meclislerde siz de diyeceklerinizi dediniz biz de dedik ve doğru ile yanlış birbirinden ayrıldı" şeklinde bir gerekçe sunarak, bunun beyhûde bir zaman kaybı olacağını dile getirmektedir. Paşa, bu meclislerde gerçekleşen tartışmalarla "hak ile batıl birbirinden ayrılmışken, batılın peşinden gitmek imkânsızdır" diyerek, hiçbir surette Vehhâbî görüşleri kabul etmeyeceğinin de sinyallerini vermektedir.

Süleymân Paşa'nın reddiyesinde ağırlıklı olarak, Sultan'a isyan edilmesi ve hilafet talebi ile Müslüman olduğunu ikrar eden bir toplumun şirkle itham ediliyor olması gibi konular üzerinde durulduğu görülmektedir. Süleymân Paşa, Suud b. Abdülaziz nezdinde Vehhâbîler'e, "eğer söylediğiniz gibi İslâm'ı yüceltmek ve korumak gibi bir emeliniz varsa, din düşmanları ve kâfirleri öldürün" diyerek; dine asıl zararın Vehhâbîler tarafından verildiğini dile getirmektedir. Bu tür bir çağrının muhatabının Müslümanlar olmayıp, kâfir müşrikler olması gerektiğini ihtâr eden Paşa, Vehhâbîler için, 'Çöl Arapları', 'Müseylime ümmeti' ve 'İslâm uhdesinden bîhaber bedeviler' gibi sıfatlar kullanmaktadır. Ümmet-i Muhammed'in nasıl olup da sapık bir fırka olarak değerlendirilebildiğini anlayamadığını ifade eden Süleymân Paşa, sözlerine "sizler cahil bir topluluk olduğunuz halde nasıl olur da insanları ilme davet edebilirsiniz?" diyerek Suud'un amacının, mülk ve saltanat olduğunu vurgular. Vehhâbîlere, Müslümanların yakasını bırakıp, dinin düşmanları ile mücadele çağrısı yapan Paşa, hiçbir şeyin Vehhâbîlerin yaptığı gibi, Müslümanların katledilmesi, mallarının yağmalanması ve evlerinin yakılıp şereflerine hâlel getirilmesinden daha kötü ve dine zarar verici

olamayacağını belirtmektedir. Süleymân Paşa, son olarak “Sizler Şeyh Necdî’nin kıssaları ile yetinir ve onun vadisini mesken tutarsınız, biz ise Rabbimiz’in izzeti ile yetiniriz” diyerek, Suud’u küçümsemekte ve Devlet otoritesi üslûbu ile “topraklarınıza geri dönün ve insanları tekfir etmekten vazgeçin” şeklinde bir nota vermektedir. Diplomatik bir üslûpla yazıldığı görülen mektubunda, Paşa’nın çoğunlukla kısa ve net cümleler kullanıyor olması; cevabın dile getirdikleri kadar getirmediğini de kapsadığı intiba’ı oluşturmaktadır.

Osmanlı Devleti adına yazılıp gönderilmiş olması; ûlû’l-emr’e itaatsizliğin bertaraf edilerek yeniden dinî ve siyasî birliğin tesisini öne çıkaran Süleymân Paşa’nın reddiyesinin önemini artırmaktadır. Daha önce de değinildiği üzere, risalenin kapsamı, konu hâkimiyeti ve sistematik bütünlüğü, reddiye’nin Şamlı bir âlim tarafından yazılmış olduğu izlenimi oluşturmaktadır. Ancak diğer bazı yöneticilerin talebi ile yazılan reddiyelerde örnekleri görüldüğü şekilde, Süleymân Paşa’nın bu konuda âlimlere verdiği bir talimat ya da bir âlim tarafından yazılmışsa yazan âlimin kimliğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Resmî bir yetkilinin adıyla yazılmış olan bu reddiyede öne çıkan temel unsur, Müslüman bir toplumun şirk ile itham edilmesine ve meşrû halifeye isyana yönelik itirazlar olmuştur. Bu zaviyeden bakıldığında; reddiyedeki baskın unsurun siyasî tema üzerine inşa edilmiş olmasının reddiye’yi önemli kıldığı belirtilmelidir.

3. MÂLİKÎ ÇEVRELER

3.1. İbn Galbûn (ö. ?): *Kasîde İbn Galbûn fi’r-Reddi alâ’s-San’ânî ve’n-Necdî*

İslâm dünyasından, Yemenli âlim Emir San’ânî’nin, İbn Abdülvehhâb ile fikirlerinden övgü dolu sözlerle bahsettiği ve Vehhâbî daveti desteklediğini ilan etmek amacıyla kaleme aldığı kasidesine yönelik eleştiri ve itirazlara daha önce temas edilmişti. Bu kasidelerin, San’ânî’ye yazılmış olmakla birlikte; San’ânî’nin desteklediği

fikirler nedeniyle İbn Abdülvehhâb’a yönelik dolaylı bir muhalefeti barındırdığı ortadadır. Bu amaçla yazılmış kasidelerden biri de İbn Galbûn isimli bir kişiye aittir.

Galbûn ailesinin kökleri Libya’nın Mısırata şehrinden gelmektedir. Bu nedenle kimi kaynaklar, kasidenin müellifi olarak kayıtlarda yer alan “İbn Galbûn’un”, *et-Tezkâr fîmen meleke Trablus ve ma kâne bihâ mine’l-ahbâr* adlı Trablusgarb tarihi yazarı, Muhammed b. Halil b. Galbûn el-Trablûsî (ö. 1150/1739) olduğunu aktarmaktadır. Ancak bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır. Zira esere ait yalnızca Cezâir ve Mağrib Milli Kütüphaneleri’nde iki kopya bulunmaktadır.¹²⁴¹ Her iki kayıta da yazar bilgisi olarak “İbn Galbun” bilgisi yer almakta ve vefat tarihi belirtilmemektedir. Bununla birlikte reddiyenin konusunu ve kaleme alınma sebebini oluşturan San’ânî’nin kasidesi, 1165/1750 yılında yazılmıştır. Diğer taraftan tespit edebildiğimiz kadarıyla Muhammed b. Halil b. Galbûn’un vefat tarihi, net olarak bilinmemektedir. Ancak takriben 1150/1737 yılı civarı esas alınmaktadır.¹²⁴² Bu nedenle, söz konusu reddiyenin tarihçi İbn Galbûn’a ait olduğu kabul edilecek olursa; yazarın vefat tarihinin güncellenmesi gerekmektedir. Ancak metnin içeriği yahut tarihsel olarak elde edilebilen veriler ışığında eserin tarihçi İbn Galbûn’a ait olduğunu söyleyebilmek kolay değildir.

Ne var ki, 1165/1750 yılı Vehhâbî fikirlerin Mağrib bölgesine ulaşabilmesi bakımından oldukça erken bir tarihtir. Tarihçi İbn Galbûn’un ise, Ezher’de tefsir, fıkıh ve hadis eğitimi aldığı bilinmektedir. Buradan hareketle, onun Mısır’da bulunduğu zaman diliminde San’ânî’nin kasidesine muttali olduğu düşünülebilir. Üstelik Zirikli’nin, onun hakkında, “bid‘at ehline karşı son derece sertti ve onlarla karşılıklı

¹²⁴¹ Muhammed b. Halil b. Galbûn Trablûsî, *et-Tezkâr fî men Meleke Trablus ve ma Kâne bihâ mine’l-Ahbâr* (Cezayir Milli Kütüphanesi, Mahtûtât, 10202631079); Muhammed b. Halil b. Galbûn Trablûsî, *et-Tezkâr fî men Meleke Trablus ve ma Kâne bihâ mine’l-Ahbâr* (Mağrib Milli Kütüphanesi, Hizânehu’l-‘Âmme, D 1227).

¹²⁴² Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/117; Kehhâle, vefat tarihini 1132/1730 sonrası olarak vermektedir. Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 2/227-228.

tartışmalara da girmiştir” şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Ancak yeterli değildir. Tüm bunlardan hareketle reddiyenin, tarihçi İbn Galbûn’un torunları yahut akrabalarından biri tarafından yazılmış olabileceği ihtimali akıllarda tutulmalıdır.

İbn Galbûn’un reddiyesi/kasidesi Vehhâbî hareketin erken dönemlerinde yazılmış olması bakımından önemlidir. Yirmişer mısradan oluşan iki sayfadan ibaret olan kasidenin adı, *İbn Galbûn fi’r-Reddi ala’s-San’ânî ve’n-Necdî* olarak kayıtlıdır.¹²⁴³ Başlıkta San’ânî ile birlikte “Necdî” ifadesinin de yer alması, İbn Galbûn’un eserini emsallerinden ayırmaktadır. Besmeleden sonra, “hak sahiplerine ve sağduyu ehline selam olsun; Necd’e ve Necdidekilere selam olmasın” (سلامي على أهل الاصابة و الرشد و ليس) (على نجد و من حل في نجد) sözleri ile başlayan kasidede, Necd bölgesi, “cehaletin ve baskıcı dalâletin kolgezdiği topraklar” olarak tanımlanmıştır.¹²⁴⁴

İbn Galbûn’un, *Delâilü’l-Hayrat*’ın önemine de değindiği kasidesinde, tevessül ve taklid konuları veciz bir dille ele alınmıştır. Kaside/reddiye, Vehhâbî davetin en erken dönemlerinde yazılmış olmasına rağmen, İbn Abdülvehhâb hakkında “Havaric” benzetmesinin yapıldığı eserlerden olması bakımından önemlidir. İbn Galbûn, San’ânî ve Necdî’yi hidayete davet etmek amacıyla dile getirdiği sözlerine, onları, Peygamber’i ve ahabını taklide davet ederek son vermektedir.¹²⁴⁵

¹²⁴³ İbrahim es-Semnudi Mansuri, *Saâdetü’l-Dâreyn fi’r-Redd ale’l-Fırkateyn el-Vahhâbiyye ve Mukallidetü’z-Zâhiriyye*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyeih (Kahire: Darü’l-Hulûd li’l-Turâs, 2008), 2/227-228.

¹²⁴⁴ İbn Galbun, “İbn Galbûn fi’r-Reddi alâ’s-San’ânî ve’n-Necdî”, *Saâdetü’l-dâreyn fi’r-red ale’l-fırkateyn el-Vahhâbiyye ve mukallidetü’z-Zâhiriyye* (Kahire: Darü’l-Hulûd li’l-Turâs, 2008), 2/227.

¹²⁴⁵ İbn Galbun, “İbn Galbûn fi’r-Reddi alâ’s-San’ânî ve’n-Necdî”, 2/228.

3.2. Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Füllânî el-Ömerî el-Mâlikî (ö. 1218/1803): *Risâlat ve'Cevâbât min 'Ulemâi Ehl-i Mezâhib'il-Erba'a (el-Hanefiyye ve'l-Mâlikîyye ve's-Şafi'iyye ve'l-Hanâbile) Yuraddûne 'alâ Muhammed b. Abdülvehhâb*

Medine'deki muhaddis çevrenin önemli isimlerinden biri olan, Sâlih el-Füllânî, günümüzde Gine Cumhuriyeti olarak bilinen bölge sınırları içerisinde, Füllân kabilesinin bir mensubu olarak dünyaya geldiği için Füllânî nisbesi ile meşhur olmuştur. Soyunun Hz. Ömer'e dayanmasından ötürü nisbesinde Ömerî lafzı bulunan Füllânî, Gine, Moritanya, Şinkit, Tinbüktü, Marakeş, Tunus ve Mısır gibi merkezlerde Ehl-i hadis zaviyeli bir Mâlikî eğitim aldıktan sonra yirmili yaşlarda iken Medine'ye gelmiştir. O, ayrıca 1187/1773 yılında yerleştiği Medine'deki otuz yıllık ikameti nedeniyle, kimi kaynaklarda Medenî nisbesi ile anılmaktadır.¹²⁴⁶

Tarikat geleneğinin hâkim olduğu topraklarda aldığı temel dinî eğitimin ardından önce Mısır'a, ardından Medine'ye gelen Füllânî'nin, Medineli Ehl-i Hadis çevreler ile irtibatı ve bu çevrelerin de etkisi ile şekillenen itikadi yaklaşım biçimi muhaddis kimliğinin ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Öte yandan onun bu yönü üzerinde Medine'ye yerleşmeden önce on iki yaşında iken başlayan eğitim hayatındaki köşe taşlarının etkisi de yadsınamaz. Moritanya'daki hocası Muhammed b. Sinna el-Füllânî el-Şinkitî (ö. 1186/1172), Tunus'ta Sâlih el-Kevvâş (ö. 1218/1803), Mısır'da Mâlikî fakih Ali es-Sâidî el-Adevî (ö. 1189/1785) Halvetî tarikatı şeyhi Ahmed er-Derdir (ö. 1201/1786) ve Murtaza ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) isimleri burada anılabilir.¹²⁴⁷ Bu

¹²⁴⁶ Kettânî, *el-Fehâris*, 1/79.

¹²⁴⁷ Salih b Muhammed b Nuh b Abdullah b Ömer b Musa Ömerî Füllani, *Îkâzu Himemi Uli'l-Ebsâr li'l-İktidâ'i bi-Seyyidi'l-Muhâcirîn ve'l-Ensâr ve Tahzîrimini ani'l-İbtidâ'i's-Şâ'i'i fî'l-Kurâ ve'l-Emsâr min Taklîdi'l-Mezâhibi Me'a'l-Hamiyyeti ve'l-Asabiyyeti Beyne Fukâhâ'i'l-Âsâr*, thk. Ebi'l-Ammâr es-Sehâvî (eş-Şârîka: Darü'l-Feth, 1997), 9-12.

isimler, onun içerisinde yetiştiği geleneğin mezhebî ve kültürel kodlarının anlaşılabilmesi için fikir veren önemli verilerdendir.¹²⁴⁸

Füllânî hakkındaki ilk bilgiler, Kettânî'nin *Fihris el-fehâris*'inde yer almaktadır. Bununla birlikte çağdaş araştırmacılar için, Füllânî'nin ilmî kişiliği ile Afrika ve Hint alt kıtasındaki etkileri önemli bir çalışma alanı olmuştur. Bu anlamda J. O. Hunwick'in araştırmaları, Füllânî'nin izlerinin gün yüzüne çıkartılmasına önemli katkılar sunmuştur.¹²⁴⁹ Füllânî, Hint alt kıtasında yayılan Ehl-i Hadis hareketinin önemli temsilcilerindendir. İslâmî ilimlerde müctehid derecesinde donanım sahibi olmakla birlikte özellikle hadis konusunda devrinin önde gelen isimlerinden kabul edilmiştir. Bilhassa Hint alt kıtasındaki dinî yenilenme hareketlerine liderlik eden isimleri etkilemiş olması bakımından ilmî çevrelerce kendisine hayli önem atfedilmiş bir kimliktir. Medine'den, Moritanya ve Hint alt kıtasına kadar uzanan bu tesirin sınırları, öğretilerinin etkisini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.¹²⁵⁰ Üstelik Füllânî pek çok isim tarafından 'müceddid' olarak anılmıştır. Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890), bunlardan biridir.¹²⁵¹ Yine Hindistanlı âlim Azîmâbâdî (ö. 1911) de onun ismini, Zebîdî (ö. 1205/1791) ile birlikte müceddid vasfı ile ananlar arasındadır.¹²⁵²

¹²⁴⁸ Kettânî, *el-Fehâris*, 1/287-288; 2/901-906; Bağdadi, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 1/424-425; Babanzâde, *İzâhü'l-Meknûn*, 1/28, 160, 242; 2/236, 421; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/195; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 5/12.

¹²⁴⁹ John Owen Hunwick, "Salih Al-Fullani of Futa Jallon: An Eighteenth-Century Scholar and Mujaddid", *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire. S??rie B, Sciences Humaines* 40/4 (1978), 879-885; John Owen Hunwick, "Salih al-Füllânî (1752/3-1803) the Career and Teachings of a West African 'âlim in Medine", *In quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies*, ed. A. H. Green (Cairo: The American University in Cairo Press, 1984), 139-184; John Owen Hunwick, "Islamic Revival in Africa: Historical and Contemporary Perspectives", *Local Practices, Global Controversies: Islam in Sub-Saharan African Contexts*, ed. Kamari Maxine Clarke (New Haven: The MacMillan Center for International and Area at Yale, 2006), 25-44; Chanfi Ahmed, *West African "ulama" and Salafism in Mecca and Medina: Jawab al-Ifriqi-the Response of the African*, 2015, 92-96.

¹²⁵⁰ Ahmed, *West African "ulama" and Salafism in Mecca and Medina*, 93.

¹²⁵¹ Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddık Hasan Han, *el-Hutta fî Zikri's-Sıhahi's-Sitte* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 153.

¹²⁵² Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b Emîr Alî Diyânüvî Azimabadi, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 11/395.

Füllânî'nin Medine'deki çevresi ise oldukça tanınmış isimlerden oluşmaktadır. Haneî âlim Himmatzade Efendi gibi İbn Süleymân Medresesinde ders gören Füllânî,¹²⁵³ Muhammed Hayat es-Sindî, Muhammed b. Süleymân el-Kürdî, Abdullâh Mirganî el-Tâîfî gibi meşhur isimlerin ilim halkasına dâhil olmuş ve kısa süren hayatında çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. İslâm düşünce tarihine etki eden isimlere ilham kaynağı olan Füllânî'nin düşünceleri, Muhammed el-Hâfız el-Alevî (ö. 1245/1830) aracılığı ile Afrika bölgesine, Ahmed Şehîd olarak tanınan Seyid Ahmed Birilvî (ö. 1246/1831) aracılığıyla Hindistan bölgesine taşınmıştır.¹²⁵⁴ Bu damar aracılığıyla Ticâniyye bağlantısı kurulan Füllânî'nin, Şâzeliyye/Nasiriyye ve Halvetiyye tarikatları ile olan bağlantısı açıkça görülebilmektedir. Mısır'a gelişinden önce, Marakeş'te bir yıl süre ile Nasiriyye tarikatının medresesinde eğitim alan Füllânî'nin, Medine'de de Mâlikî muhaddis Muhammed b. Süleymân er-Rûdânî'nin (ö. 1094/1683) eserlerini talim ettiği bilinmektedir.¹²⁵⁵

Füllânî, Kitap ve Sünnet'e dönüş fikrinin XVIII. yüzyıldaki önemli savunucularındadır. Öyle ki o, en önemli eserlerinden kabul edilen *Îkâzu himemi uli'l-ebâr*'ı, mezhep taassubuna karşı çıkmak amacıyla kaleme almıştır.¹²⁵⁶ Mâlikî mezhebine mensup bir âlim olmakla birlikte savunduğu fikirler ve referans kaynakları dikkat çekicidir. Taklid konusunda ve dinî yenilenme babında Füllânî'nin, bilhassa İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den sunduğu referanslar, Vehhâbî davet ile uyum içerisinde bir fikir birliğini akıllara getirmiştir. Ancak o, gerek itikâdî, gerek fikhî görüşleri, gerekse tasavvuf konusundaki yaklaşımları ile İbn Abdülvehhâb'a mukavemet eden ve karşıt görüşlerin yaygınlaşmasında öncülük eden bir isim olmuştur.

¹²⁵³ Kettânî, *el-Fehâris*, 1/101.

¹²⁵⁴ Kettânî, *el-Fehâris*, 2/905; Ahmed, *West African "ulama" and Salafism in Mecca and Medina*, 93.

¹²⁵⁵ Kettânî, *el-Fehâris*, 1/101.

¹²⁵⁶ Eser'in tam adı; *Îkâzu himemi uli'l-ebâr li'l-iktidâ'i bi-seyyidi'l-muhâcirîn ve'l-ensâr ve tahzîrihim ani'l-ibtidâ'i ş-şâ'i'i fi'l-kurâ ve'l-emsâr min taklîdi'l-mezâhibi me'a'l-hamiyyeti ve'l-asabiyyeti beyne fukâhâ'i'l-âsâr*'dır. İlk kez 1935 yılında Münir ed-Dımaşkî tarafından Kahire'de neşr edildikten sonra pek çok baskısı yapılmıştır.

Eserlerinde Fahreddin Râzî, Zemahşerî, Kadî Beyzâvî gibi isimlerin görüşlerine sıklıkla başvurması Füllânî'nin, görüşlerinin anlaşılabilmesi bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Bununla birlikte onun İbn Teymiyye'nin görüşlerine yaptığı vurguya da işaret edilmesi gerekir. Füllânî'nin, dinin bid'atlerden arındırılması ve mezhep taassubunun İslâm düşüncesi üzerindeki olumsuz etkileri hakkındaki görüşleri ile bu görüşleri İbn Teymiyye ve İbn Kayyim üzerinden temellendirmesi, Vehhâbîliği benimsediği izlenimi vermiştir. Hatta kısıtlı çevrelerce bu durum tartışılmış ve bunun gerçeği yansıtmadığı ifade edilmiştir.¹²⁵⁷ Ancak Füllânî'nin, İbn Teymiyye'nin görüşlerinin karşısında konumlandırılan Fahreddin Râzî ve İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşleri oldukça önemlidir. Aksi halde Füllânî'nin referans çevresinin ve tasavvuf hakkındaki görüşlerinin farklı olması beklenirdi. Zira vahdet-i vücûd karşıtları için bu konuda susmak, küfre rıza kadar büyük bir vebal sebebidir.¹²⁵⁸ Öte yandan Füllânî'nin hocaları ve öğrencilerinden oluşan ulema zincirine bakıldığında, onun tasavvuf ve tarikatlara karşı bir tutumunun olmadığı aşîkârdır. Üstelik ele aldığı meselelerin izahında onun, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'sı* ve İbn Abdülvehhâb'ın karşı çıktığı el-Cezelû'nin (ö. 870/1465) *Delâilü'l-Hayrat*'ına yönelmiş olması da bunun açık göstergelerinden kabul edilebilir.¹²⁵⁹

Alevî b. el-Haddâd, Füllânî'nin, dört mezhepten ulemanın Vehhâbîleri reddettiği risalelerinin yer aldığı hacimli bir mecmu'ayı kendisine ileterek, kopyalamalarını istediğini aktarmıştır. Haddâd, Füllânî'nin bu talebini; “Bu kitabı kendimiz için çoğaltmamız emredildi.” (وقد أمرنا بنسخ هذا المجلد لنا) şeklinde emir olarak anlamıştır. Bu davranış, Füllânî'nin Vehhâbî davet karşısında üstlendiği etkin rolünü ortaya koymaktadır.¹²⁶⁰ Onun, Yemen, Sudan, Mısır, Hindistan ve Afrika bölgelerindeki ulema

¹²⁵⁷ Hunwick, “Salih al-Fullânî (1752/3-1803) the Career and Teachings of a West African ‘âlim in Medine”, 149.

¹²⁵⁸ Ünal - Cengiz, “Osmanlı Selefiliği İddiası”, 525.

¹²⁵⁹ Ahmed, *West African “ulama” and Salafism in Mecca and Medina*, 96.

¹²⁶⁰ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 151.

üzerindeki etkisi ortadadır. Haddâd'ın aktardığı bilgi, Füllânî'nin bu konuda titiz bir çalışma yaptığını göstermektedir. Oldukça kalın bir derleme halinde birleştirdiği reddiyelerin yaygınlaştırılması talebi/talimatı, Füllânî'nin Vehhâbî karşıtlığının göstergesidir. Ancak eserin akıbeti konusunda herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir.

3.3. Sâlih b. Hasan el-Kevvâş(î) el-Tunûsî (ö. 1218/1803): *er-Redd alâ'l-*

Vehhâbiyye

Ebû'l-Fellâh nisbesi ile de tanınan Sâlih el-Kevvâş, kimi kaynaklarda “el-Kevvâşî” olarak yer alsa da¹²⁶¹; aslen Tunus'un Kâf beldesindendir. Tunus'un önde gelen âlim ve fakihlerinden olan Kevvâş'ın soyu, tasavvufun Kuzey Afrika'daki en büyük temsilcilerinden kabul edilen ve Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebû'l-Hasen eş-Şâzeli'nin (ö. 656/1258) hocası Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 625/1228) aracılığıyla Hz. Hasan'a ulaşmaktadır.¹²⁶² Zeytuna medresesinde yetişen Kevvâş, Tunus'un meşhur ulemasından dersler almıştır. Örneğin Ömer al-Mahcûb'un babası Ebû'l-Fazl Kasım el-Mahcûb (ö. 1190/1776), onun hocaları arasındadır.¹²⁶³ Aklî ve naklî ilimlerden yana tahsilini tamamlayan Kevvâş, zaman içerisinde Tunus Mustansırıyye medresesi şeyhliğine kadar yükselmiştir.¹²⁶⁴ Bu esnada İsmail et-Temîmî ve İbrahim Riyâhî gibi önemli isimlerin de içinde oldukları çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.¹²⁶⁵ Sudan, Yemen, Afrika ve Hindistan bölgelerindeki pek çok kişiyi etkileyen Sâlih Füllânî'nin de Tunus'ta bulunduğu sürede kendisinden ders aldığı bilinmektedir.¹²⁶⁶

¹²⁶¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 5/6; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu A'lâmi'l-Cezâir min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâdir* (Beyrut: Müessesetu Nüveyhizi's-Sekafiyye, 1980), 264.

¹²⁶² Senûsî, *Müsâmeratü'z-Zarîf bi-Hüsni't-Ta'rîf*, 54.

¹²⁶³ Mahluf, *Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye*, 501.

¹²⁶⁴ Mahluf, *Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye*, 524; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/275; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 5/6.

¹²⁶⁵ Senûsî, *Müsâmeratü'z-Zarîf bi-Hüsni't-Ta'rîf*, 225.

¹²⁶⁶ Mahfuz, *Terâcîmü'l-Müellifîni't-Tünisiyyîn*, 4/181-185.

Hayatı hakkındaki bilgilerle kıyaslandığında, Kevvâş'ın ilmî kişiliğine dair bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Cezair, Trablus, İstanbul ve İzmir gibi şehirlerde bulunduğu aktarılan Kevvâş, bu merkezlerde önemli düzeyde itibar görmüştür. Öyle ki Ezherî, İstanbul'a ulaştığı sırada onun ilmî çevreler üzerindeki etkisini “oraya gittiğinde ilmi, tıpkı güneşin, öğlen parladığı gibi ışıldadı” sözleriyle ifade etmiştir.¹²⁶⁷ Kevvâş, İstanbul'da dönemin Şeyhü'l-İslâm'ı ile görüşmüş ve Şeyhü'l-İslâm'ın özel talebi üzerine, sûfiler arasında oldukça yaygın bir kaynak olan Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'nin (ö. 625/1228) *Salavâtü'l-meşîşiyye*'sini şerh etmiştir.¹²⁶⁸ Kevvâş'ın İstanbul'da bulunduğu dönem, tarihsel olarak belirtilmemiştir. 1137/1725 yılında dünyaya gelen Kevvâş'ın söz konusu yolculukları 1170/1757 yılı öncesinde yapmış olması mümkün görünmekle birlikte bunu destekleyecek herhangi bir veri bulunmadığından bahsi geçen Şeyhü'l-İslâmın kimliğinin tespiti mümkün olamamıştır.

Dinî kimliğinin yanı sıra edebî kimliği de ön planda olan Kevvâş'ın şiirlerinden bir kısmı Neyfer'in *Unvânü'l-erîb*'inde yayınlanmıştır.¹²⁶⁹ Buradaki şiirleri ve *Salavâtü'l-meşîşiyye* şerhi dışında eserleri günümüze ulaşmadığı için Kevvâş'ın görüşlerinin niteliği belirlenememiştir. Ancak mevcut veriler, tasavvuf ve sûfilik konusundaki yaklaşımı hakkında fikir verebilmektedir. Öte yandan Sâlih Kevvâş'ın, Abdülaziz b. Suud'un Mağrib bölgesine göndermiş olduğu davet mektubu ardından Vehhâbî görüşlere yönelik bir reddiye yazdığı dile getirilmektedir. Ancak eser bilgileri tespit edilememiştir. Bazı kaynaklarda, onun Ömer el-Mahcûb'un eserini şerh ettiği bazı kaynaklarda ise kafiyeyle bir risale kaleme aldığı ve bunun *Saadetü'd-dareyn fî'r-reddi ale'l-fırkateyn* adlı eser içerisinde isimsiz şekilde yayınlandığı bilgisi yer almıştır.¹²⁷⁰

¹²⁶⁷ Ezherî, *Tabakâtü'l-Mâlikîyye*, 1/169.

¹²⁶⁸ Mahfuz, *Terâcümü'l-Müellifîni't-Tûnisîyyîn*, 4/185; Senûsî, *Müsâmeratü'z-Zarîf bi-Hüsni't-Ta'rîf*, 55; Neyfer, *Unvanü'l-Erîb*, 1/638-639.

¹²⁶⁹ Neyfer, *Unvanü'l-Erîb*, 1/638-639.

¹²⁷⁰ Muhammed Hüseyin b Ali b Rıza Kaşîfûlgıta, *Nakzu fetava'l-Vehhabîyye* (Londra: Müessesetü Al-i Beyt li ihyâi't-türâs, 1996), 57 İbrahim Riyâhî'nin Divan'ında Salih el-Kevvâşî'nin oğlu Muhammed b. Salih el-Kevvâşî'ye ait Vehhâbîlere karşı yazıldığı ifade edilen bir kaside yer almaktadır. Ancak

Ancak ilgili eserin tetkikinde, bu bilginin gerçeği yansıtmadığı görülmüştür. Ezherî ise Kevvâş'ın Vehhâbîler hakkında “nefis bir reddiyesine” denk geldiğini aktarmış ancak eser hakkında daha fazla bilgi vermemiştir.¹²⁷¹

3.4. Ebû Hafs Ömer İbn. Şeyh Kasım el-Mahcûb el-Mâlikî (ö. 1222/1807):

*Risale fi'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*¹²⁷²

Ömer el-Mahcûb'un, Tunus Valisi Hammûde Paşa tarafından Vehhâbî davete reddiye yazmakla görevlendirilen isimlerden biri olduğuna daha önce temas edilmişti. Mahcûb'un bu dönemde ilmî ve dinî düzeyde birçok görevi aynı anda devam ettirdiği görülmektedir. 1210/1796 yılından beri Tunus'un en önemli ilim merkezi kabul edilen Zeytûnâ Camii'nde tedris faaliyetlerinin yanı sıra fetvâ makamlığı ve kadılık görevlerini de sürdürmekte olan Mahcûb, ilmî, edebî ve dinî birikimi ile Hammûde Paşa'nın takdirine mazhar olmuş önemli bir isimdir. Ömer el-Mahcûb'un ilmi seviyesi nedeniyle hem Mâlikî ve hem de Hanefî fukaha arasında muteber bir konumda olmasının yanında, edebî yetkinliğinin de, kendisinin bu görev için Hammûde Paşa tarafından seçilmesinde etkili olduğu düşünülmektedir.

İlk eğitimini Tunus'un önde gelen âlimlerinden olan babası Kasım el-Mahcûb'dan (ö. 1190/1776) alan Ömer el-Mahcûb, Tunus'un diğer önemli ulemasından da dersler alarak yetişmiştir. Hammûde b. Abdülaziz, Muhammed el-Garyânî ve Muhammed b. Hüseyin el-Hiddetu's-Sûsî gibi isimler hocaları arasında aktarılmaktadır.¹²⁷³ 1217/1802

kasidenin Salih el-Kevvâşî'ye mi oğlu Muhammed b. Salih'e miait olduğu konusunda bir netlik bulunmamaktadır. Kasîde'den haberdar eden Halil Işlak'a teşekkürü borç bilirim. bkz. İbrâhim b. Abdülkadir b. Ahmed Riyahi, Dâvânu eş-Şeyh İbrahim er-Riyâhî, thk. Muhammed el-Ya'lâvî, Hammâdî es-Sâhilî, (Beyrut: Dârü'l-Garb'i'l-İslâmî, 1920), 145-146.

¹²⁷¹ Ezherî, *Tabakâtü'l-Mâlikîyye*, 1/171.

¹²⁷² Eser, 1909 yılında Tunus'ta yayınlanmıştır.

¹²⁷³ Senûsî, *Müsâmeratü'z-Zarif bi-Hüsni't-Ta'rîf*, 1/296; Mahluf, *Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye*, 1/525.

yılında Mâlikî fetva başkanlığı görevine getirilen Mahcûb, 1222/1807 yılında vefat edene kadar, bu görevi sürdürmüştür.¹²⁷⁴

Ömer el-Mahcûb'un *Risâle er-Reddî Ale'l-Vehhâbiyye*¹²⁷⁵ başlığı ile yazdığı eseri, Abdülaziz b. Suud tarafından Vehhâbîliğe davet amacıyla Mağrib bölgesine gönderilen ve Tunus'a ulaşan *Risâle*'sine cevaben kaleme alınmış ve İbn Suud'a gönderilmiştir. İbn Ebî Diyâf, el-Mahcûb'un risalesinin, İbn Suud'a gönderildiğini ancak, Mehmet Ali Paşa'nın müdahalesi ile yaşanan savaşıardan bitkin düşen Vehhâbîlerin, herhangi bir cevap göndermediklerini belirtmektedir.¹²⁷⁶ Abdülaziz b. Abdüllatif de aynı şekilde, el-Mahcûb'un risalesinin bürokratik bir üslûb ile Abdülaziz b. Suud'un mektubuna cevap olarak yazılmış olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷⁷ Genel itibariyle otoriter bir üslûp ile yazıldığı gözlemlenen risalede, itiraz edilen konulardan öne çıkan başlıklar, Müslümanların şirkle suçlanmasına itiraz, tevessül, evliya ve Sâlihler meselesi, aralarında fesat çıkararak ümmetin bölünmesi noktasındaki eleştiriler ile kabir ziyaretleri bahisleridir.

Ömer el-Mahcûb, risalesine Arap Edebiyatı ve “Vehhâbîlik Reddiyeleri” olarak ifade ettiğimiz edebiyatın büyük çoğunluğunda kullanılan, hamdele ve salvele ile başlama geleneğinden farklı olarak dört ayet-i kerime'yi sıralayarak başlamaktadır. Kullanılan ayetlerin tesadüfen seçilmediklerini tahmin etmek hiç de zor değildir. Ayetlerin manaları ve sebep-i nuzûlleri üzerinde durulduğunda ise, Ömer el-Mahcûb'un hadis ve tefsir bilgisine vukûfiyeti ortaya çıkmaktadır. O, reddiyesinin başında şu ayetlere yer vermiştir:

¹²⁷⁴ Abdülvehhâb, *Kitâbu'l-Umur fî Musannifâti ve'l-Müellifîni't-Tunisiyyîn*, 1/440.

¹²⁷⁵ Ömer Mahcûb, *Risaletü'r-Reddî alâ'l-Vehhâbiyye* (Tunus Milli Kütüphanesi, Mahtûtât, 2513); Ömer Mahcûb, *Risaletü'r-Reddî alâ'l-Vehhâbiyye* (el-Ketâniyye Kütüphanesi, Mahtûtât, 1325); Bir nüshası da Kahire Arapça Yazmalar Enstitüsü'nde bulunmaktadır. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 7/304.

¹²⁷⁶ Ebû'd-Diyâf, *İthafu Ehli'z-Zamân*, 17.

¹²⁷⁷ Abdülaziz b. Muhammed, *De'âvâ'l-Münâviîn*, 47.

“Ey Rabbimiz! Kavmimizle bizim aramızda adaletli hükmünü ver. Sen hüküm verenlerin en hayırlısısın.”¹²⁷⁸

“Rabbimiz! Bizi o zalimler için imtihan aracı kılma! Merhametinle bizi o inkârcılar gürûhundan kurtar.”¹²⁷⁹

“Ey iman edenler! Siz kendi sorumluluklarınıza dikkat edin. Siz doğru gittiğiniz takdirde yanlış yola sapanlar size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır ve yapmakta olduğunuz her şeyi o zaman Allah size bildirecektir.”¹²⁸⁰

“Ey iman edenler! Allah’ın işaretlerine, haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara, rablerinin büyük lutuf ve rızâsını dileyerek Beytü’l-Harâm’a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Harâm’a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah’tan korkun, çünkü Allah’ın cezası çetindir.”¹²⁸¹

Reddiyesine başlarken zikrettiği ayetlere bakılırsa el-Mahcûb, adeta hem İbn Suud’u hem de onun davetine muhatab olmuş insanları uyarmak istemiş gibidir.¹²⁸²

Ömer el-Mahcûb, Müslümanların, evliyaya ve ölmüş kişilere tevessül ederek ihtiyaçların karşılanması için şefaât talep ettikleri, onlara adaklar adayarak kurban

¹²⁷⁸ el-A’râf 7/89 ; “89. âyetin son cümleleri, zorbalıklarını insanların vicdanları üzerinde baskı kurmaya kadar götüren zalimler karşısında iyilerin Allah’a güven ve bağlılıklarını, sebatkâr ve yürekli tavırlarını sergilemesi bakımından anlamlı ve yol gösterici ifadelerdir.” *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/556-557.

¹²⁷⁹ Yûnus 10/85-86.

¹²⁸⁰ el-Mâide 5/105; “Bu âyetin, müminlerin, iman çağrısına olumlu karşılık vermemekte direnen ve kötülükler içinde yüzmeye devam eden inkârcıların durumuna üzülmeleri üzerine nâzil olduğu rivayet edilmiştir. Zamanla bazı müslümanların bu âyeti, nemelâzımcı bir anlayışa kapı aralayacak şekilde yorumlamaya başladıklarını görünce Hz. Ebû Bekir onları uyarıp özetle şunları söylemiştir: Siz bu âyeti gayesinin dışına taşıyor ve yanlış yorumluyorsunuz. Ben Resûlullah’ın ‘İnsanlar bir kötülüğü görüp de onu engellemezlerse Allah’ın onlara genel bir azap göndermesi yakındır’ buyurduğunu duydum (Tirmizî, ‘Tefsîr’, 6; Ebû Dâvûd, ‘Melâhim’, 17; Elmalılı, III, 1825)” *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/350.

¹²⁸¹ el-Mâide 5/2.

¹²⁸² Ömer Mahcûb, *Risaletü’Reddi alâ’l-Vehhâbiyye* (y.y, ts), 6.

kestikleri yönündeki iddialar üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Bu davranışlardan ötürü Müslümanların bid'at batağında olduklarını ve insanları bu küfrü gerektiren eylemlerinden (mükefferattan) dönmeye davet ettiğini söyleyen İbn Suud'un bu fikrinin büyük bir hata olduğunu vurgulayan el-Mahcûb, özellikle bütün bunların şirk olarak değerlendirilip, insanların bu gerekçe ile öldürülmelerinin helal kılınmasına itiraz etmektedir. Ayrıca, "Biz seni Allah'ın kitabındaki muhkem ayetler ve peygamberin sahih hadisleri ile yargılıyoruz." diyerek İbn Suud'un hata üzere olduğunu ispata çalışmıştır.¹²⁸³

Risalesinde, genellikle "Ey Arap kardeşim! Bize anlat bakalım." ifadesini kullanan el-Mahcup, özellikle evliya ve Sâlih kimselere yapılan ziyaretler kapsamındaki kabir ziyaretleri ve kabir inşa etmenin hükmü konusundaki eleştirilerinde, Hz. Ömer döneminde yaşanan olaylardan örnekler vermektedir. Eleştirilerinin yoğunlaştığı nokta olan sûfî rituellere mükefferâtın sayılması konusunda "Maazallah senin bu yaptıklarını Müslüman olan biri yapmaz." diyerek bir anlamda, İbn Suud ve Vehhâbîlerin, Müslümanları iman dairesinden çıkarmalarına yönelik kızgınlığını dile getirmektedir.¹²⁸⁴

Ömer el-Mahcûb'un genel hatlarıyla bu doğrultuda kaleme aldığı risalesini önemli kılan bazı yönler bulunmaktadır. Bunlardan ilki, risalesinde Tunus bölgesine ulaşan evraklarda bahsi geçmeyen birçok meseleye temas ediyor olmasıdır. Söz gelimi ziyaretler bahsinde dile getirdiği "üç mescid dışındaki hiçbir mescide yapılan yolculuğun caiz olmadığı" görüşüne değinmesi,¹²⁸⁵ onun, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini detaylı olarak incelediğini göstermektedir. Buradan hareketle onun risalesini yalnızca gelen mektuba cevap mahiyetinde değil genel manada Vehhâbîliğe bir reddiye olarak kaleme almış olduğu yorumunun yapılması mümkündür. İkinci bir husus, Ömer

¹²⁸³ Mahcûb, *Risaletü'Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*, 7.

¹²⁸⁴ Mahcûb, *Risaletü'Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*, 9.

¹²⁸⁵ Mahcûb, *Risaletü'Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*, 12.

el-Mahcûb'un, İbn Suud özelinde genel anlamda Vehhâbî hareketini, "meşrû yönetime başkaldırı, isyan" olarak yorumlaması noktasıdır. Onun, "ووقعتم شق العصا" (Siz isyancıların yanında yer aldınız) cümlesi ile ifade ettiği sözleri bu anlamda oldukça dikkat çekicidir.¹²⁸⁶

Risalede önemli olan bir diğer husus ise, Ömer el-Mahcûb'un, Allah'ın sahih akidesine dönmesi ve hiç kimseyi yaptıklarından dolayı tekfir etmemesi konusunda İbn Suud'u uyardıktan sonra, risalesini, bu yazdıklarına beyan ve delilleri ile cevap vermedikleri takdirde; onlara kılıçla cevap verecekleri tehdidi ile sonlandırıyor olmasıdır.¹²⁸⁷ Bu yöndeki bir meydan okuyuş, risalenin yalnızca bir âlim tarafından kaleme alınmadığını göstererek doğrudan yönetimin resmî görüşünü yansıtmaması bakımından önem arz etmektedir.

3.5. Ebû'l-Fedâî İsmail et-Temîmî et-Tûnisî (ö. 1832/1248)¹²⁸⁸: *el-Minahü'l-İlâhiyye fî Tamsi'd-Dalâleti'l-Vehhâbiyye*

Tunus Beylerbeyi Hammûde Paşa'nın emri doğrultusunda yazdırılan bir diğer reddiye de, İsmail et-Temîmî'nin *el-Minahü'l-İlâhiyye fî Tamsi'd-Dalâleti'l-Vehhâbiyye* adlı eseridir. Bu reddiyenin Ömer el-Mahcûb'un eserine kıyasla daha uzun, detaylı ve geniş kapsamlı olarak yazılmış olması, reddiyenin bölgeye ulaşan Vehhâbî risalesine cevap niteliğinde yazılmış olmanın yanında bir diğer amaca daha hizmet ettiğini göstermektedir. Dinî bilgisi yetersiz olduğu için bu fikirlerle kafası karışan halkın, bilgilendirilmek suretiyle bu fikirlere meyillerinin önüne geçilmesi, reddiyenin bu denli ayrıntılı hazırlanmasında esas alınan diğer amaç olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bu sonucu, et-Temîmî'nin Hammûde Paşa'nın reddiye yazılması talebindeki amacını onun

¹²⁸⁶ Mahcûb, *Risaletü'Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*, 7.

¹²⁸⁷ Mahcûb, *Risaletü'Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*, 16-17.

¹²⁸⁸ Vefat tarihi itibarıyla İsmail et-Temîmî, çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Ancak reddiyesi, yazılış tarihi nedeniyle çalışmaya dâhil edilmiştir. Ayrıca reddiye Ömer el-Mahcûb'un reddiyesi ile aynı zaman ve kapsamda yazıldığı için, bütünlük açısından kronolojide esas alınan yazarının vefat tarihi dikkate alınmayarak sıralamada esere burada yer verilmiştir.

sözlerinden de çıkarmak mümkündür. et-Temîmî, bu durumu şöyle dile getirmektedir: “.... Hammûde Paşa, bu iş [Suud’un gönderdiği risale] yayıldıkça belki insanlar onun dalaletine katılabilir diye dini korumak ve zayıf olan Müslümanlara yardım etmek için bu reddiye yazmamızı istedi.”¹²⁸⁹ Bu sözlerden yola çıkarak, Hammûde Paşa’nın talimatı doğrultusunda yazılan reddiyelerden birinin (Ömer el-Mahcûb’un reddiyesi) İbn Suud’a cevap mahiyetinde, diğerinin de (İsmail et-Temîmî’nin reddiyesi) halka yönelik yazdırılmış olması, ihtimal dâhilindedir.

Ömer el-Mahcûb’un öğrencisi ve kendisinden sonra, 1248/1832 yılına kadar Fetvâ Başkanlığı görevini sürdürecektir olan İsmail et-Temîmî de Tunus’un önemli Mâlikî fakihleri arasında gösterilmektedir.¹²⁹⁰ Gerek ilmî donanımı, gerekse Hammûde Paşa’nın ilmine son derece güvendiği Ömer el-Mahcûb’un öğrencisi olması, onun da Vehhâbî fikirlere reddiye yazdırılmak üzere tercih edilen âlimlerden olmasında etkili olmuştur. Sûfî kimliği ile ön plana çıkan İsmail et-Temîmî’nin şeceresinin, Şerif soyu ile Hz. Peygamber’e kadar ulaştığı ifade edilmektedir. İsmail et-Temîmî, sûfî şeyhi olan Ahmed b. Süleymân (ö. 1237/1821), Muhammed el-Gancâtî, Muhammed Şahmî gibi isimlerin yanı sıra Ömer el-Mahcûb ve Sâlih el-Kevvâş gibi Tunus bölgesinin tanınmış ulemasından ders görerek, aklî ve naklî ilimleri ta’lim etmiştir. Ayrıca o, 1233/1818 yılından itibaren de Endülüs Medresesi’nde dersler vermiş ve bu esnada da eserler telif etmiştir.¹²⁹¹ Onun tasavvufa olan bağlılığı dinî düşüncesinde belirleyici rol oynamıştır. et-Temîmî bu zemin üzerine bina ettiği reddiyesinde, sûfî ritüellere dair güçlü bir savunma sunmaktadır.

Eserine, Ömer el-Mahcûb’dan farklı olarak, hamdale ve salvele ile başlayan et-Temîmî, Vehhabî inancının bozukluğu ve kesinlikle bu sapkın fikirlerden sakınılması gerektiği hakkında uyarılarda bulunmaktadır. Ardından, onlardan biri olmadıkları için

¹²⁸⁹ Temîmî, *el-Minahü’l-İlâhiyye*, 22.

¹²⁹⁰ Senûsî, *Müsâmeratü’z-Zarîf bi-Hüsni’t-Ta’rîf*, 1/861.

¹²⁹¹ Senûsî, *Müsâmeratü’z-Zarîf bi-Hüsni’t-Ta’rîf*, 2/225.

ve Allah'ın Peygamberi aracılığı ile insanlara ulaştırdığı ilahî dini, “Vehhâbî dalaletine karşı” savunma imkânı buldukları için Allah’a şükretmektedir.¹²⁹²

et-Temîmî, eserini giriş, üç ana bölüm ve sonuç şeklinde taksim etmiştir. Eserin birinci bölümünde, ibadet kelimesinin lügat ve şer’î anlamı üzerinde duran âlim, bunu kendi içinde üç alt başlığa ayırmıştır. İlk olarak ibadetin anlamı, ikinci olarak adaklar mevzusu ve üçüncü kısımda da dua ve istiğase konuları üzerinde durmaktadır.¹²⁹³ et-Temîmî’nin, kendinden önceki metinlerde tartışılan bu meseleleri ele alış biçimi ve meselelerin izahında kullandığı analitik tarzı dikkat çekicidir.

Eserinin ikinci bölümünde, sebeplerinde denklik olmayan iki ayrı konuda aynı hükmün verilmesi konusunu işleyen et-Temîmî, bu bölümü dörde ayırarak; tevessül, Peygamberlerin makamlarını ziyaret, evliya kabirlerini ziyaret ve kabir inşa etme meselelerini, ayet ve hadisler eşliğinde ele alarak, bu konulardaki Vehhâbî görüşleri reddetmektedir.¹²⁹⁴

Üçüncü bölümde, Suud tarafından Mağrib bölgesine ulaştırılan “*Risâle*”de konu edilmeyen meseleler üzerinde duran et-Temîmî, burada Vehhâbî görüşlerin geneli üzerinde durmakta ve eserini, en sona eklediği sonuç kısmı ile tamamlamaktadır. et-Temîmî’nin sonuç kısmında yaptığı, Vehhâbîyye ve Hâricîyye karşılaştırması dikkat çekicidir. Eserinin başında da bu noktaya değindiği gözlenen âlim, Vehhâbîleri, Hâricîler ile özellikle Kur’an’ı zahiren yorumlamalarından ötürü eşleştirdiği görülmektedir. Ardından, Müslüman bir kimseyi tekfir eden kişi veya grupların tekfir edilmesi bahsine geçer ki, bu itiraz reddiye yazarların hemen hemen tamamının değindiği bir husustur. Son olarak Vehhâbîyye’nin hükmü ve İbn Teymiyye ile olan bağlantısına değinen et-Temîmî, İbn Abdülvehhâb’ın, görüşlerindeki aşırılık nedeniyle devrindeki âlimlerin ondan uzak durduğu İbn Teymiyye gibi bir ismi takip etmesini

¹²⁹² Temîmî, *el-Minahü’l-İlâhiyye*, 20.

¹²⁹³ Temîmî, *el-Minahü’l-İlâhiyye*, 21.

¹²⁹⁴ Temîmî, *el-Minahü’l-İlâhiyye*, 21.

eleştirmekte ve karşılaştırmalı olarak verdiği örneklerle İbn Teymiyye ve İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri arasındaki benzerliği ortaya koymaya çalışmaktadır. Önceki metinlerde tesadüf edilmeyen bu yaklaşım ve itiraz biçimini, İbn Teymiyye ve İbn Abdülvehhâb'ın özdeşleştirilmesinin bir sonucu olarak ve en temelde İbn Teymiyye aleyhtarlığı çerçevesinde anlamayı gerektirmektedir.

et-Temîmî, İbn Abdülvehhâb hakkında, görüşleri nedeniyle tehlike arz ettiğinden kendi dönemindeki insanların da ona “muhalefet ettikleri yazıları gördükten sonra bunu yazmıştır” ifadelerini kullanır. Buradan onun, eserini *Keşfüş-Şübühât*'ı esas alarak yazdığı anlaşılmaktadır. İlerleyen sayfalarda, kendisi de zâten *Keşfü'ş-Şübühât*'ı esas aldığını dile getirmektedir.¹²⁹⁵ Ancak, eserinin bir bölümünü “risalede geçmeyen konulara” ayırmış olması, onun Vehhâbî fikirleri ve Vehhâbîlerin tarihini, detaylı bir şekilde incelemiş olduğunu göstermektedir. Meseleleri ele alış biçimi, kaynaklara olan hâkimiyeti ve sistematik bütünlüğü bakımından, ilmî bir çalışma olarak değerlendirilebilecek olan eserde yönelttiği eleştiriler ve kurduğu bağlantılardan; İsmail et-Temîmî'nin titiz bir araştırma yaptığı anlaşılmaktadır. Birçok ulemanın Vehhâbîleri reddettiği bilgisini aktaran âlimin, “kendi devrindeki ulema, ona tabi olmamış toplu bir şekilde muhalefet etmiş, bazıları ise şiddetle reddetmiştir”¹²⁹⁶ şeklindeki sözleri, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine yazılan reddiyelerden bir kısmını görmüş olduğu ihtimalini akıllara getirmektedir.

İbn Abdülvehhâb'ın hayatı hakkında da bilgi sahibi olduğu anlaşılan et-Temîmî, Vehhâbîliğin ortaya çıkışı ve yayılması hakkındaki önemli tespitler yapmaktadır. Vehhâbîliği, tarihsel, sosyolojik ve coğrafi etmenleri ile birlikte derin bir analize tabi tuttuğu gözlenen et-Temîmî, bu doğrultuda İbn Abdülvehhâb'ın tercihlerinin tesadüf olmadığını düşünmektedir. Bu anlamda onun Vehhâbî hareketin yayılma noktası olarak

¹²⁹⁵ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 26.

¹²⁹⁶ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 24.

Dir'ıye gibi gözlerden ırak bir beldenin özellikle seçilmiş olduğu fikri ile bu tercihin İbn Abdülvehhâb'daki "mülk ve yönetim" talebinin neticesi şeklindeki tespiti dikkat çekicidir.¹²⁹⁷

et-Temîmî'nin görüşlerinde, güç ve iktidar talebi ile meşrû yönetime karşı çıkılması gibi hususların baskın unsurlar olması önemlidir. Bu durumun, reddiyesinin resmî bir devlet görevlisinin talebi ve talimatı doğrultusunda kaleme alınmış olması ile ilgisi olduğu ortadadır. Diğer taraftan bunun nedenleri, et-Temîmî'nin risalesinin Vehhâbî davet hakkındaki haberler ve Mağrib bölgesine ulaşan resmî davet çağrısının Mekke'de Vehhâbîler'in yönetime el koyması ve hacc ibadetine engel olunması gibi Müslümanların kalbinde derin yaralar açan hadiselerin sonrasında yazılmış olmasında aranmalıdır.

İsmail et-Temîmî'nin eserini önemli ve özgün kılan yönlerinden en belirleyici olanı, eserde Vehhâbîliğin müstakil bir mezhep olarak ele alınmış olmasıdır.¹²⁹⁸ et-Temîmî'nin eserinin özgün olan bir diğer tarafı ise, mezhep olarak nitelendirdiği Vehhâbîliği, Haricilik ile ilişkilendirme biçimidir. O, İbn Abdülvehhâb'ın, heva ve hükmetme hevesiyle müstakil bir mezhep oluşturarak etrafına insanları toplaması ve Müslümanları kâfir görerek onlarla savaşmasını; '73 fırka hadisi' olarak bilinen rivayet eşliğinde açıklamaktadır.¹²⁹⁹ Vehhâbîliğe yazılan reddiyelerde, Hâricî nitelendirmesi çok sık rastlanılan bir durumdur. Bununla birlikte, onun, Vehhâbîlerin söylem ve eylemlerindeki sertlikten ötürü Hâricîlerden daha Hâricî olduğu vurgusu dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in hayatından aktardığı, Zu'l-Hüveysıra örneğini işaret ederek, Vehhâbîlerin söylemlerindeki din vurgusunun, insanları yanıltmaması gerektiğinin altını çizmektedir.¹³⁰⁰ Bu anlamda önceki reddiye metinlerinde Hâricîlerle Vehhâbîler arasında müstakil olarak kurulan bağlantıların, et-Temîmî'nin risalesinde

¹²⁹⁷ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 25.

¹²⁹⁸ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 160-161.

¹²⁹⁹ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 169.

¹³⁰⁰ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 167.

toplu olarak yer alması, eserin bütünlüğü açısından dikkat çekilmesi gereken bir yönüdür.

Yazarın, Hâricîlerle benzerlik kurduğu en dikkat çekici nokta, Hâricîler ile Vehhâbîler'in kadın meselesine yaklaşımlarındaki örtüşmeyi ele alıyor olmasıdır. et-Temîmî, Vehhâbîlerin yağmalar yoluyla ele geçirdikleri yerlerde kadınlara köle ve cariyeler olarak el koymaları, eşinin küfürde olduğu gerekçesi ile nikahlarını geçersiz saymaları ve çok sayıda kadını kendi nikahlarına almaları gibi yönlerden Hâricîlerin uygulamaları ile olan benzerliklerle meselenin sosyolojik boyutuna dikkat çekmektedir. 'Vehhâbîlik Reddiyeleri' içerisinde, Vehhâbîler ile Hâricîler arasında kurulan benzerlik konusunda, tespit edebildiğimiz kadarıyla, İsmail et-Temîmî dışında konuya bu bağlamda temas eden kimse olmamıştır. et-Temîmî'nin, diğer muhaliflerden farklı olarak kadın konusuna yaptığı vurgunun üzerinde durmak gerekir. Onun bu hassasiyeti ve konu üzerindeki vurgusu, Tunus toplumunun sosyo-kültürel yapısı ile alakalı olsa gerektir.

İsmail et-Temîmî'nin, Vehhâbîleri, "mücessime" olarak nitelendirmesi de, onun eserini önemli kılan bir diğer unsurdur. Onu bu fikre ulaştıran temel etken, İbn Abdülvehhâb ile İbn Teymiyye arasında kurduğu bağdır.¹³⁰¹ Hanbelî âlimlerin, İbn Abdülvehhâb hakkında, İbn Teymiyye'yi anlamadığı ve ona iftira ettiği yönündeki eleştirilerinden ayrı olarak; et-Temîmî'nin, İbn Abdülvehhâb'ın bilakis İbn Teymiyye'nin takipçisi olduğunu vurgulaması büyük bir önemi haizdir. Bu zaviyede sûfî kimliği ön plana çıkan bir Mâlikî olan yazar, en temelde İbn Teymiyye eleştirisi yapmakta gibidir.¹³⁰²

İsmail et-Temîmî'nin eserini farklı kılan bir diğer nokta ise, yazarın Vehhâbîlik meselesinin çözümüne dair, tarihsel örneklerden getirdiği önerilerdir. et-Temîmî, İbn

¹³⁰¹ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 186-187.

¹³⁰² Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 23.

Teymiyye ve Hâricîler gibi, aşırı fikirlerini yayarak toplum yapısını bozan; ancak bütün bunları Tevhid söylemi ile ortaya koyarak insanların aklını bulandıran, kendilerine kan bağından daha bağlı bir tür asabiye oluşturan Vehhâbîlerin, toplum içerisinde eritilerek ortadan kaldırılabilmesi için tarihteki bazı uygulamaları aktarmaktadır.¹³⁰³ Onun, böyle bir noktaya temas etmesi, belki de daha önce bahsedildiği üzere, eserin toplumsal bir tedbir amacıyla yazdırılmasından ileri gelmiş olmalıdır. Diğer taraftan reddiyi yazdığı dönemin Vehhâbî hareket konusunda çözüm arayışlarına yoğunlaşılana bir süreç olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır.

3.6. Muhammed Mağribî el-Tûnisî (ö. ?): *el-Acâletü'l-Vecîzeti'l-Marziyye fî'r-Reddi ale'l-Vehhâbî ve Cemaâtî'l-Vehhâbiyye*

Eserin yazarı hakkında elimizde fazla bilgi mevcut değildir. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi Oriental Manuscripts koleksiyonunda yer alan nüshası dışında,¹³⁰⁴ bir nüsha da Library of Congress Mansûrî Collection'da bulunmaktadır.¹³⁰⁵ 1226/1811 yılında Muhammed ez-Zevâvî el-Mağribî (ö. ?) isimli bir kişi tarafından kayda geçirildiği bilinen eser toplam yirmi sekiz varaktan oluşmaktadır. Eser, Vehhâbî görüşleri destekleyen topluluk için *Cemaati'l-Vehhâbiyye* tanımlamasının kullanılmış olması bakımından önemlidir. Cambridge Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın Burckhardt (ö. 1817) tarafından buraya ulaştırılmış olması oldukça dikkat çekicidir.

¹³⁰³ Temîmî, *el-Minahü'l-Îlâhiyye*, 179-180.

¹³⁰⁴ Muhammed Mağribî el-Tûnisî, *el-Acâletü'l-vecîzei'l-marziyye fî'r-reddi ale'l-Vehhâbî ve Cemaati'l-Vehhâbiyye*, Cambridge University Library, A233.34.1; Edward G. Browne, *Hand-List of the Muhammadan Manuscripts: Including All Those Written in the Arabic Character, Preserved in the Library of the University of Cambridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1900), 84 Eserin temini için Cambridge University Kütüphanesi Oriental Manuscripts yetkilileri ile temasa geçilmiş ancak ne yazık ki sonuç alınamamıştır.

¹³⁰⁵ Muhammad al-Maghribi Tunisi, *Hadhihi al-Ujalah al-wajizah al-mardiyah fî al-radd `alâ al-Wahhabi wa-jama`atihi al-Wahhabiyyah* (Library of Congress, Mansuri Collection, 968151744).

BEŞİNCİ BÖLÜM

VEHHÂBÎLERE YAZILAN REDDİYELERİN MUHTEVA ANALİZİ

Muhammed b. İbn Abdülvehhâb'ın şöhretini artırmakla birlikte kendisine yönelik tepkileri de beraberinde getiren eylemleri üzerine oluşan ilk tepkiler, daha çok halkı, ulemayı ve yöneticileri durumdan haberdar etmek ve önlem almaları konusunda uyarılarda bulunmaktan ibaretti. Bu doğrultuda yazılanlar, daha kısa içerikli, uzun tartışmalara yer verilmeyen, amaca dönük, basit ve açık metinlerdir. Önceki bölümlerde isimleri verilen girişimciler sayesinde, İbn Abdülvehhâb'ın eylemlerinden bölge halkı, ulema ve yöneticiler haberdar edilmiş, bu amaçla bir takım önlemler alınması sağlanmıştır. Onların reddiye yazan ilk âlimler ve yazılan metinler ile irtibat düzeyleri, girişimlerini ve bunların sonuçlarını ortaya koymaktadır.

Vehhâbî hareketin, başlangıç safhası olan Uyeyne kesitinde, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine yönelik tepkiler; daha çok eleştiri, tekzip ve kınama düzeyindedir. Bu dönemde reddiyeler kaleme alınmış olmakla birlikte, henüz mahallî bir Şeyh mesabesindeki İbn Abdülvehhâb, metinlerin hiçbirinde doğrudan muhatap alınmamıştır. Bu hiyerarşi, kullanılan dile de yansıtılmıştır. Münekkitlelerin ortak tutumu, küçümseyici ve müstehzi idi. Onlara göre, ilmî ve dinî bir yetkinliği bulunmayan İbn Abdülvehhâb, metinler aracılığıyla uyarılmaya çalışılmış ve sürekli hatasından dönmesi salık verilmiştir. Karşı kanadı kadılar, müftüler ve fakihler oluşturmuştur. Oluşan bu ayrışma ile gruplar arasında karşılıklı meydan okumalar yaşanmıştır.

Vehhâbî hareketin ilk safhalarında yazılan reddiyelerin bir diğer aşaması ise, toplum için tehlike içeren söylemlere karşı halkın bilinçlendirilmesi amacına dönük faaliyetlere girişilmesi idi. Geleneğin yok sayılması ve Müslümanların tekfir edilmesi, metinlerdeki en temel itirazlardı. Bunlar aynı zamanda, reddiyelerin tamamında, eleştirilerin odağında yer almıştır. İbn Abdülvehhâb'ın savunduğu, ulûhiyet ve

rubûbiyet tevhidi ayrımı, tekfir, şirk, cihad tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Kendilerine kutsallık atfedilen Sâlihler ve evliya hakkındaki tartışmalar, bölgesel sûfi figürler üzerinden yürütülmüştür. Daha çok Tâc, İbn Şemsân, İbn İdris, Zeyd b. Hattâb ve İbn Kevvâz gibi bölge halkı arasında saygınlığı bulunan şahsiyetler hakkında tağut ve put yakıştırmaları yapılmıştır. İtirazlar, yalnızca yerel kimliklere değil; Abdulkadir Geylânî, İbnü'l-Arâbî ve İbnü'l-Fârız gibi mutasavvıfların tamamına saygısızlık yapıldığına dairdir. İbn Abdülvehhâb'ın tağut ve yaşayan putlar olarak nitelendirdiği isimler, muarızları tarafından saygın kişiler ve Allah ile insanlar arasındaki vesileler olarak kabul edilmiştir.

Bu bölümde, İbn Abdülvehhâb'ın görüşleri hakkında yazılmış reddiyelerin içerik analizine odaklanılmıştır. Reddiye edebiyatının en tartışmalı kısmını inanç konuları oluşturduğu için öncelik itikadî ve kelâmî tartışmalara ayrılmıştır. Başka bir ifadeyle bu bölümde, İbn Abdülvehhâb'ın iddiaları etrafında şekillenen Vehhâbî itikadı ile bunları benimseyen 'Vehhâbî' kesimler hakkında, ilk andan itibaren yazılan reddiye edebiyatına yansımış itikâdî, fikhî, siyasî ve tasavvufî tartışmalar, ana hatları ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. Önceki bölümde ele alınan reddiye sahibi müelliflerin metinlerinde öne çıkan ortak itirazlar ile bunlara yansıyan mezhebi farklılaşmaların boyutlarına dikkat çekilecektir.

1. İTİKÂDÎ-KELÂMÎ BOYUT

Muhammed b. Abdülvehhâb, inanç, ibadet ve ahlak konularına dair görüşlerini yazılı veya sözlü olarak ortaya koymuştur. Ancak onun fikirlerinin özünü tevhid anlayışı oluşturmaktadır. Bu nedenle gerek kendi metinlerinde gerekse muhaliflerince görüşlerini eleştirmek amacıyla yazılan reddiyelerde, yoğun olarak itikâdî meseleler tartışılmıştır. Ancak bu metinlerde itikâdî esaslardan; tevhid, nübüvvet ve ahiret meselelerine eşit düzeyde yer verildiği söylenemez. Bu, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın

söylemlerinin doğal bir sonucudur. İbn Abdülvehhâb'ın yaşadığı toplumu eleştirdiği temel husus tevhidin anlaşılması ve yaşanması hakkındadır. Bu nedenle, reddiye metinlerinde, yazarının mezhebî aidiyetinden bağımsız bir şekilde, itikâdî meseleler arasında tekfir konusu öne çıkmıştır. Meselenin ele alınış biçimlerinde farklılık olsa da; metinlerin tamamında, Müslüman olduğunu ifade eden bir kimsenin tekfir gibi ağır bir suçla itham edilmesine karşı çıkmış ve itirazlar, başta Kur'an ayetleri olmak üzere dinî ve mezhebi esaslar aracılığıyla temellendirilmeye çalışılmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın farklı yorumu ile gündeme gelen tevhid, esasında Hicrî I. asrın ikinci yarısından itibaren tartışılacak bir problem idi. Tarih boyunca, Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra, iman, İslâm, küfür ve nifak kavramları ile onların kapsamı, Müslümanların öncelikli meseleleri arasına girmişti. Bu tartışmalar neticesinde, Mürcîe ve Ashabu'l-Hadis'in görüşleri olmak üzere; başlıca iki iman nazariyesi geliştirilmiştir.¹³⁰⁶ İman amel ilişkisi doğrultusunda sistemleştirilen bu nazariyeler, itikadî tartışmalarda ölçüt kabul edilmiş ve Müslümanlar, bu iki yaklaşımdan birini tercih etmiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın tevhidi; 'ulûhiyet', 'rubûbiyet' ve 'esma' şeklinde tasnif ettiği bilinen bir husustur. Bu doğrultuda, ameller iman bir parçası olmanın da ötesinde, tevhidin bir parçası haline getirilmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın girişimleri ile yeniden alevlenen tartışmalar, iman amel ilişkisinin yanında büyük günah temasını da farklı açılardan gündeme getirmiştir. Öyle ki, mevcut İslâm düşüncesinde kişiyi iman dairesinden çıkartacak yegâne fiil, şirk kabul edilirken; İbn Abdülvehhâb, 'şirk'in kapsamını genişletmiştir. Gelenek içerisinde büyük günah hatta mekruh görülen fiillerin dahi şirk kapsamına alınması, iman tartışmalarının fitilini yeniden ateşlemiştir. Bu

¹³⁰⁶ Wilferd Madelung, "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the 'Kitab al-Iman' of Abu 'Ubayd al-Qasim b. Sallam (d. 224/839)", *Studia Islamica* 32 (1970), 233-254; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara: Kitabiyat, 2000), 74.

yeniden alevlenme, İman-İslâm, şirk ve küfür bahsindeki meselelere farklı bir boyut kazandırmıştır.

1.1. İman-Amel İlişkisi

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın iman anlayışı, genel hatlarıyla Ehl-i Hadis'in iman nazariyesi ile örtüşmektedir. Onun savunusunda; inanç, ibadet, ahlak ve muamelata dair esaslar, imanın birer şartı olarak iç içe geçmiştir.¹³⁰⁷ Bu nedenle erken dönem reddiye metinlerinde ele alınan konuların başında iman meselesinin gelmesi şaşırtıcı değildir. Reddiyeler bütünlüklü bir incelemeye tabi tutulduğunda; metinlerde öncelikli olarak imanın tanımı, mahiyeti, kaynakları, imanın ameller ile münasebeti ve mü'min, müslim tanımları ile küfür kavramlarının tartışıldığı görülmektedir.

Hanbelî ve Şafi'î-Eş'ârî çevrelerce kaleme alınan reddiyelerin, İman-İslâm ayırımına dikkat çekerek başladıkları görülmektedir. Bu amaçla, "Cibril Hadisi" olarak bilinen rivayete ilk metinlerde sıklıkla yer verilmiştir.¹³⁰⁸ İbn Abdülvehhâb'ın iman tanımında başvurduğu 5. Maide, 41¹³⁰⁹; 16. Nahl, 106¹³¹⁰ ve 49. Hucurât, 14.¹³¹¹ ayetlere yaptığı yorumlara cevap verilen reddiyelerde, Hanbelî ve muhaddis kimliklerinin yanında, imanı dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret gören ulemanın sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Onlar, görüşlerini İbn Ömer'den rivayet edilen; *"İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir. Allah'tan başka bir ilah olmadığına ve*

¹³⁰⁷ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 2000, 158.

¹³⁰⁸ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 56b; Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 39.

¹³⁰⁹ *"Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla "iman ettik" diyenlerden ve Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin. Onlar hep yalana kulak verirler, sana gelmeyen başka bir kesimi dinler dururlar; kelimeleri konulduğu anlamlarından kaydırıp değiştirirler. "Eğer size şu verilirse hemen alın, eğer o verilmezse uzak durun" derler. Allah bir kimseyi fitneye düşürmek isterse elbette Allah'ın iradesine karşı senin elinden hiçbir şey gelmez. İşte onlar Allah'ın, kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir. Onların dünyadaki hakkı büyük bir rezilliktir. Ahirette de onlar için büyük bir azap vardır."*

¹³¹⁰ *Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlarıdır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.*

¹³¹¹ *Bedevîler, "İman ettik" dediler. Şunu söyle: "Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."*

*Muhammed (SAV)’in onun kulu ve resulü olduğuna şehadet etmektir.” rivayeti ile temellendirmektedirler.¹³¹² Öte yandan, bazı ayetlerin aynı konu hakkında, hem İbn Abdülvehhâb tarafından referans alınması; hem de muarızları tarafından kullanılması dikkat çekmektedir. Nahl suresinde yer alan “**Kim imandan sonra Allah’ı inkâr ederse**”¹³¹³ ayeti, bunun örneklerindendir. Reddiye müelliflerinden bir kısmına göre, söz konusu ayet, İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini destekleyen bir kanıt değil; bilakis onu nakzeden ve görüşlerinin çarpıklığını ortaya koyan bir delildir. Kaldı ki; bu ayet ile kastedilen topluluğun, Allah’ı inkâr ederek küfre düşenler olduğu İslâm ulemasının icmâi ile sabittir. Buradan yola çıkan münekkidler, ikrar kaidesinin, kişiye Müslüman hükümleri uygulanması için yeterli olduğunu savunarak; İbn Abdülvehhâb’ın mü’minleri küfür ile itham ettiğini iddia etmişlerdir.¹³¹⁴ Üstelik onlara göre, “cahil ahmak” şeklinde nitelendirdikleri İbn Abdülvehhâb, mü’minlere olan ithamını, ehl-i ilimden hiç kimsenin küfür olarak görmediği eylemleri mükeffirattan saymak suretiyle gerçekleştirmektedir.¹³¹⁵ Müelliflerin çoğunluğuna göre, bir kişi İslâm’ı ikrar ettiği andan itibaren, bu ikrarında dürüst olsa da olmasa da, kendisinde nifak alametleri bulunsa dahi, İslâm’a dâhil kabul edilmelidir.¹³¹⁶*

İbn Abdülvehhâb’ın iman anlayışında, tasdik önemli bir yer tutmaktadır. Ancak tasdik mahiyeti ve şartları oldukça geniştir. Allah’ın tam bir teslimiyet ile gönülden bilinmesi, varlığı ve birliğine kayıtsız-şartsız inanılması, kişinin kendi rızası ile emir ve yasaklarına tam itaat etmesi, bütün söz ve eylemleri ile Onun yegâna yaratıcı ve Rab olduğunu yaşaması gibi gereklilikler, imanın özünü oluşturmaktadır. Bu unsurlar, herhangi birinin noksan olması durumunda kişiyi iman dairesinden çıkartan temel şartlardır. Bu yönü ile Ehl-i Hadis’in iman anlayışının tam bir yansıması

¹³¹² Buharî, “İman”, 2.

¹³¹³ en-Nahl 16/106.

¹³¹⁴ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 54.

¹³¹⁵ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 1b, 2a.

¹³¹⁶ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 37a; Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 110.

görünümündeki bu yaklaşıma, en öncelikli tepkilerin Hanbelî çevrelerden gelmiş olması, belirtilmesi ve üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

Hanbelî ulemanın reddiyelerinde, ihtiyatla üzerinde durulan iman ve tasdik meselesinin ele alınma biçimi dikkat çekicidir. Yazılan ilk metinlerden olan, İbn Afâlik'in reddiyesinde dile getirilen bu konu dâhilinde, imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğu belirtilmekte; hatta ameller de imanın bir parçası olarak görülmektedir. Ancak İbn Afâlik'e göre tevhidin gerçekleştiği yer kalp, anlaşıldığı yer ise dildir. Zira kalpte olanı ancak ve ancak Allah bilebilir. Bu nedenle söz ile ikrar, imanın varlığı için delil olarak kabul edilmelidir. Bu anlayışı savunan ve İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini kabul etmediklerini beyan eden âlimlerin, görüşlerini temellendirmek için sıklıkla Hz. Peygamber ile bir cariye arasında geçtiği rivayet edilen bir konuşmaya başvurdukları görülmektedir. Hadis literatüründe 'Cariye hadisi' olarak bilinen bu rivayete göre, Hz. Peygamber'in yanına gelen bir kişi köle azât etmek istediğini belirterek yanında bu amaçla bir de cariye getirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber cariyeye, *"mümin misin?"* sorusunu yöneltmiş o da *"evet"* cevabını vermiştir. Hz. Peygamber *"Allah nerede?"* demiş, cariye de gökyüzünü işaret etmiştir. *"Peki, ben kimim?"* şeklindeki soruya; *"sen Allah'ın resulüsün"* cevabını vermiştir. Hz. Peygamber, bunun üzerine *"Bu cariye mümindir, onu azât edebilirsin"* diyerek azât edilmesine onay vermiştir.¹³¹⁷

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey arasındaki imanın tanımı tartışmalarında önemli bir yeri olan bu rivayetin kullanım şekillerinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'e göre, hadiste yer alan *"mü'mindir"* ifadesi, Mürcie tarafından sonradan eklenmiş bir ifadedir. Dolayısıyla ona göre bu hadisede Hz. Peygamber, esasında, cariyenin imanını değil; azât edilmesini onaylamaktadır. Mürcie'ye göre ise bu hadis, mü'min olduğunu söyleyen herkesin iman dairesinde kabul edilmesi gerektiğinin bir

¹³¹⁷ es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul-Tunis : Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992), 1/573.

kanıtı olarak değerlendirilmiştir.¹³¹⁸ İbn Abdülvehhâb’a yazılan reddiyelerde çoğunlukla kullanılan bu hadis ile ilgili dikkatleri çeken, Hanbelî ulemanın bu hadisi delil olarak kullanıyor olmasıdır. Söz gelimi Süleymân b. Abdülvehhâb, Ahmed b. Hanbel’den farklı olarak, cariye hakkında “mü’mindir” ifadesinin yer aldığı rivayetleri kullanmakta ve görüşünü bunun, Buhari ve Müslim’de geçen bir hadis olduğunu belirterek temellendirmektedir.¹³¹⁹ İbn Afâlik de aynı rivayeti benzer şekilde kullanarak konu hakkında sözlerini, “*şehadet getirinceye kadar insanlarla savaşmaya emrolundum*” rivayeti ile bağlamakta ve can ve mal emniyeti için söz ile ikrarı yeterli görmektedir.¹³²⁰ Reddiye metinlerinde kişinin “La ilahe illallah” ifadesinin mü’min ile müşrik vasfı konusunda ayırt edicilik bağlamında yeterli olduğu da, konuya dair savunulan görüşlerdendir.¹³²¹

İbn Abdülvehhâb’a muhalefet eden ulemanın mezhebî aidiyetlerinden bağımsız olarak savundukları bir nokta vardır ki; o da, imanın içsel ve manevî bir tecrübe olduğu; tasdik in ise ancak kalp ile mümkün olabileceği fikridir.¹³²² Necid bölgesindeki Hanbelî ulemanın ileri gelenlerinden İbn Afâlik, İbn Abdülvehhâb’ın, hakkı olmadığı halde Müslüman olduğunu dile getiren kişileri kâfir ilan ederek onlara karşı isyan çıkartıp; üstelik öldürölmelerine neden olan düşünce yapısını şu itirazlarla analiz etmektedir: “Fakat İbn Abdülvehhâb, hem kalp, hem de dil işini, sözcöklere bağladı. Ben sana bir örnek vereceğim. Bir kişi sana gelse ve İbn Abdülvehhâb da ona dini öğretse ve bu kişi dili ile ben Müslümanım dese fakat kalbi ile inanmasa ona Müslüman hükmü verir misiniz, cennete girer mi? “La ilahe illallah” hakkında bir Müslümana soru sormak

¹³¹⁸ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 2000, 95-96.

¹³¹⁹ Süleymân b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 40-41.

¹³²⁰ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 57a-b; Abdullah el-Müveys, “Risaletün ilâ Ehli Veşm”, bkz: İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/328; Muhammed el-Kürdî, “Takrîz”, 83.

¹³²¹ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi’d-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 42a; Mahcûb, *Risaletü’Reddi alâ’l-Vehhâbiyye*, 6.

¹³²² Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 3b; İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 37a; Alizâde, *Risâle fî İbtâlî Mezhebi’l-Vehhâbiyye*, 36; İbn Fîrûz, *er-Reddu ‘alâ men Keffere Ehli’r-Riyâd*, 30; Atâullah Mehmed Efendi, *Tercümetü’l-Ecvibeti’l-Hâdiyyeti fî’r-Reddi al’l-Havârici’l-Vehhâbiyye* (Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 199/1), 5a.

bid'attir. Allah'ın yarattığı hiçbir kul da bunu sormadı. Siz, Peygamberin onun anlamını sorduğunu duydunuz mu? Ya da herhangi birine bu lafzı söylemesini nefy ve ispat anlamı ile söylemen gerekiyor dediğini duydunuz mu?" İbn Afâlik sözlerine, pek çok reddiyede örneği görüldüğü şekilde, Peygamber ve Selef-i Sâlihîn'de eşi benzeri görülmeyen bir tutum sergileyen İbn Abdülvehhâb'ın bu görüşleri nereden aldığını sorgulayarak devam eder: "Yoksa İbn Abdülvehhâb dinde olmayan bir şey mi ekliyor? Yoksa o, bunları Allah'tan aldığını mı söylüyor? Dinin eksikliğini mi gideriyor? Yoksa bu ayetlerden başka şeyler mi anladınız? Kur'an Farsça mı, Kıptice mi? Kur'an Arapça indirildi ve onlar da Araplar. Hamdolsun ki; Kur'an'ın anlamı güneşten daha açıktır." İbn Kayyim'in *Şerhü'l Menazil*'inden bir alıntı yapan İbn Afâlik, İslâm'ın zahir fiiller üzere olduğunu, imanın hakikatının ise batında olduğunu dile getirerek İman-İslâm ayırımına dikkat çekmiştir. Yine o, İbn Kayyim'in görüşlerinden referans alarak, Allah'ın, ceza veya mükâfatı imana göre belirleyeceğini savunmuştur.¹³²³ Bu noktada Hanbelî çevreler, kişinin Müslüman şartlarına tabi olması için şehadetinin yeterli olacağı görüşünü tekrarlamışlardır.¹³²⁴

Şehadet getiren bir kimsenin mü'min ve müslim vasfını taşıdığı için kanı, malı ve namusunun haram olduğunu savunan reddiye müellifleri, görüşlerini genel olarak, ortak öncüller üzerinden temellendirmişlerdir. Bu bağlamda, **"Bugün size dininizi tamamladım"**¹³²⁵ ayeti, reddiye metinlerinde sıklıkla kullanılan ayetlerdendir. Aynı ayet, İbn Abdülvehhâb tarafından da kullanılmasına rağmen; iki tarafın da ayeti farklı amaçla kullanması, husumetin temellerini ortaya koyması bakımından anlamlıdır. İbn Abdülvehhâb, ayeti iman amel boyutu ile değerlendirmiş ve buradan imanın, Allah'ın kâmil bir şekilde insanlara ulaştırdığı hükümlerin ancak eksiksiz yerine getirilmesi ile artacağı; dinin hükümlerinin yerine getirilmemesi halinde imanın tamamlanamayacağı

¹³²³ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 37b.

¹³²⁴ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 43.

¹³²⁵ el-Mâide 5/3.

sonucuna ulaşmıştır. Muhalliflerinin değerlendirmelerine göre ise; Allah, bu ayet ile insanlara, dinin bütün hükümlerinin tamamlandığını bildirmiştir. Dolayısı ile reddiye müellifleri ayetten, Hz. Peygamber döneminde, hatta kendisinden sonra sahabe ve tabiin neslinde dahi benzeri görülmeyen yorum ve uygulamaların, dinin aslından olmayan bid'atler olarak değerlendirilmesi gerektiğini çıkarmışlardır.

Münekkidlere göre İbn Abdülvehhâb, Müslüman olduğunu ikrar eden ve mü'min oldukları ayet ve hadisler ile sabit olan kimselerin küfre düştüklerini iddia ederek; kemale erdirilmiş bir dine Hz. Peygamber ve selefi tarafından uygulanmamış hükümler eklemeye çalışmaktadır. O halde İbn Abdülvehhâb, dinin aslının bozulduğunu iddia etmekte; ancak bu tavrı ile dini bizzât kendisi tahrif etmektedir. Bu noktada İbn Abdülvehhâb, İslâm dininde olmayan bu hükümleri nereden aldığı konusunu aydınlatmalıdır.

Şafî-Eş'ârî görüşleri benimsediği bilinen Abdullâh Efendi er-Râvî, namaz hususunda, İbnü'l-Hacer el-Heytemi gibi Şafî âlimlerin görüşünü tekrar ederek; namazı terk eden kişinin küfre düştüğünü dile getirmiştir.¹³²⁶ Buna rağmen o, büyük günah işleyen kişinin iman dairesinde olduğu ve dinden çıkmış sayılmadığı görüşünü savunur.¹³²⁷ Günahkârlık ve tekfir konularını uzun uzadıya tartışan âlim, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaate göre büyük günah işleyen kimsenin dinden çıkmadığını vurgulamakta ve bu konuda, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerinin de aynı doğrultuda olduğunun altını çizmektedir. İbn Kayyim'in, Maide suresi 44 ila 47. ayetlerde geçen; **"Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir"**¹³²⁸ ifadesi

¹³²⁶ Abdullah Efendi er-Râvî, "Risale fi't-Tevhîd", et-Tavzîh ani't-Tevhâii'l-Hallâk fî Cevâbi ehli'l-'Irak (Riyad: Daru Tayyibe, 1984), 102.

¹³²⁷ Abdullah Efendi er-Râvî, "Risale fi't-Tevhîd", 120-121.

¹³²⁸ el-Mâide 5/44; "Kendilerini Allah'a vermiş olan peygamberlerin ve -Allah'ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için- rablerine teslim olmuş zahitlerin, bilginlerin Yahudiler arasında kendisiyle hükmettikleri, içinde hidayet ve aydınlık bulunan Tevrat'ı elbette biz indirdik. Hepsi onun (hak olduğunun) şahitleri idi. O halde insanlardan korkmayın, benden korkun da ayetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir." Bazı müfessirler bu âyetleri şöyle yorumlamışlardır: "Eğer bir kişi ilâhî hükmü yanlış, kendisinin veya başkasının hükmünü doğru kabul ederek, buna göre hüküm verirse bu kişi kâfir, zalim ve fâsıktır. Eğer bir kişi ilâhî hükmün doğruluğunu kabul eder ve buna aykırı bir hüküm verirse

hakkında, İbn Abbas'ın yorumunu aktaran er-Râvî, İbn Abdülvehhâb ve destekçilerinin, takipçisi olduklarını iddia ettikleri âlimleri anlamadıkları sonucuna ulaşmıştır.¹³²⁹

er-Râvî, İbn Teymiyye'nin, küfrü sabit olmayan kişilerin tekfir edilmesi bahsindeki yorumlarını da aktarmaktadır: “Şöyle ki: Kişi Müslüman olur, ancak onda dinden çıkarmayan küfür bulunabilir. Bilakis küfrün altında küfür vardır. Nitekim İbn Abbâs ve ashabı: "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir" buyruğu hakkında: Bu küfür dinden çıkarmayan küfürdür, (asıl) küfrün altında bir küfür, (asıl) fıskın altında bir fısık ve (asıl) zulmün altında bir zulüm vardır demişlerdir.”¹³³⁰ Abdullâh er-Ravî, İbn Abdülvehhâb'ın kullandığı **“Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir”** ayeti hakkında İbn Teymiyye'nin dile getirdiği; “Bu ayet, Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyen yöneticilerin tekfir edilmesi hakkında Hâricîlerin öne sürdüğü delillerden biridir. Sonra da onlar, (yöneticilerin tekfirine dair) bu inançlarının Allah'ın hükmü olduğu iddia etmişlerdir”¹³³¹ sözlerini hatırlatarak; Vehhâbîlerin düştüğü yanılginın benzerliğine işaret etmiştir.¹³³²

Reddiye metinlerinde büyük günah konusunda referans alınan kaynaklardan biri de İbn Kayyim'in *Şerhu'l-Menâzil*'idir. Buna göre günahlar müfred, mutlak ve isyanla ilgili olanlar şeklinde bölümlere ayrılmıştır. Müfred olanlar ikiye ayrılır; İslâm'dan çıkaran ve İslâm'dan çıkarmayan günahlar. İslâm'dan çıkaran tek günah küfürdür. Bu,

İslâm'ın dışına çıkmış olmazsa da imanına zulüm ve fısık karıştırmış olur. Eğer bir kişi hayatın her alanında Allah'ın hükmünü inkâr ve reddederse her bakımdan kâfir, zalim ve fâsık sayılacaktır. İlâhî hükmü bazı noktalarda kabul eder, bazılarında reddederse iman ve İslâm'ını küfür, zulüm ve fısıkla karıştırmış olur” (Elmalılı, III, 1696; Mevdûdî, I, 429). 44 ve 45. âyetler Yahudiler, 47. âyet ise Hristiyanlar hakkında inmiş olmakla birlikte bu hükümler bütün insanlar için geçerli genel kurallara niteliğindedir. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/278-279.

¹³²⁹ Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi't-Tevhîd”, 154.

¹³³⁰ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ: el-İmân*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine, 1995), 7/350-351.

¹³³¹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), 5/129-131.

¹³³² Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi't-Tevhîd”, 154-155.

Hucurât suresi 7. Ayette açıklanan ve İslâm'dan çıkararak türden günahlara örnektir.¹³³³

Bakara suresi 27. ayette ise Allah küfür günahını açıklamaktadır: **“Onlar ki, iyice pekiştirdikten sonra da Allah’a verdikleri sözden dönerler, Allah’ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar, yeryüzünde fesat çıkarırlar; işte sonunda zararlı çıkacak olanlar da yalnız bunlardır.”** Aynı şekilde **“Andolsun ki sana apaçık âyetler indirdik. Onları ancak fâsıklar inkâr eder”**¹³³⁴ ve **“günaha batanların varacakları yer ise ateştir”**¹³³⁵ ayetleri de kişinin İslâm’dan çıkması için Allah’ın ayetlerini inkâr etmek suçunu işlemesi gerektiğini ortaya koyması bağlamında kullanılan delillerdir.¹³³⁶

Hanbelî-Muhaddis çevrelerin de, İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerini çürütme konusunda İman-İslâm ayırımına ayrıntılı bir biçimde yer verdikleri görülmektedir. Onların görüşlerinin temelinde İslâm toplumlarında başlangıçtan itibaren yanlış davranışlar sergileyen, farklı fikirler ortaya koyan pek çok düşünce ekolü olmasına karşın; geçmiş ulemanın onları İslâm dairesi içerisinde gördükleri vurgusu yer alır. Buna göre; bid‘at çıkararak mü’minler yahut amelî günah işleyen kimseler ve onların dinden çıktığını dile getirmeyen kimseler İslâm’dan çıkartılacak ise; mesela İbn Kayyim, Kaderiyye için; “onlar bu ümmetin Mecusileridir” demiştir; ancak ardından, bid‘at ehli olsalar da cemaat-i müslimîne dâhil olduklarını ispat etmeye çalışmıştır. İkinci açıdan İbn Kayyim, şirk olarak kabul ettiği bazı vasıflar hakkındaki görüşlerini değiştirmiş ve onların şirk olmayıp günah olduğunu dile getirmiştir. Üçüncü açıdan İbn Kayyim, Gulat-ı Cehmiyye ve Gulat-ı Rafıza’nın İslâm’dan nasibini almadığını dile getirmiştir; ancak ulemanın icmâi ve Buhari’nin *Sahih*’inde sabit olduğu üzere onlar

¹³³³ **“Bilin ki Allah’ın elçisi aranızdadır. Birçok durumda o sizin dediklerinizi yapsaydı işiniz kötüye giderdi, fakat Allah size imanı sevdirdi ve onu gönlünüze sindirdi; inkârcılığı, yoldan çıkmayı ve emre aykırı davranmayı da size çirkin gösterdi. Allah tarafından bahşedilmiş bir lutf, bir nimet olarak doğru yolu bulmuş olanlar işte onlardır (bu vasıflara sahip olan sizlersiniz). Allah her şeyi bilmekte, yerli yerince yapmaktadır.”**

¹³³⁴ el-Bakara 2/99.

¹³³⁵ es-Secde 32/20.

¹³³⁶ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 38a-b; Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu’l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 8a.

tekfir edilmemiştir. Bu doğrultuda İbn Abdülvehhâb’a karşı çıkan âlimler meseleye dördüncü açıdan yaklaşıldığında ise İbn Abdülvehhâb’ın Cehmiyye ve Kaderiyye’yi tekfir etmeyen İbn Kayyim’i tekfir etmesi gerektiği çıkarımında bulunmuşlardır.¹³³⁷

İbn Abdülvehhâb’a karşı itirazların diğer bir cephesini de iman-amel ayrımı konusunu irdeleyen müellifler oluşturmaktadır. Çoğunluğu Hanefî-Mâturîdî çevrelerden olan bu kesim, Ehl-i Hadis ulemasının İman-İslâm ayrımının haricinde, amellerin imanın bir parçası olmadığı görüşünden hareketle, her ne sebeple olursa olsun, fiillerinden ötürü kişinin mü’min olduğu ya da olmadığı şeklinde bir ayrıma gidilemeyeceğini savunmuşlardır. Alizâde Mehmed Efendi, Atâullah Mehmed Efendi, Trabzonî Mehmed Efendi, Himmatzâde Mehmed Efendi gibi isimler bu görüşü savunanlar arasındadır. Onlar, İbn Abdülvehhâb’ın farzlardan herhangi birini yerine getirmeyen kişilerin küfre düştükleri görüşüne, amellerin imanın sebebi değil sonucu olduğu savı ile itiraz etmişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre, Vehhâbîlerin iman anlayışlarını temellendirdikleri, **“İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara gelince, onları da nimetlerle dolu, içinde ebedî kalacakları cennetler bekliyor.”**¹³³⁸, **“İman edip dünya ve ahirete yararlı işler yapanlara, yapmış olduklarına karşılık, hazır olarak onları bekleyen, huzur içinde kalacakları cennetler vardır”**¹³³⁹ ve **“Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun”**¹³⁴⁰ ayetlerinden, amellerin imanın şer’î bir cüzü olduğu sonucu çıkmamaktadır. Şöyle ki bu ayetlerde, cennete girme şartının iman ve amele bağlanmış olması, imanının cennete giriş için muteber ve yeterli bir şart oluşunu ortadan kaldırmamaktadır. Zira amel, imanın semeresi/sonucudur. Üstelik herhangi bir şeyin birden fazla vasıf ile tanımlanması pek tabii mümkündür. Onlara göre bu ayetler, iman ve ameli birbirine bağlamanın ötesinde; bunların birbirinden farklı iki unsur

¹³³⁷ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 38b.

¹³³⁸ Lokmân 31/8.

¹³³⁹ es-Secde 32/19.

¹³⁴⁰ el-Bakara 2/238.

olduklarının delilidir.¹³⁴¹ Amel, imanın bir parçası olmayıp; her ikisi de kul için mükâfat kazandıracak unsurlar olarak yorumlanmalıdır.

Alizâde Mehmed Efendi, kullandığı ayete göre, imanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret olduğunun net bir biçimde ortaya konulduğunu beyan eder. Ona göre kişinin cennete girmesi, imanın doğal bir sonucudur. Ameller, imanın mu'teber bir cüzü olmayıp; semeresi ancak ahirette alınacak olan bu dünyadaki yararlı davranışlar, şeklinde tanımlanabilirler.¹³⁴² Buradan hareketle, ona göre; Allah'ın birliğine inanan ve bu hal üzere ölen herkes, cennete girecektir. Öte yandan o, farz ibadetleri yerine getirmeyen ya da cemaat ile namaz kılmayan kişilerin kâfir kabul edilmelerine karşı çıkmış ve bu görüşünü Hz. Peygamber'den getirdiği bir dizi delil aracılığıyla netleştirmeye çalışmıştır.¹³⁴³

İman amel ilişkisi bağlamında kullanılan ayetler, reddiyelerde dil bakımından da ele alınmıştır. Bu noktada “iman edenler ve Sâlih amel işleyenler” şeklinde iman ve amelin peş peşe kullanıldığı ayetler, Arap dili açısından değerlendirilerek; amelin, iman için bir şart olmadığı savunulmuştur. Ayetlerde geçen atıf vavı, parçanın bütüne aidiyetini, ortaya koymak için yeterlidir.¹³⁴⁴ Atâullah Mehmed Efendi bu konuyu şu şekilde ifade eder: “Nusûs-ı mezkûrede amel iman üzerine vav ile atfolunup muktezâ-i atıf mugayeret olduğuna binaen amel imana mugayir ve iman da adem-i duhule iktiza eder.”¹³⁴⁵

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın iman görüşlerini temellendirme noktasında müracaat ettiği Nahl suresi 106. ayet, Hucurât suresi 14. ayet ve Mücadele suresi 22.

¹³⁴¹ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 33-34; Atâullah Mehmed Efendi, *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hâdiyyeti fî'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye* (Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 199/1), 5a-b; Mehmed Münib Ayıntâbî, *Risale Münib Efendi* (Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 42 Kon 3279/2), 25b-26a.

¹³⁴² Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 35.

¹³⁴³ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 37-41.

¹³⁴⁴ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 33; Atâullah Mehmed Efendi, *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hâdiyyeti fî'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye* (Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 199/1), 6a.

¹³⁴⁵ Atâullah Mehmed Efendi, *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hâdiyyeti fî'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye* (Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 199/1), 6a.

ayetler¹³⁴⁶ hakkındaki yorumlarına, Hanbelî ulemanın itirazları, benzer şekilde, Hanefî çevrelerin metinlerinde de yer almıştır. Ancak söz konusu ayetler, Hanbelî çevrelerden farklı olarak, amellerin imanın bir parçası olduğunu ortaya koymaktan ziyade; imanının yerini işaret eden ayetler ekseninde yorumlanmıştır. Buna göre imanının yeri kalptir. Zira ameller imanın bir parçası olmuş olsa idi amellerin yerinin de kalp olması beklenirdi ancak bu doğru değildir. Bu ayetler, ölmek üzere iken korkudan iman etmek anlamındaki “yeis halinde imanının” azaba mani olmayacağını, oysa amel işleyecek kadar vakti olmasa dahi kalbî bir imanının, kişiyi kurtaracağını ortaya koymaktadır ki; bu da, Hanefî münekkitlere göre, imanının tasdik ve ikrar olduğunun delilidir.¹³⁴⁷

İbn Abdülvehhâb, görüşlerini doğrudan tevhid fikri üzerine bina ettiğinden, iman meselesi hakkında her metinde fikir beyan edilmiştir. Nitekim meselenin özü tevhide yaklaşım biçimidir. Tevhid-i Ulûhiyyet ve Tevhid-i Rubûbiyyet şeklinde bir taksim üzerine çıkan tartışmada amellerin imanın bir parçası olmadığı ve Kelime-i Tevhid’i zikreden bir kimsenin küfürle itham edilemeyeceği savunulmuştur. Reddiye metinlerindeki temel polemik ve en ciddi itirazlar burada yoğunlaşmıştır. Metinlerde ortak olarak yer alan itiraza göre müşrikler ve daha önceki kavimler Allah’ın birliğini kabul etmemişler, üstelik putları da Tanrı olarak görmüşlerdir. Ancak bu ümmet Allah’ın varlığını ve birliğini kabul etmiş ve iman etmişken; küfür ile itham edilmeleri kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Tartışmanın merkezinde, hem amellerin imana dâhil edilmesi hem de şirk olarak kabul edilen ve küfrü gerektiren amellerin neler olduğu konuları yer almıştır. Bu noktada küfür tartışmalarına geçilerek; şirk çeşitleri ve küfrü gerektiren fiiller konusu iman tartışmaları ile irtibatlandırılmıştır. Burada, tartışmaların bu yönüne değinmek yerinde olacaktır.

¹³⁴⁶ “Allah’a ve âhiret gününe iman eden bir topluluğun, Allah’a ve peygamberine düşmanlık eden kimselere -babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsin. İşte Allah bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları -orada ebedî kalmak üzere- altından ırmaklar akan cennetlere yerleştirecektir. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O’ndan razı olmuşlardır. İşte onlar Allah’tan yanadırlar; iyi bilinmeli ki kurtuluşa erecek olanlar da Allah’tan yana olanlardır!”

¹³⁴⁷ Alizâde, Risâle fî İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye, 36.

1.2. Tevhid ve Şirk'in Mahiyeti

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kuramını tevhid ve şirk anlayışı şekillendirmiştir. Zaman içerisinde “Vehhâbîler” olarak anılmaya başlayacak olan İbn Abdülvehhâb ve tabiilerinin kendilerine verdikleri “muvahhidûn” ismi dahi, tevhidin fikrî temellerinde ne derece baskın bir unsur olduğunun göstergelerindendir. Bu nedenle reddiye metinlerinde; tevhid, şirk, küfür ve tekfir konularına mutlak surette yer verilmesi şaşırtıcı değildir. İbn Abdülvehhâb'ın tevhid ve şirke dair görüşlerine kısaca değinilmesi, bağlamın daha net anlaşılmasını sağlayacaktır.

İbn Abdülvehhâb'a göre tevhid; rubûbiyet tevhidi, ulûhiyet tevhidi, isim ve sıfat tevhidi olarak üçe ayrılır. Allah'ı, fiilleri ile birlemek manası verilen Rubûbiyet tevhidi, “Hz. Peygamber dönemindeki müşrikler ve kâfirlerin kabul ettikleri, Allah'ın, yaratan, yetiştiren ve imkân veren bakımından bir görülmesidir”.¹³⁴⁸ Ulûhiyet tevhidi ise, “ibadetlerin mahlûkattan ayrı olarak yalnızca Allah'a has kılınmasıdır”.¹³⁴⁹ Zira ‘ilah’ kelimesinin Arap dilindeki karşılığı insanların kendisine ibadet kastıyla yöneldiği varlık manasına gelmektedir.¹³⁵⁰ İsim ve sıfat tevhidi de,¹³⁵¹ “Allah'ı, zâtı ile isimleri ile ve sıfatları ile bir olarak tanımaktır.”¹³⁵² Bu bağlamda; Allah dışında her hangi bir varlık ya da nesneye dua ve niyazda bulunmak, adak adamak, kurban kesmek ve ondan medet ummak tevhide aykırı kabul edilmiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın tevhid anlayışında, ‘La ilahe illallah’ lafzını, hakiki anlamda bilmek, idrak etmek ve yaşamak zorunludur; ancak yeterli değildir. Bu, kişinin bireysel kulluk görevidir. Bunun yanı sıra kişinin dini ve toplumsal sorumlulukları da bulunmaktadır. O da tevhide aykırı davranan kişilerin, öncelikle uyarılması, yeterli gelmez ise küfre düştüğünün ilan edilmesi ve nihayetinde de müşrik ve mürted hükmü

¹³⁴⁸ Bu konuda delil olarak kullanılan ayetler: Yûnus10/31; el-Mü'minûn 23/84-89.

¹³⁴⁹ Bu konuda delil olarak kullanılan ayetler: el-Mü'min 40/60; el-Cin 72/18; el-A'râf 7/158; el-Enbiyâ 21/25; el-Ra'd 13/14; el-Hac 22/62.

¹³⁵⁰ İbn Abdülvehhâb, “Envâu't-Tevhid”: *ed-Dürer*, 1996, 2/72-73.

¹³⁵¹ Bu konuda delil olarak kullanılan ayetler: el-İhlâs 112/1-4; el-A'râf 7/180; eş-Şûrâ 42/11.

¹³⁵² İbn Abdülvehhâb, “et-Tevhid selâse usûl”: *ed-Dürer*, 1996, 2/68.

gereğince kendisi ile savaşılmıştır. Bu bilinç ile hareket etmek, tevhid bakımından bireysel ve toplumsal yükümlülüktür. Ona göre ‘La ilahe illallah’ sözü, inkâr ve ispattan müteşekkildir. Ulûhiyet kapsamındaki her şeyin Allah’a has kılınıp, onun dışındaki bütün varlıklardan men edilmesi gerekir. Ancak İbn Abdülvehhâb’a göre mevcut halde “ilahın manası sır olarak isimlendirilmiş ve insanlar ulûhiyete ait özellikleri şeyhlerine, efendilerine ve bunların dışındaki bazı kimselere vermişlerdir. Her kim onların zarara engel olup, hayra yaklaştıracığına inanırsa ya da bunların dışında herhangi bir peygambere bu özellikleri verirse; bu, o kişiyi Allah’ın dışında ilah kabul ettiğinin göstergesidir.”¹³⁵³ Aynı şekilde, kişinin bir taşı ya da bir ağacı mübarek kabul etmesi yahut bir kabir ya da türbeyi yüceltmesi de onları, ilah edindiğini gösterir.¹³⁵⁴

İbn Abdülvehhâb’a göre müşrikler, “Allah ilahların en yücesidir” demelerine rağmen; Sâlihler, melekler ya da benzeri ilahlar edinerek; “Allah bundan razıdır ve bunlar onun katında bize şefaate edecektir” demektedirler.¹³⁵⁵ Bu nedenle Hz. Peygamber dönemindeki müşriklerin, Allah’ın varlığını kabul etmelerine rağmen Allah dışındaki varlık ve nesnelere tapmaları; mü’min olmalarındaki en büyük engel olmuş ve Hz. Peygamber de, tevhidi benimsetmek için onlarla var gücü ile savaşmıştır. İbn Abdülvehhâb’a göre, Necid, Mısır, Yemen ve Şam halkı başta olmak üzere; insanlar, Allah’a inandıklarını söylemelerine rağmen; türbe ve kabirleri ziyaret ederek şefaate dilemekte, adaklar adamakta ve kurbanlar kesmektedir. Bu durum tevhidin tam manası ile idrak edilemediğinin alametidir.

İbn Abdülvehhâb, ulema ile arasında yaşanan ihtilafın İslâm esaslarından kaynaklanmadığının bilincindedir. Meselenin özünde insanların ulûhiyet tevhidinde aykırı olan fikirleri vardır. O, kendisine karşı olan görüşlerin boyutlarını şöyle izah eder: “Eğer bizimle insanlar arasındaki ihtilafın sebebini sorarsan; biz, insanlarla namaz,

¹³⁵³ İbn Abdülvehhâb, “Tevhidü’r-Rubûbiyye ve Tevhidü’l-Ulûhiyye”: *ed-Dürer*, 1996, 2/126.

¹³⁵⁴ İbn Abdülvehhâb, “Tevhidü’r-Rubûbiyye ve Tevhidü’l-Ulûhiyye”: *ed-Dürer*, 1996, 2/127.

¹³⁵⁵ İbn Abdülvehhâb, “Envâu’t-Tevhid”: *ed-Dürer*, 1996, 2/73.

zekât, oruç ve hac gibi hükümler konusunda ihtilafa düşmedik. Bize göre güzel olan şey onlara göre de güzeldir. Onların katında çirkin olan şey bizim katımızda da çirkindir. Ne var ki biz, güzel olanla amel ediyoruz ve idaremiz altındaki kimseleri de buna zorluyoruz. Çirkin olanları insanlara yasaklayıp, bu konuda onları te'dip ediyoruz. İnsanların bize karşı geldikleri şeye gelince, insanların âdemoğullarının Efendisi'ne ve ondan önceki peygamberlere karşı çıkmalarına sebep olan şey ile aynıdır. ***'Her ümmet peygamberleri geldiği zaman onu yalanlamışlardır.'***¹³⁵⁶ Aynı şekilde Varaka b. Nevfel, Nebi (sav)'e, 'vallahî senin getirdiğin şeyi kim getirmişse mutlaka kendisine düşmanlık edilmiştir' demiştir. Bize göre her şeyin başı ve esası ibadeti Allah'a has kılmaktır. Diyoruz ki: Allah'tan başkasına dua edilmez. Allah'tan başkasına adak adanmaz. Allah'tan başkasına kurban kesilmez. Allah'tan korkulduğu gibi bir başkasından korkulmaz. Kim bunlardan bir şeyi Allah'tan başkasına yöneltirse deriz ki işte bu, Allah'ın kendisi hakkında ***'Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz'***¹³⁵⁷ buyurduğu şirktir. Nebi (sav)'in kendileriyle savaştığı ve kanlarını helal saydığı kâfirler, Allah'ın ortağı olmadan tek başına yaratıcı olduğunu, fayda ve zarar verenin ve bütün işleri çekip çevirenin O olduğunu ikrar ediyorlardı.¹³⁵⁸ Bu görüşler, yaygın pek çok toplumsal ve kültürel geleneğin şirk ve küfür kapsamına alındığı anlamına geleceği için, reddiyelerde uzun uzadıya tartışılmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine kısaca değindikten sonra, reddiye müellifleri tarafından meselenin ele alınış biçimine geçebiliriz. Tevhid ve şirk meselesi, Ehl-i Hadis çevrelerinde Allah'ın sıfatları bağlamında Ulûhiyet ve Rubûbiyet bağlamında değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda dua, tevessül, tevhid ve şirk konuları tartışılmıştır. Bir kişinin mü'min kabul edilmesi için Rubûbiyetin yeterli olduğu ve İman-İslâm ayırımından hareketle, 'La ilahe illallah' diyen bir kimsenin küfür ile suçlanamayacağı

¹³⁵⁶ el-Mü'minûn 23/44.

¹³⁵⁷ en-Nisâ 4/116.

¹³⁵⁸ İbn Abdülvehhâb, "Risaletü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb liehadi ulemâi'l-Medine": ed-Dürer, 1996, 1/58-59.

savunulmuştur. Hanefî-Mâturîdî çevrelerde ise mesele yine iman-amel ayrımı ekseninde ele alınmıştır. Bu doğrultuda, amellerin imandan bir cüz olmadığı ve kişinin iman ettiğini dile getirip; kalbi ile tasdik ettiği takdirde, imanın şartlarını sağlayacağı savunulmuştur. Nihayetinde, İbn Abdülvehhâb'ın şirkle alakalı görüşlerini ve delilleri, reddiye müelliflerini ikna edememiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın şirk ve küfür tanımlarına karşın, Hanbelî ve Şafî'î reddiye müelliflerine göre küfrün kapsamı, 'dinin zarûriyatlarını inkâr etmek' ile sınırlıdır. Üstelik kişide küfür, iman, nifak ve şirk aynı anda bulunabilir. Ancak her küfür kişinin tekfirini gerektirmez.¹³⁵⁹ Küfrü gerektiren haller, Allah'ın varlığı, birliği ve Peygamberliği inkâr etmek yahut namazın farz olduğunu inkâr etmek gibi açıkça, farz olan ibadetlerin farziyetini inkâr etmektir. Bir kimse peygamberliğin varlığını dile getirdikten sonra; imanından şüphe duyularak tekfir edilemez. Bu doğrultuda dua, niyaz, adak ya da kabir ziyaretlerinin hangi gerekçe ile küfür kapsamına dâhil edildiğini sorgulayan âlimler, İbn Abdülvehhâb'dan bu görüşü nereden aldığını açıklaması çağrısında bulunmuşlardır.¹³⁶⁰

Reddiye müellifleri, Ehl-i Sünnet çizgisinin, İslâm'a nispet edilen bir kimsenin tekfirini hoş karşılamadığı noktasında mutabakat etmişlerdir. Bu noktada Süleymân b. Abdülvehhâb'ın, bir kimsenin bid'at çıkardığı için öldürülmesi gerektiği görüşü hakkındaki yorumu oldukça dikkat çekicidir. Ona göre Ehl-i Sünnet uleması, bu durumdaki kimselerin öldürülmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Ancak onların, bu hükmü, bu kimselerin küfründen ötürü olmayıp; sebep olacakları muhtemel zararların önlenmesi amacına hizmet etmektedir.¹³⁶¹ Zira Allah ve Resulüne iman eden ve bunu izhar eden her kim olursa olsun; Allah ve Resulünü sevdiği müddetçe, sözlü ya da fiili

¹³⁵⁹ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 110-111; Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilâü'z-Zalem*, 65.

¹³⁶⁰ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 63b.

¹³⁶¹ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 110.

günah işlemiş olsa dahi; Allah onu affedecektir. O, sahabe ve ulemanın cumhurunun, bu günahlara şirk denilsin ya da denilmesin iman eden kişilerin, Allah tarafından affedileceği görüşünde olduğunu kaydetmiştir.¹³⁶²

Reddiyelerde, İbn Abdülvehhâb'ın şirk konusundaki görüşlerinin izahında kullandığı dini öncüllere¹³⁶³ de değinilmektedir. Müellifler, Allah'ın Kitabı ve Resulün sünnetinde bildirilen her şeyin hak ve üzerine iman edilmesi vacip olan emirler olduğunu kabul etmekle birlikte; hiçbirinin İbn Abdülvehhâb'ın şirk anlayışını onaylayıcı bir içerikte olmadığını vurgulamışlardır.¹³⁶⁴ Zira iman esaslarını benimseyen bir kimsenin, ölü ya da diri herhangi bir kimseye tevessülde bulunması, adak adaması ya da adağı için kurban kesmesi yahut bir kabre dokunması yahut da toprağını alması nev'inden davranışları onun imanına zarar vermez. Onlara göre, bu türlü faaliyetlerin, kişinin bütün amellerini boşa çıkaran, kanını ve malını helal kılan, büyük şirk olduğunun Kur'an ve sünnette bir dayanağı yoktur.¹³⁶⁵ Muhalif kanat, bu gerekçe ile İbn Abdülvehhâb'a; "kim bunu yaparsa müşrik olur ve İslâm'dan çıkar gibi bir tafsilatı nereden çıkardığı" sorusunu yöneltmişlerdir. Ayrıca, onun bu sorulara cevap verebilmesi halinde, görüşlerinin hak olduğunu kabul edeceklerini ve bunları benimseyeceklerini beyan etmişlerdir. Ancak delil olarak sunduğu ayetlerin manasının, İbn Abdülvehhâb'ın kendi anladıklarından ibaret olması halinde, görüşlerinin doğruluk ve geçerliliğinin olmadığına kanaat edeceklerini kaydetmişlerdir.¹³⁶⁶

İbn Abdülvehhâb'ın tevhid, şirk ve küfür bahsindeki görüşlerinin izahında kullandığı temellendirmeleri ve delaletlerini yeterli görmeyen âlimlerin, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in kaynak gösterilmesine de itirazları bulunmaktadır. Reddiye

¹³⁶² Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 95.

¹³⁶³ en-Nisâ 4/18; el-En'âm 5/88, 94; es-Sâffât 37/35; ez-Zümer 39/66; Âl-i İmran 3/80.

¹³⁶⁴ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 44b; Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 142-143; Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 5b.

¹³⁶⁵ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 3b.

¹³⁶⁶ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 42-44.

müellifleri, ulemanın icmâi ile kulu iman dairesinden çıkartacak söz ve fiillerin sınırları belirlenmiş olduğundan, İbn Abdülvehhâb’a ehl-i ilmin kelamına dönmesi ve onların durdukları sınırlarda durması çağrısında bulunmuşlardır.¹³⁶⁷ Bu bağlamda küçük şirk sayılabilecek hataların, İbn Abdülvehhâb’a göre mükeffirâtan kabul edilmesi önemli eleştiri noktalarındandır.

Hanbelî münekkitlerin geneli, bu konuda İbn Abdülvehhâb’ın; İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’e muhalefet ettiğini savunmaktadır. Onlara göre, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in, küçük şirk veya fasıklık kabul ettiği hususlarda, İbn Abdülvehhâb, doğrudan küfür hükmü vermektedir. Müelliflere göre, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in kabir ziyaretleri, adak adamak, kurban kesmek gibi davranışları şiddetle yasakladıkları ortadadır. Ancak onlar, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in bu türden davranışların “İslâm’dan çıkaran ve kişi hakkında mürted ahkâmını gerektiren, hatta onların küfrüne şahadet etmeyen kimseler için de aynı hükümlerin uygulanması gerektiği” şeklinde bir görüşü savunmadıklarını dile getirmişlerdir.¹³⁶⁸

Hanbelî çevrelere göre, İbn Abdülvehhâb’ın bu yanlışa düşmesinin en önemli sebebi, kaynak gösterdiği İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in eserlerini kendi hevâ ve heveslerine hizmet edecek doğrultuda, parçacı bir yaklaşımla kullanmasıdır. Bu anlayışa göre İbn Abdülvehhâb, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in eserlerini incelerken meselenin baş kısmını almakta; ancak bölümün sonunda ne dediği ile ilgilenmemektedir. Oysa İbn Teymiyye de, İbn Kayyim de, konu hakkında açıkça “üzerlerine küfür hücceti kaim olmadan bu kişiler tekfir edilemez” şeklinde görüş bildirmektedirler.¹³⁶⁹ İbn Abdülvehhâb’ın, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in kaynak gösterdiği eserler ve küfür olarak beyan ettiği hususlar incelendiğinde, onların meseleye giriş yapmak amacıyla

¹³⁶⁷ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 45; Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu’l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 2a.

¹³⁶⁸ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 45; Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu’l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 4b-5a.

¹³⁶⁹ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 50a; Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 45.

kullandıkları ifadeleri İbn Abdülvehhâb'ın onlardan çıkartılmış kesin yargılar şeklinde aktardığının görüleceği kaydedilmiştir. Söz gelimi, İbn Abdülvehhâb'ın, İbn Teymiyye'nin görüşlerine dayandırarak, resim ve heykeltıraşlığın küfür olduğunu iddia etmesi bunun örneklerindedir. Örneği veren İbn Afâlik, şunları kaydeder: “İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in sözlerini, İbn Abdülvehhâb'dan dinlemeyin. Hüsn-i zan ile kendiniz okuyun. O, onların kitaplarındaki ilk faslı okuyor gerisini okumuyor. İsteddiğini alıyor istediğini bırakıyor. Kendi görüşlerini destekleyecek şekilde seçme yapıyor. Yeryüzünde ondan başka kimsenin hakkı bilmediğine inanıyorsanız da söz bitmiştir artık. İbn Teymiyye, kitabının başında heykeltıraşlık veya resimlerin Nuh kavmindekiler için haram olduğunu söylemektedir. Faslın sonunda İbn Teymiyye, bu haramlığın Hz. Nuh'un ümmeti için geçerli olduğunu söylemesine rağmen; İbn Abdülvehhâb, meselenin baş kısmını alarak; ‘İbn Teymiyye de resmin haram olduğu bildirir’, demektedir.”¹³⁷⁰

Tevhid, şirk, küfür, kâfir, müşrik tartışmalarında İbn Abdülvehhâb ve muarızları arasındaki temel farklılığın, yöntemden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İbn Abdülvehhâb, kavramların kapsamı dışındaki boyutlarını ve bunların toplumsal karşılıklarını vurgulamaktadır. Daha açık bir ifade ile o, tevhidi, tevhidin dışında kalan unsurları merkeze alarak izah etme eğilimindedir. Benzer şekilde de hangi tür eylemlerin kişiyi küfre düştüğü vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Bu yaklaşımı ile Hâricîler'in imanın ya da küfrün ne olduğu meselesinden ziyade, kâfirlerin tespiti üzerinde durmaları¹³⁷¹ ile ortak bir yaklaşım sergilemiştir.

Reddiye metinlerinde ise kavramlar, kapsamlarından hareketle normatif boyutta ele alınmıştır. Yani, tevhide aykırı davranışlardan ziyade; tevhidin, imanın ve şirkin ne

¹³⁷⁰ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 49b-50a.

¹³⁷¹ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pinar Yayınları, 2017), 35; Büşra Yurtalan, *Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)* (Ankara Üniversitesi, Thesis, 2019), 193.

olduğu izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda İbn Abdülvehhâb, müşrik ve kâfir olma olgusunu öne çıkartırken; reddiye müelliflerinin, mü'minin vasıflarını vurgulamaları, dikkat çekilmesi gereken önemli bir ayrımdır. Örneğin el-Kabbânî'ye göre iman, kişinin şirke düşmesinin önündeki en büyük engeldir. Allah'a iman etmeyen bir kimsenin bağışlanması için hiçbir dayanak yoktur. Ancak kişinin imanı, Allah'a olan bağlılığının kabulüdür bu da itaatsizliğinin bağışlanması için yeterli bir sebeptir.¹³⁷²

Reddiye metinlerinde büyük şirk, küçük şirk ayrımı, kapsamı ve kavramsal bütünlüğü ile küfür çeşitleri, inkâr küfrü, nimet küfrü gibi konular çok yönlü tartışılmıştır.¹³⁷³ İbn Abdülvehhâb'ın, küfür, haram ve mekruh arasındaki farkı önemsemeksizin; her türlü hatanın insanı şirke düşüren küfür kapsamında değerlendirdiği çıkarımında bulunan müellifler, bu görüşün hataları ile birlikte toplumsal sonuçları üzerinde de durmuşlardır.¹³⁷⁴ Söz gelimi Hz. Peygamber, bazı günahları uyarı ve korkutma amacıyla küfür olarak adlandırmıştır. Kur'an'da geçen küfür kelimelerinin bazısının da yapılan hata ve günahlara karşılık geldiğinin altı çizilmiştir. Bu amaçla Nur suresi 55. Ayete müracaat eden İbn Afâlik'in görüşleri derinlikli ve kapsayıcıdır.¹³⁷⁵ Ayette geçen " كفر " ifadesinin anlamını müfessirlerin yorumlarından hareketle izah eden âlim, Hz. Osman'ın katledilmesini, nimet küfrü olarak yorumlamakta ve bunun, toplumsal huzur ve refahın ortadan kalkması ile sonuçlandığını uzun uzun anlatmaktadır. Aynı noktaya temas eden isimlerden biri de Şafi'î Abdullâh Efendi er-Râvî'dir.¹³⁷⁶ İbn Kayyim'in küfrü, itikâdî ve ameli küfür

¹³⁷² Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 13b.

¹³⁷³ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 66b-67a-b; Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 65-66; Muhammed el-Kürdî, "Takrîz", 157.

¹³⁷⁴ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 100-103.

¹³⁷⁵ **"Allah, içinizden iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinde öncelilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde iktidar verecek, onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlarbana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler. Bütün bunlardan sonra kim inkâra saparsa yoldan çıkmış kimseler işte bunlardır."**

¹³⁷⁶ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 39a - b - 40a; et-Tandâtâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 22a; Traboulsi, "An Early Refutation", 403.

olarak ikiye ayırdığını dile getiren er-Râvî'nin, burada İbn Kayyim'den farklı olarak yeni bir taksimata gittiği görülmektedir. Zira İbn Kayyim, küfrün mahiyetini beşe ayırmaktadır.¹³⁷⁷ Bunlar: Allah'ın varlığı ve birliğini inkâr (Tevhid) küfrü¹³⁷⁸, Allah'a karşı nankörlük (Nimet) küfrü¹³⁷⁹, bir kişinin diğerini küfürle suçlaması (Teberri) Küfrü¹³⁸⁰, Doğruluğunu kabul etmesine rağmen yalanlama (inkâr) küfrü¹³⁸¹ ve Gizli küfürdür.¹³⁸² İbn Kayyim'in tespit ettiği küfür çeşitlerini kendi içinde taksim eden er-Râvî'nin, bunları itikâdî ve amelî olarak sınıflandırdığı görülmektedir.

Buradan hareketle müellifler, iman etmiş hiçbir kişinin, kendi ifadeleri ile “bu cahil müçtehidin” iddia ettiği gibi, putlara, güneşe ya da aya tapan bir kimsenin Allah'tan başkasına taptığı şekilde başka bir varlığa secde edebileceği görüşünü, “reddettiklerini” vurgulamışlardır.¹³⁸³ İbn Abdülvehhâb ise “nimet küfrünün hatalı bir söz olduğunu, Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin bunu kabul etmediğini” vaz etmiştir.¹³⁸⁴

Bu doğrultudaki fikirlerin ardından İbn Abdülvehhâb'ın kâfir olmakla itham ettiği kişilerin, iman kapsamının dışında tutulamayacağını altı çizilmiştir. Bu konuda aklî öncüllere de başvuran reddiye müellifleri, İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerindeki tutarsızlıklara dikkat çekmiştir.¹³⁸⁵ Sahabe ve tabiûn dönemlerinde ortaya çıkan fırkaların tekfir edilmemiş olması ve İslâm geleneğinde örneğinin görülmediğini belirten müellifler, bu durumda ‘İbn Abdülvehhâb ve aveneleri’nin sahabe, tabiûn ve bir sonraki neslin küfre düşmeleri konusunda ne düşündüğünü sormuşlardır. Zira tarih boyunca bu gruplar hakkında reddiyeler yazılmış ve görüşlerinin yanlışlığına dikkat çekilmiştir. Fakat Müslüman kimseye görüşlerinden ötürü kâfir hükmü verildiğinin

¹³⁷⁷ Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Cevzi, *Nüzhetü'l-Â'yüni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 516-517.

¹³⁷⁸ el-Bakara 2/152; el-Hac 22/25.

¹³⁷⁹ el-Bakara 2/152; eş-Şuarâ 26/19; en-Neml 27/40.

¹³⁸⁰ el-Ankebût 29/25; el-Mümtehine 60/4.

¹³⁸¹ el-Bakara 2/89.

¹³⁸² el-Hadîd 57/20.

¹³⁸³ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 4a; Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 65-66.

¹³⁸⁴ ed-Dürer, 1996, 1/189.

¹³⁸⁵ Kâdirî, *Reddî Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 7a.

görülmeyi savunan İbn Afâlik ve Süleymân b. Abdülvehhâb; Ehl-i Hadis'in İslâm düşüncesindeki yaklaşım biçimleri hakkındaki söylemlerinin tipik bir yansımasını ortaya koymuşlardır.¹³⁸⁶

Reddiye müelliflerinin küfür bahsinde üzerinde durdukları en önemli konulardan biri de, tekfirin toplumsal sonuçlarıdır. Çünkü kişi hakkında kâfir hükmünün birçok yaptırım söz konusudur. Her şeyden önce, bu kişiler ile savaşılmaması ve onlardan cizye alınması gerekecektir. Fakat selef, Hz. Peygamber'in hadisini bu konuda bir hüküm şeklinde uygulayarak açık ve sabit şekilde icmâ etmiştir. Bu noktada, Enes b. Malik'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği; *“Üç şey imanın esasıdır. Birincisi Lâ ilâhe illallâh diyen bir kimseye el ve dil uzâtmaktan çekinmemiz, işlemiş olduğu bir günah yüzünden onu kâfir saymamamızdır. Yani İslâm'a uymayan bir amelinden ötürü onu İslâm dışı ilan etmememizdir. ...”*¹³⁸⁷ rivayeti, İbn Afâlik'e göre, kimlere kâfir denilemeyeceğinin en büyük delili olarak meseleyi çözüme kavuşturmaktadır. Ona göre, böylece İbn Abdülvehhâb'ın iddialarının hiçbir dayanağı kalmamaktadır.¹³⁸⁸ Zira İbn Abdülvehhâb'ın kaynağının, kendi hevâsıdan öte olmadığı anlaşılmıştır.¹³⁸⁹

İbn Abdülvehhâb'ın küfür-kâfir vurgusuna karşın müellifler, belki de Müslüman kimliğinin korunması hissiyatıyla hareket ederek; kimlerin mü'min sayılıp, kâfir sayılmayacağı üzerinde durmuşlardır. Örneğin onlara göre; Allah, kendisine takva ile bağlı olan kullarını övmüş; kullukta kusur eden kullarını da yermiş, hatta sert bir üslup ile onları azarlamıştır. Ancak kat'i suretle, haklarında kâfir hükmü vermemiştir. Ne var ki İbn Abdülvehhâb, tıpkı; *“... Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkınlırlar. İşte asıl gafiller onlardır”*

¹³⁸⁶ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 38b-39a; Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 96-97, 124-125.

¹³⁸⁷ Hadisin devamında imanın ikinci ve üçüncü şartı olarak cihad ve kadere inanmak yer almaktadır. Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b. Ali Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1344), IX/156.

¹³⁸⁸ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 39a.

¹³⁸⁹ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 132.

ayetinde işaret edilenler gibi, Allah'ın ayetleri ile Peygamberin apaçık uygulamalarını idrak edemeyecek kadar gaflet içerisinde. ¹³⁹⁰

Müelliflerin, reddiye metinlerinde dile getirdikleri görüşler hakkında geçmiş ulemanın, bu konuda hemfikir olduğunu ortaya koyma çabaları göze çarpmaktadır. Bu amaçla Sünni gelenek içerisindeki pek çok âlimin görüşlerine başvurulmuştur. Bilhassa Hanbelî çevrelerde görülen İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerine başvurma hassasiyeti, mensubu oldukları fikrî geleneği yansıtmanın yanı sıra; İbn Abdülvehhâb'ı, kendi kaynakları üzerinden tenkide tabii tutarak, çabalarını boşa çıkarma hissiyatını barındırmaktadır. Bu hissiyat sonucunda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşleri yeniden gözden geçirilip, İbn Abdülvehhâb'ın ulaştığı sonuçlardan farklı sonuçlar ortaya konulmak suretiyle; İbn Abdülvehhâb'ın apaçık bir hata içerisinde olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu yüzden, daha önce değinildiği gibi, halka; İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerinin İbn Abdülvehhâb'ın etkisinden bağımsız bir şekilde, bizzât okumaları salık verilmiştir. Bu sayede İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinin, bilgi temelinden yoksun, uydurma öncüllerden türetilmiş hezeyanlardan ibaret olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Reddiye müelliflerinin, İbn Abdülvehhâb'ın şirk ve küfür konusundaki görüşlerinin İslâm dini açısından doğru ve güvenilir bilgi olmadığını ispat noktasında kullandıkları rivayetlerdeki ortaklığa da değinmekte fayda vardır. ¹³⁹¹ Bunlar arasında en sık kullanılanı, Hz. Peygamber'in; *"İnsanlarla Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Allah'tan başka ilah yoktur dediklerinde mallarını ve canlarını benden kurtarırlar. Kalplerinde olanın hesabı Allah'a kalmıştır"* ¹³⁹² rivayetleridir. Reddiyelerde dile getirilen bu itirazlar toplumda karşılık bulmuştur. İbn

¹³⁹⁰ el-A'râf 7/179.

¹³⁹¹ Bunlardan bazıları şu şekildedir: "Kıyamet günü şefaetimle insanların en mesut olanı kalbinden ihlaslı bir şekilde Lâ ilahe illallah diyen kimsedir." Buharî, "Rikak", 51; "Kimin son sözü La ilahe illallah olursa cennete gider." Ebu Davud, "Cenâiz", 20; Tirmizi, "Cenâiz", 7.

¹³⁹² Buharî, "İman", 17; "Salât", 28; "Zekât", 1; "Cihâd", 102; "İ'tisâm", 2, 28; Müslim, "İman", 32-36; Tirmizi, "Tefsir Sûre 88".

Abdülvehhâb'ın, bu eleştiriler üzerine yeni bir metin kaleme alarak bu itirazlara cevap vermesi bunun göstergesidir. O, bu rivayetlerin sahih olduğunu ifade etmekle birlikte; cehaletlerinden ötürü, ulemanın bunları doğru anlayamadığını savunur ve iddiasını şöyle açıklar: “Bu sahih hadisleri cahil biri görüp işittiği zaman gözü aydın olur ve bunlara sevinir. Fakat işin aslı bu cahil müşriğin zannettiği gibi değildir.”¹³⁹³ Ardından Hz. Ebû Bekir'in ridde olayları esnasında zekât vermeyi reddedenlere karşı savaş ilan ettiğini hatırlatarak yeni bir tartışma başlatır. Buradan itibaren reddiye metinlerine, Ridde savaşlarının gerekçesi hakkındaki yorumların eklendiği görülmektedir.¹³⁹⁴

Vehhâbîlere göre, farzları yerine getirmemenin ve fiillerinin kişiyi küfre düşürebileceğinin en belirgin delillerinden biri, Hz. Ebû Bekir döneminde zekât vermeyen kimseler üzerine savaş açılmış olmasıdır. Bu çıkarımdan hareketle reddiye metinlerinde de bu konuya sıklıkla değinildiği görülmektedir. Reddiye müellifleri bu konuda söz konusu zümrenin Müslüman olmalarına rağmen üzerlerine savaş açılmış olmasının nedeninin, dinî bir durum olmadığını, bilakis meselenin toplumsal bir gereklilik olduğunu savunmuşlardır. Zira Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleşen bu uygulamanın nedeni, zekât verilmemesinden ziyade, merkezî otoritenin uygulamalarına karşı çıkılması ve bu tavrın toplu bir isyan girişimi olarak görülmesinden ileri geldiği vurgusu yapılmıştır.¹³⁹⁵

İbn Abdülvehhâb'ın bu konudaki ikinci delili ise, Hz. Peygamber'in Hâricîler hakkında ifade ettiğini dile getirdiği rivayetler olmuştur. Bu noktada anakronizmin kışkacına düşen İbn Abdülvehhâb'ın, olumsuz rivayetlere yer vermek suretiyle yaptığı Hâricîlik eleştirisini, bir taraftan da hakkındaki Hâricîlik ithamını bertaraf etme çabası

¹³⁹³ *ed-Dürer*, 1996, 2/85-86.

¹³⁹⁴ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 61-66, 133; Süleyman b. Abdülvehhâb'ın Hz. Ebû Bekir'in ridde olaylarındaki tavrı hakkında, muhaddis Ebû Süleyman el-Hattâbî el-Büstî'nin (ö. 388/998) yorumunu aktarmaktadır. Krş. Ebû Süleyman Hamd b Muhammed b İbrâhim Hattabi, *A'lâmu'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Al-i Suud (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988), II/8-9.

¹³⁹⁵ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 61-66; Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 41.

olarak yorumlamak mümkündür. “Aranızda öyle bir grup ortaya çıkacaktır ki, namazınızı onların namazları, oruçlarınızı onların oruçları ve diğer amellerinizi de onların amelleri yanında az göreceksiniz. Onlar Kur’an okurlar, fakat okudukları boğazlarından aşağı geçmez. Onlar okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar”¹³⁹⁶ rivayetini de sözlerine ekleyen İbn Abdülvehhâb, hakkındaki ithamları bertaraf etme hissiyatıyla, reddiye metinlerinde, muhalif ulemanın kendisi ve aşırı fikirleri hakkında kullandıkları bu rivayeti kendi cephesinden, yeniden yorumlamaktadır. Her iki kesimin de fikirlerini savunmak amacıyla müracaat ettikleri kaynakların aynı olmasına rağmen; birbirine tamamen zıt fikirleri savunuyor olmaları son derece dikkat çekicidir. Bu durum İslâm düşünce geleneğinde aynı kaynaktan beslenerek ortaya çıkan fikir ayrılıklarının tipik bir tezahürü olması bakımından anlamlıdır. Muhammed el-Kâdirî’nin sözleri bu farklılığa işaret eder. “Bu adam din ve dünya işlerinde insanların arasına kin ve düşmanlık oluşturdu. Hz. Muhammed’in şeriatı bu batıl emirler değildir. Onun batıl zanlarının hiçbirisi dinin hükümlerinde yoktur.”¹³⁹⁷

1.3. Sıfatlar Meselesi

Reddiye metinlerindeki tartışmalardan biri de Allah’ın sıfatları bahsidir. Ancak bu konudaki asıl tartışmalar haberi sıfatlar üzerindedir. Müellifler, İbn Abdülvehhâb’ın, esma ve sıfatlar mevzusundaki görüşlerini değerlendirmişlerdir. Böylece, İslâm düşünce tarihinin kadim kelâmî tartışmalarından biri yeniden gündeme gelmiş; ancak, bu konuda hicretin birinci yılından itibaren dillendirilen görüş ayrılıklarından farklı ve özgün bir içerik ortaya konulmamıştır. Gerek reddiye müellifleri gerekse onların itirazlarına cevap veren İbn Abdülvehhâb, geçmişten gelen tartışmaları yeniden ifade etmenin ötesine gidememişlerdir. İbn Abdülvehhâb’ın, teville bakışından hareketle nasları, zahirlerine göre değerlendirme eğilimi, Allah’ın zâtî ve subûtî sıfatları hakkındaki görüşlerine

¹³⁹⁶ Buharî, "Farzû'l-Humus", 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/353, 354.

¹³⁹⁷ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 1a.

doğrudan yansımıştır. Onun bu yaklaşımı, müşebbihe ve mücessime iddialarını gündeme getirmiştir.

Varlık olarak Allah'ın var olduğunu ve yaratılmış hiçbir varlıkla tanımlanamayacak bir mahiyette oluşu konusundaki bilgiler ayet ve hadis rivayetleri aracılığıyla haber verilmiştir. Ancak bu haberlerin ne şekilde değerlendirileceği konusu, İslâm âlimlerini ikiye bölmüştür. Bir kısmı bu haberleri oldukları şekilde kabul etme eğiliminde iken; diğer kısım bu sıfatların zahiri manaları ile kabulünün Allah'ı tavsif noktasında eksik, hatta yanlış sonuçlar doğuracağı fikrini savunmuştur. Buradan hareketle, Allah'ın sıfatlarının; Hz. Peygamber'den gelen bilgiler, Arap dilinin esasları ve aklî deliller doğrultusunda açıklanmasının bir gereklilik olduğuna hükmedilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Abdülvehhâb'ın Allah'ın tavsifi ile ilgili görüşlerini, konu edinen ilk isim Abdullâh el-Müveys (ö. 1175/1761)'tir. Daha önce değinildiği gibi, İbn Abdülvehhâb karşıtlığı konusunda, önde gelen âlimlerden olan el-Müveys aynı zamanda İbn Abdülvehhâb'ın amcasının oğludur. el-Müveys, Veşm bölgesi halkına hitaben yazdığı reddiyesinde, sıfatlar konusunu cisim, cevher, a'raz vb. üzerinden tartışarak; İbn Abdülvehhâb'ın haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımını eleştirmiştir. Ona göre, İbn Abdülvehhâb'ın, ulûmu'd-dinde akıl yürütmeyi reddedip nasların zâhirine bağlı kalması, haberî sıfatları olduğu gibi benimsemesini gerektirmiş; bu nedenle de tecsîm ve teşbihe sapması kaçınılmaz olmuştur.

İbn Abdülvehhâb, Abdullâh el-Müveys'in eleştirilerini ciddiye almış görünmektedir. Veşm halkından Abdullâh b. Sühaym'a, el-Müveys'in risalesindeki ithamları hakkında cevap veren İbn Abdülvehhâb, meseleye kendi zaviyesinden uzunca bir cevap yazarak, cevher, cisim, a'raz konusunda hicri ilk yüzyıldan itibaren tartışan ulemanın onunla aynı fikirde olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Böylece hakkındaki, müşebbihe ve mücessime ile aynı görüşlere sahip olduğu yönündeki iddialarına cevap vermiştir.

İbn Abdülvehhâb’a göre hakkındaki bu ithamlar; el-Müveys’in, Hanbelî ulemayı da, kendisini de anlamamasının sonucudur. Ona göre ulema, Allah’ın cevher olmadığını redd de etmemiş, kabul de etmemiştir. İbn Abdülvehhâb, el-Müveys’in iddialarına sade ve anlaşılır bir dil ile cevap vermektedir. Ancak verdiği cevapların kelimâ derinliği oldukça sathidir. Bu nedenle o, daha önce temas edildiği üzere, Abdullâh b. Sühaym üzerinde belirgin bir tesir elde edemeyerek, el-Müveys tarafından dillendirilen iddiaların yarattığı şüpheleri izale edememiştir.

Abdullâh el-Müveys, Allah’ın herhangi bir varlığa benzetilemeyeceği ve bu konudaki ayet ve hadislerin anlaşılabilmesi için gerekli açıklamaların yapılmasının zorunluluk olduğunu savunur. Cevher, a’raz tartışmaları bağlamında, Mu’tezile, Cehmiyye ve Hişam b. Hakem’in görüşlerini aktaran İbn Abdülvehhâb, Allah’ın cevher olduğunu savunanların Hişam b. Hakem ve arkadaşları, cevher olarak tanımlanamayacağı görüşünü savunanların ise Mu’tezile ve Cehmiyye olduğunu dile getirir. İbn Abdülvehhâb, görüşlerini İbn Hanbel’den aldığını savunur. Bu durumda, Ahmed b. Hanbel’in de bid‘at ehli olarak tanımlanması gerekeceğini dile getiren el-Müveys, İbn Teymiyye’den aldığı iktibaslar eşliğinde, İbn Abdülvehhâb’ın, Ehl-i Sünnet’in görüşleri ile örtüşmediğini ortaya koymaya çalışır. İbn Abdülvehhâb’a göre ise, onun bu ithamları, kendilerine iletilen risalede anlatılanları anlayamamasından ileri gelmektedir. Zira el-Müveys, Allah’ın cevher ve a’raz olmadığını nefyeden bütün görüşlerin, bunu savunduğu sonucunu çıkardığı için hataya düşmektedir. Bu ise onun “ne ölüleri ne de dirileri anlayamadığı”nı göstermektedir.¹³⁹⁸

Allah’ın sıfatları bahsinde, Mu’tezile, Cehmiyye, Müşebbihe, Mücessime ve Şia’nın görüşlerini eleştiren el-Müveys, söylemlerinde Ehl-i Sünnet vurgusunu öne çıkarmakta ve İbn Abdülvehhâb’ı diğer kesimler ile irtibatlandırarak, Ehl-i Hak-Ehl-i Batıl ayırımına gitmektedir. Hanbelî olduğu bilinen el-Müveys, Hanbelî kimliğinden

¹³⁹⁸ İbn Abdülvehhâb, “Risale erselha ileyhi Abdullah b. Suhaym”: İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/323.

ziyade kendisini Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hak arasında konumlandırmaktadır. İbn Abdülvehhâb ise bu halde Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'nin de Ehl-i Batıl oldukları sonucunun çıkacağını dile getirerek görüşlerine bu sayede meşrûiyet kazandırmaya çalışmıştır. el-Müveys'e göre ise, İbn Abdülvehhâb, Allah cevher değildir diyememesinden ötürü, açıkça Ehl-i Batıl arasındadır.¹³⁹⁹

el-Müveys'in ithamları karşısında İbn Abdülvehhâb'ın savunusundaki en dikkat çeken husus, el-Müveys'in görüşlerinin, İbn Akil üzerinden temellendirilmesidir. Çünkü İbn Akil, Hanbelî olmasına karşın, akılcı tutumları nedeniyle, gelenek içerisinde Mu'tezile'ye yakın olmakla eleştirilmiştir. Öte yandan İbn Akil'in, sûfî Hallac-ı Mansur'a derin bir saygı beslediği ve yirmili yaşlarda iken kendisi hakkında övgü ifadelerine yer verdiği bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Çağdaş araştırmacılar tarafından Hallac'ı sitayişle andığından ötürü yaşadığı baskılar nedeniyle İbn Akil tarafından imha edilmek zorunda kalınan bu eserin, İbn Akil'in eliyle yazılmış bir nüshası İbnü'l-Cevzî'nin kütüphanesinde tespit edilmiştir.¹⁴⁰⁰ İbn Abdülvehhâb'ın bu tespiti ile el-Müveys'in görüşlerini, Hanbelî gelenek içerisinde kabul görmeyen bir isme dayandığı gerekçesiyle ile geçersiz kılmaya çalıştığı aşikârdır. Ancak onun, İbn Akil konusundaki görüşlerinde kendileri ile çeliştiğini belirtmek gerekir. İbn Abdülvehhâb, sıfatlar konusunda el-Müveys'in, görüşlerini İbn Akil ile temellendirmesini eleştirmesine karşın; Suud b. Abdülaziz'in Şam valisi Süleymân Paşa'ya gönderdiği mektubunda İbn Akil hakkındaki övgü dolu ifadeleri dikkat çekicidir.¹⁴⁰¹ Burada, kabir ziyaretlerinde sergilenen aşırı tavır ve tutumlar konusunda İbn Akil hakkındaki müsbet tavır, hakkındaki metinler arasında seçicilik iddialarını desteklemektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb ve reddiye müellifleri arasında Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmanın büyük oranda, müteşabih ayetlerin zahirine göre anlaşılması ve

¹³⁹⁹ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/325.

¹⁴⁰⁰ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/18 (2007), 303-304.

¹⁴⁰¹ "Risaletü'l-İmam Suud b. Abdülaziz ilâ Süleyman Başa": *ed-Dürer*, 1996, 1/293-294.

ilkesel olarak tevlin her türlüünden kaçınılması nedeniyle Allah’a uzuv, yer-yön, maddi özellik ve mekân nispetinde bulunulması üzerinden yapılması oldukça anlamlıdır. Bu noktada Allah’ın sıfatlarının ezeliliği tartışmasına girilmeksizin; aralarındaki ihtilaf, arş-kürsü, istiva (oturmak), vech (yüz), yed (el), fevk (üst), ityân-meci’ (gelmek) gibi, diğer yaratılmış canlılarda da bulunabilecek özellikleri çağrıştıran bazı sıfatların geçtiği ayetlerin ne şekilde yorumlanması gerektiği tartışmaları etrafında yaşanmıştır.¹⁴⁰² Reddiye müelliflerinin, iman-amel ayrımı bahsinde sıklıkla kullandıkları “cariye hadisi”, İbn Abdülvehhâb tarafından “eyne hadisi” şeklinde kavramsallaştırmış ve Allah’ın gökyüzünde bulunduğunun ispatı olarak kullanılmıştır.¹⁴⁰³

Allah’ın haberi sıfatları konusunu mevzu edinen reddiye müellifleri, meseleyi tartışırken görüşlerini Ehl-i Sünnet üzerinden aktarmışlardır. Onların, müteşabih sıfatların ne şekilde anlaşılması gerektiği konusunda Ehl-i Sünnet âlimleri içerisinde selef ve halef metodu olarak tanımlanan yöntemlerden, selef metodunu savundukları anlaşılmaktadır.¹⁴⁰⁴ Bu konuda görüşlerini hangi gelenek üzerinden temellendirdikleri konusunda bir açıklık yoktur. Ancak İslâm düşünce tarihinde sıfatlar bahsinde selef yöntemini benimseyen ulema arasında, Hasan Basri (ö. 110/728), Cafer Sadık (ö. 148/765), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mukatil b. Süleymân (ö. 150/767), Malik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şafiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Davud b. Ali el-İsfahânî (ö. 270/884) isimleri zikredilmiştir.¹⁴⁰⁵

Konuyu tartışan reddiye müelliflerinden Abdullâh el-Müveys Hanbelî, İsmâil et-Temîmî Mâlikî, Alevî b. Haddâd ise Şafi’î kimlikleri ile biliniyor olsalar da, haberi

¹⁴⁰² İlgili ayetler için bkz: eş-Şûrâ 42/11; en-Nahl 16/1; Meryem 19/65; el-İhlâs 112/4.

¹⁴⁰³ İbn Abdülvehhâb, “Risâletün erselha ileyhi Abdullah b. Suhaym”: İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/324.

¹⁴⁰⁴ Haddâd, *Misbahü’l-Enam ve Cilaü’z-Zalem*, 13-14.

¹⁴⁰⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, s. 319-320; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 80; Recep, Önal, “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu’l-Berekât en-Nesefî’nin Konuya Bakışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 388. 376-407.

sıfatlar mevzusunda hepsinin sükût ilkesini benimsedikleri görülmektedir.¹⁴⁰⁶ Bu ilke Eşarî ve Maturîdî kelamcılarının benimsediği ortak bir söylemdir. Haddâd, görüşlerini açıktan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (324/936) ve Şafî'î fakihi İzzeddin b. Abdüsselâm'a (ö. 660/1262) isnad ederek, İbn Abdülvehhâb'ın düştüğü tecsim ve teşbih hatası ile bu görüşlerini Ahmed b. Hanbel'e dayandırdığı söylemini reddettiğini ifade etmiştir.¹⁴⁰⁷

Mâlikî çevrelerden yazılan reddiyelerde ise meselenin ele alınış biçimi daha farklı tezahür etmiştir. Mâlikî âlim İsmail et-Temîmî, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Allah'ın sıfatları konusunda benimsediği zahiri tavrından ötürü onu, müşebbihe ve mücessime olarak nitelendirmiştir. Onun haberi sıfatlar bahsinde müteşabih ayetler konusuna yaklaşımı nedeniyle tecsim ve teşbihi bir arada anması anlamlıdır. Bununla birlikte onun, meseleyi İbn Teymiyye takipçiliği üzerinden okuması dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Zira İbn Abdülvehhâb hakkındaki bu çıkarımı büyük oranda İbn Abdülvehhâb ile İbn Teymiyye arasında kurduğu bağdan kaynaklanmaktadır.¹⁴⁰⁸

et-Temîmî, İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın yaratılmışlığı, Allah'ın arşa istiva etmesi, sıfatlar ve nüzul meselelerindeki görüşlerinden hareketle İbn Abdülvehhâb'ın daha da ileri gittiğini; tıpkı putperestlerin taptığı şekilde cismanî bir Allah tasavvuru ortaya koyduğunu dile getirmektedir.¹⁴⁰⁹ Hanbelî âlimlerin, İbn Abdülvehhâb hakkında, İbn Teymiyye'yi anlamadığı ve ona iftira ettiği yönündeki eleştirilerinden farklı olarak et-Temîmî'nin, İbn Abdülvehhâb'ın bilakis İbn Teymiyye'nin takipçisi olduğunu vurgulaması önemi haizdir. Bu zaviyede sûfî kimliği ön planda olan ve Mâlikî gelenek içerisinde konumlandırılan yazar, en temelde, İbn Teymiyye eleştirisi yapmaktadır.

et-Temîmî, Allah'ın sıfatları bahsinde İbn Teymiyye'yi, Hanbelî çevrelerden ayırttırarak, “Haşviyye” olarak lanse etmektedir. İbn Teymiyye ile Mısır ve Şam

¹⁴⁰⁶ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 14.

¹⁴⁰⁷ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 15.

¹⁴⁰⁸ Temîmî, *el-Minahü'l-İllâhiyye*, 187.

¹⁴⁰⁹ Temîmî, *el-Minahü'l-İllâhiyye*, 186-187.

uleması arasında yaşanan tartışmaları, tarihçi Nüveyrî'nin (733/1333) *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*'inden aktaran müellif, zâtî sıfatların ezeliği, kelam sıfatının harf ve seslerden oluştuğu ve kadîm olduğu anlayışı ve istiva konuları üzerinden aktarmaktadır.¹⁴¹⁰ et-Temîmî'nin bu hassasiyetinin altında Mâlikî kimliğinden ziyade sûfî kimliğin yattığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu zaviyeden bakıldığında onun İbn Teymiyye eleştirisini, İbn Teymiyye'nin sûfiler hakkındaki görüşleri nedeniyle yaşanan kadim bir çekişmenin iz düşümleri olarak okumak mümkündür.

et-Temîmî, İbn Teymiyye'nin Allah'ın mahiyeti konusundaki görüşlerinden ötürü yaşanan tartışmaları tarihsel süreç içerisinde bütünlüklü bir şekilde ele almaktadır. Öncelikle Kahire'deki Sâlihiye Medresesi'nde toplanan meclisteki tartışmalara değinen et-Temîmî, meseleyi sûfî meşâyih olarak ifade ettiği Şezeliyye tarikatı şeyhlerinden Mâlikî sûfî Taceddin b. Ataullah el-İskenderî (ö. 709/1309), kâdılkudât Bedrüddîn b. Cemâa el-Hamevî (733/1333), Nureddin ez-Zevâvî (ö. ?), kâdılkudât Alâeddin el-Konevî (ö. 729/1329) ve Şerefeddin ibnü's-Sâbûnî gibi Şafi'î ve Mâlikî isimlerin katılımıyla gerçekleşen münazara ile İbn Teymiyye'nin hapsedilmesine giden süreçteki görüşleri üzerinden aktarmaktadır.¹⁴¹¹

Sonuç olarak, Sıfatullah bahsinde Hanbelî çevrelerde İbn Abdülvehhâb'ın Allah'ın cisim olarak kabul edilmesine varacak boyuttaki görüşleri, cisim, cevher, a'raz tartışmaları üzerinden yapılmış olup; bunun Şia'nın gulat görüşleri ile mücessime ve müşebbihenin kabulleri olması üzerinden eleştirilmiştir. Diğer çevrelerce konu İbn Teymiyye'nin görüşleri üzerinden okunarak, Haşviyye düzleminde eleştirilmiştir. Bu bağlamda et-Temîmî, Vehhâbîlerin sıfatlar konusundaki görüşleri de dâhil olmak üzere görüşlerinin tamamının reddedilmesi için üç gerekçe sayar. Bunlar, görüşlerinin hiçbir temeli ve dayanağının olmaması, bunların sahibu'l-vesvas bir kişinin görüşlerine razı

¹⁴¹⁰ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 182.

¹⁴¹¹ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 186.

olmaları ve insanlık üzerindeki en büyük fitne olmalarıdır.¹⁴¹² Öte yandan meselenin marifetullah, ru'yetullah, tekvin boyutları gibi Eş'arîler ile Maturidî çevreler arasındaki ihtilaf konularına temas edilmemiştir. Tartışma çoğunlukla Allah'a, mekân ve cihet izafe edilmesi, Allah'ın arşa istiva etmesi ve kelamının mahiyeti konuları ekseninde düğümlenmiştir.

1.4. Şirk ve Küfür Ayetlerinin İstismarı

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Kur'an ayetleri, Hadis rivayetleri ve İbn Teymiyye'nin görüşleri üzerinden ortaya koyduğu iman nazariyesinin, küfür-kâfir, şirk-müşrik, iman-amel boyutları, İbn Teymiyye'nin görüşleri de dâhil olmak üzere Hanbelî gelenekten farklı bir mahiyet arz ediyor olması, öncüllerinin sorgulanmasını ve hakkındaki tutarsızlık iddialarını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, mezhebî aidiyet farkı gözetilmeksizin reddiye müelliflerinin ortak eleştirisi, müşrikler ve kâfirler hakkındaki hükümlerinin, Müslümanlar için geçerli olamayacağı görüşüdür. Bu düşünceyi savunan isimlere göre, İbn Abdülvehhâb, ilgili ayet ve hadislerin muhataplarını Müslümanlar olarak görmüş ve görüşlerini böylesi hatalı bir temel üzerine inşa etmiştir. Bu eleştiri üzerinden İbn Abdülvehhâb'ın yaklaşımının sağlıksız olduğu izah edilmeye çalışılmıştır. Esasında bu görüş, Abdullâh b. Ömer (ö. 73/693) tarafından Hâricîler hakkında dile getirilmiştir. Bu yönüyle reddiye müelliflerinin yaklaşımını ortaya koyması bakımından anlamlıdır.¹⁴¹³

Bu noktada el-Kabbânî ve İbn Afâlik'in reddiyeleri özel bir konumdadır. En erken tarihli reddiyelerin sahipleri olan bu iki müellifin görüşlerinin, kendilerinden sonraki reddiyelerde de kullanıldığı görülmektedir. Birden fazla reddiye kaleme almış olan iki âlim, bu görüşü ilk yazdıkları reddiyelerde dile getirmemişlerdir. Buna rağmen; bu görüşün sonraki yazılarında yer alması, reddiyelerin içeriğinin Vehhâbî hareketin tarihî

¹⁴¹² Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 25.

¹⁴¹³ Buharî, "İstîtâbetü'l-Mürteddîn", 5.

seyri doğrultusunda şekillendiği ve genişlediğinin örneklerindendir. el- Kabbânî, *Keşfu'l-Hicâb an Vechi Dalalâti İbn Abdülvehhâb* adlı ikinci reddiyesinde, İbn Abdülvehhâb'a; ***"Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeylerin neler olduğunu kendilerine açıklamadan, onları yoldan çıkmış sayacak değildir"***¹⁴¹⁴ ayeti ile karşı çıkmakta ve eklemektedir: "Yemame müçtehidî (!)", müşrikler ve putperestler için inen hükümleri peygambere ve evliyaya istiğasede bulunan Müslümanlar hakkında uygulamaktadır."¹⁴¹⁵

İbn Afâlik de, eleştirilerinin dozunun daha sert ve daha genel içerikli ilk reddiyesi *Tehekkümü'l-Mukallidîn*'de bu konuya değinmemiştir. Buna rağmen onun, Osman b. Muammer ile olan yazışmalarının her ikisinde de bu noktaya temas ettiği görülür. Ona göre, İbn Abdülvehhâb'ın yargılarından, risaletin Allah'a ve ahiret gününe inanmayan müşrik ve kâfirler için gelmediği; bilakis, namaz kılıp, oruç tutan, Allah'a, Peygamberine ve ahiret gününe inanan Müslümanlar için geldiği sonucu çıkmaktadır. Dinen ve aklen mümkün olmayan bu durum, İbn Abdülvehhâb'ın Hz. Peygamber'e müşrikler hakkında inzal edilen ayetleri, Müslümanların tamamına teşmil ettiğinin göstergesidir. İbn Afâlik, tıpkı el-Kabbânî gibi, Tevbe suresi 115. ayete dayanarak, ***"Allah kuluna zulmeder mi?"*** sorusunu yönelterek; kadim va'ad ve va'id tartışmalarını tekrarlar.¹⁴¹⁶

Mekke Şafi'î müftüsü Tandatâvî de benzer bir itiraz ile İbn Abdülvehhâb'a itiraz eden isimlerdendir. ***"Her kim "İnsanlar helak oldu" derse, bilin ki; asıl helak olan kendisidir"***¹⁴¹⁷ rivayeti ile sözlerine başlayan Tandatâvî, İbn Abdülvehhâb'ın kendisini yoldan çıkaran Şeytan'ı yahut kâfirleri yahut zina gibi, içki içmek gibi günahlara batan

¹⁴¹⁴ et-Tevbe 9/115.

¹⁴¹⁵ Kabbânî, *Keşfu'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 16a, 17a; Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 43a, 58b.

¹⁴¹⁶ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 39b, 67b.

¹⁴¹⁷ Müslim, "Birr", 139 (No. 2623); Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari Malik b. Enes, *el-Muvattâ* (Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951), "Kelam", 2 (No. 989); Ebu Davud, "Edeb", 85 (No. 4683).

toplulukları eleştirmeyi bırakıp; takva ehlinen başkasını tekfir etmemesinin anlaşılır bir durum olmadığını belirtir. Ona göre böylesi bir hata ancak ve ancak ya kişinin aklını yitirmesi ya da millet-i Muhammediye'den ayrılmış olması ile izah edilebilir.¹⁴¹⁸ Tandatâvî'nin, "takva ehli" ile kastının sûfî çevreler olduğu aşikârdır.

İbn Abdülvehhâb'ın tevhid anlayışı çerçevesinde, toplumdaki bazı yaygın gelenekler ve mistik davranışları, putperestlik olarak nitelendirmesi, tepkilere neden olmuştur. İbn Abdülvehhâb, söz konusu davranışların şirk olduğu görüşünü, Fatiha suresinden, ***"Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım isteriz. Bizleri dosdoğru bir yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet. Sapmışların ve gazaba uğramışların yoluna değil"***¹⁴¹⁹ ayetleri ile desteklemektedir. Onun bu görüşüne el-Kabbânî, Celalettin es-Suyûtî'den iktibasla cevap vermiştir. el-Kabbânî'ye göre, Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî'de yer alan rivayete göre,¹⁴²⁰ Hz. Peygamber'e ilgili ayet hakkında sorulmuş ve onun da *"el-Mağdû bi-aleyhim, Yahûdiler; ed-Dâllîn (yoldan çıkanlar) ise Hristiyanlardır"* şeklinde cevapladığı rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber'den nakledilen bu açıklama, bütün tefsir kitaplarında, sahabe, tabiûn ve tebeu't-tâbiûn tarafından esas alınmışken; İbn Abdülvehhâb, insanlar kendisinin bu fâsid mezhebine (görüşlerine) tabi olsunlar diye, Müslümanların ayette belirtilen "gazaba uğramışlar ve sapmışlar" olduklarını iddia etmiştir diyen el-Kabbânî'ye göre; bu rivayet, İbn Abdülvehhâb'ın görüşünün geçersiz olduğunun ispatıdır.¹⁴²¹

Abdullâh b. Abdüllatif el-Ahsâî, Süleymân b. Abdülvehhâb ve Muhammed b. Fîrûz da, İbn Abdülvehhâb'ın, yaşadığı toplumdaki insanların bazı davranışlarından ötürü Allah'a ortak koştukları ve bu davranışları nedeniyle küfre düştükleri konusunda

¹⁴¹⁸ et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 21b; Traboulsi, "An Early Refutation", 402.

¹⁴¹⁹ el-Fâtiha 1/5-7.

¹⁴²⁰ Tirmizî, "Tefsir", 2.

¹⁴²¹ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 3a-b.

sunduğu delilleri eleştirenler arasındadır.¹⁴²² Onlara göre, haklarında küfür hükmü verilen kimseler, Hz. Peygamber ve ümmeti tarafından Müslüman olduklarına şahadet edilmiş kimselerdir. Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğuna ve Allah'tan başka hiçbir varlığının ibadete layık olmadığına iman eden kimseler hakkında, İbn Abdülvehhâb'ın bu ayetleri delil getirmesi, doğrusu şaşılacak bir durumdur.¹⁴²³ ***"Ne zaman onlara, "Allah'tan başka tanrı yoktur" denilse küstahlık edip kibre kapılırlar. "Cinlere kapılmış bir şairin sözüyle tanrılarımızı mı bırakacağız!" derler",¹⁴²⁴ "Yoksa siz Allah ile beraber başka tanrılar olduğuna şahitlik mi ediyorsunuz?",¹⁴²⁵ "Tanrıları tek tanrıya mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey"***¹⁴²⁶ diyen bir toplulukla, Müslümanları bir tutan başka kimse olmadığını dile getiren Süleymân b. Abdülvehhâb, Hz. Peygamber'den itibaren bütün geçmişe bakıldığında; sadece fiillere ve sözlere göre insanları tekfir eden başka kimsenin olmadığını belirtmiştir. İslâm geleneğinde bunun bir örneğinin olmadığını belirterek; kardeşinin bir zorba olduğu imasında bulunan Süleymân b. Abdülvehhâb, sözlerine şunları ekler: "Abdûlmelik b. Mervan'ın oğluna dediğinin dışında başka bir misal bulamazsınız ki! O oğluna şöyle dedi: "İnsanları kendi itaatine çağır, her kim başını çevirirse başını kılıçla vur!"¹⁴²⁷

Alevî b. Ahmed el-Haddâd¹⁴²⁸, Şam Valisi Süleymân Paşa¹⁴²⁹ ve Muhammed el-Kâdirî de aynı görüşü savunur ve Hz. Peygamber zamanındaki müşrikleri ve kâfirleri muhatap alan ayet ve hadislerin, Müslümanları tanımlamak amacıyla delil getirilmesine

¹⁴²² İbn Abdülvehhâb, "Risaletun Ketebhâ li Abdullah b. Abdullatif el-Ahsâî": İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/261.

¹⁴²³ İbn Fîrûz, *er-Reddu 'alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd*, 27, 28.

¹⁴²⁴ es-Sâffât 37/35-36.

¹⁴²⁵ el-En'am 6/19 "De ki: "Hangi şahidin şahitliği daha güvenilirirdir?" De ki: "Benimle sizin aranızda Allah şahittir. Bu Kur'an bana, hem sizi hem de ulaştığı herkesi onunla uyarmam için vahyedildi. Yoksa siz Allah ile beraber başka tanrılar olduğuna şahitlik mi ediyorsunuz?" De ki: "Ben buna şahitlik etmem." De ki: O, ancak bir tek Allah'tır; ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden kesinlikle uzağım."

¹⁴²⁶ Sâd 38/5.ad, 38:5.

¹⁴²⁷ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 54-56.

¹⁴²⁸ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 17-18.

¹⁴²⁹ Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 9/368-369.

karşı çıkarlar. el-Kâdirî, Suud b. Abdülaziz'i muhatap alarak yazdığı reddiyesinde, **“Öyle ya, emrimize boyun eğenleri o günahkârlarla bir mi tutacağız? Size ne oluyor? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?”**¹⁴³⁰ ayetlerinden hareketle, Müslüman bir topluluğun, haklarında nazil olmadığı herkes tarafından malum olan ayetlerle tekfir edilmesinin kabul edilemez bir tutum olduğunu belirtmiştir.¹⁴³¹

Reddiye müelliflerinin ait oldukları geleneğin yapısı yahut sûfî eğilimlerinden bağımsız olarak, İbn Abdülvehhâb'a karşı ortak görüş bildirdikleri ve görüşlerini ortak delillerle destekleri bu konuda, daha önce imanın tanımı bahsinde de sıklıkla geçen hadis rivayetlerinin burada da esas alındığı görülmektedir.¹⁴³² Bilhassa, *“Ümmetim dalalette birleşmez”, “İnsanlarla, la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim, la ilahe illallah derse, malını ve canını meşrû gerekçeler müstesna korur. Onların (gizli kalan) hesapları Allah'a aittir.”*¹⁴³³ *“Kim namazımızı kılar, kiblemize yönelir, kestiğimizi yerse, işte o, Müslümandır”*¹⁴³⁴ rivayetleri tercih edilmiştir. Reddiye müelliflerinin, “Bu ümmet dalalette birleşmez ama bu Şeyhü'l-Dâl, bu ümmetin dalalette olduğunu kendisinin ise onları düzeltmek için en hayırlı imam olduğunu iddia ediyor. Ancak asıl dalalette olanın kendisinin olduğu apaçık ortadadır”¹⁴³⁵ açıklamalarıyla, İbn Abdülvehhâb'ı dalalatle düşmekle suçlamışlardır.

Muhammed b. Fîruz da aynı görüşte olan muarızlardandır.¹⁴³⁶ Ona göre, İbn Abdülvehhâb'ın kategorik olarak böyle bir hataya düşmesi -kendi hevâsından sonra-

¹⁴³⁰ el-Kalem 68/35-36.

¹⁴³¹ Kâdirî, *Reddî Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmü'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 7b.

¹⁴³² Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 18a; Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 43a; İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 57a-b; Şam Valisi Süleyman Paşa “Suud b. Abdülaziz'e Mektup”: Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, 9/369.

¹⁴³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/528-529; Hadisin kullanım farklılıkları için bkz: Hüseyin Akgün, ““Umirtu en Ukâtîle'n-Nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XIV/2 (2014), 49-90.

¹⁴³⁴ Buharî, “Salat”, 28 (No. 391); İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 38b; İbn Fîrûz, *er-Reddu 'alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd*, 42.

¹⁴³⁵ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 43a, 59a.

¹⁴³⁶ İbn Fîrûz, *er-Reddu 'alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd*, 25, 40.

onun ayet ve hadisleri kullanırken, nasih-mensuh, hâs-‘âmm, mutlak-mukayyed, muhkem-müteşabih gibi ayrımları gözetmemesinden ileri gelmektedir. Oysa Yüce Allah’ın Kitabı’nda, şirk ve küfür ehlinin de, iman ve İslâm ehlinin de durumlarını net bir biçimde açıklamış olduğunu dile getiren İbn Fîrûz;¹⁴³⁷ İbn Abdülvehhâb’ın düştüğü paradoksa dikkat çeker: “Duydunuz mu? İbn Abülvehhâb ve tabiilerinin söylediklerine göre müşrikler ve kâfirler “La ilahe illallah” diyorlarmış!”¹⁴³⁸

Hanbelî geleneğin temsilcilerinden İbn Fîrûz ile Şafî’î - Eş‘ârî ve sûfî kimliği ile bilinen el-Kabbânî, müşrikler ile mü’minleri aynı kefeye koyan ve görüşlerini Allah’ın Kitabı’ndan aldığını dile getiren İbn Abdülvehhâb’a hatasını anlaması için bazı sorular yöneltilmişlerdir: “Allah başka neler söylüyor? Mesela Kitabı’nda ya da Peygamberinin sözleri aracılığıyla müşriklerin de günde beş defa akşam ve sabah kelime-i tevhid’i tekrar ederek namaza davet eden müezzinlerinin olduğunu söylüyor mu? Ya da müşrikler Cuma günü cemaatle namaz kılıyor muydu? Ya da Ramazan ayında oruç tutuyorlar mıydı? Yahut Müslümanların yaptığı gibi Allah’a olan bağlılıkları nedeniyle camiler inşa ediyorlar mıydı?”¹⁴³⁹ İbn Fîrûz, bilakis Allah kitabında **“Allah’ın mescitlerini ancak Allah’a ve ahiret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve yalnız Allah’tan korkup çekinen kimseler imar edebilirler.”**¹⁴⁴⁰ **“Müşrikler, inkârlarına bizzât kendileri tanıklık edip dururken, Allah’ın mescitlerini onarıp şenlendiremezler.”**¹⁴⁴¹ **“Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir?”**¹⁴⁴² ayetlerinin yer aldığını dile getirir.¹⁴⁴³ Ardından da Mü’minûn suresi 1-11 ayetlerden hareketle mü’min

¹⁴³⁷ İbn Fîrûz, *er-Reddu ‘alâ men Keffere Ehli’r-Riyâd*, 26.

¹⁴³⁸ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 17a; İbn Fîrûz, *er-Reddu ‘alâ men Keffere Ehli’r-Riyâd*, 27.

¹⁴³⁹ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 14b-15a; İbn Fîrûz, *Risâletül-Marziyye fi’r-Reddi alâ’l-Vehhâbiyye* (Reddun ve’l-İtikâd, 170405), 2a; İbn Fîrûz, *er-Reddu ‘alâ men Keffere Ehli’r-Riyâd*, 34-35.

¹⁴⁴⁰ et-Tevbe 9/18.

¹⁴⁴¹ et-Tevbe 9/17.

¹⁴⁴² el-Bakara 2/114.

¹⁴⁴³ İbn Fîrûz, *er-Reddu ‘alâ men Keffere Ehli’r-Riyâd*, 35.

olmanın vasıflarını izah ederek; bu tanımların İbn Abdülvehhâb'ın mü'minler hakkındaki ithamları ile uyuşmadığını kanıtlama çabasıyla güçlü bir savunma sunar.¹⁴⁴⁴

Reddiye müelliflerinin bu itirazları, tartışmaya yeni bir boyut kazandırmıştır. Reddiyelerde dile getirilen görüşlere karşılık İbn Abdülvehhâb, dinden dönme-mürtedlik olgusunu tartışmaya açmış ve bilhassa Hz. Ebû Bekir döneminde yaşanan ridde savaşları ile Hz. Ali döneminde yaşanan olayları gerekçe göstererek, kişinin Müslüman olmasının yaptığı hatalar sonucunda cezalandırılmasının önüne geçemeyeceğini savunduğuna değinilmişti. Tarihten Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Hz. Ali tarafından yakılarak öldürüldüğü rivayet edilen grupları örnek veren İbn Abdülvehhâb, Hz. Ali'nin ilah olduğuna inanan insanlar ile Abdülkadir Geylani'nin müridleri arasında herhangi bir fark olmadığını savunmuştur.¹⁴⁴⁵ Onun örneklerinden biri de Fatımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934) ve soyundan gelenlerdir. İbn Abdülvehhâb'a göre, Benî Ubeyd el-Kaddâh kelime-i şehadet getiren, namaz kılan, oruç tutan, cuma namazına giden birisi olmasına rağmen tevhide en büyük zararı verenlerden kabul edilir. Bu nedenle ulemanın onların tekfir edilmesinde, öldürülmelerinde ve beldelerinin biladü'l-harb kabul edilmesinde icmâ ettiklerini dile getiren İbn Abdülvehhâb, bu örnekler üzerinden kendisine yöneltilen eleştirilere cevap verir.¹⁴⁴⁶

İbn Abdülvehhâb'ın örneklerinin toplumsal asayiş ve siyasî uygulamaları içeren örnekler olması dikkat çekicidir. Aynı noktaya işaret eden İbn Afâlik, Fatımîler'in tarihine dair kısa bir bilgi verdikten sonra; Selahaddin Eyyûbî'nin müdahalesinden önce

¹⁴⁴⁴ el-Mü'minûn 23/1-11: "Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir. Ki onlar, namazlarında derin bir saygı hali yaşarlar. Anlamsız, yararsız şeylerden uzak dururlar. Zekâtı verirler. İffetlerini korurlar. Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir. Ama her kim bunun ötesine geçmek isterse işte haddi aşanlar onlardır. Yine o müminler emanetlerine ve ahidlerine sadakat gösterirler. Namazlarını titizlikle eda ederler. İşte vâris olacaklar bunlardır. Firdevs cennetine vâris olacaklar ve orada onlar ebedî kalacaklardır." ; İbn Fîrûz, *er-Reddu 'alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd*, 38-39.

¹⁴⁴⁵ İbn Abdülvehhâb, "Risaletün erselha ilâ Ahmed b. Abdülkerim": İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/435.

¹⁴⁴⁶ İbn Abdülvehhâb, "Risaletün erselha ilâ Ahmed b. Abdülkerim": İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/436.

iki yüz elli yıldan fazla bir süre varlık gösteren Fatımîler'in, bunca zaman zarfında âlimler, yöneticiler ve imamların onayı ile katledilmemeleri konusunda ne düşündüğünü sorusunu yöneltir. "Acaba burada bir ihmal mi söz konusu idi ya da Fatımîler'i tekfir etmedikleri ve öldürmedikleri için geçmiş ulema da kâfir kabul edilmelidir midir? Yoksa bunun, bir kişi tarafından yerine getirildiği takdirde ölü ve diri herkesin üzerinden sorumluluğun kalktığı haliyle bir farz-ı kifaye olduğunu mu iddia ediyorsun?" İbn 'Afâlik'in, İbn Abdülvehhâb'a karşı alaycı tutumu dikkat çekicidir. İlgili dönemdeki mü'minlerin Fatımîler'i tekfir etmedikleri için onların küfrü konusunda ne düşündüğünü sorgulayan İbn Afâlik, bunun çok büyük bir cehalet olduğunu belirtmiştir. İbn Afâlik, ayrıca sahabe ve tabiûn döneminde bazı görüşlerinden ötürü insanların küfrüne hükmedilse de; öldürülmelerini gerektirecek düzeyde bir hüküm verilmediğinin altını çizmiştir.¹⁴⁴⁷

Şafî'î âlim Abdullâh Efendi er-Râvî, iman ile amelin ayrımı üzerinden Vehhâbî-Hâricî bağlantısı kurmakta ve Vehhâbîleri, Mârîka ile eşleştirmektedir. Ona göre dünyevî amellerin şirkten kabul edilmesi çok büyük bir hatadır. Abdullâh Efendi, Vehhâbîlere şöyle seslenir: "Biz bu tür eylemleri yapan kişilere günahkâr diyoruz; ancak onlar müşrik değildir. Onun [İbn Abdülvehhâb'ın] bu konudaki delili; ***"Kim dünya hayatı ve onun ziynetini istiyorsa, orada onlara işlerinin karşılığını eksiksiz veririz"***¹⁴⁴⁸ ayeti ile Ebû Hureyre'nin naklettiği *"Altın, gümüş, kumaş ve abaya kul olanlar helâk oldular. Eğer onlara istedikleri verilirse hoşnut olur, verilmezse hoşnut olmazlar"*¹⁴⁴⁹ hadisidir. Bu ayet ve hadis onun iddiasına delalet etmez, sadece bu halin çirkinliğine delalet eder. Şüphesiz onun kastettiği günahkârdır. Bu kişiye, büyük günah

¹⁴⁴⁷ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 70b-71a.

¹⁴⁴⁸ Hûd 11/15.

¹⁴⁴⁹ Buharî, "Cihad", 4 (No. 2886, 2887).

sahibi ya da kâfir olan kişi denilemez çünkü bu daha önce de belirttiğimiz gibi Hâricîlerden Mârikanın görüşüdür.”¹⁴⁵⁰

Mâlikî âlim İsmâil et-Temîmî de, aynı itirazı dile getirmiştir. Bununla birlikte o, bu yaklaşımın Harîcî zihniyetin bir tezahürü olduğunu açıktan ifade etmiştir. Ona göre, İbn Abdülvehhâb köken olarak Hâricîlere bağlıdır, sapkınlık örneği ve yaslandıkları köken birdir. et-Temîmî, her iki zihniyetin de müşrikler için gönderilmiş ayetleri, Ehl-i İslâm hakkında zikrettiği ve onları putperestlerle eş gördüğü çıkarımında bulunarak İbn Abdülvehhâb’ı tenkit etmiştir.¹⁴⁵¹

Hanbelî müellifler, İbn Abdülvehhâb’ın bilhassa toplumdaki bazı kesimlerin tekfir edilmeleri ve hatta bununla birlikte haklarında irtidat hükümlerinin uygulanmasını gerektiren ve bunu haklı gösteren bir teolojik zemin olmadığını savunmuşlardır. Tarihte bazı fırka mensupları –Kaderiyye, Cehmiyye, Mu’tezile ve Havaric gibi- belli görüşleri sebebiyle cemaatten dışlanmış olmalarına rağmen; gelenek onları tekfir etmemiş; hele ki öldürmek gibi bir eylemde kesinlikle bulunulmamıştır. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel’in, onların arkasında namaz kılmış olduğunu belirten münekkitler, “onlar sizin dediğiniz gibi, ‘bize muhalif olduğunuz için kâfir oldunuz. Çünkü biz ancak hakkı konuşuruz ve size açıkladığımızdan dolayı üzerinize hüccet kaim oldu’ demediler” diyerek; İbn Abdülvehhâb’ın bu hükümleri nereden aldığını sorgulamıştır.¹⁴⁵² Bu durum, Hanbelî gelenek içerisindeki farklılaşmaların bir tezahürüdür.

Müellifler, İbn Abdülvehhâb’ın tekfir ve bilhassa kıtal bağlamındaki nazariyenin gerekçelerini teolojik açıdan yeterli ve savunulabilir bulmamıştır. İbn Abdülvehhâb’ın delillerini kendi referansları üzerinden çürütmeye çalışan muarızlar, uygulamalarının Hz. Peygamber’den itibaren hiçbir dönemde örneğinin olmadığını; bu nedenle ümmete büyük bir haksızlık yapıldığını savunmuşlardır. Bununla birlikte, Hâricîlerin büyük

¹⁴⁵⁰ Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi’t-Tevhîd”, 312-313.

¹⁴⁵¹ Temîmî, *el-Minahü’l-İlâhiyye*, 24, 30.

¹⁴⁵² Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 68-69.

günah konusundaki küfür nazariyesi karşısında Mürcie ve Mu'tezile tarafından daha mutedil nazariyeler ortaya konularak toplum üzerindeki baskılar bir nebze de olsa rahatlatılmış hatta ortadan kaldırılmıştır. Buna karşın İbn Abdülvehhâb'ın, küfür nazariyesinin, İslâm'ın ilk asrındaki Hâricîlerin yaklaşımı ile III. yüzyılda Hanbelî Berbehârî'nin (ö. 329/940-41) öncülüğünü yaptığı anlayışın¹⁴⁵³ ve V. asırdan itibaren İsmaililiğe karşı Sünni akidenin korunması içgüdüsüyle daha katı bir form halini alan bid'atlerle mücadele anlayışının zihinsel ve normatif kodlarına sahip olduğu görülmektedir. İlgili dönemde küfür ile irtidat arasındaki fark ortadan kaldırılarak, eş değerde görülmüşlerdir.¹⁴⁵⁴ Ancak reddiye müellifleri, bu konuda yalnızca geçmiş tecrübeyi hatırlatarak, gelenekte bunun yerinin olmadığı şeklinde savunmacı bir yaklaşımla iktifa etmişlerdir. İbn Abdülvehhâb'ın, Suud ailesi ile yaptığı antlaşmadan aldığı destek ve küfür nazariyesinin cihad anlayışı ile birleştirilmesi sonucunda elde edilen ganimetlerin sağladığı cazibe, hareketin büyümesini hızlandırmıştır. Muhalif kanadın, reddiye metinlerinde savunduğu İslâmî gelenekte, Müslümana mürted hükmünün uygulanmadığı yönündeki savunularına karşın; İbn Abdülvehhâb, kendisini haklı gösterecek örnekleri pek tabii bularak, bunların kendi görüşleri olmadığı ve hepsini gelenekten aldığı savunusu yapmıştır.

¹⁴⁵³ Hanbelîliğin tarihsel gelişim sürecinde Berbehârî'nin etkileri için bkz: M. A Cook, American Council of Learned Societies, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 117-119; Muhyettin İğde, "Selefilîğin Tarihi Arka Planı: Hanbelilik", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* VIII/2 (2015), 161-166.

¹⁴⁵⁴ V/XI. Yüzyılda İslâm dünyasında yaşanan gelişmeler neticesinde Sünni düşüncenin varlığını devam ettirmesi konusunda Batınî-İsmailî tehlikesi karşısında daha savunmacı bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu dönemin siyasî atmosferinin de etkisi ile küfre düşen bir Müslüman ile dinden dönmüş kabul edilen bir Müslüman arasında kategorik bir fark görülmemeye her iki grup için de cezalandırılmasına hükmedildiği sonucu ortaya konulmuştur. Gazzalî İslâm'a muhalif görüş ve inançların küfür kabul edileceğini ve bu durumda ölüm cezası uygulanabileceğini ileri sürmüştür. Ebû Hamid Huccetül İslâm Muhammed b Muhammed Gazzalî, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, haz. İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1962), 246-248; Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Rudolph Peters, "Apostasy in Islam", *Die Welt des Islams Die Welt des Islams* 17/1/4 (1976), 1-25; Reşid Rıza, "Din Hürriyeti ve Mürtedin Öldürülmesi Meselesi", çev. Hikmet Zeyveli, *Kelime Dergisi* 15 (ts.), 37-41; Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* 17/4 (2004), 308-324; Frank Griffel, "Hoşgörü ve Dışlama: Şâfi'î ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", çev. Şükrü Selim Has, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 277-295.

İbn Abdülvehhâb'ın, küfür nazariyesinin temelinde halk arasında yaygın olan bazı külütürel ve tasavvûfî faaliyetlerin bulunduğu konusunda şüphe yoktur. O, geniş bir toplumsal tabana yayılmış olan bu tür davranışlara ve belli çevrelere cephe almıştır. Reddiye müelliflerinin külütürel boyutlardaki savunmalarının analizi konunun daha iyi anlaşılmasına yardım edecektir.

2. KÜLTÜREL-TASAVVÛFÎ BOYUT

Sahabe devrinden itibaren İslâm toplumlarında görülen tevessül, teberrük, istiğase, istiâne gibi ruhani boyutlu eylemlere, kabir ve türbe külütü gibi bazı göreneklerin eklenmesi ile Müslümanlar arasında sûfî pratikler şekil değiştirmeye ve halk arasında iyiden iyiye yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Mistik boyutlu dinsel olarak ifade edebileceğimiz tasavvuf, Lapidus'un da belirttiği gibi, bütün biçimleriyle, İslâm dünyasının her tarafında, İslâm'ın en yaygın ve popüler biçimi olmuştur.¹⁴⁵⁵ İbn Abdülvehhâb ise, geleneksel tasavvufun bütün tezahürleri ile kim olduğu fark etmeksizin insana gösterilen her türlü ta'zim ve ihtiramı reddetmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinin temelini tasavvufun tezahürleri olarak ortaya çıkan sûfî yapılanmalar ve “türbe tasavvufçuluğunun kültik yanlarına” karşı tepkilerden oluştuğunu izaha gerek yoktur. Bu tepki etrafında şekillenen görüşleri, onun tevhid ve şirk kavramına yüklediği anlamın mahiyetini de belirlemiştir.

Kanaatimizce, İbn Abdülvehhâb'ın iman nazariyesinde, tevhid için yalnızca ameller ön plana çıkartılmış; ancak kişiyi şirke götürecek fiillerin çeşitliliği artmıştır. Bu yaklaşım, günlük yaşamda gelenek ve külütürün etkisi ile yüzlerce yıldır sürdürülen gelen yaşantı, adet ve uygulamaların birçoğunun tevhide aykırı davranışlar olarak değerlendirilmesi sonucunu hazırlamıştır. Vehhâbîlerin kendilerini emr-i bi'l-ma'rûf konusunda sorumlu ve hatta tek temsilci addederek eyleme geçmeleri, meselenin diğer

¹⁴⁵⁵ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 1/358.

boyutudur. İbn Afâlik bu tutumları hakkında; “İbn Kayyim şu an İbn Abdülvehhâb’a bakıyor ve onun emr-i bi’l-ma’rûf adına Müslümanlara nasıl saldırdığını hayretle izliyor” diyerek hayıflanmıştır.¹⁴⁵⁶

Tekfir ve kıtal konusu ile bağlantılı olarak bütün metinlerde yer verilen tartışmalar, mistik temelli inanç ve pratikler üzerinde yoğunlaşmıştır. Yalnızca bu tür pratikler üzerindeki tartışmalara münhasır kaleme alınan reddiyelerin sayısı dahi belli bir yekûn oluşturur düzeydedir. Bu neticeyi hazırlayan etkenlerden biri İbn Abdülvehhâb’ın söylemlerinde doğrudan bu tür eylemleri ve yaygın oldukları toplumsal çevreleri hedef göstermesi iken; diğer bir etken de onun tevhid nazariyesinin bu tür inanç ve pratikler ile yaygın olduğu çevrelerin reddedilmesi üzerine kurulu olmasıdır.

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın anlayışında, daha önce temas edildiği gibi, Şazelî, Kevvâzî ve Kâdirîler başta olmak üzere, sûfî yapılanmalar ile bilhassa bu çevrelerin inanç ve pratiklerine karşı çıkmak ön plana çıkmıştır. Tarihi kaynaklarda, bu tür mistik ve aşırı unsurlar ihtiva eden inanç ve yapılanmaların batıllığı konusunda yaşanan tartışma ve çatışmalar ile ilgili bilgiler bulmak mümkündür. Hanbelî âlim Berbehârî ve çevresindekiler, Kadızadelîler Hareketi ve 1711 yılında Kahire’de yaşanan tasavvuf karşıtı eylemler bunların örneklerindendir. Vehhâbî hareket ile tekkeler, türbeler, evliya ve Sâlihler konusu, yeniden gündeme gelmiştir. Ancak Muhammed b. Abdülvehhâb’ın eserlerinde tartışmaların odağında yer alan konular daha farklıdır. Örneğin geçmişte Gülşenî, Mevlevî ve Bektaşî kesimler hakkında tekfir meselesini gündeme getiren cehrî zikir, raks ve deverân gibi pratiklere İbn Abdülvehhâb neredeyse hiç değinmemiştir. Bunun, bölgedeki tarikat yapılanmalarının özelliği ile ilgili olduğu düşünülebilir.

İbn Abdülvehhâb’ın tasavvuf olgusuna dair eleştirilerinin temelini, İslâm dünyasının genelinde toplumsal karşılığı olan; türbe ve evliya kültü denilebilecek, mistik temelli tezahürler oluşturur. Bunlardan en çok öne çıkanlar, tasavvuf ve tarikat

¹⁴⁵⁶ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 42b.

çevrelerinde daha yaygın olmakla birlikte; Müslüman toplumların çoğunda görülen, kabir ve türbe ziyaretleri, adak adamak, kabirlerin yakınında kurban kesmek, kabir ve türbelerin etrafını dolaşmak, kabirlere el sürmek, türbelerde mum yakmak, kabirler üzerine kubbeler inşa etmek, veli ve Sâlihlerle tazimde bulunmaktır. Bunlar İbn Abdülvehhâb'ın tevhid nazariyesini üzerine inşa ettiği unsurlardır.

Halkın din anlayışının tezahürleri olarak yorumlanabilecek bu tür davranışların temelinde “kutsal alanla temasa geçmek” ya da araya bir vasıta koymak suretiyle Allah ile iletişim kurma arzu ve talebinin yattığı yorumları yapılmıştır. Ancak İbn Abdülvehhâb bu tür inanç ve pratikler hakkında kategorik bir ayrıma gitmeksizin bunların inancı için Enbiya ve Sâlihlerle inanç (*el-i'tikâd fi'l-enbiya ve's-Sâlihîn*) ifadesini kullanmaktadır. Putlara tapmak ile eşdeğer gördüğü bu uygulamaları yapan kişiler; ona göre, “Enbiya ve Sâlihlerle tapan” (“*men ya 'bud el-enbiya ve's-Sâlihîn*”) kâfirlerdir.¹⁴⁵⁷

Burada öncelikle İbn Abdülvehhâb'ın tasavvuf alanına dair görüşleri çerçevesinde reddiye müelliflerinin tevessül konusuna yaklaşımları ile mezhebî aidiyetleri ve kültürel kodlarının, yaklaşımları üzerindeki yansımaları analiz edilecektir. Bu sayede meselenin ele alınışı esnasında mevzu edilen tartışma konuları ile müelliflerin eleştirileri ve suçlamalarını görmek mümkün olacaktır.

2.1. Tevessül-İstimdât-İstiğâse-İstiâne Tartışmaları

Müslümanlar arasında Hicrî II./VIII. yüzyıldan itibaren tartışıl原因en tevessül meselesi, tasavvuf ve tarikat yapılanmaları ile bâtinî din yorumlarının artmaya başladığı

¹⁴⁵⁷ İbn Abdülvehhâb, “Risaletün ilâ İbn Sayyâh”: *ed-Dürer*, 1996, 1/74; 2/42; Esther Peskes, “18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik”, çev. Mehmet Çelenk, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/2 (2003), 422-423.

dönemden itibaren önemli bir ihtilafa dönüşmüştür.¹⁴⁵⁸ V-S-L kökünden türeyen ve sözlük anlamı, “bir aracı vasıtasıyla maddî veya manevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek, iyi amellerle Allah’a yaklaşmayı ummak” olan tevessül, yardım istemek anlamında, istiane, istiğase, istimdat kavramları ile aynı manada kullanılır.¹⁴⁵⁹

Çoğunlukla hadis rivayetlerinden yola çıkarak gündeme gelen tevessülün birden fazla çeşidi vardır. Tevessül çeşitlerini, İslâm düşünce geleneğinde tartışmasız olarak kabul edilenler ve haklarında ihtilaf bulunanlar olarak iki ana gruba ayırmak mümkündür. Allah’ın zâtı, isimleri ve sıfatları ile tevessül, iman ve Sâlih ameller ile tevessül, hayatta olan veli ve Sâlih kulların duası ile tevessül, tartışmasız olarak üzerinde ittifak edilen tevessül türleridir. Haklarında ihtilaf bulunan tevessül türleri ise zât ile tevessül ve ruhlar ile tevessül şeklinde iki gruba ayrılır. Zât ile tevessül de, Peygamber ve velilerin Allah katındaki hakları ile tevessül ve Peygamber ve velilerin Allah katındaki mertebeleri ile tevessül şeklinde kendi içinde iki grup halinde değerlendirilebilir. En tartışmalı konu olan ruhlar ile tevessül ise Peygamber ve velilerin ruhları aracılığı ile Allah’tan yardım talebinde bulunmak manasında kullanılmaktadır.¹⁴⁶⁰

İbn Abdülvehhâb’ın tevhid nazariyesine muhalif ve şirk kapsamında kategorize ettiği; tevessül, teberrük, istimdat, istiğase, istiane, nezir, adak, yemin gibi ekseriyetle sûfî çevrelerde yaygın olmakla birlikte; önemli düzeyde toplumsal karşılığı bulunan eylem ve pratikler, reddiye metinlerindeki tartışmanın temel ayaklarından birini oluşturur. Ancak İbn Abdülvehhâb’ın tevessülü bütünüyle reddettiğini ve şirk olarak değerlendirdiğini söylemek mümkün değildir. Onun, İbn Teymiyye ve selef ulemasınca

¹⁴⁵⁸ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü’l-Beyân an fî Tefsiri’l-Kur’an*, nşr. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, thk. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl (Riyad, 2004), 156; Yusuf Şevki Yavuz, “Tevessül”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2012), 41/6.

¹⁴⁵⁹ Yavuz, “Tevessül”, 41/6.

¹⁴⁶⁰ Tevessül konusundaki tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ali Ataç, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevessül* (Marmara Üniversitesi, Thesis, 1993).

tevessülün tartışmasız kabul edilen boyutlarını; yani, Allah'ın zâtı ile Sâlih amellerle ve iyilerin duası ile yapılan tevessülü kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Abdülvehhâb'ın tevessül konusundaki şu ifadeleri duruma açıklık getirmektedir: “Dualar çeşit çeşittir: Birinci çeşit: Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmadan, Allah’ı birleyerek yalnızca ona yapılan duadır. Allah, Resulünü bunun için göndermiştir. İkinci çeşit: Allah ile beraber bir nebiye, bir veliye dua etmektir. Bunu yapan kişi, ‘ben biliyorum ki Allah’tan başka kimse fayda da zarar da veremez. Ben yalnızca dua ettiğim kişinin şefaatinı istiyorum. Çünkü ben günahkârım. Bu yüzden de Sâihlere dua ediyorum. Umulur ki, dua ettiğim kişi bana şefaâtçi olur’ der. Bu müşriklerin amelidir. Allah Resulü onlar bunu terk edinceye kadar onlarla savaşmıştır. Allah’tan başkasına fayda vermesi amacıyla, şefaât talep etmek için de olsa, asla dua edilmez. Üçüncü çeşit: Dua ederken, ‘Allah’ım ben sana Nebi’n ile peygamberler ya da Sâihler ile tevessül ediyorum’ demektir. Bu şirk değildir ve biz insanları bundan nehyetmiyoruz. Fakat Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve diğerlerinden zikredilen, onların bu tarz söylemleri kerih gördükleridir. Biz bu konuda diğerleri ile aynı fikirde değiliz.”¹⁴⁶¹

Buradan da anlaşıldığı gibi, İbn Abdülvehhâb ve muhalifleri arasındaki tartışma, zât ile ve ruhlar ile yapılan tevessülün mahiyeti ve bu konuda yaygınlaşan bazı pratikler üzerinde yoğunlaşmıştır. Aralarındaki temel anlaşmazlık ise, “yaratılanların zâtı ve hatırı ile yapılan tevessül ile yaratılanlardan isteyip onlara dua etmek meselesi arasındaki farkın ayırt edilememesinden”¹⁴⁶² kaynaklanır.

İbn Abdülvehhâb'ın bu yaklaşımı, İslâm düşünce tarihinde fukaha ile sûfî gruplar arasındaki tartışmalara benzer bir sürtüşmeyi yeniden alevlendirmiştir. Ancak geçmişte karışt cephelerde konumlanan gruplar; bu defa, İbn Abdülvehhâb’a karşı aynı safta yer almışlardır. Fakihler ile sûfîleri İbn Abdülvehhâb’a karşı aynı ortak paydada buluşturan

¹⁴⁶¹ İbn Abdülvehhâb, “Erbe’a Kavaid fi hâli’l-müşrikîn”: 1996, 2/83-84.

¹⁴⁶² Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Süleyman b. Abdullah'ın, “Peygamberler ve salihlerin makamı ile duada tevessülün hükmü konusundaki görüşleri için bkz: *ed-Dürer*, 1996, 2/160-166.

etken; İbn Abdülvehhâb'ın, önemli ölçüde geleneksel ve toplumsal karşılığı olan yaşantı ve pratikleri, velâyet ve evliya kültürünü de içerisine alacak şekilde genişletip, irtidat olarak yorumlamasının doğurduğu kargaşa olmuştur.

Yaratıcı ile bağlantı kurmak düşüncesiyle halk arasında yaygın olan geleneksel inanç ve uygulamalara karşı, İbn Abdülvehhâb'ın mücadele ve daha da önemlisi müdahalesi, ters tepmiş ve bu tür mistik hatta aşırı unsurlar içeren pratikleri tasvip etmeyen ulema dahi, tepkisel bir dil geliştirerek onu eleştirmiştir. Bu konuda kardeşi Süleymân, İbn Abdülvehhâb'ı şu şekilde eleştirmiştir: “Eğer siz, bazı ilim ehilleri bunlara şirk demiştir, biz de onlara uyuyoruz dersiniz; deriz ki, evet demişlerdir. Biz de sizinle bu konuda muvafıqız ki; bunlar şirk fiilleridir. Ancak siz, bunun Allah'ın Kur'an'da zikrettiği ve sahibinin malını ve canını helal kılan büyük şirk olduğunu hangi ilim ehlinden aldınız? Neye göre onlara mürted hükmü veriyor ve onların küfründen şüphe duyanları da tekfir ediyorsunuz?”¹⁴⁶³

Bu durum Hanbelî çevreler başta olmak üzere, Vehhâbîler ile Vehhâbî olmayanlar arasında toplumsal bir mutabakat zeminini ortadan kaldıracak düzeyde bir tekfir söylemi ortaya çıkarmıştır. Muarızlarının en ciddi eleştirileri, İbn Abdülvehhâb'ın tevessül ve velâyet/evliya kültürü konusundaki yaklaşımı ve bu noktadaki görüşlerini savunurken tercih ettiği yöntem üzerinde odaklanmıştır. İbn Abdülvehhâb'a muhalefet eden ulemanın, tevessül ve velâyet konusuna yaklaşımı ne olursa olsun, hepsinin ortak söylemi, itikâdî, fikhî yahut amelî herhangi bir konuda bir hata olduğu fark edildiği takdirde; bunu düzeltmenin yolu, yakıp-yıkarak, yok etmek, katletmek değil bunun yanlış olduğunu izah etmek olmalıdır şeklindedir. Bu doğrultuda müellifler sık sık, “âlimin kılıcı kalemidir” ve “din nasihattir” uyarılarında bulunmuşlardır.¹⁴⁶⁴

¹⁴⁶³ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 111.

¹⁴⁶⁴ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 31; Akîlî, *Risâle fi'r-Reddi'l-Tâifeti'l-Vehhâbiyye* (Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422), 7.

Muhallifler, dileklerin kabul olması ve şifa bulmak amacıyla kabirlerin yanında konaklamak, kabirleri süslemek, öpmek, tütsüler yakmak, kumaş parçası asmak ve benzeri türden batıl davranışların kişiye herhangi bir faydası olmadığını kabul etmekle birlikte; bu konuda esas olanın, maslahat ve makasıdı öncelemek olması gerektiğini savunmuşlardır. Buradan hareketle reddiye müellifleri, Allah'ın rahmetinden ümit kesilemeyeceği anlayışı çerçevesinde günaha dahi saplanmış kişilerin affedileceği fikrine olan bağlılığın bir sonucu olarak; bu tür hataların kişinin hayat hakkına müdahale edilemeyeceği fikri etrafında birleşmişlerdir. Bu anlamda avamın din anlayışındaki çarpıklıkların düzeltilmesi gerektiğine vurgu yapan müellifler, bilmeden düşülen hatalardan sorumlu olunmayacağını dile getirerek; ilkesel olarak amacın, öldürmek değil yaşatmak olması gerektiğini vurgulamışlardır.¹⁴⁶⁵

Hiz. Ömer'in Hiz. Abbas ile tevessül/istiska etmesi¹⁴⁶⁶, Hiz. Âdem'in Hiz. Muhammed ile tevessül etmesi¹⁴⁶⁷ ve A'mâ hadisi¹⁴⁶⁸ olarak bilinen rivayet örnekleri¹⁴⁶⁹, reddiye metinlerinde sıklıkla kullanılan delillerdendir. Tevessül ve istiğasenin müşriklerin puta tapma eylemlerinden farkı olmadığı görüşünü savunan ve İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan müellifler, lafzi açıdan müşriklerin şefaât dilemesi ile ruhlarla tevessülün aynı manada kabul edilemeyeceği üzerinde durmuşlardır. Bunun

¹⁴⁶⁵ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 39b-41a; Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahîyye*, 87-92.

¹⁴⁶⁶ Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre, Hiz. Ömer döneminde büyük bir kuraklık yaşanmıştır. Kıtlik tehlikesi ile karşı karşıya gelinmesi üzerine Hiz. Ömer Abbas b. Abdülmuttalib'i aracı kılarak Allah'tan yağmur talebinde bulunmuş/istiska etmiştir. Hiz. Ömer'in şu duayı yaptığı rivayet edilir. "Allah'ım, Bizler daha önce Peygamberimizi vesile edinerek, senden niyazda bulunurduk, sen de bize yağmur verirdin. Şimdi ise Peygamberimizin amcasını vesile kılıyor ve senden talpe ediyoruz. Bize yağmur ihsan et!": Buhârî, "İstiskâ", 3; "Fedâilu Ashâb", 11.

¹⁴⁶⁷ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 61b-62a; Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 58.

¹⁴⁶⁸ Osman b. Huneyf'ten nakledilen rivayete göre gözleri görmeyen bir kişi Hiz. Peygamber'e gelerek, tekrar görmesi için kendisine dua etmesini talep eder. Hiz. Peygamber de; "İstersen dua edeyim, istersen sabret. Sabretmen senin için daha hayırlıdır" der. Adam dua etmesini isteyince Hiz. Peygamber abdest alıp, iki rekât namaz kılmasını ve şu şekilde dua etmesini tavsiye eder: "Allahım! Rahmet Peygamberin Muhammed vasıtasıyla sana yöneliyor ve senden istiyorum. Ya Muhammed, bu sıkıntımın kalkması hususunda seninle Rabbime yöneldim. Allah'ım onu benim hakkımda, beni de onun hakkında şefaâtçi kıl!" Kaynaklar, kişinin dua sonrasında gözlerinin görmeye başladığını aktarmıştır. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 3578; İbn Mace, "Salât", 189; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/138.

¹⁴⁶⁹ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 46.

için, sahabenin Hz. Peygamber hayatta iken de vefatından sonra da ona tevessül ettiği rivayetinin Buhari, Tirmizi, en-Nesâi, Taberani ve İbn Mace'nin eserlerinde yer aldığı referansta bulunularak; Ebû Bekir el-Mukrî ile İbn Hacer gibi saygın ulemanın da aynı görüşte olduğu zikredilmiştir.¹⁴⁷⁰

Reddiye müelliflerine göre, bu görüşleri savunmasının sebebi İbn Abdülvehhâb'ın ibadetin lûgat ve şer'î anlamı arasındaki farkı bilmemesi ile açıklanabilir. Bu da onun her şeyi ibadet olarak değerlendirmesine neden olmuştur. Çünkü İbn Abdülvehhâb, Allah dışındaki varlıklara tevessül amaçlı yapılan dua ile Allah'a yapılan ibadetler arasında niyet farkı gözetmeyerek; bunun Allah'tan başka bir varlığa tapmak olduğunu savunmaktadır. Buradan anlaşılan odur ki; İbn Abdülvehhâb'ın değerlendirmesine göre fiiller ya ibadettir ya da küfürdür. Ancak muhaliflere göre, bir ihtiyacının giderilmesi için evliya ya da Sâlihlere adak adamak, kurban kesmek ya da Peygamber'den şefaât talep etmek ile putperestlik aynı şey değildir. Bu fiilleri eş görmek büyük bir cehalettir.¹⁴⁷¹

İbn Abdülvehhâb'ın mistik eğilimler ve inançlar hakkındaki düşüncelerine itiraz noktasında ortak bir zeminde buluşan reddiye müelliflerinin ruhlarla tevessül konusu ile evliya ve Sâlihlere tazim konusundaki yaklaşımlarında bazı farklılıklar mevcuttur. Bu anlamda reddiye yazan çevreler arasında; zât ve ruhlar ile tevessülü savunanlar, evliyaların kerametlerini ispat etmeye çalışanlar, bir de evliya kültü ve bunun davranışsal tezahürlerini tasvip etmemekle beraber; bunların büyük şirk olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığını savunanlar şeklinde bir taksimat yapmak mümkündür.

İbn Abdülvehhâb, tevessül amacıyla toplumda yayılan batıl davranışlar hakkındaki görüşlerini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim üzerinden delillendirdiği için,

¹⁴⁷⁰ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 61a; Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 8b-9a.

¹⁴⁷¹ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 28-29.

muhalifler de İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den uzun alıntılar yaparlar. Ancak onların temel savı, bu âlimlerin görüşlerinden İbn Abdülvehhâb'ın savunduğu fikirleri çıkarmanın mümkün olmadığıdır. Onlara göre, İbn Abdülvehhâb kendi görüşlerini meşrû kılmak için onların görüşlerinden parçacı alıntılar yapmakta; ancak bunlar onu desteklemekten öte, bilakis onun görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.¹⁴⁷²

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini dayandırdığı kısımları aktaran Süleymân b. Abdülvehhâb, bu doğrultuda şu soruyu yöneltir: “İbn Kayyim'in sözünde vasıta olarak zikredilen şeylere bir bakın, nasıl olur da siz bu sözleri kendisine hamledilmeyen kişilere hamledersiniz? Aslında sizin Allah'ın kitabı, Resulün sünneti ve İslâm ulemasının sözlerini doğru yerlere atfetmemenize ve icmâdan ayrılmanıza şaşırmamak lazım. Ancak bu ibareleri kişinin sözleri apaçık ortada iken onun kastettiği şeyin tam tersine delil olarak sunmanıza şaşıyorum. Bu yaptığınız, muhkemi bırakıp müteşabihlere göre hareket etmekten başka bir şey değildir. Allah bizi ve sizi hevalara tabi olmaktan kurtarsın.”¹⁴⁷³

Allah ile arasında vasıta olması için yemin etmek, adak adamak ve kurban kesmek konuları da bu bağlamda ele alınan konulardandır. Bu davranışların küfür hükmünde kabul edilmesine itiraz eden âlimler, İbn Teymiyye'nin de bu tür davranışları sergileyenler hakkında kâfir olduklarına dair bir ifadesinin bulunmadığını ispat etmeye çalışırlar. Ancak, onlar Allah'ın dışında herhangi bir varlıktan, günahların affedilmesi, cennete girmek, cehennemden kurtulmak, yağmurun yağması, ağaçların bitmesi gibi Tanrı'nın rububiyet sıfatları kapsamına girecek taleplerde bulunulmasının dalalet ve şirk olduğu konusunda hemfikirdirler.¹⁴⁷⁴

¹⁴⁷² İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 45a-b.

¹⁴⁷³ Süleymân b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 52.

¹⁴⁷⁴ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 60a.

İbn Abdülvehhâb'ın tevessül konusunda İbn Teymiyye'den alıntılandığı görüşü; 'Kim Allah ve kendisi arasında dua edilecek, istenecek, tevekkül edilecek vasıta koyarsa icmâ ile kâfir olur' ifadesidir. Bu konuda Haccâvî'nin *el-İkna' ale'l-fikhi'l-Hanbeli*'sine atıf yapan Süleymân b. Abdülvehhâb, "Eğer dersin ki, *Kitabu'l-İkna*'da 'Kim Allah ve kendisi arasında dua edilecek, istenecek, tevekkül edilecek vasıta koyarsa icmâ ile kâfir olur' denilmektedir. Derim ki, evet, bu söz haktır; fakat sorun, sizin ehl-i ilmin sözlerini anlamamanızdan kaynaklanıyor. Eğer bu ifadeye tam manası ile odaklanırsanız, onu kendinize göre tevil ettiğinizi anlarsınız. Şaşılacak olan ise açık olan sözleri bırakıp kapalı olanlara gitmenizdir. Üstelik ehl-i ilmin söylemediği manalar çıkartıp, kendi sözlerinizin icmâ olduğunu zannediyorsunuz. Allah aşkına sizden önce bu ifadeleri bu şeklide anlayan oldu mu hiç?" sorusunu yöneltir. O buradan hareketle küçük şirk-büyük şirk ayrımına giderek; selef uleması tarafından ruhlarla tevessül konusundaki aşırılıkların bazısının haram, bazının günah hükmünde değerlendirildiğini, ancak hiçbirinin bu tür davranışları irtidat olarak değerlendirmedeğini savunmuştur.¹⁴⁷⁵

Süleymân b. Abdülvehhâb'dan önce bu konuya temas eden diğer bir isim de İbn Afâlik'tir. Ancak onun yaklaşımı biraz daha farklıdır. İbn Afâlik, ilk reddiyesi *Tehekkümü'l-mukallidin*'de, Haccâvî'nin *el-İkna'* adlı eserinde İbn Teymiyye'ye nispet ederek aktardığı "her kim Allah ile arasına vasıtalar koyarsa" şeklinde başlayan cümleye dikkat çeker. Ona göre İbn Abdülvehhâb'ın en büyük yanılması, İbn Teymiyye'ye atfedilen bu ifadeyi, bütün ümmetin üzerinde icmâ ettiği ve dört mezhep tarafından kabul edilmiş bir görüş şeklinde sunmasıdır. Oysaki ona göre bu, İbn Teymiyye'nin münferit görüşüdür. Üstelik İbn Teymiyye, bu görüşü nedeniyle sorgulanmış, devrindeki bütün âlimler de kendisine karşı çıkmış (ve *kâmet 'aleyha el-kiyamet min ulemâi asrihi*), hatta hapsedilmiştir. İbn Afâlik, bütün bunlardan dolayı Haccâvî'nin, bu görüşü onaylamaktan imtina ettiğini belirterek şöyle devam eder: "Bu

¹⁴⁷⁵ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 50.

cahil adam nasıl oluyor da *Kitabu'l-İkna*'dan bir görüşü alıp Şeyh'e nispet ederek delil getiriyor ve ümmeti yanlış sevk ediyor? O, Şeyhten bazı nakiller aktarıyor ve sanki bunlar dört mezhep imamı ve onların tabiileri tarafından ittifakla kabul edilmiş gibi sunuyor.”¹⁴⁷⁶

Bu noktada, Hanbelî çevrelerin tevessül konusuna yaklaşımlarında beslendikleri kaynaklar dikkat çeker. Oldukça önemli olan bu nokta, Hanbelî gelenek içerisindeki farklılaşmaları işaret etmektedir. İbn Abdülvehhâb, her ne kadar mezhep taassubunu reddetmekle birlikte kendisini Hanbelî gelenek içerisinde konumlandırırsa da, esasında İbn Teymiyye çizgisini takip ettiğini belirtir. Ancak muhaliflere göre o, “İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in görüşlerinden en kapalı ve en uç örnekleri alarak genel kabul şeklinde sunmaktadır.”¹⁴⁷⁷ Bu nedenle kendisine yönelik Hanbelî çevrelerden gelen İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in görüşlerini çarpıttığı yönündeki eleştiriler dikkate alınacak boyuttadır.

Hanbelî çevrelerin görüşlerini temellendirme noktasında daha çok, Hacı Abdullâh el-Herevî (ö. 481/1089), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebû'l-Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Şemseddin İbn Müflih (ö. 763/1362), Ebû'n-Necâ el-Haccâvî el-Makdisi (ö. 968/1560) gibi isimleri tercih ettikleri görülmektedir. Öte yandan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini onun Herevî'nin tasavvufun makamları hakkındaki *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eserine yazdığı *Şerhü'l-Menâzil*'inden iktibasla aktarmaları dikkat çekicidir. Bilindiği gibi Herevî, Hanbelîler içerisinde daha çok tasavvufî yönü ile ön plan çıkan ve sûfî bir ailede yetişmiş; bununla birlikte Hanbelî öğretilere sıkı sıkıya bağlılığı ile bilinen bir mutasavvıftır.

¹⁴⁷⁶ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 52a.

¹⁴⁷⁷ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 52a.

Hanbelî çevreler, İbn Abdülvehhâb'ın İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerine dayanarak küfür olduğunu ilan ettiği davranışlar hakkında Hanbelî geleneğin genel kabullerini delil getirerek savunurlar. Onların İbn Müflih (ö. 884/1479) ve Haccâvî el-Makdisî (ö. 968/1560) gibi âlimlerden aldıkları görüşleri, Hanbelî gelenek içindeki farklılaşmaları da gözler önüne sermektedir. Bu konunun farkında olan âlimler İbn Abdülvehhâb'ın İbn Teymiyye dışındaki âlimlerin görüşlerini geçerli görmeyebileceği konusuna da temas etmişlerdir. Süleymân b. Abdülvehhâb'ın ifadeleri oldukça ilginçtir: “Eğer zikrettiğim konular üzerinde durmak istiyorsan *Kitabu'l- Fûru*‘ (İbn Müflih), ve *Kitabu'l-İkna*’ (Haccâvî) ve diğer fıkıh kitaplarına müracaat edebilirsin. Eğer bu kitapları tasnif edenleri kabul etmiyorsanız ki bunları kabul etmeyenleriniz az değildir, o halde bilmiş olun ki, bu kitapların sahipleri kendi görüşlerini anlatmadılar. Onlar Ahmet b. Hanbel ve taraftarları ile ümmetin hidayeti konusunda ittifak etmiş imamların icmâ ile kabul ettikleri görüşlerini anlattılar. Eğer inattan dolayı yüz çevirirseniz, yüksek makamlar iddia ediyorsanız ve delilleri imamları doğru şekilde taklit ederek almıyorsanız, bu icmâ ihlal etmektir.”¹⁴⁷⁸

Adak adamak, kurban kesmek, kabirlere el sürmek gibi davranışların mekruh olduğunu, üstelik İbn Teymiyye'nin de bu türden davranışları bid'atlerden kabul ettiğini dile getiren Süleymân b. Abdülvehhâb, eleştirilerini şu şekilde sürdürmektedir: “Eğer *İkna*’nın yazarı ve *Fûru*’un yazarı ve diğer Hanbelî âlimler için, onlar cahildir zarûriyatları bilmezler ve sizin görüşlerinize göre bunlar küfürdür diyorsanız, derim ki; onlar ve onlardan daha iyi olanlar kendi görüşlerini zikretmediler. Onlar İslâm'ın önder âlimi Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini zikrediyorlar ki, ümmet o görüşler üzerinde icmâ etmiştir.”¹⁴⁷⁹

¹⁴⁷⁸ Süleymân b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 53.

¹⁴⁷⁹ Süleymân b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 112-113.

Hanbelî reddiye müelliflerinin en önemli simalarından İbn Afâlik de benzer şekilde, İbn Abdülvehhâb'a karşı zât ve ruhlarla tevessülün şirk olmadığı konusundaki duruşunu, Hanbelî geleneğin meşhur simalarının otoritesine başvurarak destekler. İbn Afâlik, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ruhu ile tevessülde bulunulabileceğini savunmaktadır ancak onun velilerin ruhları ile tevessül konusundaki görüşleri net değildir. Öte yandan bu bağlamda onun Ebû Ya'la el-Mûsûlî (ö. 458/1066),¹⁴⁸⁰ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Nevevî (ö. 676/1277)¹⁴⁸¹ gibi isimlerin yanısıra; İbn Dakikul'îd adıyla meşhur Kuşeyrî el-Kûsî (ö. 702/1302) ve İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449) gibi Şafî'î temayülleri ile bilinen âlimlerin görüşlerine başvurması dikkat çekicidir.¹⁴⁸²

Bu noktada Şafî'î âlim el-Kabbânî ile örtüşen İbn Afâlik ve Süleymân b. Abdülvehhâb, zât ile tevessülün caiz olduğunu, bunu Nevevî ve Ahmed b. Hanbel'in kabul ettikleri ve bizzât tecrübe ettiklerini aktardıkları görüş üzerinden temellendirirler. Onlar bunu, *“şüphesiz Allah'ın, Hafaza meleklerinin dışında yeryüzünde melekleri vardır. Bu melekler, ağaçlardan düşen yaprakları yazarlar. Eğer sizden birine çöl arazisinde bir aksaklık isabet ederse, şöyle seslensin, “Ey Allah'ın kulları, yardım edin” rivayeti ile açıklamaktadır. Ancak el-Kabbânî burada ayrıca Hafaza Melekleri nasıl insanın yardımına koşuyorsa, peygamberler ve veliler de Allah'ın kuludur. O halde bu durumun melekten tevessül beklemek kadar normal olduğu eklemesini yapar.*¹⁴⁸³

Aynı delilden yola çıkan Alevî b. el-Haddâd, İbn Hacer'in *es-Savaikü'l-muhrika ala ehli'r-Rafz ve'd-dalalü'z-zendeka* adlı eserinden iktibasla, İmam Şafî'î'nin Ehl-i Beyt ile tevessül ettiğini ve “Peygamber'in ailesi vasıtamdır. Allah'ımdan onların

¹⁴⁸⁰ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 41a.

¹⁴⁸¹ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 52a.

¹⁴⁸² İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 52a.

¹⁴⁸³ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 61a; Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 116-117; Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 50a.

vesilesi ve hakkı için yarın defterimin sağımdan verilmesini niyaz ederim” dediğini aktarır. Yine İmam Şafi‘î ‘nin bir ihtiyacı olduğunda İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin kabrine gidip iki rekât namaz kılıp Ebû Hanîfe ile tevessülde bulunarak dua ettiğini ve ihtiyacının karşılandığını, Ahmed b. Hanbel’in de İmam Şafi‘î ile tevessülde bulunduğunun sabit olduğunu belirtir. Hatta oğlu Abdullâh b. Ahmed’in, babasının İmam Şafi‘î hakkında ‘o insanlar için güneş gibi, bedenler için de afiyet gibidir’ dediğini aktardığını belirtir. Ayrıca Ebû Hasan Şazeli’nin İmam Gazzâlî ile Ahmed b. Musa b. Acîl’in İsmail b. Hadramî gibi isimlerle tevessül ettiği örneklerini vererek, ruhlar ile tevessülün İslâm geleneğinde makbul olduğunu; üstelik bizzât imamlar ve muteber isimler tarafından uygulanan bir pratik olduğu iddiasını ispat etmeye çalışır.¹⁴⁸⁴

Hz. Yakub’un gözlerinin Hz. Yusuf vesilesi ile şifa bulduğu örneğini veren Alevî el-Haddâd, İmam Nevevî, Sübkî, Abdullâh b. Ebî Bekir el-Ayderûs, Şeyh b. Muhammed el-Cifrî, Sühreverdî gibi isimlerin görüşlerine başvurur. Bu sayede Allah’a yönelerek veliler, Sâlihler ve nebilerin zâtı ve ruhları vesile kılınarak şifa talebinde bulunmanın meşrûiyetini ortaya koymaya çalışır.¹⁴⁸⁵

Sûfî temayülleri ile bilinen Şafi‘î Ahmed et-Tandatâvî ve Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî de benzer şekilde peygamberler ve Allah’ın veli kulları ile hem hayatta oldukları süre içerisinde zâtları ile hem de vefatlarının ardından ruhları ile tevessülde bulunmanın caiz olduğunu savunan isimlerdendir. Onlara göre, evliyanın kerametleri ile peygamberlerin mucizeleri onlar öldükten sonra da devam etmektedir.¹⁴⁸⁶ Maide suresinde yer alan **“Ey iman edenler! Allah’tan korkun, O’na**

¹⁴⁸⁴ Haddâd, *Misbâhü’l-Enam ve Cilâü’z-Zalâm* (Oriental Manuscripts, 589), 57.

¹⁴⁸⁵ Haddâd, *Misbahü’l-Enam ve Cilâü’z-Zalem*, 58.

¹⁴⁸⁶ et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 20b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 398-399.

yaklaşmaya vesile arayın ve O'nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz"

ayeti¹⁴⁸⁷ bunun açık kanıtıdır.¹⁴⁸⁸

Mâlikî muarızlardan Ömer el- Mahcûb ve İsmail et-Temîmî de, tevessül konusunda İbn Abdülvehhâb'a ciddi itirazlar getirmişlerdir. Onların dinî düşüncelerinde belirleyici rol oynayan tasavvufa olan bağlılıkları, eleştirilerine de yön vermiş görünmektedir. el-Mahcûb, evliya ve Sâlihlerin diri olduklarını savunmaktadır. İbn Abdülvehhâb'ın evliya kerametlerini inkâr etmesine itirazda bulunmakta ve sahabelerin hayatlarından örneklerle görüşünü desteklemektedir. el-Mahcûb'un "sen bu dini nerden aldın?" sözleri dikkat çekicidir.¹⁴⁸⁹ İsmail et-Temîmî ise; "İbn Abdülvehhâb denilen adamın" diye başladığı sözlerinde, onun ölü ve yaşayanlar arasında fark gözetmeksizin, hükümlerini ölümlere göre verdiği tespitini yapmaktadır. et-Temîmî ardından şunları ekler: "Sadece bu kadarı da yetmedi ona. Zamanındaki insanları şirk ve küfür ile suçladığı fetvalar yaydı. Tevessül ve istiğase yapanlara, Allah dışındakilere ibadet ediyorlar diye iftira etti."¹⁴⁹⁰

İbn Abdülvehhâb'ın İbn Teymiyye'ye atıfla küfür hükmünü dayandırdığı görüşü dil bilimi açısından da değerlendiren müellifler, dua etmek, tevessül etmek ve kendilerinden bir şey talep etmek ifadelerinin arasındaki atıf vavının olmadığına dikkat çekerler. Buna göre, bu ifadeden ruhlarla tevessülde bulunan kimselerin şirke düştüğünü gösteren bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Ancak İbn Abdülvehhâb, ifade içerisinde yer alan Allah'tan başkasından talepte bulunmayı, dua etmek ile eş anlamlı kabul ederek, Müslümanları tekfir etmektedir. Süleymân b. Abdülvehhâb, bu noktaya temas ederek; "siz nerede bu ifadeyi anlamak nerede" çıkışında bulunur.¹⁴⁹¹

¹⁴⁸⁷ el-Mâide 5/35.

¹⁴⁸⁸ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 7b.

¹⁴⁸⁹ Mahcûb, *Risaletü 'Reddi alâ 'l-Vehhâbiyye*, 9.

¹⁴⁹⁰ Temîmî, *el-Minahü 'l-İllâhiyye*, 21.

¹⁴⁹¹ Süleymân b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü 'l-ilahiyye*, 50.

Şafîî âlim Abdullâh Efendi er-Râvî, İbn Abdülvehhâb'ın ibadet kavramının, ne anlama geldiğini bilmediğini ve bu nedenle istiğase veya nidâ (Ey Filanca şeklinde seslenmek) gibi eylemleri dua kapsamında değerlendirmesine karşı çıkan isimlerdendir. O, duanın ibadet olarak değerlendirilmesi nedeniyle de Müslümanların şirk gibi ağır bir suç ile itham edildiklerini dile getirmektedir. Bu fikre itiraz eden Abdullâh Efendi, İbn Abdülvehhâb'ın bu konuda delil getirdiği **“Onlar, kendileri de yaratılmış olup hiçbir şeyi yaratamayan varlıkları Allah’a ortak mı koşuyorlar?”**¹⁴⁹² ayetini şu şekilde yorumlar: “Bu konu hakkındaki görüşüne gelince, Allah demiştir ki; **“O’ndan başka yalvarıp durduklarınız ise bir çekirdek zarına bile hâkim olamazlar.”**¹⁴⁹³ Yani her kim Peygambere ya da Allah’tan başkasına dua ederse onun müşrik olacağını söylemiştir. Şimdi bize söyle, sen ayetlerde geçtiği şekilde Allah’tan başkasına duanın ibadet olduğunu söylüyorsan amenna haklısın. Ancak Allah’tan başkasına dua eden kişinin bunu ibadet kastıyla yaptığını söyleyemeyiz. Bilakis onun seslenmesi [Ey Filanca şeklinde], nidanın bir gereğidir, ibadet değildir. Aksi halde Allah’tan başkasına yönelik her türlü nidanın tekfir edilmesi gerekir. Ancak bunu ne İslâm toplumundan biri, ne de diğer ümmetlerden biri söylemiştir.”¹⁴⁹⁴

Hanefî Alizâde Mehmed Efendi ve Mâlikî İsmail et-Temîmi de, dua kelimesinin seslenmek anlamına işaret etmişlerdir. Bu tartışmanın merkezinde İbn Abdülvehhâb'ın tevessül konusunda İbn Teymiyye'nin görüşü dışında ayet ve hadislerle getirdiği yorumlar yer almaktadır. Hz. Peygamber'den gelen nakiller ışığında tevessülün caiz olduğunu savunan Alizâde Efendi, Hanefî fakih, muhaddis ve müfessir Ali el-Kârî'nin (ö.1014/1605) **“Rablerine daha yakın olabilmek için vesile ararlar”**¹⁴⁹⁵ ayetinde yer alan ‘vesile’ ifadesinden kastın, “Hz. Muhammed” olduğu minvalindeki yorumunu

¹⁴⁹² el-A'râf 7/191.

¹⁴⁹³ Fâtır 35/13: “Allah, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katıyor. O güneşi ve ayı da buyruğu altına almıştır; her biri belirlenmiş bir vadeye kadar kendi yolunu izler. İşte rabbiniz Allah budur, mülk O'nundur. O'ndan başka yalvarıp durduklarınız ise bir çekirdek zarına bile hâkim olamazlar” .

¹⁴⁹⁴ Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi't-Tevhîd”, 290.

¹⁴⁹⁵ el-İsrâ 17/57.

hatırlatmaktadır. Bu yorumdan yola çıkarak, mademki Allah'tan başkasına dua etmek şirk ve küfür ise; namazda “Eyyuhe'n-Nebiyyu” denilmesi ya da bir kişinin “Ey oğlum”, “Ey Babacığım” demesinin de şirk olarak mı kabul edileceğini sorgulayarak itiraz etmektedir. Alizâde Mehmed Efendi de, dua kelimesinin, “çağırma-seslenme” anlamına değinir. Gerek mantıksal olarak gerekse Peygamberden gelen bilgiler doğrultusunda tevessül ve nidanın küfür olduğu yorumunun doğru olmadığını savunan âlim, ölü ya da diri farketmeksizin tevessülün caiz olduğunu dile getirmiştir. Zira ona göre, bu konuda sahabe ve tabînin, Hz. Peygamberden aktarageldikleri bilgiler doğrultusunda onların da bu minvalde hareket ettiklerine dair bütün ümmet icmâ etmektedir ki; bu konuda en küçük bir hilâf söz konusu olmamıştır.¹⁴⁹⁶

Reddiye müellifleri, tevessül, istiğase, şefaât dilemek veya adak adayarak zor durumlarda yardım talebinde bulunma gibi eylemlerin, tamamen Allah ile kul arasında bir vesile olması için yapıldığını, bu davranışlardan Allah'tan başkasına ibadet etme yani şirk hükümleri çıkartılamayacağını savunmaktadır.¹⁴⁹⁷ İbn Abdülvehhâb'ın, bu konuda “وجميع العبادة لله” “İbadetlerin hepsi Allah içindir.” sözünü ve “**Allah'tan başka kimseye dua etmeyin**”¹⁴⁹⁸ ayetini bu konuda delil getirmesinden, onun bu davranışların tamamını ibadet olarak değerlendirdiğini ortaya koyan reddiye yazarları,¹⁴⁹⁹ bu sayede onun, “bir şey yalnızca ibadetin çeşitlerinden ise ibadet olur”¹⁵⁰⁰ hükmüne aykırı davrandığını savunmaktadır.¹⁵⁰¹

Dua ile ibadet arasındaki farka değinen Alizade'ye göre, Vehhâbîler tarafından delil getirilen, “**Mescidler yalnız Allah'ındır. O halde Allah'ın yanına katarak hiçbir**

¹⁴⁹⁶ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 44-47.

¹⁴⁹⁷ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 116; Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 6a-b.

¹⁴⁹⁸ el-Cin 72/18: “Mescidler yalnız Allah'ındır. O halde Allah'ın yanına katarak hiçbir kimseye yalvarmayın”.

¹⁴⁹⁹ İbn Abdülvehhâb, “Tevhidi'in Beyanı” hakkında yazdığı risalesinde, dua'yı “İnkâr edilemeyecek derecede açık olan ibadetler” babında ibadet çeşitlerinden biri olarak ele almaktadır. Bkz: *ed-Dürer*, 1996, 2/203-104.

¹⁵⁰⁰ “عبادة الا يكون لا العبادة أنواع هو ما” Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 135.

¹⁵⁰¹ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 44-45.

kimseye yalvarmayın.”¹⁵⁰² ve “Bana dua edin, duanızı kabul edeyim”¹⁵⁰³ ayetlerindeki “dua” ifadesi doğrudan ibadet manasındadır ve bu kastedilen manada “ya Resulallah, ya Abbas, ya Muhcûb” gibi nidalardeki seslenişin ibadet olarak alınmasına hiçbir surette delâlet edemez. Zira birçok müfessir, ayetteki ifadeyi doğrudan Allah’a ibadet olarak yorumladığı gibi, ayeti okuyan herkese göre kastedilenin ibadet etmek olduğu açıktır ve bu ayetlerden nidâ etmenin yasaklandığı hükmü çıkartılamaz.¹⁵⁰⁴ Hz. Peygamber “*Dua ibadetin özüdür*” demiştir.¹⁵⁰⁵ Alizâde Efendi’nin, sözü geçen rivayet ve yukarıdaki ayetlerin birleştirilmesi ile ortaya çıkan, “ya Rasulallah, ya Abbas şeklinde nidalar duadır”, “bütün dualar ibadettir.”, “Allah’tan başkasına ibadet etmek şirktir dolayısıyla nida ve tevessül de şirktir” şeklindeki bir kıyasa, İbn Sina’nın “iktiranlı kıyas” kavramından hareketle karşı çıktığına değinilmiştir.¹⁵⁰⁶ Ona göre bu kıyasta; haddu’l- evsat (orta terim), öncülü karşılayamamaktadır. Bu kıyasata, “Dua” mutlak mahmul, yani yüklemidir. Allah’a dua etmek ise büyük öncülün öznesi konumundadır. Buna göre; “ya Resulallah, ya Abbas duadır” (suğrâ) küçük öncül kabul edilir. “Bütün dualar ibadettir” önermesi ise (kübrâ) büyük öncüdür. Öyleyse; her iki öncülde geçen orta terim (el-haddu’l-evsât) kıyası karşılamamaktadır. Şöyle ki; burada “Bütün dualar ibadettir”, “Ey Allah’ın Resulü duadır” “Ey Allah’ın Resulü ibadettir” gibi bir önerme ortaya çıkmaktadır ki; bu da mantık olarak doğru kabul edilemez.¹⁵⁰⁷

Reddiye müelliflerine göre, bu eylemleri gerçekleştiren insanlar, elbette ki, taleplerini Peygambere ya da Sâlihlere iletmediklerinin farkındadırlar. Bu halde iken, nasıl bu davranışların şirk hükümleri ile eşitlenebileceği sorusunu yönelten et-Temîmî, İbn Abdülvehhâb’ın tevessül ve istiğase esnasında taleplerin, doğrudan kişiden istenildiğini iddia ettiği için, bu tür eylemleri küfür olarak değerlendirdiği çıkarımında

¹⁵⁰² el-Cin 72/18.

¹⁵⁰³ el-Mü’min 40/60.

¹⁵⁰⁴ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye*, 41-44.

¹⁵⁰⁵ Tirmizi, *Sünenü’t-Tirmizî*, 3371.

¹⁵⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şîfa*, 54-56; İbn Sînâ, *en-Necat*, 52-53.

¹⁵⁰⁷ Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi’l-Vehhâbiyye*, 44-45.

bulunur. İbn Abdülvehhâb'ın, *“fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur”*¹⁵⁰⁸ ayeti uyarınca hareket edilmesine bu değerlendirmesinin sebep olduğu sonucuna ulaşır. Onun bu görüşü, İbn Abdülvehhâb'ın sergilediği şiddetin dinî temellerini tespit etmiş olması bakımından önemlidir.

et-Temîmî'ye göre İbn Abdülvehhâb'ın bu yorumu apaçık bir iftiradır. Çünkü bu fiillerde olan sadece ve sadece, Allah'tan istenilen herhangi bir şey için, Onun sevdiği kullarını vesile kılmaktır. Yoksa kuldan herhangi bir talep söz konusu değildir. Muarızlara göre İbn Abdülvehhâb, bu sayede insanları mürted kategorisine koyabilmekte ve onlara saldırabilmektedir. Allah dışındaki bir varlığa ibadet etmediği sürece, kişinin küfrünün öldürülmesini gerektirmeyeceği görüşünden hareket ederek, İbn Abdülvehhâb'ın, tıpkı 'müteşabih ayetlerde yaptığı gibi' burada da ayeti zahirine göre tefsir ederek; kendi muradını meşrûlaştırmak istediği çıkarımı yapılmıştır.¹⁵⁰⁹

Adak adamanın lügat ve şer'i açıdan anlamı ile Allah'tan başkasına adak adamanın hükmü üzerinde duran Abdullâh Efendi er-Râvi de, aynı şeklide, adak adama eyleminin, itikâdî şirkten kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Bu konuda, *“Verdikleri sözü yerine getirirler”* ayeti¹⁵¹⁰ ve *“Siz hangi hayrı yapsanız ve hangi adakta bulunsanız şüphesiz onu Allah bilir. Zalimlerin ise samimi yardımcıları yoktur”*¹⁵¹¹ ayeti ile Hz. Aişe'den gelen rivayette Hz. Peygamberin *“Her kim Allah'a itaat etmeyi adarsa, Allah'a itaat etsin. Her kim de Allah'a karşı isyan etmeyi adarsa, sakın Allah'a isyan etmesin”*¹⁵¹² rivayetinden hareketle, “biz de diyoruz ki bu, itikâdî şirkten kabul edilmez. Delil getirdiği ayet ve hadis, onun [İbn Abdülvehhâb'ın] görüşüne delil olmaz.

¹⁵⁰⁸ el-Bakara 2/193.

¹⁵⁰⁹ “الكفر أجل من صحبه يقاتل لا الله لغير العباداة حد يبلغ لم فما” Temîmî, *el-Minahü'l-Îlâhiyye*, 136.

¹⁵¹⁰ el-İnsân 76/7: “Onlar, verdikleri sözü yerine getirirler ve dehşeti her yerde hissedilen bir günden korkarlar”.

¹⁵¹¹ el-Bakara 2/270.

¹⁵¹² Buharî, “Eymân ve Nüzûr”, 28 (No. 6696).

Zira delillerden adağın elzem olmaması ulemanın üzerinde ittifak ettiği gibi itikâdî şirkten olmadığını gösterir” demektedir.¹⁵¹³

İbn Abdülvehhâb’ın düşünce sisteminde amellerin imanın hatta tevhidin bir parçası olduğu konusuna değinilmişti. Aynı zamanda Ehl-i Hadis’in temel iman anlayışlarının bir sonucu olarak **“De ki: Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin? ...”**¹⁵¹⁴ ayeti uyarınca, dua etmek imanın bir parçası olarak yorumlanmıştır. Bu sayede dua etmek amel hükmüne alınmış, ameller de imanın şartı olduğu için; herhangi bir şekilde düzeyine bakılmaksızın Allah’tan başkasına yönelen her kim olursa, iman dairesinin dışına çıkan kâfirler olarak yorumlanmıştır. Özellikle sûfi kesimleri rencide eden bu anlayış, Vehhâbîler ve karşıt görüşlü ulema arasındaki tartışmaların ağırlık noktası olmuştur. Buradan hareketle, iman, amel, küfür, şirk ve tevhid tartışmalarının merkezine dua, istimdat, tevessül, evliya, şefaât, nida konuları hakkında görüşler bildirilmiştir.

2.2. Teberrük-Evliya Kültü ve Kabir Ziyaretleri Tartışmaları

Muhammed b. Abdülvehhâb’ın tevessül konusundaki yaklaşımının kaynaklık ettiği tartışmanın bir yönünü de İslâm toplumlarında oldukça yaygın olan kabir ziyaretleri ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan evliya ve türbe kültü oluşturur. Kabir ziyaretleri ile velayet konusu birbirini karşılıklı besleyen unsurlardır. Bu nedenle hangisinin sebep, hangisinin sonuç olduğunu ayırt etmek çok kolay değildir. Ancak bu tür uygulamaların tamamının temelinde, yaratıcı ile bağlantı kurma arzusunun yattığı rahatlıkla söylenebilir. Belki de insan, soyut ya da aşkın bir varlık ile kurduğu münasebette zihinsel ve ruhsal dünyasında oluşan boşlukları bu sayede kapatarak, bir anlamda somutlaştırma ihtiyacı hissetmektedir. Bu ihtiyaç doğrultusunda bir kişi ya da bir mekânı ziyaret etmenin sağladığı manevi tatmin duygusu, kişinin istek ve

¹⁵¹³ Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi’l-Tevhîd”, 280.

¹⁵¹⁴ el-Furkân 25/77.

ihtiyaçlarına daha hızlı ulaşacağı, kurtuluşa ereceğı hatta belki de arınacağı fıkrı ve inancı ile yakından alakalıdır.

Allah ile arasında vesile olması için hayatta olmayan kimselerin ruhanî varlıklarından istifade etmek amacıyla kabir ve türbelere yapılan ziyaretleri, Peygamber'den şefaati talebi ve kendilerine Allah'ın veli kulları olarak anlam yüklenen kimselere bağlanma düzeyinde tarikat uygulamaları, ruhlar aracılığı ile tevessül, yukarıda zikredilen inanç ve ihtiyacın pratiğe dönüşmüş şekillerindendir. Zât ile ve ruhlar ile tevessülün şirk olduğu yargısını savunan İbn Abdülvehhâb'ın, önceki bölümlerde işaret edilen kabirler ve halkın manevi olarak anlam yüklediğı bazı mekânlar konusundaki tasarrufları önemli ölçüde tepki çekmiştir. İnsanları şirke götürdüğü anlayışı ile yıkılan mezarlar ve halk tarafından özel kabul edilen bazı ağaçların kestirilmesi ile ilgili tartışmalar ilk reddiye metinlerine yansımıştır. Detaylarına aşağıda yer vereceğimiz bu meseleyi reddiyelerinde dile getiren isimlerin aynı zamanda ruhlar ile tevessülü ve velayet anlayışını kabul eden kişiler olduğu belirtilmelidir. Bu yönleri onların velayet konusuna yaklaşımlarında da belirleyici olmuş görünmektedir. Kutsal kabul edilen mekân ve kişilerin kabirlerine yönelik ziyaretler amacıyla yapılan yolculukların hükmü de bu bağlamda ele alınan konuların bir diğeri boyutudur.

Kabir ziyaretleri, dinî kültürün ya da kültürel dinî yaşantının, toplumsal hayata yansıyan boyutlarının en yaygın olanlarındanr. Bu faaliyet, kişinin yaşadığı mahalde bulunan mekân ve kabirleri ziyaret etmek şeklinde yapılabildiğı gibi, bu amaçla başka bir beldeye ulaşım düzeyinde de olabilmektedir. Bu tür uygulamaların yaygınlığından rahatsız olan İbn Abdülvehhâb, görüş ve uygulamalarında velayet kültü ve bu uğurda yapılan yolculuklara savaş açmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın sahabenin ileri gelenlerinden bazı kimselerin kabirlerini yıkması ve kubbeler konusundaki hassasiyeti ruhlarla tevessülün şirk olduğu konusundaki görüşlerinin fiiliyata dönüşmesidir. Kabir

ziyaretleri amacıyla yapılacak yolculuğun meşrûiyeti de bu bağlamda tartışılmıştır. Burada öncelikle kabirlerin yıkılmasına tepki gösteren çevreler ve görüşleri, ardından “üç mescid dışında yapılan yolculukların haram” olduğu görüşü bağlamında kabir ziyaretleri hakkındaki tartışmalara ve nihayetinde ruhlarla tevessülün bir yansıması olarak kendilerine manevi anlamlar yüklenen veli ve Sâlih kişilerin kerametlerinin ispat edilmesi şeklinde savunulan görüşler üzerinde durulacaktır.

İbn Abdülvehhâb’ın da bizzât katılması ile Necid bölgesindeki sahabeye ait bazı mezarların tahrip edilmesi ve halkın kutsiyet atfederek teberrük ettikleri gerekçesi ile mezarların çevresindeki ağaçların kesilmesine karşı çıkan âlimlerden ilki Riyad’ın Hanbelî kadısı Süleymân b. Sühaym olmuştur üzerinde.¹⁵¹⁵ Mekke’den Şafi’î Kadı Tandatâvî¹⁵¹⁶, Basra’dan Şafi’î Ali el-Kabbânî¹⁵¹⁷, Tunus’tan Mâlikî âlimler Ömer el-Mahcûb¹⁵¹⁸ ve İsmail et-Temîmî¹⁵¹⁹ ile Hadramut’tan Şafi’î Alevî b. el-Haddâd¹⁵²⁰ onu takip etmiştir. Bu isimlerin ortak özellikleri, her birinin zât ve ruhlar ile tevessülün caiz olduğunu savunmalarının yanında, ruhlar ile tevessülü yalnızca Hz. Peygamber’e has kabul etmeyip, kendilerine bir takım manevi özellikler yüklenen veli ve Sâlih kimselerin de, ruhları ile tevessülün mümkün ve muteber olduğunu savunmalarıdır. Bunun yanı sıra bir önceki bölümde belirtildiği gibi her birinin Kâdirî, Şazelî, Ticanî ve Adevîyye tarikatları ile bağlantılı olmaları velayet konusundaki tutumlarına önemli düzeyde etki etmiş görünmektedir. Oluşan bu hava içerisinde, sûfilîğin ve evliyaya hürmet etmenin küfür ilan edilmesi, ulema, ümera ve kabile reislerinin ciddi itirazları ile sonuçlanmıştır.

¹⁵¹⁵ Suhaym, Süleyman b. Muhammed, “Risaletu Suleyman b. Muhammed b. Suhaym”: İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 271.

¹⁵¹⁶ et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 18b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 391-392.

¹⁵¹⁷ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 38a-b.

¹⁵¹⁸ Mahcûb, *Risaletü’Reddi alâ’l-Vehhâbiyye*, 2.

¹⁵¹⁹ Temîmî, *el-Minahü’l-İllâhiyye*, 20-21.

¹⁵²⁰ Haddâd, *Misbahü’l-Enam ve Cilâü’z-Zalem*, 55-56.

İbn Sühaym, İbn Abdülvehhâb'ın manevi değerlere saygısızlık ettiği tezini öne çıkarmıştır. Ona göre, Müseylimetü'l-Kezzab ile yapılan savaşta şehit düşen Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd b. el-Hattâb ve beraberindeki şühedanın “kurda kuşa yem olmasını önlemek için” Halid b. Velid tarafından defnedildikleri kabirlerinin ve buradaki mescidin yıkılması kabul edilebilir değildir. Üstelik bütün bunların yalnızca başlangıç olduğunu hatırlatan İbn Sühaym, olabilecekler karşısında halkta sosyal duyarlılık oluşturmaya çalışmıştır.¹⁵²¹

Daha sonraki dönemlerde yazılan reddiyelerin kutsallık atfedilen mekânların tahrip edilmesi hadiselerine yer vermedikleri görülür. Buna rağmen, kabir ziyaretleri ile evliyanın kerametleri ve ruhları ile tevessülün uygun kabul edildiği yönündeki görüşler dile getirilmiştir. Alizâde Mehmed Efendi ve Abdullâh Efendi er-Râvî'nin metinleri bunun örneklerindendir. Onlar kabirler ve üzerine kubbe inşa edilmesi gibi geleneklerin, gerek ahireti hatırlatması, gerekse önemli kişilerin mezarlarının kaybolmaması amacıyla makbul ve muteber gelenekler olduğunu savunmuşlardır. Alizâde Efendi, Muhammed b. Abdullâh Timurtaşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebâr*'ı ve onun şârihi Alaüddin el-Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtar*'ı gibi Hânefî fıkıh eserlerinden hareketle, fıkıhın furû'undan olduğunu belirttiği bu konu hakkında farklı görüşler olduğunu; ancak çoğunluğun buna cevaz verdiğini aktarır.¹⁵²²

Mâlikî âlim İsmail et-Temîmî, İbn Abdülvehhâb'ın, Hz. Peygamberi ziyaret etmek, tevessül, istiğase ve zor durumlarda yardım dilemek gibi eylemleri, İbn Teymiyye'nin sözlerinden kendi görüşüne uygun seçmeler yapmak suretiyle, yasakladığını vâz etmektedir. Ona göre bu yasakların temelinde, ibadetin anlamını bilmemek yatmaktadır. et-Temîmî, İbn Abdülvehhâb'ın içerisine düştüğü bu cehaletin,

¹⁵²¹ Vehhâbîler, bu konuda kendilerini, Zeyd b. el-Hattâb'ın mezarının yerinin aslında belli olmayıp, yıkılan mezarın ona ait olmadığı, görüşünü savunmaktadır. Ancak, Vehhâbî gelenekte, mezarlar ve mezar ziyaretlerinin hükmü düşünülecek olduğunda, o mezarın kime ait olduğunun önemi ortadan kalkmaktadır. Bu savunmanın da Vehhâbî akide içinde anlamını yitirdiği söylenilebilir. İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/362.

¹⁵²² Alizâde, *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye*, 50-51.

fiilleri yalnızca ibadet ve küfür şeklinde kategorize etmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre İbn Abdülvehhâb'ın kalbi bomboş olmasaydı, bu konularda kendisine ulaşan bilgilere rağmen dalaletle sapmazdı. Zira Hz. Peygamberi ziyareti ile tevessül ve şefaât gibi ruhânî eylemler olarak nitelendirdiği davranışları, ancak ve ancak kalbi bomboş olan biri engelleyebilirdi.¹⁵²³

İsmail et-Temîmî gibi Ömer el-Mahcûb da, Hz. Peygamber'den rivayet edilen üç mescid (Kâbe, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa) dışında, ziyaret maksadıyla bir mahalden başka bir mahalle gitmenin caiz olmadığı görüşünden hareket eden İbn Abdülvehhâb'ın bu görüşünün temelini İbn Teymiyye'ye dayandığını aktarmaktadır.¹⁵²⁴ Bu sayede, Hz. Peygamber'in sözü ile anlam kazandırılan bu anlayışın, İbn Teymiyye'ye dayandığı, dolayısı ile de gerçek bir bağlayıcılığının olmadığı iması yapılmıştır.

Ruhlarla tevessül bahsinde, kabir ziyaretleri bünyesinde değerlendirilen konulardan biri de, şefaât meselesidir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün Peygamberlerin, şefaâtinin hak olduğu görüşünde olan âlimler,¹⁵²⁵ şefaât ve kabir ziyaretleri konusunda ileri giden kimselerin dahi tekfîr edilemeyeceğini, ancak günahkâr kabul edileceklerini belirtmektedir. Iraklı Şafîî âlim Abdullâh er-Râvî, bu görüşü şöyle izah eder: “Bir kimse dili ile ‘la ilahe illallah’ diyor ve kıyamet gününe inanıyorsa bundan sonra da velî, peygamber, melek gibi varlıklara dua ettiğinde; bu şekilde başkasına anlam yüklemekle birlikte onlara Allah olarak inanmamaktadır. Bu kişi Allah’a şîrk koşmuyor, Allah’ın tek olduğunu kabul ediyor, Allah’ın ortağı olup olmadığı sorulduğu zaman ise hayır cevabı veriyor. Allah dışındakilere neden dua ediyorsun diye sorulduğunda ise, bunlara Allah’a yakın oldukları ve Sâlih kimseler oldukları için dua ediyorum ve dolayısı ile sıkıntılarımı gidermeleri için onlardan şefaât

¹⁵²³ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 21.

¹⁵²⁴ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 182.

¹⁵²⁵ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 42a; Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fî't-Tevhîd”, 75.

istiyorum demektedir. Bu çerçevede bulunan kimse dinden çıkmamakta yalnızca günahkâr sayılmaktadır.” Müslüman bir kimsenin tekfir edilmesine şiddetle karşı çıkan er-Râvî, iman amel anlayışı çerçevesinde sıklıkla dile getirilen, “*Her kim La ilahe illallah derse cennete girecektir*” rivayetini yeniden kullanır.¹⁵²⁶ Buradan hareketle İbn Abdülvehhâb’ın muarızlarının şefaât konusunda, günahkâr olanların ebedi cehennemde kalması gibi bir anlayışı benimsemedikleri, Allah’ın onayı dâhilinde affedileceklerini savundukları anlaşılmaktadır.¹⁵²⁷

Velayet ve teberrük konusunda Şafî’î ve Mâlikî ulema ile herhangi bir tarikatla bağlantısı tespit edilen yazarların daha savunmacı bir yaklaşım içerisinde olmaları şaşırtıcı değildir; ancak dikkat çekicidir. Örneğin ağaç ve taşlara teberrük etmek bahsinde Abdullâh Efendi er-Râvî, şunları aktarmaktadır: “Her kim ağaç, taş vs. teberrük ederse konusundaki sözü daha önce cevabını aktardığımız gibi cevabımız genel olarak değil çünkü bazı taşlar Allah’ın izni ile fayda sağlayabilir ve bazılarının özel faydaları olabilir, bazılarını da Allah özel olarak fayda vermesi için yaratmış olabilir. Mıknatısın demiri çekmesi ve benzerleri gibi. Mesela Hacer’ül-Esved, Ömer b. Hattab onu tutunca “sen bir taşsın hiçbir zararın veya menfaatin yok fakat Hz. Peygamberin seni öptüğünü görmeseydim ben de öpmeyecektim” demiştir. Hz. Ömer bu sözleri söyleyince Hz. Osman ona şöyle dedi: O zarar da verir menfaat de verir. Çünkü ben Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu işittim: O taş Rebia ve Muzar kadar kişiye şefaât edecektir. Ey İbn Abdülvehhâb bu konuyu anla!”¹⁵²⁸

Diğer bir örnek olarak Alevî b. el-Haddâd’ın görüşlerini aktarmak mümkündür. Ruhlarla tevessül konusunda Hz. Peygamber dışında Sâlih kimselerin de vesile kılınabileceğini savunan el-Haddâd, ruhların ölümsüzlüğü anlayışından hareket eder. Hatta daha da ileri giderek ölmüş bir kimsenin, hayattaki bir kimseye yaşayan bir

¹⁵²⁶ Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi’t-Tevhîd”, 142.

¹⁵²⁷ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 2b, 3a, 4a.

¹⁵²⁸ Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi’t-Tevhîd”, 273.

kimseden daha çok yardım edebileceğini savunur. Zira ölmüş bir kişinin, bedenî ihtiyaçlar ve rızık gibi sorumlulukları kalmadığı için, tıpkı meleklerin sürekli Allah'ı zikrettikleri gibi veliler ve Sâlihler de aynı şekilde insanlara hayattaki hallerinden daha çok yardımcı olabilirler. el-Haddâd bu görüşü Ahmed b. Abdulkerim el-Ahsâî'nin Abdullâh b. Haddâd'ın sohbetlerini bir araya getirdiği *Tesbîtü'l-Fuad* adlı eserinden aktarır. el-Haddâd'ın, bu eserin, Hanefî, Şafî'î, Hanbelî ve Mâlikî ulemanın görüşlerinin aktarıldığı bir eser olduğunu ifade etmesi, görüşlerine meşrûiyet kazandırma çabası olarak yorumlanabilir.¹⁵²⁹

Evliyanın kerametlerine ve öldükten sonra bunların devam edeceğine inanan el-Kabbânî de, peygamberlerle birlikte evliyanın da ruhları ile tevessülün mümkün olduğunu kabul eden isimlerdendir. İslâm geleneğinde Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin meşrûiyetini savunan el-Kabbânî, bunun öldükten sonra ruhlarla tevessülün caiz oluşunun bir işareti olarak yorumlar. İbn Hacer, Nevevi, Kastallani ve Ebû Hanîfe gibi isimler, onun bu konuda otoritesine başvurdukları arasında yer alır.¹⁵³⁰ Kadı İyaz, İbn Mace, Kuşeyri, İbn Ataullah el-İskenderî, Sühreverdi ve Ahmed el-Bedevî gibi isimler de onun görüşlerinden yararlandığı önemli isimlerdir. el-Kabbânî, Kuşeyrî, Remlî ve Ahmed el-Bedevî'nin görüşlerinden hareketle; evliyanın kerameti olgusunu, peygamberlerin mucizesine bağlamaktadır. Çünkü ona göre, her ikisi de Allah'ın lütfu ile gerçekleşen olaylardır. Onun, Ebû Abbas el-Merisi, İmam Gazzâlî ve 'Şeyhimiz' dediği Hasan eş-Şazeli'den iktibaslar ile evliyanın, enbiyanın varisleri olduğunu ve kerametlerinin sahih olduğunu, bu nedenle kendileri ve ruhları ile tevessül ve istiğasenin caiz oluşundaki ısrarını, sûfî eğilimin dinî düşüncesi üzerindeki tezahürleri olarak yorumlamak mümkündür.¹⁵³¹

¹⁵²⁹ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 64.

¹⁵³⁰ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 51a-53a.

¹⁵³¹ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 2b, 3a, 4a; Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 50a-54b.

Tandatâvî, İsmail et-Temîmî, Ömer el-Mahcûb, Abdullâh el-Mirganî ve Alevî b. el-Haddâd, farklı mezhebi aidiyetlerine karşın; evliyanın kerametleri konusunda el-Kabbânî ile ortak referanslara müracaat etmişlerdir.¹⁵³² Peygamberlerin ruhu ile tevessülün ve evliya kerametlerinin geçerliliği konusundaki hassasiyetlerinin yanı sıra el-Kabbânî'nin, bu konuda İbn Abdülvehhâb için de “bunu idrak etmeye onun akli yetmez” ifadeleri, keramet konusunun akıl ve idrak ile bağdaştırılması bakımından hayli ilginçtir.¹⁵³³

Eleştirel görüşlerin birleştiği temel itiraz noktası, enbiya ve evliya aracılığıyla tevessül eden kimselerin; yaratanın, rızık verenin, yardım edenin yüce Allah olduğunun bilincinde oldukları görüşüdür.¹⁵³⁴ Burada yardım talebi Allah’a yapılmaktadır. Fayda da zarar da Allah’tandır. Enbiya ve evliyadan istiğasede bulunulduğunda buna izin verecek olan da Allah’tır.¹⁵³⁵ Dolayısıyla bu tür bir davranış içerisinde bulunan kimsenin putperestlerle arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Onlara göre, İbn Abdülvehhâb, müşriklerin putları ilah kabul ettiği gerçeğini göz ardı ederek, Müslümanları aynı kategoriye indirgemektedir ki; bu kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Öte yandan el-Kabbânî gibi isimler, istiğasenin nebilerin dışında evliya aracılığıyla da yapılabileceğini savunur. Ancak İbn Abdülvehhâb’ın ise nebi yahut evliya ayrımı gözetmeksizin bu eylemleri küfür olarak nitelendirdiğini dile getiren el-

¹⁵³² Evliyanın faziletleri hakkında kullanılan deliller: el-Mâide 5/35: “Ey iman edenler! Allah’tan korkun, O’na yaklaştırmaya vesile arayın: Vesileler iki çeşittir, Kadim ve hâdis Kadim olan zatı ve sıfatları ile birlikte Allah’tır. Hâdis olan ise öncelikle Peygamber, melekler, Allah dostları ve evliyalardır”; el-Bakara 2/189: “Evlere kapılarından gelin. Evler gerçek ve manevi olarak iki çeşittir. Kapıdan kasıt emniyettir. Emniyet peygamber, melekler ve evliyalardır. Bunlar manevi kapılardır. Onları ziyaret ederek, istigase ile kapılar açılır.”; el-Hucurât 49/13: “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişi den yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır.”; el-Ahzâb 33/35: “Allah’ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır.” ; et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 21a; Traboulsi, “An Early Refutation”, 401; Mirganî, *Tahrîzü’l-Ağbiyâi ale’l-İstiğase bi’l-Enbiyâi ve’l-Evliyâ* (Mahtûtât, 9-751/18-33), 7-11.

¹⁵³³ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi’d-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 57b-58a.

¹⁵³⁴ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 18a; Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi’d-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 49b.

¹⁵³⁵ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 18a; Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi’d-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 45b; Mirganî, *Tahrîzü’l-Ağbiyâi ale’l-İstiğase bi’l-Enbiyâi ve’l-Evliyâ* (Mahtûtât, 9-751/18-33), 7-11.

Kabbânî, gelenek içerisinde Peygambere tevessülde bulunmanın caiz görüldüğü vurgusu yapmaktadır. Ünlü kelimci ve fakih, Şafî'î -Eş'arî Kadı Beyzâvî, onun bu konuda görüşlerine başvurduğu isimler arasındadır.¹⁵³⁶

Tevessül ve istiğase konusundaki bir diğer tartışma konusu da, Hristiyanlar'ın Hz. İsa'yı Tanrı olarak kabul etmeleri meselesidir. Beyzâvî'nin tefsirinden alıntı yapan el-Kabbânî, İbn Abdülvehhâb'ın zât ile ve ruhlar aracılığıyla tevessülde bulunan Müslümanlar ile Hz. İsa'nın Tanrı olarak kabul edilmesi olgusunu eş tutmasına atfen, ilgili ayetin yorumunun Beyzâvî'den okunduğu takdirde İbn Abdülvehhâb'ın, ayeti nasıl tahrif ettiğinin anlaşılabilirliğini dile getirmiştir.¹⁵³⁷

Fıhkın furû'una dair olan; kabir ve kubbe inşa etmek, kandil yakmak, sadaka ve kurban sunmak ve kabir ziyaretleri konuları hakkında birçok görüş bulunmakla birlikte; genel kabulün bütün bu davranışların dinen serbest kabul edildiği yönünde olduğunu nakleden Alizâde Mehmed Efendi, bu uygulamaların, kendi mezheplerinde genel kabule göre çirkin kabul edilmediğini savunmuş ve bu görüşlerini Pezdevî'ye (ö. 493/1100)¹⁵³⁸ dayandırmıştır. Alizâde, Ebû Hafs Sirâcüddîn el-Mısırî (ö. 829/1426)'nin¹⁵³⁹ *el-Fetâva's-Sirâciyye*'sini, Muhammed b. Abdullâh et-Timurtâşî'nin (ö. 1004/1596) *Tenvîrü'l-Ebsâr*'ını ve bunun Haskefî (ö. 1088/1677) tarafından yapılan şerhi *ed-Dürrü'l-Muhtâr*'ını da, bu görüşlerin yer aldığı kaynaklar olarak ayrıca belirtmiştir.

¹⁵³⁶ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 18a; Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 48a.

¹⁵³⁷ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 18a; Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 48a.

¹⁵³⁸ Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, Mâtürîdîliğin sistemeli bir mezhep haline gelip yayılmasında önemli rol oynamış Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî fakihidir. Günümüze ulaşan tek eseri, *el-Fetâva's-Sirâciyye*'si olup; eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi no: 1064, Şehid Ali Paşa, no: 936, 947, 948, Ayasofya, no: 1423, Lâleli, no: 1269, Cârullah Efendi, no: 2095; Köprülü Kütüphanesi, no: 652'de kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. Eser ayrıca, Muhammed er-Rahîl Garâyibe ve Muhammed Ali ez-Zagûl tarafından 1999 yılında Amman'da yayımlanmıştır.

¹⁵³⁹ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Fâris el-Kinânî el-Mısırî (ö. 829/1426), Kâriu'l-Hidâye olarak tanınan Hanefî fakihidir.

2.3. Kasidetü'l-Bürde ve Şefaât Tartışmaları

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerinin yol açtığı tartışmalardan biri de şefaât meselesidir. Yaşayan zâtlar veya ruhlar ile yapılan tevessül ve istianenin şirk kabul edilmesi, evliya dışında Hz. Peygamber'in şefaati meselesini gündeme taşımıştır. Reddiye müelliflerinin, ruhlar ile tevessülün caiz olduğu ya da şirk olmadığı savunularında kullandıkları öncüllerin başında Hz. Peygamber'in ruhu ile tevessülün mümkün olduğu, zira kendisinden şefaât dilemenin mübah, üstelik sevap olduğu görüşü gelmiştir. Hz. Peygamber'in ruhu ile tevessülün caiz olmasından yola çıkan müellifler, peygamberlerin mirasçıları olan veliler aracılığıyla da gayet tabii caiz olacağı şeklinde kıyaslama yapmışlardır.

Ruhlarla tevessül bağlamında Hz. Peygamber'den şefaât dilenilmesi, meselenin bir boyutu iken; diğer bir boyutunu da Hz. Peygamber'e yönelik salât ve selam için kültürel düzeyde yaygınlaşan bazı uygulamalar oluşturmuştur. İlk olarak Muhammed b. Sühaym'ın reddiyesinde rastlanılan tartışmaların odağında tarikat çevrelerinde yaygın olan bazı eserler hakkında, İbn Abdülvehhâb'ın menfî söylemlerine yer verilmiştir. Her ne kadar İbn Abdülvehhâb, hakkındaki bu ithamların büyük bir iftira (*bühtânun azîmin*) olduğunu dile getirse de; söz, fiil ve yazdıklarıyla reddiye müelliflerini bu konuda savunmaya geçirmiştir. Öncelikle ilgili eserlerin kendi yapılanmaları içerisinde önemli bir yeri olan tarikat çevreleri olmak üzere, reddiye müelliflerinin bu konuya temas ettikleri görülmektedir. Bu çevrelerin başında Şazelî ve Kâdirî gruplar yer almıştır.

Şazelîyye tarikatı müridi el-Bûsûrî'nin (ö. 695/1296)¹⁵⁴⁰ Hz. Peygamber'e olan sevgisini dile getirdiği 160 beyitten oluşan Kasîde-i Bürde'si, Şâzeliyye tarikatının

¹⁵⁴⁰ Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd b. Hammâd b. Muhsin el-Bûsûrî (ö. 695/1296 [?]): Hz. Peygamber için yazdığı kasidelerle üne kavuşan şair. Arapça yazılışı “بوصيري” şeklinde olan şairin isminin “Busayrî” şeklinde telaffuzları da vardır. Ancak çalışmamızda Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ndeki kullanım esas alınmıştır. Bkz: Kaya, Mahmut, “Bûsûrî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1992), 6/468-470.

Cezûliyye kolunun kurucusu Muhammed b. Süleymân el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465), meşhur salavatlari derlediği ve sadece Şazeliler arasında değil; diğer tarikat mensupları ve İslâm dünyasının tamamında faziletine inanılarak okunan *Delâilu'l-Hayrat*'ı ile Kâdiriyye, Medyeniyye, Ekberiyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye'nin birleşimi olarak görülen Yâfiyye'nin kurucusu Ebû Muhammed Afifüddin Abdullâh b. Es'âd el-Yâfiî'nin *Ravzü'r-Reyâhîn*'i, İbn Abdüvehhâb'ın söylemlerinde ve reddiye metinlerinde konu edinilen eserlerdir.

el-Busîrî'nin, Hz. Peygamber'e övgü amacı ile yazdığı kasidede geçen “Ey Yarattılmışların en hayırlısı olan Peygamber! Ölüm geldiğinde benim senden başka sığınacak kimsem yoktur”¹⁵⁴¹ şeklindeki sözlerinin şirk kabul edilmesine yönelik itirazlar, İbn Afâlik, Tandatâvî, Abdullâh er-Ravî, İbn Fîrûz, Davud ez-Zübeyrî, Muhammed el-Kâdirî¹⁵⁴² ve Alevî b. el-Haddâd gibi sûfî kimlikleriyle öne çıkan müelliflerin reddiyelerinde yer almaktadır. Bu isimlerin tamamı İbn Abdülvehhâb'ı yeni bir din getirmek ve peygamberlik iddiasında olmakla itham etmiştir. Onlar, dil, belagat, mecaz ve şiir sanatı üzerinden Busîrî'nin sözlerinin şirk kategorisinde değerlendirilemeyeceğini ispat etmeye çalışmıştır.

Süleymân b. Sühaym, bölge ulemasına gönderdiği bildirisinin ikinci maddesinde sûfî çevreler için önemli olan iki eserden bahseder: “O, [M. b. Abdülvehhâb] yazarının ‘Seyyidina ve Mevlana’ sözünden dolayı *Delâilu'l-Hayrat*'ı ve yine *Ravzü'r-Reyâhîn*'i yaktırdı ve bu, *Ravzü's-Şeyâtîn*'dir diyor.”¹⁵⁴³ İbn Abdülvehhâb ise daha önce bahsi geçen Abdullâh b. Sühaym'a hakkındaki iddialar üzerine yazdığı savunmasında, Süleymân b. Sühaym'ın iddialarında dile getirdiği eserlerden farklı olarak yalnızca el-

¹⁵⁴¹ العمم الحادث حول عند سواك به الوز من لی ما الرسل اكرم يا şeklinde geçen Kaside-i Bürde 152 nolu beyittir. Aynı şekilde Kaside'nin 33, 109 ve 154. beyitlerine de Hz. Peygamberi övgüde aşırı gidildiği gerekçesi ile itirazlar gelmiştir. Kaside-i Bürde'nin tam metni için bkz: Ebu Abdullah Şerefeddin Muhammed b Said b Hammad Busîrî, *Kaside-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş*, çev. Kaya, Mahmut (İstanbul: Damla Yayınları, 2014).

¹⁵⁴² Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 2a.

¹⁵⁴³ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/345.

Busîrî'yi anmıştır: “el-Busîrî'yi şiirinde “Yaratılmışların en hayırlısı” ifadesinden dolayı küfürle itham ettiğim büyük bir iftiradır.”¹⁵⁴⁴

İbn Abdülvehhâb'ın, hakkındaki ithamları reddetmesine karşın; İbn Afâlik, Uyeyne Emri Osman b. Muammer'e yazdığı mektubunda, ümmetin âlimlerinin kâfir olarak nitelendirilmesini eleştirerek; İbn Abdülvehhâb'ın mektuplarından bir bölüm aktarır: “İbn Abdülvehhâb mektuplarında şöyle dedi: Bil ki; Allah seni rahmetine ulaştırsın. İslâm'da ana kaynakların büyük kısmı cahilliklerinden dolayı büyük şirke düştü ama bu, o dönemde anlaşılmadı. Onlardan biri, Busîrî'dir. O, ‘Ey yaratılmışların en şerefli. Büyük bir musibet geldiği zaman senden başka sığınabileceğim kim var ki?’ dedi. O, Hemziyye Kasidesi'nde bu ve buna benzer birçok şey demektedir. İşte bu dua yalnızca Allah için caizdir. Bazı müşrikler sana, Busûri'nin ne kadar yüce bir âlim ve Sâlih biri olduğunu söylerse, bunlar cahildir. Busîrî'den daha âlim ve daha yüce olanlar Allah'ın, kendilerini seçtiği Hz. Musa'nın ashabıdır. Musa davete gittiğinde Allah tarafından seçilen insanlar kendilerine bir öküz yapıp bizim de rabbimiz olsun dediler. (el-A'râf Sûresi) Musa onlara siz cahilsiniz dedi.’ Bunlar İbn Abdülvehhab'ın sözleri.”¹⁵⁴⁵

İbn Abdülvehhâb'ın bu görüşlerinin, tamamının apaçık bir yalan olduğunu dile getiren İbn Afâlik, bu konuda bazı gerekçeler sunmuştur. Herşeyden önce; bu ifadeler, manası ve cümle yapısı itibarıyla bir âlimin cümleleri olamaz. Kaldı ki; bunu söyleyen kişinin hiçbir ilmi altyapısının olmadığı ve âlimlere rakip olmasının söz konusu olmadığı ortadadır. İnsaf sahibi ve düşünebilen herkesin bunu kolaylıkla görebileceğini ifade eden İbn Afâlik, Busîrî hakkındaki yorumlarının âlimlere ait olduğu iddiasının gerçek olmadığını; bunun ancak İbn Abdülvehhâb'ın bir iftirası olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre, bu konuda en mutaassıp kişi sayılabilecek olan İbn Kayyim dahi, bu

¹⁵⁴⁴ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/345.

¹⁵⁴⁵ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 51a-b.

sözleri nedeniyle Busîrî'ye şirk isnad etmemiştir. Nitekim İbn Kayyim'in bu konudaki eleştirileri, Hz. Peygamber hakkında değil; şeyhlerine karşı bu yaklaşımda olanlar hakkındadır ki; onları da küçük şirk olarak kabul etmiştir. İbn Afâlik'e göre, İbn Abdülvehhâb, tevhid şirki ile ibadet şirkini birbirine karıştırmaktadır. Diğer bir açıdan ise, İbn Abdülvehhâb'ın kendisini âlim, Busîrî gibi bir kişiyi de cahil ve müşrik görmesi kabul edilebilir bir şey değildir. İbn Kayyim 'Busîrî gibi âlimler olmasaydı bu din çoktan ortadan kalkmıştı' derken; İbn Abdülvehhâb'ın onun hakkındaki yorumları karşısında hiddetlenen İbn Afâlik, İbn Abdülvehhâb gibi bir adam için ancak şu söylenir demiştir: "Sen zâten onlara layık olmadığın için bu kişilerden kendini ayrı görüyorsun. Çünkü senin layığın ancak onlardan ayrı olmaktır."¹⁵⁴⁶

Hz. Peygamber zamanından, kendisine övgüde bulunan isimlerden örnekler aktaran müelliflere göre, Busîrî'nin şiir sanatıyla dile getirdiği peygamber sevgisinin, Hz. Peygamber'in halası Hz. Safiye'nin, Hasan ibn Sabit'in sözlerinden hiçbir farkı yoktur. Kaldı ki; bu övgülerde bir yanlışlık olsaydı başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahabenin ve sonraki ulemanın buna müdahale etmesi beklenirdi.¹⁵⁴⁷ Busîrî'nin küfürle itham edilmesine karşı çıkan İbn Fîrûz, Busîrî dışında, Niyazi-i Mısırî (ö. 1105/1694)¹⁵⁴⁸, İbnü'l-Mukrî el-Yemenî (ö. 837/1433)¹⁵⁴⁹, İbn Nübâte el-Mısırî (ö. 768/1366)¹⁵⁵⁰ gibi şairlerin isimlerini sıralayarak, İbn Abdülvehhâb'ın lisan ve kalemi ile Peygambere tevessülü inkâr ettiğini dile getirir.¹⁵⁵¹

Kaside-i Bürde üzerinde en ayrıntılı duran kişi kuşkusuz el-Kabbânî'dir. el-Kabbânî, Süleymân b. Sühaym'ın şikayetnamesine yazdığı cevabında bu konuyu ele

¹⁵⁴⁶ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 51b-52b.

¹⁵⁴⁷ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 52b-53a.

¹⁵⁴⁸ Halvetiyye'nin Mısriyye kolunun kurucusu, mutasavvıf şair.

¹⁵⁴⁹ Ebû Muhammed Şerefüddîn İsmâil b. Ebî Bekr b. Abdillâh eş-Şâverî eş-Şercî el-Yemenî (ö.837/1433) Şâfiî fakihi, edip ve şair.

¹⁵⁵⁰ Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed b. Nübâte el-Fârikî el-Mısırî (ö. 768/1366) Şair ve edip.

¹⁵⁵¹ İbn Fîrûz, *Risâletül-Marziyye fi'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye* (Reddun ve'l-İtikâd, 170405), 2a-b.

alır. Ona göre İbn Abdülvehhâb, İbn Teymiyye ile İz b. Cemaa arasındaki tartışmalara tesadüf etmiş ve “büyük bir cehalet örneği sergileyerek”, İbn Teymiyye’nin Busîrî’yi tekfir ettiğini dile getirmiştir.¹⁵⁵² el-Kabbânî, İbn Hacer, Sübkî, Firûz’abâdî gibi Şafîî ulemanın, Busîrî’nin kasidesi hakkındaki yorumlarını aktarırken, Busîrî’nin ne denli takva sahibi bir kişi olduğunu vurgulama hassasiyeti içindedir. Dolayısıyla ona göre, İbn Abdülvehhâb, hakkında bu kadar övgü bulunan bir şahsiyete şirk isnad edebilen bir cahildir.¹⁵⁵³ el-Kabbânî *Nakzu Kavâidi’l-Dallâl*’inde de *Kaside-i Bürde* konusuna değinerek, kasideyi şerh eden isimlerin uzun bir listesini vermiştir.¹⁵⁵⁴

Bağdatlı Şafîî âlim Abdullâh Efendi er-Râvî, ‘el-Busîrî’nin, “Yaratılmışların en Kıymetlisi” sözü ve “bu ifadesi ile alakalı el-Busîrî’ye düşmanlık edilmesi”, hakkında açtığı özel başlık altında öncelikli olarak şunları dile getirmektedir: “Busîrî’nin kasidesinde geçen ifadelere İbn Abdülvehhâb’ın şirk gözüyle bakması konusunda; “biz bunun dalalet olduğunu düşünüyoruz. Haşa ve sümme Haşa! Biz, ‘Selef-i Sâlihîn’in dalalette olduğunu’ söyleyebilme cesaretin karşısında ağzımız açık kaldı diyoruz. Onların ilmi ve zühdünün ne derece olduğu bütün insanlara ulaştı. Bürde’nin sahibi müşrik ise yeryüzünde muvahhid sayılacak hiç kimse yok” demektir.¹⁵⁵⁵

Abdullâh Efendi er-Râvî, “Biliyorsun ki sözün sahibi gibi âlim ve zahid kimselere ve onun benzerlerinin sözlerine karşı iyi niyetli olmak bütün Müslümanlar üzerine vaciptir. Hüsn-i zan da bütün Müslümanlar üzerine vaciptir.” diyerek itidale davet ettiği İbn Abdülvehhâb’ı, şiir sanatını anlamamak ve her şeyde olduğu gibi şiiri de zahirî anlamı ile değerlendirmekle itham ederek sözlerini şöyle sürdürmektedir: “Kasîde’de yer alan; “Senin dışında kimse” ifadesi, izafî anlamdadır. Burada şefaât için

¹⁵⁵² el-Kabbânî, İz b. Cemâa’yı (ö. 767/1366) Busîrî’nin öğrencisi olarak ifade etmiştir. Ancak kanaatimizce, Busîrî’nin öğrencisi, İz b. Cemaa’nın babası Bedreddin İbn Cemâa el-Hamevî’dir (ö. 733/1333). İbn Teymiyye ile fikri tartışmalar bu ikili arasında yaşanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cemil Akpınar, “İbn Cemâa, Bedreddin”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1999), 19/389.

¹⁵⁵³ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 28b.

¹⁵⁵⁴ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi’d-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 55a-59a.

¹⁵⁵⁵ Abdullâh Efendi er-Râvî, “Risale fi’t-Tevhîd”, 320.

yaratılmışlar arasında Hz. Muhammed dışında sığınılacak kimse yok demek istenilmektedir. Beyit bu anlamdadır. Allah aşkına sen bu adamı neden dalaletle suçluyorsun? Seninle onun arasında nasıl bir düşmanlık olabilir? Manasını anlamadan, bu adamın doğru ifadesini dalalet olarak nitelendirdiğine göre, aranızda bir anlaşmazlık olmalı. Sen, onun, Peygamber'e hasrettiği sözlerini hakiki manada aldığın için, dalalette olduğuna hükmettin. Bütün kasideyi bu şekilde yanlış anladın.”¹⁵⁵⁶

2.4. Müslümanların Toptan Tekfiri Tartışmaları

İbn Abdülvehhâb'ın itikad ve tasavvufa dair görüşlerinin, ciddi toplumsal sonuçları olmuştur. Ortaya koyduğu ilkeler doğrultusunda şirk ve küfür kavramlarının toplumun önemli bir kesimini içerisine alacak bir genişletilmesi, “Peygamber'in ümmetine küfür isnad edildiği” suçlamasını ve itirazlarını beraberinde getirmiştir. “Ümmet-i Muhammed'in mesnetsiz bir şekilde büyük şirk ile suçlandığı”¹⁵⁵⁷ itirazı reddiye müelliflerin üzerinde durdukları ortak konuların başında yer almaktadır. Metinlerde çoğunluğunu hadis rivayetlerinin oluşturduğu deliller aracılığıyla, mü'minlerin birbirlerini tekfir etmelerinin yasaklandığı¹⁵⁵⁸ ve bunun kabul edilemeyeceği vurgulanmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın tevhid söylemi, tekfir anlayışını beraberinde getirmiştir. Hareketin Uyeyne kesitinde kısmen görülen; Suud ailesi ile yapılan antlaşmanın hemen ardından verilen cihad hükümlerinin önemli toplumsal sonuçları olmuştur. Bu sonuçların etkileri, reddiye metinlerinde açıkça görülmektedir. Müellifler, İbn Abdülvehhâb'ın söylemlerinin muhataplarının İslâm'ın temel kurucu ilkelerini kabul eden Müslümanlar olduğu ve İbn Abdülvehhâb'ın, avam-havas, âlim-cahil ayrımı

¹⁵⁵⁶ Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi't-Tevhîd”, 321.

¹⁵⁵⁷ Kâdirî, *Reddû Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 4b.

¹⁵⁵⁸ Buharî, “Edeb”, 73; Müslim, “İman”, 111: “Kim mü'min kardeşine ‘Ey Kafir! derse, küfür ikisinden birine döner”.

gözetmeksizin Müslümanların geneline yönelik bir tekfir girişimi konusunda sert eleştirilerde bulunmuşlardır.¹⁵⁵⁹

İbn Abdülvehhâb'ın şirk ve küfür bahsindeki görüşleri, Müslümanların iman dairesinde kabul edilmemeleri, daha açık bir ifade ile dinden dönen mürtedler olarak değerlendirilmeleri, haklarında kâfir hükmünü ve bu hükmün gereklerinin yerine getirilmesini gerektirmiştir. Her ne kadar İbn Abdülvehhâb, Müslümanları tekfir etmediğini dile getiriyor olsa da; iman ve İslâm kavramlarının mahiyeti konusundaki fikir ayrılıkları ve ortaya çıkan kavram karmaşası, reddiye müelliflerinin tereddütlerindeki haklılığı ortaya koymuştur. İbn Abdülvehhâb, Müslüman kimseleri tekfir etmediğini vurgulamaktadır; ancak Müslümanın tanımının kime ve neye göre yapıldığı, toplumsal sonucu tamamen değiştirmiştir. Reddiye müellifleri bu duruma, “eğer sizin görüşlerinize ittiba etmezlerse kişinin küfrüne ve mürtedliğine hüküm veriyorsunuz” sözleriyle itiraz etmişlerdir.¹⁵⁶⁰

Küfür konusundaki ölçütün, sınırları İbn Abdülvehhâb tarafından çizilmiş hükümlerden ibaret olması, ulemayı İbn Abdülvehhâb'ın arkasına aldığı Hanbelî gelenek ve İbn Teymiyye külliyyatında yer almayan görüşler doğrultusunda hareket ettiğini ispatlama çabasına sokmuştur.¹⁵⁶¹ Üstelik onlara göre tekfir, tek bir kişinin karar verebileceği bir konu değildir. Bu kararı verebilecek tek yetkili merci ulu'l-emr'dir.¹⁵⁶²

Hanbelî çevrelerin İbn Abdülvehhâb'a karşı muhalefetlerinde başvurdukları kaynakların yapısına dikkat çekmekte fayda vardır. Hanbelî gelenekte ‘mutavassıfın’ olarak bilinen ulemadan, Kadî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’dan (ö. 458/1066) Burhaneddîn İbn Müflih’e (ö.884/1479) kadar olan zaman diliminde yaşamış olan ulemanın görüşlerine ve eserlerine başvurulmuş olduğu görülmektedir. Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119),

¹⁵⁵⁹ İbn Fîrûz, *er-Reddu ‘alâ men Keffere Ehli’r-Riyâd*, 25-26.

¹⁵⁶⁰ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 49a.

¹⁵⁶¹ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 45a-b.

¹⁵⁶² Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 92.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), Ebü'l-Ferec İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 682/1283), 'müeahhirîn' ulemadan da Ebû'n-Necâ el-Haccâvî el-Makdisî (ö. 968/1560)'nin görüşlerine sıklıkla başvurulmuştur. Bunların dışında Hanbelî çevrelerden Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) eserlerine dayalı temellendirmeler, oransal olarak kuşkusuz çoğunluktadır.

Reddiye müellifleri tekfir konusunu hem itikadî bir mesele olarak, kimlerin tekfir edilebileceği ve iman dairesinin dışında kabul edileceği bağlamıyla iman ve küfrün muhtevası bakımından; hem de fikhî olarak imandan çıkan bir kimse hakkında uygulanması gereken hükümler bakımından iki yönlü olarak ele almışlardır. Kişinin tekfir edilmesinin, kişi hakkındaki pek çok yeni uygulamayı beraberinde getirecek olması meselenin sosyal boyutu açısından da farklı durumların ortaya çıkması anlamına gelecektir. Zira kişinin; kan, can ve malları üzerindeki yaptırımlar, nikâh, miras, cenaze işlemleri, savaş hukuku başta olmak üzere itikadî, fikhî ve içtimâî değişiklikleri gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda müelliflerin, görüşlerini mezhebi aidiyetlerinden aldıkları referanslar aracılığıyla savunmakla birlikte, kendilerini Ehl-i Sünnet içerisinde konumlandıkları işaret edilmelidir.

Reddiye müellifleri, kendilerini Ehlü'l-hakk olarak konumlandırırken; İbn Abdülvehhâb'ı Ehlü'd-dâlle arasında nitelendirmişlerdir.¹⁵⁶³ Bu haliyle onlar, savundukları görüşlerinde teolojik düzlemde batıl olana karşın hakkı, İctihada karşın Sünnet'i, bid 'atlere karşın da taklidi savunan konumundadırlar.¹⁵⁶⁴ Bu noktada selefın yolunu izlediklerini dile getiren müellifler; Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), İbn Akîl (ö. 513/1119) İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Taceddin es-Sübkî (ö. 771/1370), İbn Recep (ö. 795/1393) yahut İbn Hacer el-Heytemî (ö.

¹⁵⁶³ Medenî, *Sârimü'l-vâridât* (Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11), 197a.

¹⁵⁶⁴ Muammer Esen, "Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011), 100.

974/1567) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi Hanbelî ve Şâfi'î ulemanın önde gelenlerine referanslarda bulunmuşlardır. Bu görüşler, Ehl-i Sünnet'in görüşleri olarak aktarılmak suretiyle, İbn Abdülvehhâb'ın söylemlerindeki aşırılığın altı çizilmiştir.

Ehl-i kible'nin iman dairesinin dışında görülemeyeceği görüşünü savunan müellifler için imanın temel ölçütü dinin kurucu ilkeleri olan tevhid, nübüvvet ve ahiretin inkâr edilmemesidir. Bu görüş Ali el-Kârî tarafından da belirtilmiş olup, kişi “inanılması zorunlu olan inançlar üzerinde ittifak etmesi” halinde Ehl-i Kible'den kabul edilir ve Ehl-i Sünnet'in görüşüne göre tekfiri mümkün değildir.¹⁵⁶⁵ Reddiye müelliflerinin, büyük günah işlemiş dahi olsa Ehl-i Kible'den hiç kimsenin tekfir edilmeyeceği ilkesi doğrultusunda hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Hanbelî ulemanın önde gelen isimlerinden Abdullâh b. İsa da, benzer şekilde Allah'ı bilen hiç kimsenin bunu şirkle kirletmeyeceğini savunur.¹⁵⁶⁶

Hz. Muhammed aracılığıyla insanlara iletilen, dinin temel itikâdî normlarını benimseyen hiç kimse küfür ile itham edilemez. Nitekim selef uleması, Hâricîleri, Mu'tezile'yi, Cehmiyye'yi, Kaderîleri tekfir etmemiş; bilakis, onları İslâm dairesi içerisinde kabul etmişlerdir. İbn Teymiyye'ye referans ile aktarılan Ahmed b. Hanbel'in bu kesimlerin ardında namaz kılması bunun en önemli göstergesidir. Zira imamlar bu kesimlerin itikadî olarak hata ettiklerini beyan etmiş ve görüşlerini ictihad hatası olarak nitelendirmişlerdir.¹⁵⁶⁷

Müslümanların genelinin küfürle itham edildiği itirazında bulunan ulema,¹⁵⁶⁸ İbn Abdülvehhâb'ın Hanbelî gelenek ve İbn Teymiyye'ye dayandırdığı iddialarını çürütmek

¹⁵⁶⁵ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Minehü'r-Ravzi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fikhi'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998), 429; İbn Fîrûz, *er-Reddu 'alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd*, 54.

¹⁵⁶⁶ İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/109.

¹⁵⁶⁷ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 76.

¹⁵⁶⁸ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 58a; et-Tandatâvî, *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 21b-22a; Traboulsi, “An Early Refutation”, 402-403; Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 16a, 17b.

için, sahih kabul edilen hadis rivayetleri ile Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerine ağırlık vermişlerdir. Hanbelî fakih Ebû'n-Neca Haccâvî el-Makdisî'nin (ö. 968/1560) *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*'inde yer alan 'Hükmü'l-mürted" başlığına işaret eden müellifler, Allah'a ve Peygamber'e iman eden kimseler üzerine küfür isnad eden kimsenin kâfir olduğunu beyan etmişlerdir.¹⁵⁶⁹ Mekke Kadısı Ahmed et-Tandatâvî tarafından da dile getirilen bu görüş, İbn Abdülvehhâb hakkında görüşlerinden dönmediği takdirde katlinin vacip olduğu yönünde verilen fetvanın gerekçesini de ortaya koymaktadır. Reddiye müelliflerinin iddiası, İbn Abdülvehhâb'ın ümmete küfür isnad ettiği ve halkı yanlış sevk ettiği yönündedir. Hanbelî fıkına göre bu davranışın hükmü kişinin kâfir olduğunu ilan etmektir.

Tandatâvî ve onun görüşlerini paylaşan ulema, bu halde tenakuza düşmüş izlenimi vermektedirler. Bir taraftan mü'min bir kimse hakkında küfür isnad edilemeyeceğini dile getirip; diğer yandan eleştirdikleri hataya kendilerinin düşmesi çelişkili bir durumdur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, reddiye müelliflerinin İbn Abdülvehhâb hakkında verdikleri küfür hükmünün gerekçesinin, herhangi bir eylem yahut söyleminden kaynaklı olmayıp; toplumu hataya sevk etmesinin önüne geçilmesi amacını taşımasıdır. Süleymân b. Abdülvehhâb da bu duruma işaret etmiştir.¹⁵⁷⁰

Şafi'î -Eş'arî kimliği ile öne çıkan el-Kabbânî'nin de, aynı hükmü tekrarladığı görülmektedir. Ancak o, bir taraftan da İbn Abdülvehhâb'ın düştüğü hataya düşmekten imtina ediyor görünmektedir. Bu nedenle el-Kabbânî, Müslüman olduğunu dile getiren İbn Abdülvehhâb'ın küfre düştüğünü söylemekten ziyade; daha ılımlı ve temkinli bir ifadeyi tercih etmektedir: "Her kim bu ümmetin küfürde olduğunu ileri sürüyor ve ümmeti yanıltıyorsa bu onun peygamberlerin sonuncusunun şeriatından ayrıldığıının

¹⁵⁶⁹ Ebû'n-Neca Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa Haccavi el-Makdisi, *el-İknâ' fî Fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî (Beyrut: Darü'l-Ma'rûfe, ts.), 4/298.

¹⁵⁷⁰ Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 110.

delilidir.”¹⁵⁷¹ Benzer bir hassasiyeti, İbn Abdülvehhâb’a karşı eleştirilerinin tonu en sert olanlardan İbn Afâlik’in de gözettiği görülmektedir. İbn Afâlik de, ümmete küfür isnad eden kimsenin küfre daha yakın olduğunu söylemekle iktifa etmiştir.¹⁵⁷²

İbn Afâlik, Osman b. Muammer’a yazdığı mektubuna, **“bir insanı kasten öldüren ebedi olarak cehennemde kalır”** ayeti ile başlar.¹⁵⁷³ İnsanların bazısının bu ayetin mensuh kabul ettiğini; bazılarına göre de burada cehenneme girmekten kasdın ebedi kalmak anlamına gelmediğini belirten müelliflere göre; Allah’ın birliğini kabul eden kişi, Müslüman hükmüne tabiidir ve amellerini değerlendirecek olan makam kullar değil, Yüce Allah’tır.¹⁵⁷⁴ Bu nedenle İbn Abdülvehhâb’ın, bütün bir Müslüman toplumu kapsayacak şekilde mürted hükmü uygulaması ve cihad yaptığını iddia etmesi kabul edilemez. Süleymân b. Abdülvehhâb bu yaklaşımı şu sözleriyle dile getirmiştir: “Onlar (İbn Abdülvehhâb ve tabiileri), Allah’tan başka ilah olmadığına şehadet eden ve Muhammed (sav)’in Onun kulu ve resulü olduğuna şehadet eden, namaz kılan, oruç tutan, zekât veren, hacca giden, Allah’a, meleklerine, kitaplarına, resüllerine iman eden ve İslâm’ın bütün şiarlarına bağlı olan herkesi tekfir ediyorlar ve beldelerini harp beldeleri olarak görüyorlar.”¹⁵⁷⁵

Mâlikî Ömer el-Mahcûb da, Müslüman bir topluluğun şirk ile suçlanmasına şiddetle karşı çıkmış ve Vehhâbîlerin, buna nasıl cüret edebildiklerini anlayamadığını şu şekilde eleştirmiştir: “Sen Allah’ın Kitabı’na ve sünnetin direğine dayandıktan sonra sana yazık ki bir milletin kanlarını nasıl helal görürsün? Şehadet getiren, Peygambere inanan, İslâm’ı koruyan putlara tapanlarla savaşıyor ve tevhid için çabalayan bir milletin kanlarını nasıl helal görürsün?” şeklinde yönelttiği sorulara ek olarak, toplumu bölerek

¹⁵⁷¹ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi’d-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 43a.

¹⁵⁷² İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî ‘Osmân İbn Mu‘ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 50b, 51a, 52b.

¹⁵⁷³ en-Nisâ 4/93: “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır”.

¹⁵⁷⁴ et-Tandâtâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 21b-22a; Traboulsi, “An Early Refutation”, 402-403.

¹⁵⁷⁵ Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 41-42.

yeryüzünde fesat çıkarmasının hesabını sormakta ve bütün bunları, “kişinin kendisini dinsizlik çukuruna atması” olarak yorumlamaktadır.¹⁵⁷⁶

İbn Abdülvehhâb’ın şirk ve küfür anlayışı karşısındaki eleştiriler tekfir söylemi üzerinden okunarak, yapılan yorumların içeriği bu doğrultuda doldurulmuştur. Söz konusu bağlamda reddiye metinlerinde en sık rastlanılan yorum biçimi, Vehhâbî normların, küfür ve şirk konusundaki kapsam sınırlarının Hâricî tekfir anlayışı ile örtüştürülmesidir. Buna göre İbn Abdülvehhâb ve takipçileri Hâricîler ile benzer bir fikrî ve itikadî yaklaşım biçimine sahiptirler. Vehhâbîliğin Hâricîlik ile özdeşleştirilmesi meselesi, Vehhâbî hareketin gerek fikrî temelleri gerekse eylemsel boyutları ile süreç içerisindeki inşasından bağımsız olarak düşünülemez. Bu temadaki en dikkat çeken yorum, el-Kabbânî’nin *Keşfü’l-Hicâb*’ında yer almaktadır. el-Kabbânî, burada İbn Abdülvehhâb’ın tekfir konusunda Mu’tazile’nin yöntemini esas aldığını belirtir.

Mu’tazile ile Hâricîlerin tekfir anlayışlarındaki metodik farklılık, davranışsal ve fenomenolojik düzlemde Vehhâbî davetin süreç içerisindeki yaklaşımlarında kendisini göstermiştir. Hâricîler ve Mu’tazile, büyük günah işleyen kişinin imandan çıktığı konusunda ortak bir görüşe sahip olmakla birlikte, tekfir konusunda aralarında metodik bir farklılık vardır. Mu’tazile’nin, *el-menziletu beyne’l menzileteyn* görüşü ile kavramsallaştırdıkları anlayışları gereği, büyük günah sahiplerinin durumu Allah tarafından değerlendirilecektir. Hâricîler ise, büyük günah sahiplerini, can ve malları helal olan kâfirler olarak kabul etmektedirler.¹⁵⁷⁷

el-Kabbânî’nin tekfir konusunda İbn Abdülvehhâb’ı Mu’tazile ile özdeşleştirilmesi, risalesini kaleme aldığı dönemde, Vehhâbî davetin seyri bağlamında anlaşılmalıdır. el-Kabbânî’ye göre İbn Abdülvehhâb’ın bu durumu, “kendisine galip gelen hevası, ahmaklığı, taassubu ve doğruları görmek istemesinin neticesidir. Bu nedenle her tarafını

¹⁵⁷⁶ Mahcûb, *Risaletü’Reddi alâ’l-Vehhâbiyye*, 7.

¹⁵⁷⁷ Maarroof Husseini, *Din ve Siyaset Bağlamında Tekfir* (Ankara Üniversitesi, Thesis, 2016), 124-125.

apaçık bir küfür kaplamıştır. Ancak o, şirk konusunda cahil atalarını taklit etmiş ve Mu'tezile'nin yöntemini taklid ederek tekfir konusunda çeşitli bid'atler ortaya koymuştur.”¹⁵⁷⁸ İbn Abdülvehhâb'ın tekfir konusundaki görüşlerini Hâricîlerle bağdaştırma vurgusu daha yoğun hissedilse de; İbn Afâlik de Mu'tezile'nin tekfir yöntemi ile İbn Abdülvehhâb'ın anlayışı arasındaki benzerliğe temas etmiştir. Ancak ona göre; ümmetin delalette olduğunu söyleyen bir kişinin ya aklı yoktur ya da dini. Kaldı ki; aklı olmayan bir kimsenin mükellefiyeti de olmayacağından, İbn Abdülvehhâb'ın ümmet hakkındaki tahkirlerinin bir geçerliliği de olmamalıdır.¹⁵⁷⁹

Büyük günah işleyen kişinin küfürde olduğu görüşü, İslâm düşünce tarihindeki sûfiler ile fakihler arasındaki tartışmalardan tevarüs eden bir geleneğin yansımasıdır.¹⁵⁸⁰ Ancak reddiye metnlerinin, yazılış sürecinde etkili olan aktif değişkenlere göre muhteva değişikliğine uğraması tabiidir. Zira el-Kabbânî ve İbn Afâlik'in eserlerini kaleme aldıkları dönemlerde, İbn Abdülvehhâb ve Suud arasındaki antlaşma ve akabindeki cihad ilanı henüz gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla el-Kabbânî ve İbn Afâlik'in, İbn Abdülvehhâb Uyeyne'de iken yazdıkları reddiyelerinde dile getirilen Mutezilî tekfir yorumunun bu açıdan anlaşılmasında yarar vardır. Abdullâh b. Dâvud ez-Zübeyrî de bu duruma işaret eder ve Vehhâbiliğin tedricî seyrini dile getirir: “İbn Abdülvehhâb, ortaya çıktığında, yalanlarla süslediklerine davet etti, ardından Müslümanlara fitne kılıcını çıkardı, kâfir olduklarını ve hepsinin öldürülmesi gerektiğini söyledi.”¹⁵⁸¹

İbn Abdülvehhâb'ın, tevessül ve istiğase eyleminde bulunan kişinin şüphesiz müşrik olduğunu iddia etmesi, müelliflere göre onun avam ve havas ayrımı

¹⁵⁷⁸ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 16b.

¹⁵⁷⁹ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 42a-b.

¹⁵⁸⁰ Kadızâdeliler ile Halvetîler arasındaki Mu'tezilî suçlamaları hakkında daha geniş bilgi için bkz: Mehmet Kalaycı, “Kadızâdeliler-Halvetîler Gerilimin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 21-23 Nisan 2017, Amasya International Amasya Scholars' Symposium I* (2017), 607.

¹⁵⁸¹ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 68b.

gözetmeksizin ümmetin tamamına kâfir hükmü verdiğinin en açık delilidir. Nitekim ulema, kendisine bu fikirlerinin kaynağının Müseylimetü'l-Kezzab'ın sapkın kalıntıları olup olmadığı sorularını yöneltmiştir. Bu tarz yorumların İbn Abdülvehhâb'ı tahkir etmek amacıyla yapıldığı açıktır. Ancak, Yemame topraklarından hareketle, İbn Abdülvehhâb ve Müseylimetü'l-kezzâb ile kurulan coğrafi bağa ilk reddiye metinlerinden itibaren rastlandığını belirtmek yerinde olacaktır.¹⁵⁸²

İbn Abdülvehhâb'ın tekfir söylemi, tekfire maruz kalan Müslümanların can ve mallarının ganimet hükmünde ve helal görülmesinin ötesinde, üzerinde yaşadıkları toprakların da darü'l-harb statüsünde kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum İbn Abdülvehhâb karşıtları için, İslâm açısından kutsal kabul edilen Hicaz bölgesi topraklarının nasıl olur da müşrik yurdu olarak kabul edilebildiği tartışmasını gündeme getirmiştir. Müellifler Hz. Peygamberden aktarılan edilen “*Hicaz topraklarına şeytan yanaşamaz*” rivayetini gerekçe göstererek İbn Abdülvehhâb'ın tekfir söylemine karşı çıkmışlardır.¹⁵⁸³

3. AMELÎ-ŞER'Î BOYUT

Dinin, fikhî ve şer'î esasları üzerine İbn Abdülvehhâb ve karşıtları arasındaki tartışmalar, reddiyelerin bir diğer önemli yönünü oluşturur. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın toplumsal inşa girişiminde ulûhiyet tevhidi eksenindeki itikâdî konular ön plandadır. Ancak onun, Uyeyne ve bilhassa Dir'îye emirleriyle yaptığı antlaşmalar sonrasında, görüşlerini sistemleştirdiği ve toplumsal tabana yayma çabalarına girdiği dönemden itibaren, fikhî konular hakkında da bir takım görüşler ileri sürmeye çalıştığı malumdur. XVIII. yüzyılın yaygın fikrî temayüllerinden, hadislerin ihyası ile yeni fikhî söylemlere duyulan ihtiyaç tartışmaları, Arabistan toplumu özelinde bütün Müslümanların yaşantısını yeniden inşa etme iddiasında olan İbn Abdülvehhâb'ı

¹⁵⁸² Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 17b.

¹⁵⁸³ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 145-150.

etkilemediği düşünülemez. Nitekim kendisinin Kur'an ve Sünnet'ten hareketle, herkesin dini hükümler verebilmesi gerektiği anlayışı ile mezhep imamlarının tarihsel söylemlerine ve mezhep taassubuna muhalefetini bu etkilenmenin yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür. Buna karşın ulema arasında, İbn Abdülvehhâb'ın mezhep imamlarının görüşlerini reddettiği ve onların bağlayıcılığını inkâr ettiği yönünde eleştiri ve itirazlar yükselmiştir. Bu iddialar İbn Abdülvehhâb'ı savunmaya geçirmiştir. Söz gelimi o, 1204 yılında Mekke Şerifi'ne yazdığı mektubunda şunları ifade etmiştir: "Allah'a hamdolsun ki; bizler ittiba ehliyiz. Bid'atçı değiliz. İmam Ahmed'in mezhebine tabiiyiz. Biliyorsunuz ki; birçok belde, kendileri ve ataları buna zıt görüşler içinde yetişmiş avama göre bu iki şeyle [Kur'an ve Sünnet] amel etmek kibirlenmek anlamına gelmektedir. ... Biliniz ki; hakkında icmâ edilmiş bir mesele üzerinde tartışmaya mahal yoktur. Eğer ictihâdî bir mesele ise; sizin de bildiğiniz üzere ictihad yolunu tutan kimse için kınama söz konusu değildir."¹⁵⁸⁴

Mezhep taassubu konusunda Muhammed Hayât es-Sindî ve İbrahim el-Kurânî'nin de içinde bulunduğu Kur'an ve hadis temelli bir din anlayışını savunan ulema ile İbn Abdülvehhâb'ın söylem düzeyinde benzeştiği ortadadır. Ancak muhalifleri nezdinde, İbn Abdülvehhâb'ın pratikte mezhep taassubunu reddetmenin ötesinde; onun, Kur'an ve sünnet temelli olduğunu savunduğu dini yargılarının, tek hakikat olarak lanse edildiği fikri yaygınlık kazanmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın, tek bir mezhebin görüşünün doğru olamayacağı anlayışından hareket etmesine karşın; doğrunun kendi görüşleri olduğu ve bunu kabul etmeyenlerin tekfir edilmesi gerektiği gibi radikal bir söyleme ulaşması, kendisini eleştirilerin hedefi haline getirmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin Kur'an ve hadis temeline dayandığı ve bu iki kaynağın dinin asli unsurları olduğu gerçeğiyle bağlantılı olduğu tartışmasızdır. Ancak, onun bu yaklaşımında, taraftarlarındaki artış ile

¹⁵⁸⁴ İbn Abdülvehhâb, "Risâletü eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ila Ulemai Mekke": *ed-Dürer*, 1996, 1/57-58.

Suud ailesinin himayesine girdikten sonraki süreçte oluşan gücün etkisi de görmezden gelinmemelidir.

3.1. İctihad ve Taklid Tartışmaları

İbn Abdülvehhâb'ın görüşleriyle çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni ictihadlar ortaya koymayı hedeflediğini söyleyebilmek kolay değildir. O, daha çok Hz. Peygamber ve ondan sonraki ilk üç neslin icmaından hareketle; dinin temel kaynaklarına inmeyi ve dinin saflığını yeniden hayata geçirmeyi hedeflemiştir. Bu sayede bütün alanlarda tevhidin hâkim kılındığı bir toplum inşa edilmeye çalışılmıştır. Öte yandan İbn Abdülvehhâb, sahabenin görüşleri dışında, taklidi reddetmiştir. Ancak o, İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu durumun sorumlusu olarak, küfür ve şirke saplanmayı görmektedir. Bu manada geçmiş ulemanın görüşlerinin dışında yeni şeylerin söylenilmesi gerektiği vurgusu, İbn Abdülvehhâb'ın normlarında, ulemanın, toplumu hak olana sevk edemediği şeklinde anlaşılmıştır. Diğer bir ifadeyle o, geçmiş ulemanın söylemlerinin çağın ihtiyaçlarını karşılayamadığı; bu nedenle İslâm medeniyetinin gelişiminin önünde bir engel oluşturduğu gerekçesiyle değil; bilakis söz konusu görüşlerin isabetli olmadığı iddiasıyla Müslümanların şirk batağına saplandığını düşünmektedir. Bu açıdan onun, çağın ihtiyaçlarını karşılamak yahut yeni bir medeniyet oluşturmak gibi gayelerinin olmadığı açıkça söylenebilir. Onun amacı, Necid bölgesinde Hz. Peygamber zamanındaki dini yaşantıyı yeniden oluşturmaktır.

İbn Abdülvehhâb, ictihad konusundaki görüşlerini İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-Muvakkı'in*'ine dayandırmaktadır. Onun bu konudaki görüşlerine, İbn Kayyim'in ilgili eserinden ictihad bahsini özetlediği *Mebhâsü'l-İctihâd ve'l-Hilâf* adlı risalesinden ulaşılabilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Abdülvehhâb, açıktan mutlak müctehidlik iddiasında bulunmamaktadır. Kaldı ki; onun ictihad konusunda müstakil bir risalesi de yoktur. Ancak onun söylemlerinin mahiyeti oldukça açıktır. Zira ona göre her

Müslüman Kur'an ve sünneti anlayabilir; nitekim anlamalıdır da.¹⁵⁸⁵ Öte yandan, İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan ulemanın da itirazlarında, *I'lâmü'l-Muvakkı'in*'i referans aldıklarına dikkat çekilmelidir. Ancak İbn Abdülvehhâb'ın aksine; Hanbelî ulema, İbn Kayyim'in buradaki "kendisinde ictihad şartları ve bütün ilimleri barındırmayan birisi için kitap ve sünnetten hüküm caiz değildir" görüşünü öne çıkarmıştır.¹⁵⁸⁶

Zamanla söylemlerindeki keskinliğin dozunu artırdığı anlaşılan İbn Abdülvehhâb, hareketinin başlarında ictihad konusunda daha temkinli ifadeler kullanmıştır: "Muhakkak ki, Allah'ın Peygamber'e kitap ve hikmetten indirdiği şeyleri bilip bununla ne murad edildiğini öğrenmek vaciptir. Sahabe ve tabiin de bu yoldan gitmiştir. İnsanların ihtiyacı olan herşeyi, usulü'd-tevhidin ve imanın nasıl olduğunu, Allah ve Resulü apaçık bir şekilde beyan etmiştir. Allah ve Resulünün beyan ettikleri öğrenildikten sonra onların sözleri Kitab'a, sünnete ve temiz akla arz edilir. Eğer kişilerin sözleri Resulullah'ın getirdiğine uygunsa; bu, Kitap'la beraber bir ölçüdür ve hidayet yoludur." İbn Abdülvehhâb'a göre, dalalet, cehalet, bid'at ve tevhidin zıddı, rey ve te'vilden kaynaklanmaktadır.¹⁵⁸⁷ Ancak bir süre sonra onun bu söyleminin, yerini İctihadi bir meselede herkesin ictihad yetkisinin olduğu anlayışına bıraktığı görülmektedir.¹⁵⁸⁸ Abdülaziz b. Suud döneminde ise; mutlak müctehidlik iddiası açıktan dillendirilir hale gelmiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın ilk metni olan *Kitabu't-Tevhid*'de, sonraki metinlerine oranla nisbeten daha ılımlı bir dil kullandığı ve kendisinden önceki dönemlerde dillendirilen fikirlerin eleştirisi üzerinde durduğu ve elbette tekfir söylemine henüz açıktan geçilmediği gibi hususlar, reddiye metinlerinin içeriğinden takip edilebilmektedir. İbn Afâlik, Abdullâh b. Abdüllatif el-Ahsâî ve Süleymân Sühaym gibi, ilk reddiyeleri

¹⁵⁸⁵ İbn Abdülvehhâb, "Risaletü eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ila Abdullah b. Abdullatif": *ed-Dürer*, 1996, 1/46, 48.

¹⁵⁸⁶ Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 36-37.

¹⁵⁸⁷ İbn Abdülvehhâb, "Kitabü't-Tevhid": *ed-Dürer*, 1996, 2/15.

¹⁵⁸⁸ İbn Abdülvehhâb, "Risaletü eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ila Ulemai Mekke": *ed-Dürer*, 1996, 57-58.

kaleme alan ulemanın; küfür bahsinden çok, İbn Abdülvehhâb'ın aykırı söylemlerine odaklandıkları gözlenmektedir.

İctihad konusu, ilk yazılan reddiyelerden itibaren ulemanın hassasiyetle üzerinde durdukları konuların başında yer almıştır.¹⁵⁸⁹ İbn Abdülvehhâb'ın dini otorite olarak mezheplerin görüşlerine karşı, hadis rivayetlerine öncelik verilmesi gerektiği savı, kendisine yönelik alaycı ve tahkir edici itirazların yükselmesine neden olmuştur. Öyle ki, ilk reddiye yazarlarından İbn Afâlik; reddiyesine, *Tehekkümü'l-Mukallidîn li Müddei Tecdîdî'd-Din*; Abdullâh b. Abdüllatif el-Ahsâî ise *Tecrîdü Seyfi'l-Cihad li-Müdde'î'l-İctihad* adlarını vermişlerdir. el-Kabbânî, İbn Abdülvehhâb'ın selef akidesi ile örtüşmeyen görüşleri dillendirmesindeki cesaretine istihza ederek; iman gibi temel itikadî bir mesele hakkında bile, “bir çocuğun dahi bileceği meseleleri bilmeyen bir kimsenin, hangi cüretle müctehidlik iddiasında bulunduğunu merak ettiğini” dile getirmiştir.¹⁵⁹⁰

İbn Abdülvehhâb'ın toplumun geneline mal olmuş halk kültürü ve dini yaşantılara yönelik yaygın kabulleri sarsan söylemleri karşısında, sûfî, muhaddis ve fakih kimlikleri ile öne çıkan reddiye müellifleri, itirazlarını dile getirmişlerdir. Bu yaklaşım, reddiye müelliflerinin İbn Abdülvehhâb'ın İslâmî kültürel mirasa muhalif görüşlerine yönelik tüm yorumlarında belirleyici olmuştur. Bilhassa İbn Abdülvehhâb'ın kullandığı rivayetlerin sıhhati ve ortak İslâmî kültüre mugayir görüşleri olduğu fikrine odaklanan müellifler, onun kaynak telakkisi ile hangi öncüllere dayanarak ve ne tür bir metodu takip etmek suretiyle hüküm ortaya koyduğunun hesabını sormuşlardır.¹⁵⁹¹

Bu konuda en derinlikli ve metodik eleştiriler İbn Afâlik'ten gelmiştir. İbn Afâlik'in itirazı, İbn Abdülvehhâb'ın mezhep taassubuna yönelik tutumunun

¹⁵⁸⁹ İbn Abdülvehhâb, “Risale Ketebhâ li Abdullah b. Abdüllatif el-Ahsâî”: *ed-Dürer*, 1996, 46-48.

¹⁵⁹⁰ Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî, *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl* (Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y), 43a.

¹⁵⁹¹ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 45b-46a.

meşrûiyetini sorguladır: “Sen ictihad yapacak kişi için gerekli şartlardan tek bir şartına dahi sahip değilsin. Bu halde hiçbir dini bilgisi olmayan, buluğa yeni ermiş bir çocuğun ictihad yapabileceğini söylüyorsun. O çocuk da senin gibi katmerli bir cahil mi olsun? Sen dört mezhebe ait kitapların içinde hakkın da batılın da olduğunu iddia ediyorsun. Bu güne kadar hiç kimse senin bu söylediğini iddia etmedi. Madem hak olanı yalnızca sen biliyorsun; o zaman dünyadaki bütün insanlar fıkıh kitaplarını atsın ve sana tabi olsun. Hak ve batılın birbirinden ayrılmasının yegâne yolu bu ise; tamam, öyle yapalım. Sen hayatta olduğun müddetçe insanlar gelip bilgileri senden alsınlar. Peki, ya sen öldükten sonra? Sen bütün hükümleri, yazdığın o iki sayfada [*Kitabu't-Tevhîd*] topladığını iddia ediyorsun. Bütün geçmiş i iki sayfada toplayabildiğine göre; sen Peygamberimiz’den daha zekisin demek ki!”¹⁵⁹²

İslâm kültür mirası içerisinde hakkında hüküm bulunmayan bir mesele olması durumunda ictihad yapılabileceği görüşünde olan muarızlara göre, geçmiş ulemanın fikir birliği ettiği meselelerde yeni görüş bildirmeye gerek yoktur.¹⁵⁹³ Kaldı ki; onlara göre, İbn Abdülvehhâb, hakkında hüküm bulunmayan bir meselede otorite olabilecek kifayet ve selahiyette değildir. Öte yandan, muarız kesimler arasında, ictihad kapısının kapandığı ve artık müctehid bulunmadığını savunan kesimler de olmuştur. Bu konuda Fahreddin Razî (ö. 606/1210), Rafîî (ö. 623/1226) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi Şafîî ve Eş’arî ulemanın görüşlerine başvuran Şafîî âlimler, “ilminin genişliğinde şüphe olmayan Suyutî’nin” müctehidlik iddiaları karşısında yaşanan tartışmaları hatırlatarak; İbn Abdülvehhâb’a batıl davasından vazgeçip hakka yönelmesini salık vermişlerdir.¹⁵⁹⁴

İbn Afâlik başta olmak üzere; reddiye müelliflerinin şer’î esasların kaynağı olarak Kur’an ve sünnetin yanında icmâi da gerekli; hatta şart gördükleri anlaşılmaktadır. İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn*’inde sahabe döneminden itibaren tartışılan meseleler

¹⁵⁹² İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 49a-b.

¹⁵⁹³ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 23-24.

¹⁵⁹⁴ Kürdî, *Mesâilu ve Ecvibetu ve Rudûd alâ'l-Havâric* (Mahtûtât, 245006), 2b.

hakkında bir dizi soru yöneltir. Ardarda sıraladığı bu sorularında seçtiği örneklerden, onun fikhî tartışmalardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. İbn Afâlik, miras hukuku ile ilgili sahabe döneminde yaşanan ihtilafları müzakere ederek güçlü bir müdafaa sunar ve ardından şu eleştiride bulunur: “Bana delillerinle birlikte anlat. Sahabe bu konuda nass olmasına rağmen iki farklı görüşe ayrıldı. Nass var ve iki görüş var; bunu nasıl açıklayabiliyorsun? Bu konuda hadis ya da Kur’ân’dan bir delil yoksa sahabe, tabîin ve Ebû Hanîfe’nin görüşleri bir gruptur; Ali b. Ebî Tâlib vs. ayrı bir gruptur. Bunu nasıl açıklayabiliyorsun? O halde sahabenin iki ayrı görüşü benimsemesi yanlıştır diyorsun ve sahabeyi eleştiriyorsun öyle mi? ... İcmâ ile iki farklı genel kabulün oluşması halinde biri doğrudur diğeri yanlıştır denilemez. Sen biri doğrudur, diğeri yanlıştır demek istiyorsun. Oysa Peygamberimiz, “*ümmetimin ihtilafı rahmettir*” demiştir.”¹⁵⁹⁵

İbn Abdülvehhâb, kesin delile dayalı olmayan meseleler hakkında, daha önceki âlimler tarafından öne sürülmemiş, ümmetin yüzyıllardır üzerinde ittifak ettiği normların dışında yeni bid’atler ortaya attığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Reddiye müellifleri, bu görüşlere doğrudan ayet ve hadisler ile sabit ve üzerinde fikir birliği edilmiş meseleler olmadıkları gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. İbn Abdülvehhâb’ın ulemanın rey temelli görüşlerinin kutsallaştırılmaması yönündeki keskin söylemleri karşısında reddiye yazarlarının korumacı tavrı, geçmiş ulemadan devralınan ilmî mirasın hiçe sayıldığı endişesini barındırmaktadır: “Allah’a yemin olsun ki; bu, Allah’a, Resulüne ve ulemâu’l-müslimine topyekün açılan savaşın ta kendisidir.”¹⁵⁹⁶

İbn Abdülvehhâb’ın ilim ve müctehidlik vasıflarını haiz olmadığı ile görüşlerinin icmâa aykırı olduğu ve kendisinin de icmâa katılma ehliyetinin olmadığı anlayışı, muarızların en temel eleştirisi olmuştur. İbn Abdülvehhâb’ın, kendisi ve hocaları da dâhil olmak üzere, Allah tarafından kendisine verildiğini iddia ettiği, “ilme” vakıf

¹⁵⁹⁵ İbn Afâlik, *Tehekkümü’l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 47b.

¹⁵⁹⁶ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 47.

olmadan önce; hiç kimsenin gerçek manada tevhidi bilmediğini açıklaması üzerine; İbn Afâlik, “sen eleştirdiğin o âlimlerin ayağının tozu olamazsın” çıkışında bulunmuştur.¹⁵⁹⁷

İbn Abdülvehhâb da benzer şekilde ayet ve hadislerle hükmü sabit olan meseleler konusunda sahabe ve tabiînin icmâını kabul ettiğini beyan etmektedir. Ancak anlaşılan odur ki; onun itirazı geçmiş ulemanın rey ve kıyas yoluyla oluşturdukları ittifakın hatasız olamayacağı noktasında odaklanmıştır.¹⁵⁹⁸ Reddiye müellifleri ise bu görüşe, “*ümme dalalette birleşmez*” rivayeti ile karşı çıkarak; ümmetin icmâının, ittifak edilen bir meselede delil kabul edilmesi gerektiğinin en önemli öncülü olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁹⁹

Dinin temel metnlerindeki derinliği kavrayamayan ve usûlî bilgisi olmayan kesimin (ammînin) fakihlere tabi olmasının zorunlu olduğu görüşündeki reddiye müellifleri, “*Eğer bilmiyorsanız ilim ehline sorun*”¹⁶⁰⁰ ayetine dayanarak; yalnızca müctehidlik şartlarını yerine getirebilecek donanımdaki bir kişinin dinin temel metnlerinden hüküm çıkartabilecek selahiyette görülebileceğini savunmuşlardır.¹⁶⁰¹ Bu anlamda Hanefî gelenekle uyumlu oldukları görülen muarızlar kanadında, İbn Abdülvehhâb’ın hem ilmî donanımı yeterli görülmemiş hem de onun mezhep taassubunu reddederek; insanları Kur’an ve sünnete tabi olmaya yönlendiren görüşleri tenkit edilmiştir. el-Kabbânî’nin sıklıkla vurguladığı “cahil müctehid” tamlaması bu eleştirinin ifadeye bürünmüş halidir.¹⁶⁰²

Reddiye metnlerindeki ictihad ve taklid tartışmalarının en temel boyutunu, İbn Abdülvehhâb’ın istinbat için gerekli şartları kendisinde barındırmadığı itirazları oluşturur. Bilhassa ilk reddiyeler içerisinde ele alınan bu konuda ulema, müctehidlik şartlarını haiz olmadığı halde; İbn Abdülvehhâb’ın geçmiş ulemanın ittifak ettiği

¹⁵⁹⁷ İbn Afâlik, *Tehekkümü’l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 52a.

¹⁵⁹⁸ Temîmî, *el-Minahü’l-İlâhiyye*, 24.

¹⁵⁹⁹ İbn Afâlik, *Tehekkümü’l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 45b.

¹⁶⁰⁰ en-Nahl 16/43.

¹⁶⁰¹ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü’l-ilahiyye*, 34; Temîmî, *el-Minahü’l-İlâhiyye*, 23.

¹⁶⁰² Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 16b-17a.

görüşler dışında, yeni fikirler ileri sürebilme cüretini sorgulamaktadır. Ulema İbn Abdülvehhâb'ı kastederek; ictihadın bütün şartlarını haiz olmayan birisinin imam olarak seçilmesinin ve taklid edilmesinin caiz olmadığını savunmuştur. Benzer şekilde icmâ şartlarını taşımayan bir kimsenin, bir kişiye bağlanmasının vacip olduğu ve bu konuda ihtilaf bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁶⁰³

Süleymân b. Abdülvehhâb, İbn Abdülvehhâb'ın Kur'an ve sünnetten itikâdî hükümler çıkarabilme yetkisini sorgulamış ve savunduğu fikirlerin kaynağını açıklamasını şart koşarak, eleştirilerini şu şekilde sürdürmüştür: "... bunları nereden buluyorsunuz? Eğer kendi anladıklarınızdan çıkarıyorsanız, o zaman sizin gibilerin istinbat kabiliyeti olmadığı konusunda icmâ olduğunu daha önce zikrettik. ... Size icab eden ehl-i ilmin kelamına dönmeniz ve onların durduğu sınırdaki durmanızdır. ... Eğer onlarda olmayan bir bilgi sizde varsa, söyleyin. Çünkü ilmin saklanması caiz değildir. Ancak siz bunları kendi anladıklarınıza göre aldıysanız, o halde icmâdan ayrıldınız.”¹⁶⁰⁴

Süleymân b. Abdülvehhâb'ın reddiyesi için kaleme aldığı takriz metninde eleştirinin tonunu daha da artıran Muhammed b. Süleymân el-Kürdî; İbn Abdülvehhâb'ı, toplumun geneline aykırı davrandığı ve icmân dışına çıktığı gerekçesiyle sert bir şekilde uyarmıştır.¹⁶⁰⁵ Nisa suresine atıfta bulunan el-Kürdî, İbn Abdülvehhâb'ı, kalkıştığı işin sonuçları konusunda tehdit eder gibidir: ***“Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırsınız ve onu cehenneme atarsınız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!”***¹⁶⁰⁶ İlgili ayetin, icmân kabul ve geçerliliğinin Kur'an'daki delilleri arasında öncelikli başvurulacak ayetlerden olması, Muhammed el-Kürdî'nin fikrinin anlaşılması bakımından önemlidir. Sevâdu'l-A'zam vurgusu yapan

¹⁶⁰³ Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 109-110.

¹⁶⁰⁴ Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 43-46.

¹⁶⁰⁵ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 55a; Süleyman b. Abdülvehhâb, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 34; Muhammed el-Kürdî, “Takrîz”, 151-152.

¹⁶⁰⁶ en-Nisâ 4/115.

el-Kürdî, İbn Abdülvehhâb'ı; "Müslüman çoğunluk içerisinde kabul görmeyen (شاذ)" biri şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁰⁷

İbn Abdülvehhâb'ın, din, şariat, ictihad, fıkıh ve icmâa yaklaşımı ve dinî bağlayıcılığı olmak bakımından aralarındaki ilişkinin mahiyeti reddiye metinlerinde tartışılan bir başka fikhî meseledir. Onun, "ümmetin ihtilafı rahmettir" rivayetinden hareketle "ümmetin ihtilafı felakettir" söylemini türetmesi, ulema ile arasındaki fikir çatışmalarına zemin oluşturmuştur.¹⁶⁰⁸ O, geleneğin otoritesini ve tarihsel müktesabâtı reddetmekle birlikte fikrî bir özgürlük ve karşıt görüşlere müsamahakâr bir tutum benimsemenin aksine; "hak" olarak gördüğü yargılarının benimsenmesi adına mücadele verdiği yönündeki eleştirileri bertaraf edememiştir. İbn 'Afâlik ve Süleymân b. Sühaym'ın tespit ve itirazları buna işaret etmektedir.¹⁶⁰⁹

Fıkıhî konulardaki farklı görüşlerin değeri ve geçerliliği konusunda, tarafların rey ve kıyas yoluyla elde edilen tezlerin şer'îliği meselesine yaklaşımlarının belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abdülvehhâb'ın sahabe icmâı dışındaki görüşleri kabul etmemesini tenkit eden âlimler; dinin tek olduğunu, ancak şariatlerin değiştiğini savunmuştur. Ümmetin ihtilafı tartışmasında İbn Afâlik'in değerlendirmeleri oldukça dikkat çekicidir. Görüşlerinde din şariat ayırımına yer veren İbn Afâlik, Allah'ın hak yolunun (dinin) tek olduğunu; ancak Allah'a giden yolların çok ve çeşitli olduğunu (şariat) ve âlimlerin görüşleri ile hak yolu bulmaya çalıştıklarını belirtmiştir.¹⁶¹⁰ Hanbelî gelenek içinde İbn Ebî Ya'la ve İbn Kudame'nin görüşlerinden sıklıkla yararlandığı bilinen İbn Afâlik, onların her asırdaki ümmetin görüşlerinin geçerli olduğu

¹⁶⁰⁷ Muhammed el-Kürdî, "Takrîz", 154-155.

¹⁶⁰⁸ İbn Abdülvehhâb burada bir kelime oyunu yapmaktadır. "الاختلاف الامة نعمة" sözü yerine الاختلاف الامة "felaket, ceza anlamlarına gelen "نعمة" kelimesini getirmiştir. Böylece, "Ümmetin ihtilafı nimettir (نعمة) rahmettir." rivayeti; "Ümmetin ihtilafı felakettir (نعمة) rahmet değildir (ليس رحمة)" sözüne dönüşmüştür.

¹⁶⁰⁹ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 47b.

¹⁶¹⁰ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 46b.

anlayışlarını takip ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Afâlik, din şariat ayrımı görüşleri ile Hanefî geleneğe yaklaşmaktadır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşlerini kabul ediyor olmakla birlikte; onun bu görüşü Hanbelî gelenek içindeki farklılaşmalar açısından önemlidir.

Hanbelî çevreler, İbn Abdülvehhâb'ın ictihad yetkisinin olmadığı fikrini ön plana çıkarmışlardır. Bu doğrultuda geçmiş ulemanın görüşlerinin geçersiz sayılmasına itiraz eden Hanbelîler, İbn Abdülvehhâb'ın ictihadın tek bir şartını dahi yerine getirememesine rağmen; ilmi derinlikleri ve yetkinlikleri konusunda şüphe olmayan ulemayı yok saymasını tenkit etmişlerdir. Şafî'î çevreler ise konuya ictihad kapısının kapalı olduğu zaviyesinden yaklaşmışlardır. Bu anlamda onların bir taraftan İbn Abdülvehhâb'ın istinbat yetkisinin olmadığını vurgularken; diğer taraftan da geleneği kutsallaştırmaları dikkat çekicidir. Onlara göre dört imam söylenilmesi gereken herşeyi Kur'an ve sünnete dayalı olarak dile getirmiştir. Onların söyleyemediğini söyleyebilecek yeterlilikte bir kimse yoktur.¹⁶¹¹

Mâlikî çevrelerde ise tablo biraz daha farklılaşmaktadır. Mâlikî çevrelerden reddiye yazan isimlerin en önemlilerinden İsmail et-Temîmî'nin özellikle ictihad meselesindeki görüşleri analiz edilmeyi gerektirmektedir. et-Temîmî, "Vehhâbîyye" ifadesini reddiyesinde en açık şekilde kullanan isim olması bakımından özel bir konuma sahiptir. Öte yandan onun İbn Abdülvehhâb'ın müstakil bir mezhep kurmak iddiasında olduğu görüşü önemlidir. Elbette ki; reddiyesini yazdığı zaman diliminde Vehhâbî hareketin, taraftarları ve edebiyatı ile fırka olarak nitelendirilebilecek bir duruma gelmiş olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ancak et-Temîmî'nin yaptığı, İbn Abdülvehhâb'ın usul ve furû'da farklılaşmaya gittiği anlaşıldığından yeni bir fıkıh mezhebi oluşturmayı hedeflediği yorumu oldukça kıymetlidir.¹⁶¹²

¹⁶¹¹ Kürdî, *Mesâilu ve Ecvibetu ve Rudûd alâ'l-Havâric* (Mahtûtât, 245006), 2b.

¹⁶¹² Temîmî, *el-Minahü'l-İllâhiyye*, 163.

Alevî b. el-Haddâd'ın ictihad meselesini ele alış biçimi de dikkat çekicidir. O, bu konuda Hanbelî âlim Abdullâh b. Davud ez-Zübeyrî ile Şafî'î Ahmed et-Tandatâvî ve Muhammed b. Süleymân el-Kürdî'nin görüşlerine değinir. Öte yandan Şafî'î bir çevrenin mensubu olmasına rağmen onun; İbn Abdülvehhâb'ın din şeriat ayrımı görüşlerinden ötürü Ebû Hanife'yi küfürde görmesine itirazı ile konuya giriş yapması oldukça dikkat çekicidir. Ebû Hanife'nin usul ve fûru'daki ilmî derinliğine vurgu yapan el-Haddâd, hakkındaki bu eleştirilerin onun kıymetini azaltamayacağını belirtmiştir. el-Haddâd'ın ifadelerinden onun itirazının ictihad ya da taklid savunusu olmadığı anlaşılmaktadır. Zira o, Abdullâh el-Haddâd ve onun torunu Ahmed b. Hasan el-Haddâd'ı, hicri onbir ve onikinci asırların müceddileri olarak anıldıklarını zikreder. Abdüllatif el-Ahsâî ve İbn Afâlik'in, İbn Abdülvehhâb'ın mutlak müctehidlik iddiasını reddettiklerini belirten el-Haddâd'a göre, İbn Abdülvehhâb başlangıçta Ahmed b. Hanbel'in mezhebine mensup iken; sonradan dalalete sapmış ve nefesine uyararak dinde bid'atler çıkarmış; neticede de toplumu bölmüştür.¹⁶¹³ Dolayısıyla ona göre asıl problem yeni fikirler savunmasında değil; toplumda kargaşaya sebep olacak mahiyette görüşler savunması ve ümmetin faziletlerinde ittifak ettiği ulemanın görüşlerini hakir göstermeye çalışması olarak anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda İctihadın tartışılmasından ziyade, İbn Abdülvehhâb'ın ilmî birikimi sorgulanmıştır. Bu nedenle reddiye metinlerine yansıyan ictihad ve taklid tartışmaları, ictihad kapısının açık ya da kapalı olduğu sorununun dışında, İbn Abdülvehhâb'ın kendisinden önceki ulemanın görüşlerini değiştirebilecek yetkinlikte olup olmadığı düzleminde ele alınmıştır. Bu anlamda reddiye müelliflerinin tavrını, mezhep imamlarının şer'î bakımdan velayet yetkisinde gördükleri şekilde değil; daha çok ilim ve takvalarına duyulan saygının ifadesi olarak yorumlamak makul görünmektedir.

¹⁶¹³ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 70-71.

3.2. Fıkhî Tecrübenin İnkârı ve Yeni Bir Mezhep Tartışmaları

İctihad ve taklid tartışmalarına bağlı olarak olarak, İbn Abdülvehhâb'ın dini yargılarının, mevcut düşünsel birikim ve tarihsel tecrübeyi yok saydığı itirazları yapılmıştır. Bu savunmanın temelinde İbn Abdülvehhâb'ın geçmiş ulema ve sahabenin, tevhidi anlamadığı ve şirke düştüğü yönündeki görüşleri ile ilk üç neslin icmâi dışındaki reyleri, delil kabul etmemesinin bulunduğu muhakkaktır. Bu anlayışa yönelik tenkitlere ilk yazılan reddiyeden başlamak üzere; metinlerin tamamında rastlanılmaktadır.

Hız. Peygamber ve sahabe dönemlerinde temelleri atılan ve mezhep imamları tarafından sınırları belirlenen dinî normların, üstelik de ilmi yeterliliğini onaylamadıkları bir kimse tarafından tarumar edildiği endişesi, reddiye müelliflerinin tamamında hissedilebilmektedir. Hanbelî gelenek içerisinde, İbn Abdülvehhâb'ı en ağır eleştirenlerin başında yer alan İbn Afâlik, şunları kaydeder: “Sen, imamlara ve ümmetin büyüklerine küfrederek çok zor bir şey yaptın. Mevcut kuralları altüst ettin. Dini temellerinden sarstın. Öyle bir iş yaptın ki; Peygamberin ashabının ve dört imamın bile haktan saptığını söylemeye kadar vardın. Onlara uyanların da sapık olduğunu söyledin. Şimdi bunları sana; âlimin, basit bir cahilin, fukahânın ve herkesin anlayabileceği bir dille anlatacağım.”¹⁶¹⁴

Yapılan eleştirilerden reddiye müelliflerinin, mezheplerin ilk nesillerini içeren imamların görüşleri ile onların kaynak ve metodlarını esas almak suretiyle inşa edilen itikadî ve fıkhî prensiplerin, delil değerinde kabul edilmesi gerektiğini savundukları anlaşılmaktadır. Münekkidlerin ortak görüşüne göre, fıkhî ve itikadî esaslarda mezheplerin birikimi ile mezhep imamlarının amelî ve şer‘î hükümlerini ortaya koymakta kullandıkları değerlendirme metodları ile prensiplerini kullanmak gerekir.

¹⁶¹⁴ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 64a.

Zira onlar dinin esaslarında Allah'ın kasdını en doğru şekilde değerlendirebilen bir nesildir.

Abdullâh ez-Zübeyrî, İbn Abdülvehhâb'ın, ortaya çıktığı dönemde insanları süslü sözlerle kendi bid'atlerine davet ettiğini, Müslümanların tekfir edilmelerini ve öldürmelerini emrederek, Müslümanların üzerine fitne kılıcını çektiğini dile getirerek başladığı sözlerini; Müslümanların altı yüz yıllık birikiminin hiçe sayıldığı eleştirisi ile bağlar. Öte yandan Abdullâh ez-Zübeyrî'ye göre, İbn Abdülvehhâb'ın en bariz hatası; kendi görüşlerini kabul edip diğer görüşleri terk edenlerin mü'min, onlara muhalefet edenlerin ise -ulemanın büyüklerinden olsa dahi- kâfir ilan edilmelerini emretmesidir.

1615

İbn Abdülvehhâb'ın kendisinden önceki ilmî müktesebatı yok saydığı söylemi hakkındaki en çarpıcı yorumlardan biri Süleymân Sühaym'dan gelmiştir. Sühaym, İbn Abdülvehhâb'ın İslâm ulemasını önlem almaya davet ettiği mektubunda, İbn Abdülvehhâb'ın davetçileri aracılığıyla gönderdiği mektubunda, kendisinden önce ne hocalarında, ne babasından aldığı örfte ne de Âriz halkında bu ilmin olmadığını belirttiğini dile getirmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın mektubunu tenkitçi bir analize tabi tutan Sühaym, devamında şu soruyu yöneltmiştir: “O halde kendisine vahiy mi edildi (gönderildi), yoksa rüyasında mı gördü, yoksa ona şeytan mı öğretmiştir?”¹⁶¹⁶

Süleymân Sühaym'ın çağrısına kulak veren el-Kabbânî, yazdığı reddiyesinde Sühaym'ı desteklemiş ve İbn Abdülvehhâb'ın zikrettiği nitelikteki bir bilgiye ihtiyatla yaklaşılmasını ve bu tarz bir görüşü dile getirenlerin dinlenilmemesi gerektiğini belirtmiştir. el-Kabbânî ayrıca mümkün mertebe bu kişiden uzak durulması ve kınanması gerektiği konusunda da uyarılarda bulunmuştur. el-Kabbânî'nin eleştirilerinin içi boş ve yalnızca İbn Abdülvehhâb'ı yermeyi hedefleyen cümleler

¹⁶¹⁵ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 68a.

¹⁶¹⁶ Süleyman b. Suhaym'ın mektubu için bkz.: İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 270-273.

olduğunu söylemek makul olmayacaktır. Yine de eleştirilerinin hayli sert olduğu ortadadır. O, temel referans çerçevesi hadis rivayetlerinden oluşan görüşlerinde, kendilerini âlim ve şeyh olarak tanıtan ancak yalancılardan öteye gitmeyen kimselerin ortaya çıkacağı öngörülerinin İbn Abdülvehhâb ile hayat bulduğunu dile getirmiştir.¹⁶¹⁷

İbn Abdülvehhâb, İbn Afâlik ve Süleymân Sühaym'ın kadim mirasın yok sayıldığı yönündeki kaygılarına verdiği cevapta, “mezheplerin kitaplarını iptal ettiği” yönünde iddialar ortaya atıldığını; ancak bunların iftiradan öte olmadığını dile getirmiştir.¹⁶¹⁸ İbn Afâlik ise kendisine; “Sen bütün külliyatı, geçmiş tecrübeyi ortadan kaldırıyorsun. Bunlar yanlış diyorsun. Herşeyi iki sayfada toplamışsın. Peki, senden sonra insanlar yeni bir şeyle karşılaşır nasıl çözecek meseleyi?” sorularını yönelmiştir.¹⁶¹⁹

Süleymân b. Abdülvehhâb'ın İslâm'ın kadim mirasını yok saydığını düşündüğü kardeşine yönelik tenkitleri de, burada kaydedilmeden geçilmemelidir. İbn Abdülvehhâb'ın kullandığı öncülleri, bilgiye ulaşma ve bunları yeniden kullanma metodu ile sunduğu veriler içerisindeki çelişkilere değinen Süleymân b. Abdülvehhâb, İslâm'ın beş olan şartına, onun altıncı bir şart eklediği çıkarımında bulunur ve “bunu nereden aldın” diye sorar. Câbirî'nin de belirttiği gibi, örf ve geleneklerin birer parçası haline gelmiş olan fikhî esaslar, Müslüman toplumların tarihsel birikimlerini yansıtmaktadır.¹⁶²⁰ Süleymân b. Abdülvehhâb'ın sözleri, muarızların görüşünü özetler mahiyettedir: “Defalarca anlatmıştık ki; sizin tekfir ettiğiniz fiiller ümmette yedi yüzyıldan bu yana vardır. İbn Kayyim der ki; yeryüzü bu fiillerle dolmuştur. Şam, diğer İslâm beldeleri, hatta her beldenin birkaç yerinde dahi bulunurlar.”¹⁶²¹

¹⁶¹⁷ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 52b-53a.

¹⁶¹⁸ İbn Abdülvehhâb, “Risale eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ila Abdullah b. Suhaym”: *ed-Dürer*, 1996, 1/348.

¹⁶¹⁹ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 49b.

¹⁶²⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 110.

¹⁶²¹ Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 134.

Reddiye müellifleri, itikadi ve fıkhi çerçevede doktrinel bir ihtilaf olarak gördükleri İbn Abdülvehhâb'ın temellendirmelerini, zayıf hatta geçersiz görmüşlerdir. Bu sebeptendir ki, İbn Abdülvehhâb sürekli 'bu ilmi' nereden aldığı sorusuna muhatap olmuştur. İbn Abdülvehhâb'ın sunduğu dinî prensipler, içerisinde bulunduğu ilim çevresi ve düşünce ortamının kabullerinden farklı; üstelik bunlara aykırı kabul edilmiştir. Yerel örfler olarak nitelendirilen uygulamalar hakkında İbn Abdülvehhâb'dan önce bu derece aşırı giden kimse olmadığı vurgulanarak; İbn Abdülvehhâb'a itidal çağrısı yapılmıştır: “Yedi yüzyıldan bu yana ümmette bulunan fiilleri, siz Allah'tan başkasına ibadet olarak görüyor ve insanları tekfir ediyorsunuz. Bu vasıtalar Kur'an'da zikredilmiş ve bununla birlikte hiçbir zaman sizin dediğiniz gibi diyen ve amelleriniz gibi amel eden olmamıştır. Ancak sizin zannınız, hüccet olarak bulduğunuz şüphelerinizden kaynaklanıyor. ... İlimle uğraşan herkes, getirdiğiniz mücmel ibarelerden anladıklarınızı gülünç bulur.”¹⁶²²

Dikkat edildiği gibi bu aşamada hala mezhebi bir oluşum yahut firkalaşma yolunda gitmek şeklinde bir görüş bildirilmemektedir. Ancak bilhassa, Abdülaziz b. Suud dönemi ile beraber yaşanan coğrafi ve demografik genişlemeye paralel olarak, bu itirazların da gelmeye başladığı görülmektedir. Halep ulemasından, Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî'nin 1211/1797 yılında, Abdülaziz b. Suud'un “Doğudan ve batıdan her kime ulaşırsa” hitabıyla gönderdiği mektubuna cevaben yazdığı reddiyesinde, İbn Abdülvehhâb ve takipçilerinin, yedi yüzyıllık geçmişi yok sayarak yeni bir din üzerinde olduklarını beyan etmiştir.¹⁶²³ Bu yorum, Vehhâbî hareketin firkalaşma olarak görüldüğü fikrinin ilk nüveleri olması bakımından önemlidir.

Vehhâbî öğretisinin yeni bir mezhep olarak değerlendirilmesi bakımından en dikkat çekici görüş kuşkusuz Tunuslu İsmâil et-Temîmî'ye aittir. et-Temîmî, her ne

¹⁶²² Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 136-137.

¹⁶²³ Kâdirî, *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud* (Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803), 1b.

kadar Vehhâbîliği İbn Teymiyye'nin bir devamı olarak görüyor olsa da; İbn Abdülvehhâb'ın usûl-u fıkha dair görüşler ortaya atmasından ötürü, bu görüşlerin yeni bir mezhep olarak değerlendirilmesi taraftarıdır. O, bid'at çeşitlerini, edille-i şer'iyye ve usûl-u hamse çerçevesinde açıkladıktan sonra İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerine dair şunları aktarmaktadır: “Bu adam usul-i fıkıh konusunda farklı görüşler ortaya koyduğu için yeni bir mezhep oluşturmaya çalışıyor. Eğer muhalefet fikhî bir konuda, cüz'î bir meselede ise bu küçük bir hatadır ve bu muhalefet toplumda her hangi bir ayrımcılığa neden olmaz. Ama bu adam küllî emir meselelerinde Müslümanlar arasında firkalaşmaya sebep oluyor. Bunu yapan kişi küçük hata yapan kişi sayılmaz, müstakil bir mezhep ve cemaat sahibi olarak nitelendirilir. Ancak o, Ehl-i İslâm'a yalnızca istiğase, ziyaret ve tevessül gibi konularda kin beslemiyor, bilakis onun muhalefeti dünya hayatına dair amellere yönelik istek ve emirler içeriyor. Böylece o da müstakil bir mezhep sahibi oluyor.”¹⁶²⁴

3.3. Ehl-i Sünnet/Ehl-i Bid'at Vurgusu ve Peygamberlik İddiası

Dinin temel konularında Hz. Peygamber ve ashabının uygulamalarını benimsediklerini vurgulayan reddiye müellifleri, daha önce ifade edildiği gibi, İbn Abdülvehhâb'ın; şefa'at, tevessül, istiğase türündeki uygulamaları şirk olarak nitelendirmesine karşı çıkmışlardır. Bu noktada muhalifler kendilerini Ehl-i sünnet ve'l-cemaat arasında konumlandırırlarken, İbn Abdülvehhâb ve taraftarları Ehl-i bid'a ve'd-dâlle veya ehl-i ehvâ olarak nitelendirilmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın reddettiği ve şirk kapsamında sunduğu görüşleri karşısında sevadu'l-azam vurgusu yapan ulema, itikâdî, fikhî, amelî ve ahlakî ölçülerde vahyin ilk muhataplarının yolunu takip ile onlardan varis olan görüşleri tercih ettiklerini savunmuşlardır.¹⁶²⁵ İlk reddiye müelliflerinden Mekke'nin Şafi'î müftüsü Tandatâvî'nin, reddiyesine Ehl-i sünnetin ne demek

¹⁶²⁴ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 160-161.

¹⁶²⁵ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 36a.

olduğunu açıklayarak başlamasının sebebi budur. Aynı şekilde onun reddiyesine imza sunan Mekke uleması da, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin Ehl-i sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle, bu görüşlerinden vazgeçmesi gerektiği aksi halde toplumda fesada yol açacağı öngörüsü ile ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini salık vermişlerdir.

Reddiye metinlerinde, dini hükümlerin doğru anlaşılabilmesinin ve Allah'ın kasdının hakiki manası ile tesbit edilebilmesinin en temel yolu, Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesine bizzât şahitlik eden kimseler ve dini eğitimini bu kesimlerden alan kişilerin anlayış, uygulama ve görüşlerinin takip edilmesi ile mümkün olacağı fikri ön plana çıkarılmıştır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm toplumlarında mevcut olduğu bilinen, dini yaşantı, gelenek ve göreneklerin dini hükümlere aykırı olma durumu söz konusu olsa idi; başta Hz. Peygamber olmak üzere İslâm'ı en doğru şekilde anladıkları konusunda şüphe bulunmayan kesimlerden bunlardaki yanlışlığa temas etmiş olması gerekirdi denilmektedir. Hz. Peygamber, sahabe, tabiûn ve tebeu't-tabiîn'in yaşantı ve uygulamalarından bolca örnek aktararak tarihsel bir savunmaya giren müellifler, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin Ehl-i sünnet akidesine uymadığını ortaya koymaya çabalamışlardır. İbn Abdülvehhâb ise itirazlar karşısında, çoğunluk tarafından kabul edilmesinin, bir görüşün doğruluğunun öncülü olamayacağı savunmasını yapmış ve karşıtlarına “atalarının dinine tabii olanlar” suçlamasında bulunmuştur.¹⁶²⁶

İbn Abdülvehhâb'ın tevhid anlayışı, itikâdî olarak sünnetin dışında nitelendirilmiştir. Ancak burada İbn Abdülvehhâb'ın benimsediği İslâm'ın kurucu metinleri Kur'an ve sünnete yönelik metodolojik yaklaşımına dikkat etmekte fayda vardır. Zira o, inanç esaslarında sünnetin çizdiği sınırları terketmekle ve nasları kendi hevası uğrunda yorumlamakla itham edilirken; esasında te'vil yöntemini takip etmemekte; bilakis ayet ve hadis rivayetlerindeki dinî esasları, literal bir okumaya tabi

¹⁶²⁶ İbn Abdülvehhâb, “Risaletü eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ila Abdullah b. Abdullatif”: *ed-Dürer*, 1996, 1/41-42.

tutmak suretiyle zahiren kullanmaya davet etmektedir. Dolayısıyla gerek İbn Abdülvehhâb, gerekse münekkidleri, her iki kesim de kendisini sünneti takip edenler arasında gördüklerinden; karşılıklı bir uzlaşma zemininde buluşamamışlardır.

Hanbelî ve Şafî'î -Eş'arî reddiye müelliflerinden bir kısmının, İbn Abdülvehhâb'ın sünneti terkettiğini açıklayabilmek maksadıyla, '73 fırka hadisi' olarak bilinen rivayete başvurdukları gözlenmektedir.¹⁶²⁷ Burada tarihsel sırasıyla Havâric, Kaderiyye, Mu'tezile, Mürcie, Cehmiyye, Revâfiz gibi fırkaların ortaya çıkışları ve savundukları görüşler karşısında Ehl-i sünnet ulemasının tavrına yer veren müellifler, bir taraftan İbn Abdülvehhâb'ın karşı çıktığı görüşlerin Ehl-i sünnet akidesinde yer almadığını ortaya koymaya çalışmış; diğer taraftan da İslâm toplumlarındaki dini yaşantının, mevcut haliyle Ehl-i sünnete mugayir olmadığını ispat çabasına girişmişlerdir.¹⁶²⁸ Vehhâbî hareketin ilerleyen zamanlarında ise bu çaba yerini, İbn Abdülvehhâb ve taraftarlarının Ehl-i sünnete dâhil olmadığını ispatlamaya bırakmıştır. Bağdat Valisi Süleymân Paşa'nın, Suud b. Abdülaziz'e gönderdiği reddiye mahiyetindeki cevapnamesindeki Ehl-i sünnet vurgusu bu çabanın göstergesi olması bakımından önemlidir. Aslında reddiye metinleri içerisinde Ehl-i sünnet olmak ya da olmamak açısından savunulan görüşlerin Vehhâbî hareketin seyri doğrultusundaki değişimini ortaya koymaktadır. Bu durumda Vehhbiliğin gelişim seyrini reddiyelerin tarihsel seyri üzerinden takip etmenin önemi anlaşılmaktadır.

İbn Abdülvehhâb'ın Fırka-i Naciye konusunda bile bilgisinin yetersiz olduğunu düşünen Abdullâh Efendi er-Ravî, onun bu eksikliğini şöyle dile getirmektedir: "Doğru ve yanlış, faydalı ile faydasız arasındaki farkı bilmesi gerekmektedir. Fırka-i Naciye'nin kim olduğunu bilmesi gerekiyor. Fırka-i Naciye, Ehl-i sünnet ve'l-cemaattir. Onun bunları bilmesi gerekir, ama o, bunları ilminin azlığı nedeniyle bilmiyor." er-Râvî'ye

¹⁶²⁷ "... Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak; onlardan biri hariç, hepsi cehennemliktir ve o biri de benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır (Benim ve ashabımın yolunu takip edenlerdir)...": Ebu Davud, *Sünenu Ebi Davud*, II/503-504; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/241.

¹⁶²⁸ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 55a-b; Süleyman b. Abdülvehhab, *es-Savaikü'l-ilahiyye*, 56-100.

göre, İbn Abdülvehhâb'daki, yetersiz bilgi, İbn Kayyim ve İbn Teymiyye'den aldığı bilgileri onların dile getirmedeği bambaşka şekillerde anlaması ve o güne kadar hiçbir âlimin dile getirmedeği türden sözler söylemesi gibi sorunların tamamı, tek bir sebepten kaynaklanmaktadır. O da; İbn Abdülvehhâb'ın, bir âlimin rahle-i tedrisinden geçmeyip; herhangi bir âlimle karşılıklı bilgi alışverişinde bulunmaksızın kendi kendine okumuş olmasındandır.¹⁶²⁹ Tespitlerimize göre, ilk kez İbn Afâlik tarafından dillendirilen bu görüş,¹⁶³⁰ zihniyet çözümleyici bir yaklaşım olması bakımından mühimdir. Ayrıca İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerindeki radikalleşme eğiliminin nedenlerine ışık tutuması bakımından da yol göstermektedir.

Kendisine yönelik eleştirilerde ulemâ, İbn Abdülvehhâb'a İslâm'ın kurucu kaynakları olan Kur'an ve sünnet dışındaki söylemlerini nereden aldığını ortaya koymasını şartı koşmuşlardır. Zira o, İslâm toplumundaki fikirlere aykırı yargılarla toplumsal kargaşaya sebep olmaktadır. Hz. Peygamber ve ashabının dini anlama biçimleri mütevatiren aktarıldığı görüşünden hareket eden muarızlar, İslâm kültürel mirasında olmayan görüşlerin, dinin temel esasları olarak sunulmasına karşı çıkmışlardır. Bu noktada, İbn Abdülvehhâb'ın açıktan değilse bile "lisan-ı hal ile peygamberlik iddiasında" bulunduğu çıkarımları hayli önemlidir. Bu görüşlerini İbn Abdülvehhâb'ın söz, fiil ve uygulamalarının analizi doğrultusunda ortaya koyan müellifler, ayrıca Necid ve Yemâme bölgesinin konumundan hareketle de coğrafi temellendirmeler yapmışlardır. Vehhâbîlerin, Ehl-i sünnet ve'l-cemaate mugayir Hâricîlerle aynı topraklarda ortaya çıktığını vurgulayan yazarlar, Hz. Peygamber'den aktardıkları bir rivayetle, Necid ve Yemâme bölgelerinin Şeytan'ın çıkış yeri olarak bildirildiğini hatırlatmışlardır. Söz konusu toprakların tarihten itibaren fitnenin çıkış

¹⁶²⁹ Abdullah Efendi er-Râvî, "Risale fi't-Tevhîd", 57.

¹⁶³⁰ İbn Afâlik, *Tehekkümü'l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 45a.

yeri olması ve ilk yalancı peygamberlik iddialarının da bu bölgeden yükselmesi gibi veriler ile İbn Abdülvehhâb'ın kökeni bağlantılandırılmaya çalışılmıştır.¹⁶³¹

İbn Abdülvehhâb'ın hayatını aktarırken de belirtildiği gibi, onun davet sürecinde Hz. Peygamberin uygulamalarını modellemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu tavır, âlimleri rahatsız etmiş ve bu konuda eleştiriler dile getirilmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın davet mektupları, Hz. Peygamber'in kullandığı bir yöntem olmakla birlikte; Hz. Peygamber, mektuplarını gayri müslim kabile ve devlet reislerine göndermiştir. İbn Abdülvehhâb'ın, mektuplarını Müslüman topluluklara iletmesi, kendisine yönelik eleştirilerde sık sık gündeme getirilmiş ve tenkit edilmiştir. İbn Afâlik Osman b. Muammer'e gönderdiği mektubunda şunları ifade eder: “O, Allah ve Peygamber'in sözünün üstüne söz söyledi. Bundan daha büyük bir günah var mıdır? Peygamberliği çiğnedi. Kendini aldı Peygamber yerine koydu. Rububiyyet sıfatlarını kendisine isnad etti ve tevbe yalnızca onun görüşleri ile olur, hicret yalnızca Müseylime yurduna olur dedi. Kendisinin Allah ve kulları arasında vasıta olduğunu iddia ediyor. Ne İslâm, ne tevbe, ne amel. Ona başvurmadan bunlardan hiçbirinin mümkün olmayacağını iddia ediyor.”¹⁶³²

el-Kabbânî de benzer şekilde, İbn Abdülvehhâb'ın söylemlerinin Hz. Peygamber tarafından insanlara iletilen vahyin içeriği ile örtüşmediğini dile getirmiş ve Hz. Peygamber'in bildirdikleri dışında yeni bir şey söylemenin peygamberlik iddiası olduğunu şöyle savunmuştur: “Onun yazdıkları, Kur'an'dan, sünnetten, sahabe ve tabi'ûnun sözlerinden ve geçmiş ulemanın sözlerinden hiçbirine benzemiyor. Mademki; Allah katında din Muhammed (sav)'in dinidir; o halde o, davet ettikleri ile Peygamberlik iddiasında bulunmaktadır. Yazdıklarından, tıpkı Hâricîlerin Muhammed

¹⁶³¹ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 55b.

¹⁶³² İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 49a-b.

(sav)’in dininden çıktıkları gibi, İbn Abdülvehhâb’ın da bu dinden çıktığı anlaşılıyor.”¹⁶³³

Eserinin tamamında, İbn Abdülvehhâb’ı, dini anlamamak, eksik, yanlış ve bozuk inancını insanlara kabul ettirmeye çalışmak ve insanları etkileyebilmek için daha önce hiçbir âlimin ifade etmediği sözler sarfetmek açılarından eleştiren Abdullâh Efendi er-Râvî de, bütün bunların, Peygamberlik talebinden ileri gelebileceğini dile getirmiştir. er-Râvî, bu görüşünü şefaât konusunda el-Busîrî’nin Kasîdesi hakkındaki itirazlardan yola çıkarak dile getirmekte ve şunları kaydetmektedir: “Reddettiğin “ولن يضيق رسول الله جاهك”¹⁶³⁴ ifadesi de, şefaati ilgilidir. Ancak sen, şefaati anlamadığın için bu sözleri de anlamadın. Aslında bu mesele son derece açık bir meseledir. Fâsid niyetleri için, etrafına insan toplama, insanları cezbeteme hırsı yüzünden veya asabiyyet dolayısıyla ya da riyaset iddiası yüzünden; Selef-i Sâlihîn âlimlerini dalaletle suçlayan ve onların ziyanda olduğunu düşünenlere yazıklar olsun.”¹⁶³⁵

Alevî b. el-Haddâd da diğer ulema gibi, Necdî’nin davranışlarının/lisan-ı halinin; Peygamberlik iddiasının iz düşümü olduğunu belirtmiş; Müseylimet’ül-Kezzâb ile olan coğrafi ortaklığına bağlamıştır. el-Haddâd, fikirsel bağlamda da İbn Abdülvehhâb’ın kabul edilemez görüşlerinin İslâm dinini yansıtmadığı için tavırlarındaki peygamberlik iddiasının, fikirlerinde de görülebildiğini savunmuştur. Ona göre İbn Abdülvehhâb’ın tefsirleri, ne Kur’ân’a, ne Hz. Peygamberin sünnetine, ne selefîn icmâına, ne de örfe uygundur. Onun görüşlerini barbar, ayak takımı ve ictihad ile ilgili en küçük bir bilgisi olmayan kişilere iletmesi, karşısında onunla tartışabilecek bilgi düzeyinde olmamaları ve konuya dair hiçbir fikirlerinin olmamasındandır. Bilgileri olmadığından onun yanlışını görebilecek durumda da değillerdir. Şu çok açıktır ki; İbn Abdülvehhâb kendi

¹⁶³³ Kabbânî, *Keşfü’l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 66b.

¹⁶³⁴ المنقيم باسم تجلي انكريم اذ بي جاهك الله رسول يضيق ولن Beyti’dir. “Kerîm olan Allah, kıyamet gününde müntakîm ismiyle tecelli edince, ey Allah’ın Resûlü bana şefaât etmekle senin makam ve rütbene asla noksanlık gelmez.” manasındadır. Hammad Busîrî, *Kaside-i Bürde’yi Türkçe Söyleyiş*, 170.

¹⁶³⁵ Abdullah Efendi er-Râvî, “Risale fi’t-Tevhîd”, 321.

hevâsı doğrultusunda, Müslümanların çoğunluğunu büyük günahların başında gelen şirk ile suçlamaktadır ve Müslüman toplumun altı yüz yıldır küfürde olduğunu iddia etmektedir. Bu da onun tıpkı Müseylime gibi sahte peygamberlik iddiasında olduğunu tezahürüdür.¹⁶³⁶

Peygamberlik iddiası ithamının mezhep aidiyetleri dikkate alınmaksızın belli çevrelerce dillendirilmiş olması dikkat çekicidir. İlk olarak yine İbn Afâlik'in reddiyesinde tesadüf edilen onun peygamberlik iddiasının¹⁶³⁷, el-Kabbânî, İbn Fîruz, Abdullâh b. Davud ez-Zübeyrî¹⁶³⁸, Abdullâh Efendi er-Ravî, Alevî b. el-Haddâd, İsmail et-Temîmî gibi sûfî kimlikleri ile ön plana çıkan âlimler tarafından savunulduğunu belirtmekte yarar vardır.

4. SİYASÎ-İÇTİMÂÎ BOYUT

Vehhâbîlik, her ne kadar dini gayelerle ortaya çıkmış bireysel bir girişim olsa da, hareketin zamanla siyasî bir hüviyete büründüğünü izaha mahal yoktur. İtikadî, fihkî, ahlakî, içtimaî ve siyasî alanlarıyla toplumun bütün unsurlarını kapsayacak düzeydeki normatif bir söylemin, yönetim alanını dışarıda bırakması düşünülemez. Burada, Osmanlı Devleti'nin yetki sınırları içerisinde kalan Necid topraklarında yaşanan olaylar hakkındaki siyasî ve içtimaî boyutları ile reddiye metinlerine yansıyan tartışmalar ele alınacaktır.

4.1. Meşrû Halifeye İsyân ve Hâricîlik Tartışmaları

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tevhid söylemi ile şirk konusundaki katı tutumu, onun, hafızalarda olumsuz bir imgeye sahip fırka ve olaylarla irtibatlandırılmasına neden olduğuna değinilmişti. İbn Abdülvehhâb hakkındaki ilk reddiyelerin müellifleri

¹⁶³⁶ Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 8-10.

¹⁶³⁷ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 44a, 49a, 58b, 64a..

¹⁶³⁸ Davud ez-Zübeyrî, *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd* (Wahhabi Theology, 10/588), 68a.

İbn Afâlik ve el-Kabbânî'nin eserlerinden itibaren bilhassa büyük günah anlayışından ötürü Vehhâbî normlar ile Hâricî grupların görüşleri arasında kurulan benzerlik, çalışmamızın kapsamı içerisinde incelenen reddiyelerin neredeyse tamamında mevcuttur. İtikadî tartışmalar ekseninde dillendirilen Hâricîlik söylemleri, Vehhâbî hareketin aşamaları doğrultusunda yerini siyasî tartışmalara bırakmıştır. İtikadî açıdan kurulan bağlantılara önceki bölümlerde değinildiğinden burada, İbn Abdülvehhâb ve Vehhâbî hareketin siyasî otorite ile ilişkisi ve bu doğrultuda kendisine yöneltilen tenkitlere yer verilecektir.

İbn Abdülvehhâb'ın Osmanlı Devleti'ne yaklaşımı konusundaki yaygın kanaat, ne Vehhâbî hareketin ortaya çıktığı dönemde ne de hayatta olduğu süre içerisinde, onun Osmanlı Devleti ve Sultanları hakkında menfî hiçbir fikir beyan etmediği yönündedir. İbn Abdülvehhâb'ın, söylemlerinde politik açıdan kavramsal ve örgütsel bir çerçeve ortaya koymamış olması, yeni bir devlet yaratma hedefinin varlığı hakkında net bir şey söylemeyi zorlaştırmaktadır. Ancak daha önce işaret edildiği gibi ilk reddiyeleri yazanlardan Riyad Hanbelî Kadısı Süleymân b. Sühaym'ın, ithamları bu anlamda dikkate değerdir. İbn Sühaym, İbn Abdülvehhâb hakkında tedbir alınması talebiyle bölge ulemasına ilettiği mektubunda, “fasık olduğu gerçeğiyle Sultan'ın isminin hutbeden kaldırıldığını” bildirmiştir.¹⁶³⁹

İbn Sühaym'ın eleştirilerini, 1154/1741 yılında, Vehhâbî hareketin henüz kurumsal ve toplumsal bir boyuta taşınmadığı, oldukça erken bir dönemde dile getirdiği göz önünde bulundurulduğunda; İbn Abdülvehhâb'ın, en başından itibaren meşrû yönetime karşı tutumu hakkında fikir elde edilebilir. Nitekim İbn Abdülvehhâb, bütün halka hitaben, Süleymân b. Sühaym'ın söz konusu reddiyesine cevap mahiyetinde bir risale kaleme almıştır. Risalesinde, İbn Sühaym'ın bütün iddialarına teker teker cevap

¹⁶³⁹ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 61a; Sühaym, Süleyman b. Muhammed, “Risâletü Süleyman b. Muhammed b. Sühaym”: İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 270.

verdiği görülen İbn Abdülvehhâb'ın, Sultan'ın isminin hutbeden çıkartılması bahsindeki ithamlara hiçbir şekilde değinmemesi ilginçtir. Bu ayrıntı, Vehhâbî hareket ve İbn Abdülvehhâb'ın siyasî anlayışını netleştirmek bakımından dikkate değerdir.¹⁶⁴⁰

Süleymân b. Sühaym'ın çağrısına kulak veren el-Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb*'ında konuya değinmiştir. Ancak el-Kabbânî'nin cevabı oldukça sathidir. O, İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262), İbn Hacer (ö. 974/1567) ve Şemsüddin Remlî (ö. 1004/1596) gibi Şafi'î ulemanın görüşlerinden aktardığı iktibaslarla oldukça kısa bir yanıt vermiştir. el-Kabbânî'nin bu tavrını, reddiyesini söz konusu dönemde Vehhâbî hareketin henüz cihad faaliyetlerine girişmediği ve ciddi bir varlık göstermediği bir zaman diliminde yazmış olmasıyla açıklamak mümkündür. O, Nevevî'nin Şafi'î fihhına dair eserine Remlî'nin *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*'ı ile İbn Hacer'in *Tuhfetü'l-muhtâc* adlı şerhlerine göre, Sultan'a dua edilmesinde bir beis olmamakla birlikte bunun şart olmadığı; ancak Müslüman bir yöneticiyi kötölemenin caiz görülmediği cevabını vermekle yetinmiştir.¹⁶⁴¹

İbn Abdülvehhâb'ın yönetim erki hakkında tespit edilebilen bir diğer yorumu da yine devletin din anlayışı ile ilgilidir. O, Şam bölgesinden Şeyh Fadıl Al-i Mezîd'e yazdığı mektubunda, kendisine karşı çıkılan hususlarla ilgili Şam, Yemen yahut diğer bölgelerden hangi âlime sorulursa sorulsun onların “bu hakkın ta kendisidir. Allah'ın ve Resulü'nün dini budur. Fakat Devletin bundan hoşnut olmaması sebebiyle bunu açığa vurmuyorum. Ancak İbn Abdülvehhâb, beldesindeki yöneticinin hoşnutsuzluk göstermemesi; bilakis hakkı öğrendiği zaman ona tabi olması sebebiyle bunu açıklamıştır” dediklerini ifade eder.¹⁶⁴² İbn Abdülvehhâb'ın sözlerinden meşrû İstanbul yönetimini, dinî ve siyasî bir otorite olarak kabul etmediği açıkça anlaşılmaktadır.

¹⁶⁴⁰ İbn Abdülvehhâb, “Risale Ketebha ileyhi Süleyman b. Suhaym”: İbn Gannâm, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm*, 1/388-401.

¹⁶⁴¹ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 61a.

¹⁶⁴² İbn Abdülvehhâb, “Risale Ketebha ileyhi Şeyh Al-i Mezîd”: *ed-Dürer*, 1996, 1/90.

İbn Abdülvehhâb'ın ve Vehhâbî hareketin siyasî yönüne vurgu yapan reddiyeler, bilhassa Mekke ve Medine'nin yönetimine el konulduğu dönem sonrası yazılanlardır. Bu nedenle ilgili reddiyelerde, çoğunlukla, İbn Abdülvehhâb'dan ziyade Suud b. Abdülaziz'in muhatap alındığını belirtmek gerekir. Bunlar arasında öne çıkan en önemli üç isim, Bağdat Valisi Süleymân Paşa ile Tunuslu iki alim Ömer el-Mahcûb ve İsmail et-Temîmî'dir. Bu isimlerin reddiyelerinde itikadî ve kültürel unsurların yanı sıra; Vehhâbîlerin meşrû Halife'ye isyan eden asiler olarak nitelendirildiklerini görülmektedir.

Suud b. Abdülaziz'in, saltanat ve hilafet iddiasında olduğu konusunda hemfikir olan Osmanlı ulemâsı ve devlet erkânı, meşrû halifeye isyan konusuna sık sık vurgu yapmıştır. Özellikle Mekke ve Medine'nin istila edilmesi, hutbeden Sultanın isminin çıkartılması ve Kâbe'nin örtüsündeki Padişah isminin silinmesi gibi uygulamalar, doğrudan Devlet'e isyan/başkaldırı ile eş görülmüş ve bu hususlar, yazılan reddiyelerde büyük ölçüde dile getirilmiştir. Hatta Padişah II. Mahmud'un özel talebine binâen, Hicaz bölgesindeki olaylara dair yapılacak yazışmalarda, '*Vehhâbî*' kelimesi yerine '*Hâricî Suud*' ifadesinin kullanılması konusunda bir ferman yayınlanmıştır.¹⁶⁴³ Zira Suud b. Abdülaziz, siyasî otoritenin kaynağı olan hilafeti, Osmanlı Sultanı'nın hak etmediğini yaymaya çalışmakta idi. Ona göre hilafet, dinî vecîbeleri eksiksiz yerine getiren ve her türlü bid'at ten arınmış bir din anlayışına sahip olan Arapların, yani 'Muvahhidîn'in hakkı idi. Bu yaklaşım ve buna bağlı uygulamalar ise Osmanlı Devleti ve ulemâ tarafından hurûc/isyan olarak yorumlanmıştır.

Böylesi bir siyasî ve sosyal ortamda Vehhâbî fikirlerin kabulü, Osmanlı Sultanı'na sadakatsizlik ile aynı anlama gelmekte idi.¹⁶⁴⁴ Osmanlı devletinin resmi bir yöneticisi olan Süleymân Paşa da, reddiyesinde bu duruma özellikle yer vermiştir.

¹⁶⁴³ BOA-HAT-19614.

¹⁶⁴⁴ Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, 46.

Süleymân Paşa, bir anlamda bu düşünce biçimi ve sergilenen eylemlerin meşrû halifeye başkaldırı anlamına geldiğini hatırlatmış ve Suud b. Abdülaziz'i isyan eden bir topluluğa karşı Devletin takınacağı tutum üzerinde düşünmeye sevk etmek istemiştir. Aynı şekilde Süleymân Paşa'nın; "Bizler, bu şekilde Müslümanların imamı Sultanımız'a ve yöneticilerimize itaat ediyoruz ve dine düşmanlık edenlerle tıpkı bizim düşmanımız gibi savaşıyoruz. Biz gerçek Müslümanlarız ki; dört mezhep imamları ile Dîn-i Muhammedî'nin müctehidleri, Kitap ve Sünnete göre bu konuda icmâ etmişlerdir" sözleri ile Osmanlı Sultanının, hak ve meşrû halife olduğunun altını çizmiştir.¹⁶⁴⁵

Süleymân Paşa'nın, "dine düşmanlık edenler" ifadesinden, hem hilafeti dinî bir mesele olarak ele aldığı hem de Vehhâbî normları, toplumsal düzen için önemli bir tehdit olarak algıladığı sonucu çıkmaktadır. Paşa, "Sizler Sultan'ın Ehl-i sünnet ve'l-cemaat görüşlerine karşı çıkan, azgın Hâricî bir topluluksunuz" cümlesiyle Vehhâbîleri, doğrudan Hâricîler ile bağlantılandırmaktadır. Meşrû otoriteye isyan zaviyesinden Hâricîlerle ilişkilendirilen Vehhâbîler, ortaya çıktıkları topraklar bakımından da Müseylimetü'l-Kezzab ile bağlantılandırılmakta, bu sayede de dikkatler olumsuz toplumsal hafızaya yöneltilerek itibarsızlaştırma gayretine girildiği izlenimi uyanmaktadır. İçeriğinden hareketle; dinî kaygıların da hissedildiği Paşa'nın mektubundaki hâkim unsurun, siyasî eleştiriler olduğu görülmektedir.

Şam valisi Süleymân Paşa'nın kendisini meşrû halifeye isyan etmeye ve Ehl-i sünnet bir toplumu dine davet edebilme cesaretini nereden bulduğunu sorguladığı mektubuna Suud b. Abdülaziz, Süleymân Paşa'ya hitaben uzunca bir cevap daha göndermiştir.¹⁶⁴⁶ Suud, Süleymân Paşa'nın mektubundaki Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ile sahih akideye mensup olma noktalarındaki itirazlarına yer vermiş ve Süleymân Paşa'nın

¹⁶⁴⁵ Şam Valisi Süleyman Paşa, "Suud b. Abdülaziz'e Mektup": Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 9/369.

¹⁶⁴⁶ Mektubun metni için bkz: Acelânî, *Tarihü Beldeti'l-Arabiyye*, 3/222-237; ed-Dürer, 1996, 1/287-313.

itina ile vurguladığı ‘meşrû halife’ teması ile adeta alay etmiştir. Suud, Osmalı’nın Ehl-i sünnet olması hakkında; “Sizin haliniz, âlimlerinizin ve padişahlarınızın hali, yalan söylediğinize ve iftirada bulunduğunuza şahitlik etmektedir”¹⁶⁴⁷ cevabını vermiştir.

Suud b. Abdülaziz, mektubunda ayrıca, teberrük, tevessül ve adak konularını eleştirmiştir. O, Şam’da bu tür davranışların çok yaygınlaştığını belirterek Osmanlı yönetimini şu şekilde eleştirir: “Küfrün ve şirkin şiarları sizin beldenizde açık bir şekilde görülmektedir. Kabirlerin üzerine binalar inşa edilmiştir. Onların yanında kandiller yakılmakta ve etrafına perdeler gerilmektedir. Yine kabirler Allah ve Resûlünün meşrû kılmadığı şekilde ziyaret edilmekte, bulundukları yerler bayram yerine çevrilmektedir. Kabirde yatan kimselerden ihtiyaçların görülmesi, sıkıntıların giderilmesi, zor durumların ortadan kaldırılması istenmektedir. Bunlarla beraber Allah’ın yerine getirilmesini emrettiği beş vakit namaz gibi farzlar zâyî edilmektedir. Namaz kılmak isteyen kimse tek başına namaz kılmaktadır. Namazı terk edene ise karışılmamaktadır. Aynı şekilde zekât farızası da yerine getirilmemektedir.”¹⁶⁴⁸ Suud, bu eleştirileri İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Ebû’l-Vefa, Ebû Bekir el-Tartûşî el- Mâlikî, Ebû Şâme gibi âlimlerin Şam’da bulunan bid’atler hakkında dile getirdikleriyle temellendirmektedir. Hanefî, Şâfi’î, Hanbelî, Mâlikî mezhebine mensup olan birçok âlimin bunları kitaplarında yediğini, bu hal üzere iken Ehl-i-sünnet ve’l-cemaat olamayacağını savunmaktadır.¹⁶⁴⁹

Suud b. Abdülaziz, Medine’yi ele geçirdikten sonra, Hz. Peygamber’in kabrinin bulunduğu bölümle ilgili aşağıdaki ifadeleri, resmî yönetime karşı tavırlarını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir: “Biz (bin iki yüz) yirmi iki yılında Resûlullah (Sallâhu Aleyhi ve Sellem)’in defnedilmiş olduğu Hücre-i Şerîfe’yi açtığımız zaman, padişahınız Selim’in mektubunu gördük. Bu mektubu onun amcasının oğlu Resûlullah

¹⁶⁴⁷ Acelânî, *Tarîhu Beldeti ’l-Arabiyye*, 3/232; ed-Dürer, 1996, 1/303.

¹⁶⁴⁸ Acelânî, *Tarîhu Beldeti ’l-Arabiyye*, 3/225-226; ed-Dürer, 1996, 1/293.

¹⁶⁴⁹ Acelânî, *Tarîhu Beldeti ’l-Arabiyye*, 3/233; ed-Dürer, 1996, 1/304-305.

(Sallalâhu Aleyhi ve Sellem)’e getirmişti. O’ndan istiğase de bulunuyor, O’na dua ediyor, O’ndan Hristiyanlar’a ve diğer düşmanlarına karşı yardım talep ediyordu. Yine bu mektubun içerisinde, sizin yalan söylediğinize şahitlik eden aşırı derecede huşu, korkuyla karışık saygı ve kulluk göze çarpmaktadır. Mektubun başı: “Kulunuz Sultan Selim’den...” diye başlamaktadır. ... Yine o, bundan başka birçok kelâm etmiştir. Burada zikredilenler onların özetidir. Şu büyük şirke, tek olan ve herşeyi bilen Allah’a karşı işlenen şu küfre bir bak. Bir de müşriklerin, ilahlarından, Lât’dan, Uzzâ’dan istediklerine bak. Onlar başlarına sıkıntılı bir durum geldiğinde ise mahlûkâtın Yaratıcısı’na sığınıyorlardı.”¹⁶⁵⁰

Kul kelimesi, Osmanlı döneminde, özellikle Fatih Sultan Mehmed’den itibaren “tebaa, hizmetkâr ve sadık” manalarında kullanılmıştır.¹⁶⁵¹ Türkçe bir kelime olan ‘kul’un, Arapça “Abd” kelimesine tekabül ediyor olması; Suud b. Abdülaziz’in, bu ifadeden şirk sonucunu çıkarmasına neden olmuş gibi görünmektedir. Suud b. Abdülaziz’in, Süleymân Paşa’nın üzerinde durduğu, Sultan, hilafet ve Ehl-i sünnet olmayı temel alarak itirazlarını bunlar üzerinden yaptığı görülmektedir. Süleymân Paşa’nın önemle üzerinde durduğu, ‘meşrû halife’ vurgusuna ise; “bu üst tabakanızın hali olduğuna göre, alt tabakanızın yaptıkları hakkında ne düşünüyorsunuz? Padişahınızın sözlerine benzer sözlerin yazılı olduğu kâğıtları, Hücre-i Şerife’de, hem avamdan hem havastan olan kimselerin yazdığını gördük. Bunların içerisinde ihtiyaçların görülmesi ve sıkıntıların giderilmesi isteniyordu” demekte ve Ehl-i sünnet ve’l-cemaat olma konusunu yeniden değerlendirme çağrısı yapmaktadır.¹⁶⁵²

¹⁶⁵⁰ Acelânî, *Tarihü Belde-i l-Arabiyye*, 3/232; *ed-Dürer*, 1996, 1/304; Kul kelimesi, ‘hizmetçi ve köle’ anlamında olup, kelimenin kullanıldığı ilk yazılı kaynak, Orhun Kitabeleri’dir. Kül Tigin (684-731) Yazıtı, D/7 satırda; “... Tabgaç bodunka, beğlik ury oğlın kul boltı, eşilik kız oğlın küng boltı.” [Çin halkına, bey olmağa lâayık erkek evladı kul oldu, hanım olmaya layık kız evladı (da) cariyeye oldu.], D/20. Satırda; “... Kağanı ölti, bodunı küng kul boltı.” [Az’ların hakanı öldü, halkı (da) kul köle oldu], D/21. Satırda; “... Ol ödke kul kulluğ bolmış erti, küng künglüğ bolmış erti.” [O devirde köleler (bile) köleli olmuş idi, cariyeler (bile) kadın hizmetkârlı olmuş idi]. Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, haz. Mehmet Ölmez (İstanbul: Simurg Yayınevi, 1998), 40-41, 44-45.

¹⁶⁵¹ Abdülkadir Özcan, “Kul”, *DİA* (Ankara, 2002), 26/348-350.

¹⁶⁵² Acelânî, *Tarihü Belde-i l-Arabiyye*, 3/233; *ed-Dürer*, 1996, 1/304-305.

Suud b. Abdülaziz'in bu mektubunda en dikkat çekici nokta, Osmanlı Sultanları'nı "padişahınız" şeklinde tanımlamasıdır. Buradan hareketle, Suud'un İstanbul'un, dinî ya da siyasî otoritesini tanımadığı ortadadır. Muhammed b. Abdülvehhâb zamanından başlamak üzere, dalga dalga artarak yayılan bu anlayışın, Suud b. Abdülaziz döneminde zirve noktasına ulaştığı ve hareketin emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i an'il-münker boyutundan siyasî iktidar mücadelesi boyutuna evrilmiş olduğu görülmektedir. Kuşkusuz ki, bu evrilmenin temellerinin tevhid ve şirk üzerine oturtulmuş olması, hareketin etki gücünü büyük ölçüde artırmıştır. Öte yandan gerek Suud'un, gerekse Süleymân Paşa'nın, hilafeti dini bir yapı olarak değerlendirdiklerine ve görüşlerine bu açıdan meşrûiyet sağlamak istediklerine dikkat çekmekte fayda vardır.

Şam Valisi Süleymân Paşa'nın, hilafete karşı isyan etmelerinden dolayı Vehhâbîleri "dine düşmanlık edenler" ve toplumsal düzeni tehdit edenler olarak nitelendirmektedir. Paşa, bu eleştirisini şu şekilde dile getirmiştir: "Sizler Sultan'ın Ehl-i sünnet ve'l-cemaat görüşlerine karşı çıkan, azgın Hâricî bir topluluksunuz."¹⁶⁵³ Süleymân Paşa, Suud ile yazışmaları hakkında İstanbul'u bilgilendirerek; meselenin aklî, naklî ya da şer'î delillere dayanan ilmî yollarla çözümünün imkânsız bir noktaya ulaştığını haber vermekle yetinmiştir. Bu tavrı, Süleymân Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği ve sürekli savaş halinde olduklarını belirttiği tahriratında kullandığı ifadeleri de doğrulamaktadır.¹⁶⁵⁴ Bütün bunlar Paşa'nın Suud ile yapılan karşılıklı yazışmalardan bir netice alınamadığı ve alınmasının da mümkün olmayacağı kanaatine vardığını göstermektedir. Bu durum devlet yöneticileri tarafından açıkça emre itaatsizlik olarak yorumlanmıştır.

Süleymân Paşa'nın ayrıntılı yorumlarının ardından Ömer el-Mahcûb'un, İbn Suud özelinde genel anlamda Vehhâbî hareketini, "meşrû yönetime başkaldırı, isyan" olarak

¹⁶⁵³ Şam Valisi Süleyman Paşa "Suud b. Abdülaziz'e Mektup": Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 9/370.

¹⁶⁵⁴ "Her ne kadar senedât-ı şer'iyye, akliyye ve nakliyye ile ilzam ve ikna'ına dair cevapnâmeler yazılmış ise de; inadında ısrarıyla mücâb olmakla bu def'a merkum Suud'a Der-Sa'adetlerinden cevap yazılmak iktizâ etmez." BOA, HAT, 343-19599.

yorumlamasına de değinilmelidir. Onun *ve veka 'tum şakk'ul- 'asâ*, cümlesi¹⁶⁵⁵ ile ifade ettiği sözleri Vehhâbî hareketin İslâm uleması nezdindeki yansımalarını ortaya koymaktadır.¹⁶⁵⁶

Mâlikî âlim İsmail et-Temîmî'nin, Vehhâbîlerin siyasî tutumları hakkındaki yorumları da dikkat çekicidir. O, Tirmizî ve Ebû Hureyre'den aktardığı rivayetlerde söz edilen 'caiz olmayan fırka', olarak nitelendirdiği Vehhâbîliği, tarihte ilk kez Hulefâ-i Râşidîn döneminde yaşanan bölünmeden hareketle Hâricîlerle irtibatlandırmaktadır. Ona göre, Hâricîler ile Vehhâbîlerin, "isimleri de fiilleri de alametleri de herşeyleri birebir aynıdır".¹⁶⁵⁷ et-Temîmî'nin, Vehhâbîleri üç noktadan hareketle Hâricîlerle eşleştirdiği görülmektedir. Ancak onun, söylem ve eylemlerindeki sertlikten ötürü Vehhâbîlerin Hâricîlerden daha Hâricî olduğu vurgusu belirtilmelidir. et-Temîmî, Hz. Peygamberin hayatından, Zu'l-Huvaysıra örneğini işaret ederek, Vehhâbîlerin söylemlerindeki din vurgusunun insanları yanıltmaması gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁶⁵⁸

et-Temîmî'nin, Vehhâbîleri üç noktadan hareketle Hâricîlere benzetmesi, dönemine kadar yazılmış olan reddiye metinlerindeki görüşlerin, bir bütün olarak aktarılması bakımından kıymetlidir. et-Temîmî'ye göre, Vehhâbîlerle Hâricîlerin aynîleştikleri ilk unsur, Şehristânî'nin Hâricî tanımından hareketle¹⁶⁵⁹, meşrû otoriteye isyan etmeleridir ki; Hâricîler meşrû halife Hz. Ali'ye karşı çıkarken, Vehhâbîler, meşrû Osmanlı Sultan'ın otoritesini reddederek yerine emir olarak Suud b. Abdülaziz'i geçirmişlerdir.¹⁶⁶⁰ Bu yaklaşımı onun Hâricîler noktasındaki fikirlerinin özgün tarafını

¹⁶⁵⁵ "ووقعتم شق العصا"

¹⁶⁵⁶ Mahcûb, *Risaletü 'Reddi alâ 'l-Vehhâbiyye*, 7.

¹⁶⁵⁷ Temîmî, *el-Minahü 'l-İlâhiyye*, 169.

¹⁶⁵⁸ Temîmî, *el-Minahü 'l-İlâhiyye*, 167.

¹⁶⁵⁹ "Cemaatin ittifak ederek aralarında seçtiği hak üzere olan devlet başkanı olan imama isyan eden her kişi hâricî ismiyle anılır. İsyanın sahâbenin yaşadığı devrede raşid imamlara karşı veya takip eden tabiun devresinde yahut bütün devirlerdeki imamlara karşı olmasında bir fark yoktur." Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 119; Hâricîler hakkında bkz: G. Levi Della Vida, "Hâricîler", *İA* (İstanbul: MEB, 1987), 5/1/232-236; Ethem Ruhi Fırlı, "Hâricîler", *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 16/169-175.

¹⁶⁶⁰ Temîmî, *el-Minahü 'l-İlâhiyye*, 168.

oluşturmaktadır. Ona göre, Vehhâbîler ile Hâricîler arasındaki ikinci benzerlik, Kur'an'ı yorumlama biçimleridir. et-Temîmî, Vehhâbîleri; hüküm çıkarırken kullandıkları yöntemleri ile müteşabih ayetleri kullanmaları bakımından ve akli arka plana atarak Kur'an'ı 'zahirine' göre okumalarının sonucunda müşrikler için inen ayetleri kullanarak Müslümanları tekfir etmelerini Hâricîlerle aynı düşündükleri şeklinde değerlendirmektedir.¹⁶⁶¹ Ona göre Vehhâbîler ile Hâricîler; sözleri, hükümleri ve amaçları açısından ikiz kardeştir.¹⁶⁶²

et-Temîmî'ye göre, Hâricîler, yalnızca; "Hüküm Allah'ındır" demişlerdir. Üstelik onlar Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan sorunlarla en erken dönemde karşı karşıya kalmaları bakımından mazur görülebilirler. Ancak Vehhâbîlerin amacının hükmetmek olduğunu düşünen et-Temîmî, böyle bir sebeple toplumda bozgunculuk çıkarmalarının hiçbir şekilde mazur görülemeyeceğinin altını çizmektedir. Hâricîlerin ve Vehhâbîlerin aynı şekilde; görüşlerini kabul etmedikleri takdirde, eşi hayatta bile olsa nikâhlarının geçersiz olduğu gerekçesi ile kadınlara köle olarak alınması ve birden fazla kadına sahip olunması ve iddet sürelerinin beklenilmemesi durumu, et-Temîmî'nin özellikle dikkat çektiği noktalardır. Ona göre her iki grup da; yaptırımlarını putperest, Hristiyan ya da gayri Müslimlere değil, Müslümanlara karşı uygulamaktadır. Bu durum onların, görüşlerini kabul etmeyenleri kâfir gören Hâricî bir söylemi benimsemenin bir sonucudur. Bu sayede insanların, kanları, canları, malları ve eşleri tıpkı Hâricîler gibi helal sayılmaktadır.

Vehhâbîlerin siyasî söylemlerinin reddiye metinlerine yansıyan boyutları görüldüğü gibi, ilmî derinlikten ziyade siyasal ve toplumsal kaygılara işaret etmektedir. el-Kabbânî'nin kısa yorumları dışında İslâm geleneğine başvurulmadığı görülmektedir. Vehhâbîlerin siyasî etkilerinin bir yansıması da İbn Abdülvehhâb ve Suud ailesi

¹⁶⁶¹ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 24.

¹⁶⁶² Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 168.

hakkında maddi kazanç ve yönetim erki elde etme çabaları ile ilgili tartışmalardır. Siyasî ve içtimaî tartışmalar bünyesinde bu konuya yer verilmesinde yarar vardır.

4.2. Mülk ve Saltanat Talebi Tartışmaları

Muhammed ibn Abdülvehhâb'ın farklı hedefleri olduğunu açıklayan ilk isim İbn Afâlik'tir. O, henüz İbn Abdülvehhâb Uyeyne'de iken yazdığı reddiyesinde bu duruma işaret etmiş ve Uyeyne Emiri Osman b. Muammer'e onun haris emellerine alet olmamasını salık vermiştir. İbn Afâlik, özellikle "ümmetin tekfir edilmesini" hazmedememektedir. Ona göre, İbn Abdülvehhâb'ın gerçek gayesi tevhidi hâkim kılmak kisvesi altında, cihad ilan etmek ve hükmetmek idi. O, bunu elde edebilmek için cihadı kendisine kalkan yapmakta ve bu uğurda da Osman b. Muammer'in nüfuzunu kullanmaktadır. İbn Afalik durumun vahametini şöyle dile getirir: "Ey Osman, keşke ilk halinde kalsaydın ve bu karanlık işlere hiç girişmeseydin. Onun amacı senden güç devşirmektir. İbn Abdülvehhâb amaçlarına sensiz ulaşamayacağını anladı. O senin beynini yıkamış. Tabiîlerini senin gücünle korkutuyor. Senin gücün nedeniyle onları, canlarını ve malları koruma korkusu sardı. İbn Abdülvehhâb'ın asıl amacının senin gibi birinin gözünden kaçacağını zannetmiyorum. Ama beyni ilk yıkanan sen değilsin. İbn Abdülvehhâb'ın emellerine alet olma ve kendini kullandırma." ¹⁶⁶³

Önceki bölümde görüşlerine ayrıntılı şekilde yer verilen Bağdat Valisi Süleymân Paşa da, İbn Afâlik ile aynı fikirdedir. Süleymân Paşa, hilafet talebi ile Sultan'a isyan etmeleri ve Müslüman olduğunu ikrar eden bir topluluğu şirkle itham etmeleri nedeniyle Vehhâbîleri tenkit etmiştir. Devletin resmi sözcüsü konumundaki Süleymân Paşa'nın eleştirileri ise oldukça şiddetlidir. Onun bu hassasiyetini ilmî bir kimlik olmaktan öte; görev başındaki devlete bağlı bir memur olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

¹⁶⁶³ İbn Afâlik, *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer* (Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455), 58b.

Süleymân Paşa, Suud b. Abdülaziz’in şahsında Vehhâbîlere, İslâm’ı yüceltmek ve korumak gibi bir emelleri varsa, Müslümanların yakasını bırakıp dinin düşmanları ile mücadele etmelerini ve kâfirlerle savaşmalarını tavsiye etmiştir. Ona göre, dine asıl zararı verenler, Vehhâbîlerdir ve onların çağrılarının muhatabı Müslümanlar değil; kâfirler ve müşriklerdir. Üstelik Vehhâbîler, ona göre, ‘çöl Arapları’, ‘Müseylime ümmeti’ ve ‘İslâm uhdesinden bîhaber bedeviler’dir. Süleymân Paşa, hal böyle iken; cahil bir topluluğun nasıl olup da insanları ilme davet edebildiğine anlam verememiş ve Suud’un amacının, mülk ve saltanatı ele geçirmek olduğu sonucuna varmıştır. Süleymân Paşa, Müslümanlar için canlarının katledilmesi, mallarının yağmalanması, evlerinin yakılması ve namuslarına hâlel getirilmesinden daha kötü bir şey olamayacağını dile getirmiştir. Ona göre, “Vehhâbîler, Şeyh Necdî’nin kıssaları ile yetinen ve onun vadisini mesken tutan” bir topluluktur; kendileri ise, Rabbin izzeti ile yetinenlerdir. O, Vehhâbîleri topraklarına dönmeleri ve insanları tekfir etmekten vazgeçmeleri konusunda uyarmıştır. Süleymân Paşa, mektubunu, Vehhâbîleri tahkir edici şu cümle ile bitirmiştir: “Allah’a tâbi’ olanlar ve fitne ile zulmü terk edenlere selâm olsun.”¹⁶⁶⁴

Muhammed ibn Abdülvehhâb’ın ve Suud ailesinin ilerleyen süreçte mülk ve saltanat peşinde olduklarını gerekçe göstererek onları tenkit eden diğer iki âlimin daha kaydedilmesi gerekmektedir. Onlar, meşrû yönetime karşı çıkılması bahsinde görüşler belirten Tunuslu Mâlikî âlimler Ömer el-Mahcûb ve İsmâil et-Temîmî’dir.

Görüşlerini Kur’an ayetleri ve hadis rivayetleri ile temellendirmeye çalışan İbn Suud’un asıl amacının, insanlar üzerinde hâkimiyet kurmak olduğunu savunan el-Mahcûb, bu düşüncesini, ***“İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider; o, hasımların en yamanı olduğu halde kalbinde olana Allah’ı şahit de tutar. Hâkimiyeti ele geçirdiğinde ise ülkede bozgunculuk çıkarıp***

¹⁶⁶⁴ Şam Valisi Süleyman Paşa, “Suud b. Abdülaziz’e Mektup”: Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 9/371.

ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez”¹⁶⁶⁵ ayetleri aracılığı ile dile getirmektedir.¹⁶⁶⁶ İbn Suud’u dünya hayatına bağlılık olarak tanımladığı hâkimiyet merakından ötürü uyaran el-Mahcûb, bu hevesin ahirete vereceği zararı da hatırlatmaktadır. O, hâkimiyet merakını, İslâm adına savaşmak kisvesi altına saklamakla itham ettiği İbn Suud’un, sırf görüşlerini kabul etmedikleri için, “şehadete sıkıca sarılmış” insanlara zulmettiğini ve Belde-i Haram halkını korkutarak kibre düştüğünü dile getirmiştir.¹⁶⁶⁷

Vehhâbîliğin yayılmasında, baskı ve yağma faktörünün üzerinin durduğu gözlenen et-Temîmî’nin de, eseri boyunca, genel anlamda velayet, kabir ziyaretleri ve şirk konusu üzerinde durarak; İbn Abdülvehhâb’ın görüşlerinin tehlike arz ettiğini savunması önemlidir. Ona göre; Sevadü’l-a’zam’ın görüşlerine karşı çıkan fikirleri ile bunları savunan tek kişi olması İbn Abdülvehhâb’ın eleştirilmesi için yeterli bir sebeptir. Hele ki; bu fikirler toplumun bozulmasına, huzurunun kaçmasına sebep oluyorsa; kendi zamanındaki âlimlerin muhalefet etmeleri gibi nedenlerle onun

¹⁶⁶⁵ el-Bakara 2/204-205; “Yukarıda biri yalnız dünyayı isteyen, diğeri de hem dünyanın hem de âhiretin iyiliklerini isteyen iki insan tipinden söz edilmişti. Bu âyetlerde yine iki tip insan başka açılardan tanıtılmaktadır. Bunlardan biri güzel sözlü fakat kötü niyetli, bozguncu ve yıkıcıdır; diğeri de ‘kendisini Allah’ın hoşnutluğuna adanmış’ olup –âyetle zikredilmemekle birlikte– sözün gelişinden açıkça anlaşılmaktadır ki, ötekini taşıdığı kötü niteliklerden arınmıştır. Bazı münafıkların Hz. Peygamber’in yanında dost gibi gözükp arkasından yıkıcı hareketlerde bulunmaları üzerine bu âyetlerin indiği yolunda rivayetler varsa da müfessirlerin çoğunun görüşü, âyetlerin anılan nitelikleri taşıyan herkesi kapsadığı yönündedir (Râzî, V, 187). Râzî’nin de belirttiği gibi Allah Teâlâ bir topluluğu, bazı kötü niteliklerini göstererek yediğinde, bundan o kişilerin zatını değil niteliklerini yediği anlamı çıkar. Şu halde kim bu kötü nitelikleri taşıyorsa yergiyi de hak ediyor demektir (V, 197-198). Böylece bu âyetler Hz. Peygamber dönemindeki belli bir veya birkaç münafık hakkında inmiş olsa bile münafıklık, riyakârlık, bozgunculuk, tahripçilik gibi kötü huy ve davranışlar konusunda bütün insanlar için bir uyarı ve caydırıcılık değeri taşımaktadır. ‘Hâkimiyeti ele aldığında...’ diye tercüme ettiğimiz 205. âyetteki ifade, ‘senin yanından ayrılıp gittiğinde...’ şeklinde de anlaşılmıştır. Riyakâr veya münafık tabiatlı kişiler genellikle insanın yanında hoş gidecek sözler söyler, sözlerinin doğruluğuna Allah’ı şahit bile koşarlar. Ayrılıp gittiklerinde veya herhangi bir yöneticilik elde ettiklerinde ise kötü ruhlu olmaları, düşmanlık duyguları taşımaları sebebiyle önceki konuşmalarının aksine, insanların geçimlerine ve nesillerine zarar vermek gibi yıkıcı ve düşmanca davranışlarda bulunurlar. Muhammed Abduh’un yorumuna göre buradaki ‘ürünleri ve nesilleri yok etme’ ifadesi bir deyim olup bununla kötülerin, bencil isteklerini ve tutkularını tatmin etmek uğruna insanları her türlü ağır sıkıntılar içine sokmaları kastedilmiştir (Reşîd Rızâ, II, 248). Aynı bölümü ‘hâkimiyeti ele alma’ mânasında yorumladığımızda söz konusu âyetler ikiyüzlü ve aldatıcı siyasetçilere karşı uyarı anlamı da taşımaktadır. Gerçekten kendilerini barışçı, insancıl, haksever gibi yaldızlı niteliklerle takdim eden bazı münafıkların, işbaşına geldiklerinde ilk iş olarak insanların ‘ürünlerini’ yani gelir kaynaklarını kurutmaya, ‘nesillerini’ bozmaya kalkıştıkları sıkça görülmektedir.” *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I/321-322.

¹⁶⁶⁶ Mahcûb, *Risaletü Reddi alâ l-Vehhâbiyye*, 6.

¹⁶⁶⁷ Mahcûb, *Risaletü Reddi alâ l-Vehhâbiyye*, 7.

görüşlerinin reddedilmesi bir gereklilik haline gelmektedir. et-Temîmî, bu bakış açısı ile mülk ve hâkimiyet hevesi yüzünden yeni bir mezhep kurduğu kanısına ulaştığı İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini, reddettiğini dile getirmektedir.¹⁶⁶⁸

İbn Abdülvehhâb'ın hayatı hakkında da bilgi sahibi olduğu anlaşılan et-Temîmî, “mülk ve yönetim” talebinin neticesinde ortaya çıkan Vehhâbî hareketin faaliyet merkezi olarak Dir'îye'yi seçmesinin tesadüf olmadığını düşünmektedir. Onun Vehhâbîliğin ortaya çıkışı ve yayılması hakkındaki görüşleri önemlidir. et-Temîmî, Vehhâbî hareketi kısaca şöyle özetlemektedir: “Yolculukları onu (İbn Abdülvehhâb'ı), Dir'îye'ye kadar attı ve orada cahillerin cahili sözden anlamayan insanlar olduğu için orada karar kıldı. İbn Abdülvehhâb, Teymiyye mezhebini Suud'un kucağına bıraktı. Vehhâbî, hevesini ayet ve hadislerle süsledi. Avamı bu şekilde kandırdı. Avam onun sözlerini cahiliyetine delil saydı. Müslümanları başka bir dine tabi göstererek insanların kanına girdi ve insanlar onun mezhebini yaymak için güçlerinin yettiği kadar ona yardım ettiler. Suud ve İbn Abdülvehhâb ölene kadar onunla birlikte savaştılar ve kim ona kulak vermezse, onu öldürdüler. Onlar (Suud ve İbn Abdülvehhâb) öldükten sonra onun yerlerine başkası geçti. Dine sahip çıkanlar kaybedildiği için bu mesele hala devam etmektedir. Din yalnızlığına döndü.¹⁶⁶⁹ Abdülaziz b. Suud'a sıra gelinceye kadar mesele daha da büyüdü. O, Mescidi Haram'da Peygamberin ziyaretini de engelledi. Özellikle Hicaz halkına karşı sertlik ve yağmayı serbest bıraktı. İnsanları bu mezhebe tabi olmaları için zorladı ve tabi olmayanların malını ganimet olarak gördü. Bu da onun, cahil toplumların kalbine yerleşmesini sağladı. Bu davaya kan bağı gibi bağlandılar.

¹⁶⁶⁸ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 25.

¹⁶⁶⁹ “İslâm garip başladı, (ileride) başladığı gibi garip olacaktır. Ne Mutlu o gariplere!” rivayetine atıf yapmaktadır. İbn Abdülvehhâb da eserleri ve yazışmaları içinde bu hadise sık sık yer vermektedir. Hadis, sahâbe-i kiramdan Ebû Hüreyre, Abdullah b. Mes'ûd, Enes b. Mâlik, Selmân, Sehl b. Sa'd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Câbir, Sa'd b. Ebî Vakkâs, İbn Amr, Ali, Amr b. Avf, Vâsile, Ebû Ümâme, Ebû'd-Derdâ, Ebû Sa'îd ve Ebû Mûsa'dan (toplam 17 sahâbî) naklen gelen mütevâtir bir hadistir Rivâyetin benzer anlatımlı bazı tarikleri için bkz: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/398; II/389; Müslim, “İman”, 146; Tirmizi, “İman”, 13 (No. 2629, 2630); Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII/172; Ayrıntılı bilgi için bkz: Bekir Tatlı, “‘İslâm Garip Başladı...’ Hadisine Orjinal Bir Bakış Açısı Getiren Mehmet Feyzî Efendi'nin Peygamberlik ve Sünnet Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/1 (2014), 49-87.

Asabiyelerini sağlamlaştırdılar. Görüşleri yayıldı, mülk ve yönetim sevdasına düştüler. Bunu elde edebilmek için de Vehhâbîliği kurdular. Bunun için dailer yerleştirdiler ve galip gelmeye çalıştılar ve iddialarını delillerle güçlendirmeye çalıştıkları mektuplar gönderdiler.”¹⁶⁷⁰

4.3. Toplumsal Düzeni Bozma

Bilhassa ilk dönem yazılan reddiyelerde İbn Abdülvehhâb’a söylemlerinin toplumsal düzeni yerinden oynatacağı ve fesad çıkaracağı yönünde uyarılarda bulunulmuştur. Bu uyarıları yapan kimselerin, çoğunlukla İbn Abdülvehhâb’ın yakın çevresi ya da kan bağı ile bağlı olduğu kimseler olması dikkat çekicidir. Onların, sözlerine “*Din nasihattir*” rivayeti ile giriş yapmaları, diğer bir ortak özellikleridir. Ahmed b. Ali el-Kabbânî, Süleymân b. Abdülvehhâb, Muhammed b. Fîrûz ve Süleymân el-Kürdî gibi isimler, bunların örneklerindendir. Ardından yeryüzünde bozgunculuk çıkarmanın dünya ve ahiret hayatına etkileri üzerinde duran âlimler, İbn Abdülvehhâb’ı uyarmaya gayret etmişlerdir.¹⁶⁷¹ İbn Fîrûz, İbn Abdülvehhâb’ın bozgunculuk yaptığını ve toplum düzenini bozduğunu ayetler, hadis rivayetlerinden oluşan çok sayıda kaynak ve dinî ibarelerle müzakere etmek suretiyle açıklamaktadır.¹⁶⁷²

Dinî ve içtimaî alanda huzur ve istikrarı bozduğu anlayışında olan muarızlar, İbn Abdülvehhâb’ı, İslâm kültürel mirasına aykırı söylemlerinin sonuçları konusunda uyarılmışlardır. Mekke Şafî’î Müftüsü Tandatâvî, İbn Abdülvehhâb’a şöyle seslenir: “Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak, "Bu helâldir, bu haramdır" demeyin;

¹⁶⁷⁰ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 21-22.

¹⁶⁷¹ Kabbânî, *Keşfü'l-Hicâb* (Kalâm, 1238, f. 298b), 66a.

¹⁶⁷² İbn Fîrûz, *er-Reddu 'alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd*, 23-27.

çünkü Allah hakkında asılsız şey söylemiş olursunuz; Allah hakkında asılsız şey söyleyenler de kesinlikle iflah olmazlar.”¹⁶⁷³

İbn Afâlik ise, Müslümanlara İbn Abdülvehhâb’ın yazdıklarını incelemeleri konusunda şöyle bir çağrıda bulunur: “İbn Abdülvehhâb’ın yolu çıkmaz bir yol”dur onu takip eden ve edecek olanları bekleyen de aynı sondur.” İbn Afâlik’in, bu kışkırtıcı tavrıyla halkın gözünü açmayı, muhtemel dinî/toplumsal bir tehlikeyi bertaraf etmeyi ve halk arasında sosyal bir korku oluşturmayı hedeflediği açıktır. Risalesinin sonuna eklediği sözleri bu hedefini gerçekleştirmeye yöneliktir: “Ey Ehl-i İslâm! Aklınız nerede sizin? Ya görüşleriniz! Peki ya dininiz! Hiçbir meseleye cevap veremeyecek durumdaki bu cahil adam sizi tahrik ediyor. Allah adına öfkeniz nerede sizin? Allah’ın dini için çabanız ve izzet-i nefsiniz nerede?”¹⁶⁷⁴

Ahsâ’nın önde gelen Şafî’î âlimlerinden Abdullâh b. Abdüllatif’e göre de İbn Abdülvehhâb’ın ümmeti küfür ile itham etmesi, ayet ve hadisleri kendi hevâsı doğrultusunda yorumlamasından ileri gelmektedir. İbn Abdülvehhâb, mektubunda bu konuya da değinir ve kendini şöyle savunur: “Ben kendi hevâmdan bir şey getirmiyorum. Siz bana bu ağır sözleri söylüyorsunuz. ... Sizin sürekli bu meseleyle ilgilendiğinizi, bu konuda aşırı tepki gösterdiğinizi duydum. Eğer bu tepkinizin kötülük işleyen birini kötülükten alıkoymak babından olduğunu iddia ediyorsanız, derim ki: Ah, keşke beldenizde işlenen ve İslâm’ın aslıyla yani ‘La ilahe illallah Muhammedun Resulullah’ şهادetiyle çelişen büyük münkerlere de böyle tepki gösterebilseydiniz. Bu cürümlerden biri -ki en büyüğü budur- yanınızda putlara tapılmasıdır. Bu putlardan

¹⁶⁷³ en-Nahl 16/116; et-Tandatâvî, *Reddû’d-Dalâle ve Kam’i’l-Cehâle* (Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y), 19b; Traboulsi, “An Early Refutation”, 395.

¹⁶⁷⁴ İbn Afâlik, *Tehekkümü’l-Mukallidîn* (Manuscripts, Ma VI 138), 51a-b.

bazıları insan, bazıları ise taştır. Bu putlardan birine kurban kesilir diğerine adak adanır, diğerinden duaların kabul edilmesi ve sıkıntıların giderilmesi istenir.”¹⁶⁷⁵

İbn Abdülvehhâb’ın davetinin yarattığı anomi konusunda önemli tespitlerde bulunan isimlerden biri de Alevi b. el-Haddâd’dır. Onun tarihsel tecrübelerden hareketle sunduğu müdafaası oldukça dikkat çekicidir. O, Hz. Peygamber zamanında yaşayan, Abdullâh b. Zü’l-Hüveysira¹⁶⁷⁶ ile Ezerika’dan Nafi b. el-Ezrâk’ın, İbn Abdülvehhâb ile aynı şekilde Temim kabilesinden olduğunu vurgulamıştır. Bu kesimler ile İbn Abdülvehhâb arasında nesebî bağ kuran el-Haddâd; Necid’in Hz. Peygamber’in “ümme için sorun çıkarma potansiyeline sahip toplulukların yaşadığı topraklar olduğu” rivayetine dayanarak bu iki fırka arasında coğrafi bir irtibat kurmuştur.¹⁶⁷⁷

el-Haddâd bu görüşünü İbn Ebî Hatim er-Râzî’nin (ö. 327/938) *Tefsir*’inde Abdullâh b. Amr el-As’dan aktarılan “her yüzyılın başında” rivayeti ile temellendirmiş;¹⁶⁷⁸ ardından da her asırda yaşanan büyük fitne olaylarını sıralamıştır.¹⁶⁷⁹ Buna göre; birinci asırda, Haccâc fitnesi; ikinci asırda, Me’mun ve kardeşi arasındaki kavga ve ümmetin halku’l-Kur’an tartışmaları ile imtihanı; üçüncü asırda, Karmatîlerin ortaya çıkışı, İslâm kadılarını öldüren Mu’tez Billah (ö. 252/866) ve Muktedir-billah (ö. 295/908) fitneleri; dördüncü asırda, Hâkim Biemr-i İblis (ö. 411/1021) fitnesi;¹⁶⁸⁰ beşinci asırda, Frenklerin Şam ve Beytü’l-Makdis’i ele geçirmesi; altıncı asırda, Hz. Yusuf zamanından itibaren görülmemiş düzeyde bir kıtlık; yedinci asırda, Moğolların ortaya çıkışı; sekizinci asırda, Moğolların İslâm âlemini istila etmesi ve kan dökmeleri; dokuzuncu asırda, Timurlenk fitnesi yaşanmıştır. el-Haddâd,

¹⁶⁷⁵ İbn Abdülvehhâb, “Risale Ketebhâ li Abdullah b. Abdullatif el-Ahsâî”: İbn Gannâm, *Ravzatü’l-Efkâr ve’l-Efhâm*, 1/261.

¹⁶⁷⁶ Haddâd, *Misbahü’l-Enam ve Cilaü’z-Zalem*, 13.

¹⁶⁷⁷ Haddâd, *Misbahü’l-Enam ve Cilaü’z-Zalem*, 16.

¹⁶⁷⁸ “ما كان منذ كانت الدنيا رأس مائة سنة إلا عند رأس المائة أمر”

¹⁶⁷⁹ Rivayet için bkz: Ebû Muhammed Abdurrahman b Muhammed b İdris İbn Ebû Hâtım, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm: Müsneden an Resûlillah S.a.v. ve’s-Sahâbe ve’t-Tabiîn*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1/2467.

¹⁶⁸⁰ Hâkim Biemr-i İblis la biemrillah şeklinde açıklama yapılmış olup; Fatimî halifesi Hâkim Biemrillah kastedilmiştir.

belirtmemiş olsa da; tespit edebildiğimiz kadarıyla Amr b. As'ın rivayetine dayanarak yüzyıl olayları açısından bu tasnifi dile getiren kişi Süyûtî'nin (ö. 911/1505) öğrencisi ve *Kevkebü'l-münîr fî şerhi'l-Câmi' es-Sağîr li's-Süyûtî*'nin yazarı; Muhammed b. Abdurrahmân el-Alkamî eş-Şafi'î'dir (ö. 969/1561).¹⁶⁸¹ el-Haddâd, el-Alkamî'nin dokuzuncu asırdan itibaren son bulan bu tespitini, onuncu asırdan itibaren devam ettirmiş ve Şah İsmail'i, onuncu asır; Nadir Şah'ı, on birinci asır ve İbn Abdülvehhâb'ı da on ikinci asır fitnesi olarak zikretmiştir.¹⁶⁸²

İsmail et-Temîmî de, Alevî b. el-Haddâd ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Ancak onun yorum el-Haddâd'ı geride bırakmıştır. Reddiyesinin girişinde yer alan hamdele bölümünde, Hz. Peygamber'den aktarılan bir rivayete yer veren et-Temîmî,¹⁶⁸³ çıkardıkları fitne, kargaşa ve yeryüzüne yaydıkları ölümler sebebi ile Vehhâbîliği kıyamet alameti olarak nitelendirmektedir. O adı geçen rivayette, “*Şeytanın boynuzunun çıktığı yer*” olarak tavsif edilen Necid bölgesinden yayılan fitnenin, İslâm ehlini reddiyeler yazmak zorunda bırakmasından yakınmıştır.¹⁶⁸⁴

et-Temîmî'ye göre, İbn Teymiyye, Hulefa-i Raşidîn konusunda haddi aşan görüşlerinden ötürü kendi devrindeki âlimler tarafından reddedilmiş ve gözden düşmüş olmasına rağmen; İbn Abdülvehhâb, ‘Şeyhi’ olarak onun görüşlerini esas almış; ancak bid‘at çıkarma ve dini ifsad etme noktasında onu geride bırakmıştır.¹⁶⁸⁵ İbn Teymiyye'nin benzer görüşlerinden ötürü, defalarca cezalandırılması ve görüşlerinden dönmesi olaylarını detaylı olarak aktaran et-Temîmî, sapık görüşlerle dini ifsad etmenin

¹⁶⁸¹ Amr b. el-As'ın rivayetinin ayrıntılı açıklaması ve el-Alkamî'nin konuya dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Sahaflar Şeyhizâde Esâd Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1243), 173-174.

¹⁶⁸² Haddâd, *Misbahü'l-Enam ve Cilaü'z-Zalem*, 119-120.

¹⁶⁸³ Rasulullah (Sallallahu aleyhi vesellem) buyurdu ki: “Allahım! Şam'ımızı ve Yemen' imizi bize mübarek kıl. “Orada bulunanlar: (Ya Rasulallah!) “Necd'imize de,” dediler. Rasulullah (Sallallahu aleyhi vesellem) tekrar: “Allah'ım! Şam'ımızı ve Yemen'imizi bize mübarek kıl,” dedi. Orada Bulunanlar yine: (Ya Rasulallah!) “Necd'imize de” deyince, Rasulallah (Sallallahu aleyhi vesellem) şöyle buyurdu: Zelzeleler (felaket ve müsibetler), fitneler Necid'dedir” dedi. Şeytan'ın boynuzu (askeri ve ümmeti) ordan doğacaktır.”: Buharî, “Fitne”, 16; Tirmizi, “Menâkıb”, 4210; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5715.

¹⁶⁸⁴ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 20.

¹⁶⁸⁵ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 23.

bir tür hastalık olduğunu; İbn Abdülvehhâb'ın da bu sosyal gerçeklik temelinde İbn Teymiyye'nin bıraktığı yerden devam ettiğini kaydetmektedir.

Vehhâbîlerin mezhep olarak Hâricîlerle müşterek görüşleri benimsediğini savunan müellif, Hâricîler hakkında ne hüküm uygulanmışsa Vehhâbîlere de aynısının uygulanabilceği görüşünü ortaya koymaktadır.¹⁶⁸⁶ Öncelikle tekfir edilmelerini gerektiren bir durum olup olmadığını tartışan et-Temîmî, Hz. Peygamber'den bununla ilgili rivayetler hakkındaki yorumları aktarmaktadır.¹⁶⁸⁷ Örneğin, eş-Şâtıbî¹⁶⁸⁸ ve Ahmed b. Hanbel bu konuda, yalan ve iftira ile Ehl-i İslâm'a küfür isnad etmeleri onların tekfirini gerektirir derken; İsferyânî¹⁶⁸⁹ ve Mâzerî¹⁶⁹⁰ gibi fakihler, bu rivayete göre bir kimse hakkında kâfir hükmü vermenin yasaklanması gerektiğini söyler. Yazar'a göre bu görüşler esas alınacak olursa; sonuç olarak, Hz. Ali'nin Hâricîlerle savaştığı gibi Vehhâbîlerle savaşılabılır. et-Temîmî, fukahâ ehlinin başkanları olarak niteledirdiği, Ebû Hanîfe ve İmam Şafî'î'nin de, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin, Harûra ehlinin, Müslümanları tekfir ettikleri, kanları ve mallarını helal kıldıkları, eşlerinin nikâhından çıkararak birden fazla kadını kendi nihaklarına aldıkları ve insanları öldürdükleri için, öldürülmeleri gerektiğini beyan ettiklerini aktarmaktadır.¹⁶⁹¹ et-

¹⁶⁸⁶ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 171.

¹⁶⁸⁷ “Herhangi bir kimse, din kardeşine ‘Ey kâfir!’ derse, bu tekfir sebebiyle ikisinden biri muhakkak küfre döner. Eğer o kimse dediği gibi ise. Yok değilse o kelime kendisine döner.”: Müslim, “İman”, 111.

¹⁶⁸⁸ Ebû İshak İbrahim b. Musâ el-Lahmî el-Ğirnâtî eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), el-Muvâfaqât adlı eseriyle tanınan Endülüslü Mâlikî fakihi. Şâtıbî'nin hayatı boyunca mücadele ettiği bid'atlar aleyhine yazdığı bir diğer meşhur eseri de, el-Havâdiş ve'l-bida' ve el-İ'tişâm bi's-sünne isimleriyle de bilinen ve müellifinin el-İ'tişâm diye adlandırdığı eseridir. İsmâil et-Temîmî, eserinde en sık refereans verdiği kaynaklardan biri el-İ'tişâm'dır. Eş-Şâtıbî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmed Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtıbî, İbrahim b. Musa”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2010), 38/373-375.

¹⁶⁸⁹ Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferyânî (ö. 406/1016), Şafîî fakihidir. Halife Kâdir-Billâh'a şöyle yazdığı nakledilir: “Allah'ın beni yetkili kıldığı makamdan beni azle sen kadir değilsin; fakat ben Horasan'a birkaç kelimelik bir yazı yazarak seni halifelikten azletmeye muktedirim.” Saffet Köse, “İsferyânî, Ebû Hâmid”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2000), 22/514.

¹⁶⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî (ö. 536/1141), Mâlikî fakihi, hadis ve kelam âlimi. Hayatı hakkında, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ve Muhammed eş-Şâzelî Neyfer'in eserleri ve Zeytuna Üniversitesinde hazırlanan Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî'nin doktora tezi bulunmaktadır. Eyyüüp Said Kaya, “Mâzerî”, *DİA* (Ankara: TDV, 2003), 28/193-195.

¹⁶⁹¹ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 177.

Temîmî'nin şahsi görüşünün, Eş'ârî kelamcı ve Mâlikî fakihî olan Bakıllânî'nin,¹⁶⁹² bu konudaki yorumuna daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Bakıllânî'nin, Hâricîler'i tekfirden sakınmanın sevap olduğunu, ancak sert bir uslûb ile uyarılmaları gerektiği görüşünü aktaran yazar, Vehhâbîler için de bu görüşün daha uygun olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁹³

İsmail et-Temîmî, Vehhâbîlerin toplumda oluşturdıkları fesadın önüne geçilebilmesi için bir diğer öneri olarak da, es-Suyûrî'nin¹⁶⁹⁴ Vehbiyye¹⁶⁹⁵ ve Azzabiyye¹⁶⁹⁶ hakkındaki görüşlerini örnek vermektedir. es-Suyûrî, onlara ait mescitlerin yıkılmasını ve her birinin Mâlikî mezhebinden bir eş ile evlendirilmesini önermektedir. Buna göre, onlardan her biri, tevbe edip hakka yönelinceye ve ehl-i sünnet görüşünü kabul edinceye kadar dövülüp cezalandırılmalıdır. Tevbe ettikten sonra da şevketlerinin artması için herbiri bir Mâlikî eş ile evlendirilmelidir. es-Suyûrî'nin, Vehbiyye ve Azzabiyye hakkında, onların kendilerinden olmayan herkesi kâfir gördükleri, gerçek Müslümanın kendileri olduğunu söylemelerinden ötürü, Hristiyan ve Yahudilerden daha çok dine zarar verdiklerini; bu yüzden mescitlerinin yıkılıp,

¹⁶⁹² Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), Bağdat'taki Hanbelîler'in reisi Ebû'l-Hasan et-Temîmî ile münazaralar yaparak bu mezhep âlimlerinin kelâm ilmine ve kelâmcılara karşı takındıkları tavrı bir ölçüde yumuşattığı rivayet edilen âlimin en meşhur eseri, *Kitâbu't-Temhîd*'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1999), 4/531-535.

¹⁶⁹³ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 172.

¹⁶⁹⁴ Ebû Kâsım Abdulhâlîk b. Abdulvâris et-Temîmî bi's-Suyûrî (ö. 462/1070), Malikî fakihidir.

¹⁶⁹⁵ Haricilerin ilk reislerinden, Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye (ö. 38/658) nisbet edilir. Taraftarları ile birlikte, 7 Safer 38/658'de, Hz. Ali tarafından nuhayle'de öldürülmüştür. Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 134-135; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara, 2007), 56.

¹⁶⁹⁶ Kuzey Afrika İbadileri tarafından, Hicrî IV. yüzyıl İbadî şeyhlerinden Ebu'l-Kasım Yezid b. Mahled ve Ebu Yağlâ b. Zeltâf'ın aralarına Vehbî İbadileri de dahlederek oluşturdıkları bir topluluktur. Cemaat üyelerinin sadece ilimle meşgul olmaları maksadı ile evlenmelerinin yasak olmasından hareketle, bekârlar anlamında 'Azzabiyye' olarak tanımlanmışlardır. Kendilerine ait mescitler kurmuşlardır ve meclislerinde, şeytanın girmesine engel olmak için aralarına boşluk bırakmadan halka şeklinde bir oturma düzenine sahiptirler. Etkileri, Cezayir'in Cerbe bölgesi, Mîzâb Vadisi ve Tunus'un başkentinde günümüze kadar devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ferhat b. Ali Câbirî, *Nizamü'l-Azzabiyye 'inde'l-İbâdiyyîni'l-Vehbiyye fî Cerbe* (Tunus, 1975); Mustafa Öz, "Halka", *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 15/359-360.

yazdıklarının toplatılması gerektiğini ifade ettiğini aktaran et-Temîmî, Vehhâbîler için de benzer önlemler alınabileceğini işaret etmektedir.¹⁶⁹⁷

et-Temîmî, Vehhâbîler hakkında alınabilecek toplumsal önlemlere son olarak İbn Teymiyye'ye uygulanan yaptırımları örnek verir. Buna göre, İbn Teymiyye hapsedilmiş ve neticesinde görüşlerinden döndüğünü dile getirmiştir. es-Sübki (ö. 771/1370)'nin, kabir ziyaretleri konusunda *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserinde¹⁶⁹⁸ Müslümanları topyekün küfürle suçlaması hakkındaki İbn Teymiyye'ye yönelik eleştirilerini¹⁶⁹⁹ hatırlatan et-Temîmî'nin, doğrudan dile getirmemekle birlikte öneri olarak, İbn Teymiyye ile aynı minvaldeki görüşlerinden dolayı Vehhâbîlerin de zararlı oldukları gerekçesi ile dile getirdiği bu yanlış ve sapkın görüşlerinden vazgeçinceye kadar hapsedilmeleri gerektiğini savunmuştur.

Sonuç olarak İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan âlimler, mezhebî aidiyetleri farklı olsa daha, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerinin bilgi temelinden yoksun olduğunu savunmuşlar ve onun İslâm'ın kurucu metinlerini anlama, yorumlama ve tatbik biçimini Müslüman âlimlerin icmasıyla ortaya konulan usûle uygun bulmamışlardır. Bu nedenle İbn Abdülvehhâb, hükümleri tamamlanmış ve sınırları belirlenmiş olan dine yeni hükümler getirmeye çalışmakla itham edilmiştir. İbn Abdülvehhâb vahiy alamayacağına göre, altı asırdır İslâm ümmetinin söylemediği fikirleri onun kendi heva ve heveslerinin ürünü olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle o, dini ve toplumu fesada uğratan bir bid'atçi olarak ilan edilmiştir. Muhammed ibn Abdülvehhâb'ın kendisini dinin koruyucusu olarak görmesine karşın, Ömer el-Mahcûb ve Osman el-Camî' gibi pek çok müellif, onu Müslümanları tekfir ederek toplumda bozguculuk yapan ve fesat çıkaran bir kişi olarak görmüştür.¹⁷⁰⁰ Ömer el-Mahcûb, onun fesatçılığını aşağıdaki ayete dayanarak tescil

¹⁶⁹⁷ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 179-180.

¹⁶⁹⁸ Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Subkî'nin Fıkıh usulü eseridir.

¹⁶⁹⁹ Temîmî, *el-Minahü'l-İlâhiyye*, 180.

¹⁷⁰⁰ Camî' el-Hanbelî, *Fevâidü'l-Müntehabât fî şerhi Asdâri'l-Muhtasarât*, 1/208-209.

etmek istemiştir.¹⁷⁰¹ *“İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider; o, hasımların en yamanı olduğu halde kalbinde olana Allah’ı şahit de tutar. Hâkimiyeti ele aldığı anda ise ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez.”*¹⁷⁰²



¹⁷⁰¹ Mahcûb, *Risaletü 'Reddi alâ 'l-Vehhâbiyye*, 6.

¹⁷⁰² el-Bakara 2/204-205.

SONUÇ

XVIII. yüzyıl, İslâm dünyasında dinî, siyasî ve toplumsal alanda pek çok tartışmanın ve önemli değişim/dönüşümlerin yaşandığı bir dönemin başlangıcıdır. Bu döneme damgasını vuran önemli hadiselerden birisi, hiç kuşkusuz, etkileri günümüze kadar uzanan Vehhâbîliğin ortaya çıkışıdır. Muhammed b. Abdülvehhâb ve Vehhâbîlik tarihsel, siyasî ve itikadî boyutları ile Doğu'da ve Batı'da pek çok çalışmaya konu edilmiştir. Ancak meselenin çoğunlukla dar bir çerçeveden ele alınması ve yaklaşım sorunları dolayısıyla, Vehhâbîliğin bütün boyutlarıyla, bilimsel ve tarafsız bir yöntemle aydınlatılabildiğini söylemek zordur. Vehhâbîliğe karşı yazılan eleştiri edebiyatın tasnifi ve analizine odaklanan çalışmamız, bu konuda ilk olma niteliği taşımaktadır. Çünkü Vehhâbî olgunun hangi tarihsel, toplumsal, zihinsel hatta antropolojik etkilerle şekillendiği ve İslâm dünyasındaki ne tür yankılar uyandırdığı tarihsel süreç dikkate alınarak incelenmiş; böylece Vehhâbîlik olgusunun fikrî arka planı, neliği ve nasıl teşekkül ettiği sorularına tutarlı cevaplar bulunmaya çalışılmıştır.

Tarihî, coğrafi, dinî, bireysel, toplumsal ve psikolojik boyutları bulunan Vehhâbîlik olgusu, din-mezhep-kültür ilişkisi bağlamında en özgün örneklerden birisidir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ortaya koyduğu fikirler etrafında bir araya gelen ve çoğunluğunu Necid bölgesinin kırsal kesimlerinde yaşayanların oluşturduğu Vehhâbîlik, İbn Abdülvehhâb hayatta iken siyasî bir boyut kazanmış ve kurumsallaşarak mezhebe dönüşmüştür. Kendisine yönelik tepkilerde sıklıkla dile getirildiği üzere, İbn Abdülvehhâb'ın uyguladığı stratejiler, onun ve himayesi altına girdiği Suud ailesinin hedefe ulaşmasını sağlamıştır. Bu süreçte İbn Abdülvehhâb, Hz. Peygamber'in Risâlet/Nübüvvet tecrübesini adım adım takip eden birisi gibi görünmüştür. Fikirlerini gizliden yayma, davet mektupları gönderme; Dir'îye'ye "hicret" çağrısı, Hz. Peygamber ve sahabe tarafından inşa edilen Mescid-i Nebevî'nin

birebir aynısını inşa ettirmesi, bu örneklerden bazılarıdır. İbn Abdülvehhâb, bu uygulamalarından dolayı, “Peygamberlik iddiasında bulunmakla” itham edilmiştir.

Dinî, siyasî ya da içtimaî her olgunun, ortaya çıkışını hazırlayıcı bir ortamı vardır. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın fikrî siteminin şekillendiği dinî ve siyasî yapılar ile bağlantıları dikkate alındığında, Vehhâbîliğin yalnızca, İbn Abdülvehhâb’ın şahsı ve Necid coğrafyası ile sınırlı bir olgu olduğu düşünülemez. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Hureymila’ya ailesinin yanına dönmeden önceki ve döndükten hemen sonraki yaşadıkları göstermiştir ki; Vehhâbîliği, “Vehhâbîlik” yapan İbn Abdülvehhâb’ın Hureymila’dan önceki hayatıdır. Onun hayatının bu kesitine dair bilgilerin yetersizliği İbn Abdülvehhâb’ın toplumu değiştirmek üzere etki gücü yüksek, kitleleri peşinden sürükleyebilecek kabiliyette bir lider, hatta kurtarıcı olarak bir anda tarih sahnesinde beliriverdiği algısına neden olmaktadır. Oysa onun tarih sahnesinde belirmeye başladığı dönemlerde Hicaz, Mısır ve Şam bölgelerinde yaşanan buhranlar, toplumsal kutuplaşmalar ve yaşanan fikrî tartışmalar İbn Abdülvehhâb’ın yaşadığı çağın bir ürünü olduğunu göstermiştir. Kendisine yönelik tepkilerin ve babası ile yaşadığı tartışmanın detaylarının belirlenebilmesi Vehhâbî hareketten kısa bir süre önce İstanbul, Mısır ve Şam bölgelerinde etkinliği görülen Kadızadeli fikirler ve çevreler ile İbn Abdülvehhâb arasındaki bağlantıların tespitine imkân sunmuştur.

Anlaşılan o ki; İstanbul’dan Şam’a dönen Üstüvanî Mehmed Efendi’nin öğrencisi Ebû’l-Mevahib ile İbn Abdülvehhâb arasındaki bağlantı İstanbul’u bir dönem etkisi altına alan zihniyetin merkezî otoritenin nispeten zayıf olduğu Necid coğrafyasında yeşermesine vesile olmuştur.

Muhammed b. Abdülvehhâb, “kabilecilik ve asabiyet” olgusunu son derece işlevsel bir şekilde kullanmıştır. Bu bağlamda Vehhâbîlik, itikadî ve kelâmî düzlemde yeni ve orijinal bir doktrin geliştirememiş olmakla birlikte; İbn Abdülvehhâb, Necid bölgesindeki birbirine düşman Kahtan ile Aneze kabileleri arasındaki çekişmeden

yararlanmak suretiyle önemli bir siyasî başarı elde etmiştir. Ayrıca bedevî kabilelerini, kurtuluşa erecek fırka fikri etrafında birleştirerek, bu uğurda adanmış bir topluluk oluşturmuştur. O, içinde yaşadığı toplumu, bütün tepkilere rağmen kendi görüşleri etrafında birleştirmeyi başarmıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yaklaşık on beş yıllık eğitim serüveninin ardından ileri sürdüğü görüşler, içerisinde bulunduğu toplumun dinî ve kültürel kabulleri ile örtüşmemiştir. Öğretisinin, sûfî yapılanmaların ve avamın din anlayışı karşılığı üzerine bina edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İbn Abdülvehhâb, sûfî pratikler ve halkın, kültürel uygulamaların etkisi ile kutsalla bağlantı kurma noktasında sergilediği davranışlar arasında “kategorik bir ayrım yapmamış”, içeriği ne olursa olsun; bu tür uygulamaların tamamını küfür olarak nitelendirmiştir. Bunun sonucunda Necid ve Ahsâ'lı Hanbelî fakihler başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasında farklı mezhep ve tarikata mensup âlimler veya siyasîler tarafından halkı ve yöneticileri bilgilendirmek maksadıyla çok sayıda eleştirel, tahkir edici, zaman zaman da alay içeren reddiye kaleme alınmıştır. Reddiyelere, en genel anlamda, bilgilendirici, açıklayıcı ve öğretici bir üslup hâkimdir. Öte yandan metinlerde görüşlerin doğruluğunu ispata yönelik ikna çabası dikkat çekmektedir. Zira reddiye müellifleri, kendilerini kadim bir geleneğin temsilcileri ve Ehl-i Sünnet'in sözcüleri olarak konumlandırmışlardır.

İbn Abdülvehhâb ve muarızları arasındaki tartışma ve zıtlasmalar, Vehhâbîliğin fikrî çerçevesi ile sosyal ve siyasal boyutuna ışık tutan metinler vücûda getirmiştir. İslâm düşünce geleneğinde Hicri ikinci yüzyıldan beri var olagelen cedel yöntemi ile vücûda getirilen bu metinler, tarafların görüşlerini şekillendiren temel problematikleri ortaya koymakla birlikte, günümüzdeki Selefi-Sûfî kutuplaşmasının temellerine de ışık tutmaktadır. İtikadî, fikhî, tasavvufî ve siyasî-içtimâî konuların tartışıldığı reddiyelerde, iman-küfür, tevhid-şirk, tevessül-şefaât, kabir ziyaretleri, İctihad ve taklid konuları öne çıkmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın tevessül ve velâyet/evliya kültü üzerine geliştirdiği tekfir

nazariyesi ile bu noktadaki görüşlerini savunurken tercih ettiği yöntem ciddi eleştiriler almıştır. Zira İbn Abdülvehhâb'ın tekfir söyleminin gerekçeleri, teolojik açıdan yeterli ve savunulabilir bulunmamıştır.

İbn Abdülvehhâb ve destekleyicilerinin kendilerini mutlak hakikatin tek savunucuları olarak görmeleri ve kendileri dışındaki herkesi küfür ehli yahut mürted olarak nitelendirmeleri kendisine yönelik mukavemetin en temel unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uğurda Osmanlı uleması İbn Abdülvehhâb'ın ortaya attığı görüşlerin Kur'an, sünnet ve İslâm geleneğine dayanmadığı konusunda halkı bilgilendirmek, muhtemel toplumsal ve siyasî bir tehlike karşısında yetkililerin önlem almalarını sağlamak üzere, belli bir plan ve program çerçevesinde hareket etmiştir. Vehhâbî söylemin katı ve tekfir içerikli dinî söyleminin yanı sıra; İslâm düşünce geleneğinin önemli bir parçası olan felsefe, kelam ve tasavvuf karşıtlığı da tepkilere neden olmuştur. Bilhassa sûfî çevreleri önemli düzeyde rahatsız eden bu yaklaşım biçimi, yazılan reddiyelerde sûfî pratiklere ayrılan görüşlerin ciddi bir yoğunluk oluşturması ile sonuçlanmıştır.

İbn Abdülvehhâb ile ilgili en erken verilere Vehhâbî tarihçiler kanalıyla ulaşılması sübjektif bir Vehhâbilik algısına neden olmuştur. İbn Abdülvehhâb'ın Osmanlı yönetimine karşı menfî bir tutum sergilemediği ancak kendisinden sonra ve hareketin sınırlarının genişlemesine paralel olarak bilhassa Suud b. Abdülaziz zamanında siyasî bir hüviyet kazandığı algısı bunun en önemli örneğidir. Ancak reddiye müellifleri İbn Abdülvehhâb'ın siyasî emellerine dair yaygın kanaatten farklı bir tablo ortaya koymuştur. İbn Abdülvehhâb'ın faaliyetlerinin en başında sultanın ismini hutbeden kaldırması ve himaye arayışları aşamasındaki tercihlerinden salt dinî ve toplumsal kaygılarla hareket etmediği anlaşılmaktadır. Belki de bu yüzden Vehhâbilik, dinî alandan daha çok siyasî ve toplumsal alanda yarattığı etkiler nedeniyle şiddetli tepkiler almıştır. Mekke ve Medine'nin Vehhâbî güçlerce ele geçirilmesi bölge ve yakın çevre

uleması ile sınırlı olan reddiye yazımının, 1700'lerin sonundan itibaren hız kazanmasına, Doğu ve Batı'dan pek çok Müslümanın tepkisine neden olmuştur. Ulûl'l-emre itaatsizlik söyleminin belirleyici olduğu bu metinlerde, Vehhâbîler ile Hâricîler arasında kurulan irtibatla, meşrû otoriteye isyan boyutu ön plana çıkarılmıştır.

Yalnızca kendi kaynakları üzerinden okunduğunda, Vehhâbî hareket askerî yönü ağır basan bir hareket olarak algılanmaktadır. Bu durum İbn Abdülvehhâb'ın fikrî yönü ve telifatının ortaya çıkış sürecinde pek çok belirsizliklere sebep olmuştur. Özellikle onun, yazılarını nerede ve hangi zaman diliminde kaleme aldığına tam olarak bilinmemesi bununla ilgili bir sorundur. Çalışmamızda İbn Abdülvehhâb'a karşı yazılan reddiyelerin bütünlük içerisinde incelenmesi, bu noktadaki belirsizliklerin önemli bir kısmının aydınlatılmasını sağlamıştır. Örneğin İbn Abdülvehhâb yaygın kanaatin aksine yazım faaliyetlerine Hureymila'ya döndükten sonra değil; Basra ve Ahsâ bölgelerinde bulunduğu dönemde başladığı anlaşılmaktadır. Kendisine yazılan ilk reddiyenin 1144/1732 tarihli olmasından anlaşıldığına göre o, 1142/1730'ların başından itibaren görüşlerini kayda geçirmeye başlamıştır. Yine reddiye metinlerinde muhatap alınan fikirlerinden hareketle onun ilk metninin *Kitâbü't'tevhîd* olmadığı anlaşılmaktadır. O *Erba' kavâid tedürrü'l-ahkâm*'ında kaydettiği fikhî görüşleri nedeniyle 1144/1732 yılında Ahsâ'nın önde gelen Hanbelî âlimlerinden Muhammed b. Abdurrahmân ibn Afâlik (ö. 1164/1750) tarafından eleştirilmiştir. Son dönemlerde Suudî Arabistan Kraliyet Meclisi tarafından oluşturulan bir komisyon, muhtemelen tespit edebildiğimiz en erken tarihli bu reddiye sebebiyle, devletin kuruluşunu 1135/1727 şeklinde güncellemiştir.

Görüşleri nedeniyle Basra'dan sürgün edilen Muhammed b. Abdülvehhâb, Hureymila'ya döndükten sonra da babasının muhalefeti ile karşılaşınca bir müddet kabuğuna çekilmiş ve bu süre içerisinde kuvvetle muhtemeldir ki; İslâm geleneğinde bulunmadığı gerekçesiyle tepki çeken görüşlerine bir dayanak bulmaya yönelmiştir. Bu

dönemde İbn Teymiyye'nin eserleri üzerinde yoğunlaştığı bilinen İbn Abdülvehhâb 1151/1738 sonrasında *Kitâbü't'tevhîd*'i kaleme almıştır. Ardından 1155/1742 dolaylarında *Kelimetü fî beyâni şehâdet enlâ ilâhe illallah*'ı, 1158/1745'den önce *Kavâidü'l-erba' fî'd-dîn*'i 1159/1746 dolaylarında *Keşfü's-şübühât*'ı yazdığı anlaşılmaktadır. İbn Abdülvehhâb 1167/1753 yılında Hureymila'da yaşanan isyan olaylarının ardından da *Müfidü'l Müstefid fî Küfri Tariki't Tevhîd*'i yazmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın halk arasında bazı dinî gelenekleri şirk olarak nitelendirmesi cihad kararı öncesinde Mu'tezile'nin büyük günah yaklaşımı ile özdeşleştirilmiştir. Ancak cihad adı altında gerçekleştirilen şiddet eylemleri ile beraber Vehhâbîler, Hâricîler olarak anılmaya başlanmıştır. Cihad kapsamında yürütülen yağma ve kıtal eylemleri, kendisine yönelik müşrikler için inen hükümleri, Müslümanlara karşı kullandıkları itirazlarına neden olmuştur. Kendilerini “Muvahhidûn” ve “Ehl-i Tevhîd” olarak tanımlayan Vehhâbîlerin, Hâricîlik ile irtibatlandırılma gerekçeleri hareketin gelişim süreciyle paralel olarak değişim göstermiştir. Vehhâbîler, “mülhid”, “müfsid” ve “Şeyh Necdî'nin avaneleri” dışında; ortaya çıktıkları bölge, zahirî din yorumları ve meşrû otoriteye isyan etmeleri bakımından Hâricî olarak tanımlanmışlardır. Bununla birlikte gerek kendi kaynakları gerekse muarızları tarafından kaleme alınan metinlerin hiçbirinde onlarla ilgili “Selefi” yahut “Selefiyye” şeklinde bir tanımlamanın yer almaması, çalışmamız açısından altı çizilmesi gereken en önemli bulgulardan birisidir.

İbn Abdülvehhâb'ın Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye ile ilişkilendirilmesi Hanbelî çevrelerin Vehhâbî esaslara karşı çıkmadığı yanılgısına neden olabilmektedir. Yaygın kanaatin aksine, başlangıçta İbn Abdülvehhâb'ın bireysel görüşlerine, ilerleyen süreçte de Vehhâbî harekete yönelik en ciddi eleştiriler Hanbelî çevrelerden gelmiştir. Örneğin İbn Abdülvehhâb'a karşı oluşan yerel tepkiler ve yazılan ilk reddiyeler, Necid ve Ahsâ bölgesindeki Hanbelî âlimler tarafından yazılmıştır. Bu nedenle reddiyelerin çerçevesini genel anlamda Hanbelî Muhammed b. Abdurrahmân İbn Afâlik (ö.

1164/1751) ve Şafî'î Ahmed b. Ali el-Kabbânî'nin (ö. 1158/1745) yaklaşım ve görüşleri belirlemiştir. Bu durum reddiye müelliflerinin itikâdî olarak çoğunlukla Eş'ârî öğreti doğrultusunda bir söylem ortaya koymaları sonucunu beraberinde getirmiştir. Ayrıca Hanefî ve Mâlikî çevrelerden de önemli itirazlar gelmiştir. Hanefî çevreler, amelleri imanın bir parçası olarak görmenin ötesinde tevhidin bir parçası olarak gören Vehhâbîlere, aklî ve felsefî delillere karşı çıkarken; Mâlikî çevreler İbn Teymiyye karşıtlığı üzerinden karşı çıkmıştır.

Vehhâbîliğe karşı, Şazelî, Kevvâzî, Kâdirî, Halvetî, Ekberî ve Ticanî çevreler ortak bir söylemde birleşmiştir. İbn Abdülvehhâb'a karşı çıkan âlimlerden bir kısmı yenilik taraftarı hareketlere; bir kısmı da onların fikrî alt yapısının kurulmasına öncülük eden kimselerdir. Onlar, benzer zihniyetlerin mensupları olduklarından İbn Abdülvehhâb ile ortak referanslara sahiptir. Ancak hiçbiri söylemlerinde onun kadar radikal bir tutum sergilememiştir. Vehhâbîlik öncesinde karşıt cephelerde konumlanan sûfîler ve fakihler, İbn Abdülvehhâb'ın ortaya çıkmasıyla birlikte ona karşı aynı safta birleşmişlerdir. Onları ortak bir paydada buluşturan, İbn Abdülvehhâb'ın eleştirilerini, geleneksel ve toplumsal yaşantı ve pratikleri, velâyet-evliya kültürünü de kapsayacak şekilde genişletmesi olmuştur. Reddiye müelliflerinin önemli bir kısmı, zühd merkezli bir anlayışın dışındaki kurumsal tasavvufu eleştirmiştir. Ancak Vehhâbîlerin halkın mistik inanışlarına karşı çıkmak ve iyiliği emretmek adına ziyaret mekânlarını yakıp-yıkmaları ve Müslüman olduğunu ifade eden kişilerin hayat haklarını ellerinden almalarına itiraz eden Osmanlı uleması, dinde esas olanın maslahat ve makasıdır yani can, mal ve hürriyet hakkının korunması olduğunu savunmuştur.

Reddiye müelliflerinin birleştiği bir başka nokta, İbn Abdülvehhâb'ın mistik eğilimler ve inançlar hakkındaki tekfir nazariyesidir. Ancak onlar, ruhlarla tevessül ile evliya ve Sâlihleri yüceltme (tazim) konusunda birbirinden ayrılmaktadırlar. Bu anlamda reddiye müelliflerinin ekserisi, veliler ve ruhlar ile tevessülü savunarak,

evliyanın kerametlerini ispat etmeye çalışmış; Hanbelîlerin az bir kısmı ise bu konuda sessiz kalmıştır. Bu kesimin Müslüman olduğunu dile getiren bir kimsenin şirk gerekçesi ile yaşam hakkının ellerinden alınmasına yönelik tepkileri, Hanbelî gelenek içerisindeki Ebû Bekir el-Hallal (ö. 311/923) ve Berbeharî (ö. 329/940-41) farklılaşmasını akıllara getirmektedir. Toplumun ıslahı konusunda doğru bilgi/ilim ya da baskı/cebir kullanmanın zihinsel iz düşümü, bu defa da İbn Abdülvehhâb ve kendisine karşı çıkan Hanbelî çevrelerde müşahhas hale gelmiştir. Zira bize göre Vehhâbîlik, mezhebî aidiyetten bağımsız bir şekilde tarihin belli kesitlerinde ortaya çıkan gelenekçi-zâhiri zihniyetin farklı bir şekilde yeni bir yansımasıdır.

İslâm düşüncesindeki zengin kelimî ve felsefî birikime nispetle, hayli yalın kalsalar da, reddiyeler, genel itibarıyla Ehl-i Sünnet geleneğini yansıtan metinlerdir. Bu nedenle mezhep aidiyetlerinin Vehhâbî görüşler karşısında ciddi ayrışmalara neden olduğunu söylemek kolay değildir. Geçmişte bazı Hanbelîlere, özellikle İbn Teymiyye'ye karşı Eş'arî ve Mâtürîdîlerin ortak hareket etme çabalarına benzer şekilde Vehhâbîlere karşı da Hanefî, Şafî'î, Hanbelî ve Mâlikî ulemanın ortak bir zeminde buluştuklarına tanık olmaktadır. Onlar Vehhâbî fikirlere karşı, “mezhebî aidiyetleri bir kenara bırakarak Sünnilik ya da Ehl-i Sünnet gibi üst bir kimlikte” birleşmişlerdir.

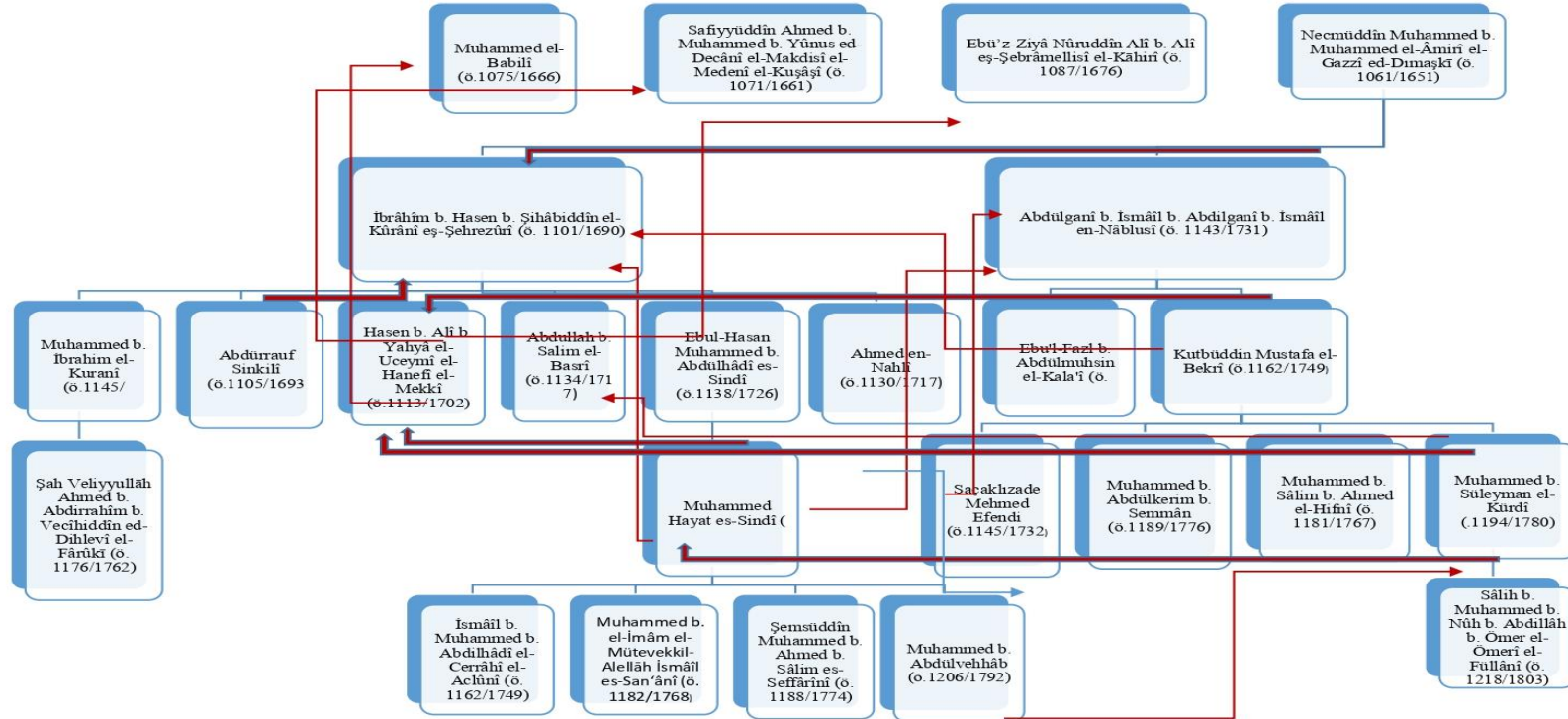
Ortak bir söylem etrafında buluşan ulemanın, Vehhâbîlik hakkındaki “Ehl-i Sünnet dışı olmak” ve “Hâricîlik” nitelendirmeleri oldukça önemlidir. Zira bu anlayışın Osmanlı coğrafyasındaki Vehhâbîlik algısına ve İstanbul'un Vehhâbîlerle ilgili temel tezine yön verdiği açıktır. Bu açıdan bakıldığında Vehhâbîlik konusundaki resmî söylemin, salt siyasî kaygılarla üretildiğini söylemek tarihsel gerçeklerle çelişmektedir. Nitekim hâkim söylemi siyasetten ziyade, bu amaçla kaleme alınan reddiyeler belirlemiştir.

İbn Abdülvehhâb'ın, İbn Teymiyye'nin görüşleri ile birebir olmasa da, çoğunlukla onun yöntemini ve zihniyetini model aldığı açıktır. Ancak muarız çevrelerin,

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İbn Teymiyye'yi anlamadığı ve bu nedenle onun Hanbelî geleneğin takipçisi olamayacağını savunmuş olmaları dikkate çekmektedir. Bu nokta Hanbelî çevrelerin eleştirileri İbn Abdülvehhâb'a kadar, Hanbelî gelenek içerisinde İbn Teymiyye'nin belirleyiciliğinin düşünüldüğü kadar etkin olmadığını; Ahmed b. Hanbel, İbn Müflih ve İbn Kudame'nin gelenek içerisinde çok daha baskın olduklarını göstermiştir. Hanbelî gelenek içerisindeki farklılaşmaları da işaret eden bu ayrım pek çoğu halen el yazma olarak bulunan Vehhâbîlik reddiyelerinin, gelenekler halinde ayrı ayrı daha derinlikli çalışmalara konu edinilmesi gerektiğini göstermektedir



EK: XVIII. Yüzyıl Mısır-Hicaz-Şam-İstanbul-Kuzey Afrika Ulemâ Ağı



BİBLİYOGRAFYA

- Abdullah b. Abdurrahman b. Salih Alü Bessam. *Ulemau Necd: Hilâle Semaniye Kurûn*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Asime, 2. Basım, 1998.
- Abdullah Efendi er-Râvî. "Risale fi't-Tevhîd". *et-Tavzîh ani't-Tevhâii'l-Hallâk fî Cevâbi ehli'l-'Irak*. Riyad: Daru Tayyibe, 1984.
- Abdullah el-Hüseyn, Ahmed b. Abdulaziz. *Da'vetü'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb Selefiyye lâ Vehhâbiyye*. Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-Vataniyye, 1999.
- Abdullatif b. Abdurrahmân, b. Hasan Al-ü Şeyh. *Mecmû'atu'Resâil ve Mesâil en-Necdiyye li Ba'di'l-Ulemâi Necd el-A'lâm*. Riyad, 1927.
- Abdullatif b. Abdurrahmân, b. Hasan Al-ü Şeyh. *Minhacü't-Te'sîs ve't-Takdîs fî Keşfi Şübehâti Dâvud b. Circîs*. Riyad, 1987.
- Abdullatif b. Abdurrahmân, b. Hasan Al-ü Şeyh. *Misbâhü'z-Zelâm fî'r-Reddi alâ men Kezzebe alâ's-Şeyhi'l-İmam*. Riyad, 1946.
- Abdurrahmân b. Hasan. *el-Makâmât*. Riyad: Mektebetü Darü'l-Hidâye, t.y.
- Abdurrahman b. Hasan. *el-Matlubu'l-Hamîd fî Beyâni Mekâsidi'd-Tevhîd*. Riyad: Darü'l-Hidaye li't-tabâ'a ven'neşr ve't-tercüme, 1991.
- Abdurrahman el-Akîlî, Ebu'l-Berekât b. Ebi'l Fazl Osman el- Ömerî. *Risâle fî'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye*. Darül'l-Kütübî'l-Kavmiyye, Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422.
- Abdülaziz b. Muhammed, Ali b. Abdüllatif. *De'âvâ'l-Münâviîn li Da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*. Riyad: Darü Tayyibe, 1989.
- Abdülmecid, Abdülmen'am Abdurrahman. "el-Medârisü'l-Süleymâniyye fî Mekke-i Mükkerreme ve Devruha'l-İlmî İbane'l-Karnî Aşar el-Hicrî". *Mecelletü Külliyyeti'l-lugati'l-Arabiyye* 37 (2018), 735-781.
- Abdülvehhâb, Hasan Hüsnî. *Kitâbu'l-Umur fî Musannifâti ve'l-Müellifini't-Tunisiyyîn*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

- Abdüsselam b. Berces, Âl-ü Abdülkerim. “Mukaddimetü’l-Muhakkîk”. *Fevâidü’l-Müntehabât fî şerhi Asdâri’l-Muhtasarât*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale Nâşirûn, 2003.
- Abir, Mordechai. *Saudi Arabia in the Oil Era (RLE Saudi Arabia) Regime and Elites; Conflict and Collaboration*. Florence: Taylor & Francis Group, 2015.
- Acelânî, Münir. *Târîhu Beldeti’l-Arabiyyeti’s-Su’ûdiyye*. 3 Cilt. y.y, 2. Basım, 1993.
- Adanır, Oğuz. “Antropoloji ve Tarih: Osmanlı Tarihinin Sosyal Antropoloji Perspektifinde Gözden Geçirilme Zorunluluğu Üzerine”. *XV. Türk Tarih Kongresi: Ankara 11-15 Eylül 2006 Kongreye Sunulan Bildiriler IV-I Kısım/* (2010), 745-755.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. Kahire: Darü’l-Hadis, 1995.
- Ahmed, Chanfi. *West African “ulama” and Salafism in Mecca and Medina: Jawab al-Ifriqi-the Response of the African*, 2015.
- Akgün, Hüseyin. ““Umirtu en Ukâtile’n-Nâse’ Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XIV/2 (2014), 49-90.
- Akîlî, Osman el-Ömerî el-Halebî. *Risâle fi’r-Reddi’l-Tâifeti’l-Vehhâbiyye*. Darül’l-Kütübî’l-Kavmiyye, Mecmua c. 1/Mücellid 1, 422.
- Akpınar, Cemil. “İbn Cemâa, Bedreddin”. *DİA*. 19/388-392. İstanbul: TDV, 1999.
- Akyıldız, Ali. “Meclis-i Meşveret”. *DİA*. C. 28. Ankara: TDV, 2003.
- Al-Freih, Mohamed A. *The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn `abd Al-Wahhab and His Movement*, 1990.
- Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay*. Oneonta: Islamic Publications International, 2002.
- Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b Sultan Muhammed. *Minehü’r-Ravzi’l-Ezher fî Şerhi’l-Fıkhi’l-Ekber*. Beyrut: Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 1998.

- Âl-i Firyân, el-Velid b. Abdurrahman. *el-Virâkât fî Mıntıkati Necd.* Riyad: Daretü'l-Melik Abdülaziz, 2012.
- Alizâde, Mehmed Efendi. *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye.* nşr. Eşref Yılmaz. İstanbul: Dirayet Yayınları, 2018.
- Alizâde, Mehmed Efendi. *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye.* Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2504, 19.
- Alizâde, Mehmed Efendi. *Risâle fî İbtâli Mezhebi'l-Vehhâbiyye.* İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler, 5866, 37.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Garâibü'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-Elbâb.* Bağdat: Matbaatü's-Şabender, 1909.
- Âlûsî, Ebû'l-Meali Cemaleddin Mahmûd Şükri b. Abdullah b. Mahmûd. *el-Miskü'l-Ezfer.* Beyrut : ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2007.
- Âlûsî, Mahmud Şükrî. *Târîhu Necd.* thk. Muhammed Behced el-Eserî. Bağdat: el-Varrak Yayınları, 2007.
- Âl-ü Ferrâc, Midhat b. el-Hasan. *Fethü'l-'Aliyyi'l-Hamîd fî şerhi Kitabi'l-Müfîd el-Müstefîd.* Riyad: Daru'l-Ahyâr, 2007.
- Âl-ü Useymin, Salih b. Abdulaziz b. Ali. *Teshîl es-Sâbile li Mürîd Ma'rifetü'l-Hanâbile.* thk. Bekir b. Abdullah Ebu Zeyd. Beyrut: Müessesetü'r-risale li't-tabâ' ve'n-neşr ve't-tevzî', 2001.
- Alü's-Şeyh, Abdurrahman b. Abdullatif. *Meşâhîru Ulemâi Necd.* Riyad: Daru'l Yemame li'l-bahsi ve't-Tercüme, 1974.
- Alyân el-Hanbelî, Mustafa Hamdû. *es-Sâdetü'l-Hanâbile ve Ihtilâfuhum Maa's-Selefiyyeti'l-Muâsıra fî'l-Akîde ve'l-Fıkh ve't-Tasavvuf.* Amman : Darü'n-Nur, 2014.
- Apaydın, Yunus. "İ'lâmu'l-Muvakkîn". *DİA.* 22/73-75. İstanbul: TDV, 2000.

Asım Efendi, Mütercim Ahmed. *Asım Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1218-1224/1804-1809) (inceleme-Metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Assosiation of Gentlemen in Princeton and Its Vicinity (ed.). “The Biblical Repertory and Theological Review” 2/ (Philadelphia 1830), 13.

Ataç, Ali. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevessül*. Marmara Üniversitesi, Thesis, 1993.

Atâullah Mehmed Efendi. *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hâdiyyeti fî'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye*. Zeytinoğlu İlçe Hallk Kütüphanesi, Zeytinoğlu Koleksiyonu, 43 Ze 199/1, 25.

Atâullah Mehmed Efendi. *Tercümetü'l-Ecvibeti'l-Hâdiyyeti fî'r-Reddi al'l-Havârici'l-Vehhâbiyye*. İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler, 2158; 5865; 5867.

Atîkî, Salih b. Seyf. *el-Atîkî Neseben*. Camiatü'l-Kuveyt, Ma'hedi'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 7165/113.

Atîkî, Salih b. Seyf. *Risâle fî Tevessül*. Melik Faysal İslamî Araştırmalar Merkezi, Mahtûtât, 2-02804.

Atîkî, Salih b. Seyf. *Tercüme Şeyh Muhammed b. Fîrûz*.

Atîkî, Seyf b. Ahmed. *Rıhlât eş-Şeyh Seyf el-Atîkî el-Ahire beyne Necd ve'l-Kuveyt ve'l-Ahsâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Mahtûtâ el-İslâmiyye et-Tâbi'ati li'l-Vizâreti'l-evkâf, 155.

A'yân, Ahmed Burhaneddin Paşa. *Burhaneddîn Bâşa A'yân Hayatuhu ve 'Asruhu*. Beyrut: Dâra'l-Sâkî, 2012.

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

Aydınlı, Osman. *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara : Hitit Kitap Yayınevi, 2010.

- Aydınlı, Osman. “Yenilenme İhtiyacı ve İslâm Mezhepleri Tarihi Çalışmalarında Yöntem Arayışları”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi = Turkish Journal of Scientific Reviews* II/1 (2009), 235-248.
- Azimabadi, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b Emîr Alî Diyânüvî. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Azzâvî, Abbas b Muhammed b Samir Abbas. *Târîhu'l-Irak Beyne İhtilâleyin: Min Sene 1247 H. - 1831 M. İla Sene 1289 H. - 1872 M..* Beyrut : Dâru'l-Arabiyyetü'l-Mevsuat, 2004.
- Babanzâde, Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhü'l-Meknûn fî Zeyl-I alâ Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-ihyâi'l-turâi'l-Arabî, t.y.
- Babinger, Franz. “Osmanlı Şam Valileri”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 8/ (1997), 93-107.
- Bağdâdî, Abdulkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara, 2007.
- Bağdâdî, İbrâhim Fasih b Sıbgatullah Haydari. *Unvanü'l-Mecd fî Beyâni Ahvâli Bağdâd ve'l-Basra ve Necd*. London: Dârü'l-Hikme, 1998.
- Bağdadi, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsarü'l-Musannifîn*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- Bağdâdî, Muhammed Saîd b Seyyid Abdülğanî Ravi. *Târîhu'l-Üseri'l-İlmiyye fî Bağdâd*. thk. İmad Abdüsselam Rauf. Bağdad: Dârü's-Şuuni's-Sekafiyyeti'l-Amme, 1997.
- Barbir, Karl K. *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1980.
- Baz, Abdülaziz b Abdullah b Abdurrahman İbn. *el-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb: Da'vetuhû ve Sîretuhû*. Riyad: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1995.

- Bedran, Abdülkadir b Ahmed b Mustafa Dumi Abdülkadir. *Münâdemetü'l-Atlâl ve Mûsâmeretü'l-Hayâl*. thk. Zehri eş-Şâvîş. Beyrut: Mecmaü'l-Arabi li't-Te'lif ve'd-Dirasat ve't-Terceme, 1986.
- Bek, Halîl b Ahmed Muhtâr b Osmân Merdem Bek Halîl Merdem. *A'yânü'l-Karnî's-Sâlis Aşer fî'l-Fikr ve's-Siyâse ve'l-İctimâ'*. Beyrut: el-Cennetü'l-Türasi'l-Arabiyye, 1971.
- Bennet, Clinton, *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*. London: Continuum, 2005.
- Benli, Ali. “et-Trabzonî, Muhammed el-Medenî”. *DİA*. 41/304-305. İstanbul: TDV, 2012.
- Benli, Ali. “Muhammed el-Medenî et-Trabzûnî ve Risâle fî Beyânî'l-Ezdâd'ı”. *Eskiye* 31 (2015), 147-172.
- Beroje, Sahip. “İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım”. *İslami Araştırmalar* 17/4 (2004), 308-324.
- Bessâm, Abdullah b Abdurrahman b Salih Alü. *Ulemâu Necd: Hilâle Semâniye Kurûn*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1998.
- Bessâm, Ahmed b. Abdulaziz b. Muhammed. *el-Hayâtu'l-İlmiyye fî Vasati'l-Cezireti'l-Arabiyye fî Garneyn el-Hadî Aşar ve's-Sânî Aşar el-Hicriyyîn ve Esserû Da'vetu eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb fîhâ*. Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 2005.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1344.
- Birgivi, Mehmed Efendi. *Tarîkat-ı Muhammediyye*. çev. Muhammed Taha. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2013.
- BOA,. *Ali Emîrî Sultan Mahmud II (A.E. SMHD.II.)*. 38-2479.
- BOA. *C. ML. (Cevdet Maliye)*. 50-2340.
- BOA. *Cevdet Dahiliye (C. DH)*. 2686.

BOA. *Cevdet Dahiliye (C. DH)*. 9994.

BOA. *Cevdet Dahiliye (C. DH)*. 1369.

BOA. *Cevdet Dahiliye (C. DH)*. 6716.

BOA. *Cevdet Dahiliye (C.DH)*. 212-10560.

BOA,. *Cevdet Maliye (C.ML)*. 50-2340.

BOA. *HAT*. 3840.

BOA. *HAT*. 126-5225.

BOA. *HAT*. 346-19701.

BOA. *HAT*. 762-36021.

BOA. *HAT*. 160-6667.

BOA. *HAT*. 344-19648.

BOA. *HAT*. 1486-45.

BOA. *HAT*. 217-11937.

BOA. *HAT*. 342-19550.

BOA. *HAT*. 92-3784.

BOA. *HAT*. 345-19688.

BOA. *HAT*. 3801.

BOA. *HAT*. 3813.

BOA. *HAT*. 3784.

BOA. *HAT*. 343-19614.

BOA. *HAT*. 3839.

BOA. *HAT*. 45-19663-A.

BOA. *HAT*. 3826.

BOA. *HAT*. 3855 A, B, İ.

BOA. *HAT*. 3855 K.

BOA. *HAT*. 4303.

BOA. HAT. 3801 A, 4303.

BOA. HAT. 6674.

BOA. HAT. 3777.

BOA. HAT. 3797 C, F.

BOA. HAT. 3838 A.

BOA. HAT.

BOA. HAT. 3793.

BOA. HAT. 3381 C, D, F, G.

BOA. HAT. 19693, 11859, 3789A, 3272.

BOA. HAT. 94, 3811.

BOA. HAT. 3801 D.

BOA. HAT. 3804 B.

BOA. *Hatt-ı Hümayûn (HAT)*. 255-14588.

BOA. *Hatt-ı Hümayûn (HAT)*. 1414-57702.

BOA. *Hatt-ı Hümayûn (HAT)*. 11659.

Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur: Zweite Den Supplementbanden Angepasste Auflage*. Leiden: E.J. Brill, 1949.

Brockelmann, Carl. *Târihü'l-Edebi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fehm Hicâzî. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1995.

Browne, Edward G. *Hand-List of the Muhammadan Manuscripts: Including All Those Written in the Arabic Character, Preserved in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. İstanbul-Tunis: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

- Bulut, Halil İbrahim. “İslâm Mezhepleri Tarihi Bilimi ve Temel Meseleleri”. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 14-32. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim (ed.). *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 2018.
- Bunzel, Cole M. *Manifest Enmity: The Origins, Development, and Persistence of Classical Wahhabism (1153-1351/1741-1932)*. Ann Arbor: ProQuest Dissertations & Theses, PhD, 2018.
- Burckhardt, John Lewis. *Notes on the Bedouins and Wahabys*. 2 Cilt. London, 1831.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*. 3 Cilt. İstanbul : Meral Yayınevi, ts.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan’dan Cüheyman’a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’eleleri 1*, 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. " Hâricîliğin Modern Bir Görüntüsü Olarak Tekfircilik". *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*,(2016), 13-46.
- Câbî Ömer Efendi, Mehmet Ali Beyhan. *Câbî Ömer Efendi: Câbî Tarihi (Tarih-i Sultan Selim Salis ve Mahmud-ı Sani) : Tahlil ve tenkidli metin*. haz. Mehmet Ali Beyhan. İstanbul : İstanbul Üniversitesi, 1992.
- Câbirî, Ferhat b. Ali. *Nizamü ’l-Azzabiyye ‘inde ’l-İbâdiyyîni ’l-Vehbiyye fî Cerbe*. Tunus, 1975.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.

- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Câbirî, Muhammed Abid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. İstanbul : Kitabevi, 1997.
- Câmî' el-Hanbelî, Osman b. Abdullah. *Fevâidü'l-Müntehabât fî şerhi Asdâri'l-Muhtasarât*. thk. Âl-ü Abdülkerim Abdüsselam b. Berces. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, 2003.
- Campbell, Alexander (ed.). "Dr. Cox on Regeneration". *The Millennial Harbinger*. Virginia: W.K. Pendleton, 1830.
- Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir*. çev. Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Cavuşoğlu, Semiramis. *The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire*. Princeton University, Doktora Thesis, 1990.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhim. *Târîhu Acâibi'l-Âsar fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr*. Kahire: Dârü'l-Faris, ts.
- Cesur, Kerime. *Vehhâbî Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Fıkıh Düşüncesinin Oluşumu*. Marmara Üniversitesi, Thesis, 2013. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Târîh-i Cevdet*. 12 Cilt. Dersâadet: Matbaa-i Osmaniye, 2. Basım, 1309.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Tezâkir*. haz. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1986.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevzi, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. *Nüzhetü'l-Â'yüni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Cici, Recep. "Kurânî". *DİA*. 26/426-427. Ankara: TDV, 2002.

- Cihan, Ahmet. *Modernleşme Döneminde Osmanlı Uleması: 1770-1876*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora, ts.
- Cohen, Stanley. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: Taylor and Francis Group, 2015.
- Commins, David Dean. *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Commins, David Dean. *Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. yy: I B Tauris, 2016.
- Cook, M. A, American Council of Learned Societies. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Cook, Michael. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton : Princeton University Press, 2014.
- Cook, Michael. *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study*. Cambridge : Cambridge University, 1981.
- Cook, Michael. "On the Origins of Wahhābism". *Journal of the Royal Asiatic Society* 2/2 (1992), 191-202. <https://www.jstor.org/stable/25182507>
- Cook, Michael. "The Historians of Pre-Wahhābī Najd". *Studia Islamica* 76 (1992), 163-176. <https://www.jstor.org/stable/1595666>
- Cook, Michael. *The New Cambridge History of Islam*. 4 4. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.
- Cook, Michael. "The Provenance of the Lam‘ al-shihāb fī sīrat Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb". *Journal of Turkish Studies* X/ (1986), 79-86.
- Cook, Michael. "Written and Oral Aspects of an Early Wahhābī Epistle". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 78/1 (2015), 161-178. <https://www.jstor.org/stable/24692183>

- Crawford, Micheal J. "The Da'wa of Ibn 'Abd al-Wahhāb Before the Al Sa'ūd". *Journal of Arabian Studies* 1/2 (01 Aralık 2011), 147-161.
- Cubûrî, Abdullah. *Fihrist Mahtûtât Hasan el-Enkerlî el-Muhdât ilâ Mektebeti'l-Evkâfi'l-Âmme bi Bağdât*. Bağdat: el-Cami' el-İlmî el-İrâkî, 1967.
- Currie, James Muhammad Dawud. "Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, and the Rise of the Saudi State". *Journal of Islamic Studies* 26/3 (2015), 265-288.
- Çağatay, Neşet. "Vehhabîlik". *İA*. 13/267. Ankara: MEB, 1986.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızeliler". *DİA*. 24/100-104. İstanbul: TDV, 2001.
- Çetin, Atilla. "Garp Ocakları". *DİA*. 13/382-386. İstanbul: TDV, 1996.
- Dahlân, Ebû'l-Abbas Ahmed b Zeyni Mekki Şafii. *Hulâsatü'l-Kelâm fî Beyânî Ümerâi'l-Beledi'l-Haram min Zamâni'n-Nebî Aleyhisselâtu Vesselâm*. İstanbul: Mektebetü'l-Hakikat, 2011.
- Dallal, Ahmad. "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850". *Journal of the American Oriental Society* 113/3 (1993), 341-359.
- Davud ez-Zübeyrî, Afifuddin Abdullah. *es-Savâik ve Ruûd fî'r-Reddi alâ İbn Suûd*. Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Wahhabi Theology, 10/588, 291.
- Değer, Nihal. *Muhammed Medeni'nin Musellesat Risalesinin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Delong- Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Riyadh: International Islamic Publishing House, 2010.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. İstanbul : Paradigma Yayınları, 1999.
- Dindar, Bilal. "Bedreddin Simâvî". *DİA*. 5/331-334. İstanbul: TDV, 1992.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. İstanbul : Ataç Yayınları, 2005.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press, 1960.

- Durusoy, Ali. "Kıyas". *DİA*. 25/525-526. Ankara: TDV, 2002.
- Ebied, R. Y - Young, M. J. L. "An Unpublished Refutation of The Doctrines of The Wahhabis". *rivideglstudorie Rivista degli studi orientali* 50/3-4 (1976), 377-397.
- Ebü Bekr Hüseyin b. Gannam en-Necdi el-Ahsai İbn Gannam - thk. Nasırüddin Esed. *Târîhu Necd*. Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1985.
- Ebu Davud, es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul-Tunis : Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.
- Ebü Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *el-Mevsûâtü Mevâkifi's-Selef fi'l-Akîde ve'l-Menhec ve't-Terbiyye*. Riyad: Mektebetül İslamiyye li'n-neşr ve't-tevzî', t.y.
- Ebü'd-Diyâf, Ebü'l-Abbas Ahmed b Ebi'd İbn. *İthafu Ehli'z-Zamân bi-Ahbâri Mülûki Tûnis ve Ahdi'l-Emân*. Tunus : eş-Şeriketü't-Tunisiyye, 1963.
- Ebü'd-Diyâf, Ebü'l-Abbas Ahmed b Ebi'd İbn. *İthafu Ehli'z-Zamân bi-Ahbâri Mülûki Tûnis ve Ahdi'l-Emân*. Tunus: Daru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, 2004.
- el-Kurânî, İbrahim. *İs'âfü'l-Hanîf li-Sülûki Silki't-Ta'rîf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1440.
- Emir San'ânî, Muhammed b. İsmail. *Dîvânü'l-Emîr es-San'ânî*. thk. Ali Subhi el-Medenî. Kahire, 1964.
- Emir San'ânî, Muhammed b. İsmail. *İrşâd Zâviye'l-Elbâb ilâ Hakîkati Ekvâl İbn Abdülvehhâb*. thk. Abdülkerim Cedbân. Mecalis Âl-i Muhammed, t.y.
- Ensârî, Muhammed b Abdullah Al-i Abdülkadir el-. *Tuhfetü'l-Müstefîd bi-Târîhü'l-Ahsâ' fi'l-Kadîm ve'l-Cedîd*. Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifal bi-Mururu Miete Am ala Tesisi'l-Memleke, 1999.
- Erken, Adil. *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü'l-Hacc Olarak Hizmetleri*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Esâd Efendi, Sahaflar Şeyhizâde. *Üss-i Zafer*. İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1243.

- Esen, Muammer. “Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011), 97-110.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara : Ankara Okulu, 2016.
- Eyüb Sabri Paşa. *Mir’âtü’l-Haremeyn=Haremeyn Tarihi: Mir’ât Mekke*. haz. Ömer Faruk Can, Zehra Can. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Eyüb Sabri Paşa. *Mir’âtü’l-Haremeyn: Mir’ât-ı Mekke*. Kostantiniye: Bahriye Matbaası, 1301.
- Eyüp Sabri Paşa. *Tarih-i Vehhabiyân: Vehhâbîler Tarihi*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.
- Eyüp Sabri Paşa - sdl. Süleyman Çelik. *Tarih-i Vehhabiyân : VehhabilerT arihi*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.
- Ezherî, Muhammed Beşir Zafir. *Tabakâtü’l-Mâlikîyye*. Kahire: Dârü’l-Âfâki’l-Arabiyye, 2000.
- Fâhirî, Emir Bedreddin Bektaş. *Târîhu’l-Fâhirî*. thk. Abdullah b. Yusuf eş-Şebl. Riyad: Mektebetu’l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1999.
- Fahredden, Rızaeddin. “Men Humu’l-Vehhâbiyyûn”. *Mecelletu Asri’l-Cedîd*. <https://ar.islamnews.ru/news-الوهاب-هم-من-فخرالدين-الدين-رضا-المفتي>.
- Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *DİA*. 5/311-317. İstanbul: TDV, 1992.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Muhasebe Dönemi”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1022-1043. 1. İstanbul; Konya: İlem İlmi Etüdler Derneği, 2017.
- Fazlurrahman. *İslâm’da İhya ve Reform: Bir İslâm Fundamentalizmi İncelemesi*. çev. Fehrullah Terkan. Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 2006.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. “Ethem Ruhi Fıġlalı ile Türkiye’de Mezhepler Tarihi Çalışmaları Üzerine”. *TALİD* 15/29 (2018).
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir : İzmir İlahiyat Vakfı, 2008.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. “Hâricîler”. *DİA*. 16/169-175. İstanbul: TDV, 1997.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. “Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXII/* (1978), 245-275.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İbadiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.
- Firas, Sami Abdulaziz Alqatrani. “The Old City of Al Zubair. The Emergence and Physical Reality (1571-1882 Iraq)”. *Bulletin of Geography. Socio-Economic Series* 27/27 (2015), 17-32.
- Fleischer, Prof. H. L. “Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhabiten und dem Pasá von Damascus”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 11/3 (1857), 427-443. <https://www.jstor.org/stable/43359615>
- Flemming, Barbara. “Die Vorwahhabitische Fitna Im Osmanischen Kairo 1711”. *İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan*. 55-65. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1975.
- Francis, Beşir Yusuf. *Mevsûatu’l-Mudn ve’l-Mevâkı’ fî’l-‘Irak*. Londra: e-Kutup, 2017.
- Füllani, Salih b Muhammed b Nuh b Abdullah b Ömer b Musa Ömerî. *Îkâzu Himemi Uli’l-Ebsâr li’l-İktidâ’i bi-Seyyidi’l-Muhâcirîn ve’l-Ensâr ve Tahzîrihim ani’l-İbtidâ’i ş-Şâ’i’i fî’l-Kurâ ve’l-Emsâr min Taklîdi’l-Mezâhibi Me’a’l-Hamiyyeti ve’l-Asabiyyeti Beyne Fukâhâ’i’l-Âsâr*. thk. Ebi’l-Ammâr es-Sehâvî. eş-Şârîka: Darü’l-Feth, 1997.
- Gânem, Hasan. *Risale Muhimme li’l-İmam el-Mücâhîd el-Allâme Abdulaziz b. Muhammed b. Suûd*. Katar, 2010.

- Gazzali, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. haz. İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1962.
- Gazzi el-Âmirî, Muhammed Kemalüddin b Muhammed. *en-Na'tü'l-Ekme li-Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel min Seneti 901 - 1207 Hicriyye*. Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1982.
- Gedik, Nusret. "Mehmed Münîb Ayıntâbî ve Âsârü'l- Hikem fi Nakşı'l-Kadem Adlı Eseri". *500. Yılında Mukaddes Emanetler: Yaşayan Mirasımız*, 92-107.
- Gel, Mehmet. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde ile Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme". *Nazariyat Journal* 4/3 (2018), 115-177.
- Gibb, Hamilton A. R. *İslâm'da Modern Eğilimler*. Ankara : Çağlar Yayınları, 2006.
- Goode, Erich - Ben-Yehuda, Nachman. *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Oxford, UK; Cambridge, USA: Wiley-Blackwell, 1st edition., 1994.
- Göçmen, Muammer. "Üstüvânî Mehmed Efendi". *DİA*. 42/396-397. İstanbul: TDV, 2012.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *DİA*. 4/531-535. İstanbul: TDV, 1999.
- Gözüberk, Yusuf İskender. *Arşiv Vesikaları Işığında İlk Vehhabi Devleti*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2006.
- Griffel, Frank. "Hoşgörü ve Dışlama: Şâfi'î ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri". çev. Şükrü Selim Has. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 277-295.
- Güler, İbrahim. "Hammûde Paşa". *DİA*. EK-1/527-528. İstanbul: TDV, 2016.
- Günay, Ünver. "İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler" 8/ (1998).

- Güner, Selda. “On Sekizinci Yüzyıl Şam’ına Dair Bazı Gözlemler”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (2011), 131-148.
- Güner, Selda. *Osmanlı Arabistanı’nda Kıyam ve Tenkil: Vehhâbî-Suûdîler, 1744-1819*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Birinci basım., 2012.
- Habeşî, Abdullâh Muhammed. *Câmiü’s-Şüruh ve’l-Havâşi: Mu’cemun Şamilün li-Esmâi’l-Kütübi’l-Meşruha fi’t-Türasi’l-İslâmî ve Beyni Şürûhiha*. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü’s-Sekafî, 2004.
- Haccavi el-Makdisî, Ebü’n-Neca Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa. *el-İknâ’ fî Fikhi’l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî. Beyrut: Darü’l-Ma’rûfe, ts.
- Haddâd, Habib Alevî b Ahmed b Hasan b Abdullah b Alevî. *Misbâhü’l-Enam ve Cilâü’z-Zalâm*. Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Oriental Manuscripts, 589.
- Haddâd, Habib Alevî b Ahmed b Hasan b Abdullah b Alevî. *Misbahü’l-Enam ve Cilâü’z-Zalem*. İstanbul: İhlas Vakfı, Hakikat Kitabevi, 2014.
- Hakyemez, Cemil. “İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/4 (2003), 59-88.
- Halaçoğlu, Yusuf. “Bağdat/Osmanlı Dönemi”. *DİA*. 4/433-437. İstanbul: TDV, 1991.
- Halebî, Sune’Allah. *Seyfullâh alâ men Kezebe alâ Evliyâi’llâh*. thk. Ebû’l-Berâi Ali Rıza b. Abdullah el-Medenî. Kahire: Darü’l-Ketâb ve’Sünne, 2007.
- Hamd b. Nâsır, İbn Osman b. Muammer en-Necdî et-Temîmî el-Hanbelî. *el-Fevâkihu’l-Azab fi’r-Reddi alâ men Yuhakkimu’s-Sünneti ve’l-Kitâb*. thk. Abdusselâm b. Berces b. Nâsır Âl-i Abdülkerîm. Riyad: Darü’l-Âsime, 1987.
- Hamed, Casir. *Cemheretu Ensâbi’l-Useri’l-Mutehazzere fî Necd*. 2 Cilt. Riyad: Dârü’l-Yemame, ty.

- Hamevî, Seyyid. *Nefehâtü'l-Kurâb ve'l-İttisâl bi-İsbâti't-Tasarruf li-Evliyâ'illâhi ve'l-Kerâme Ba'de'l-İntikâl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı Ve Eseri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Hammad Busîrî, Ebu Abdullah Şerefeddin Muhammed b Said b. *Kaside-i Bürde'yi Türkçe Söyleyiş*. çev. Kaya, Mahmut. İstanbul: Damla Yayınları, 2014.
- Harîrîzâde, Kemâleddin Efendi. *Tibyânu Vesâili'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Terâik*. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi Koleksiyonu, 430.
- Hatib, Abdülkerîm. *eş-Şübühât elletî Essîret Havle Da've'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb ve'r-Reddu Aleyhâ*. Riyad, 1983.
- Hatîb el-Musûlî, Yasin Hayrullah el-Ömerî. *Gâyetu'l-Merâm fî Târîhi Mehâsini Bağdâd Dâru'l-İslâm*. Bağdad, 1968.
- Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b Muhammed b İdris İbn Ebû. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm: Müsneden an Resûlillah S.a.v. ve's-Sahâbe ve't-Tabiîn*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Hattabi, Ebû Süleyman Hamd b Muhammed b İbrâhim. *A'lâmu'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Al-i Suud. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Haykel, Bernard. "Yemen Zeydileri Arasında Ehl-i Hadis Âlimleri". çev. Nail Okuyucu. *Batı Gözüyle Tecdid: İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Haz'al, Hüseyin Halef Şeyh. *Hayâtü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb = Târîhü'l-Cezireti'l-Arabiyye fî Asri's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1968.

- Himmatzâde, Mehmed. *el-Fethü'l-Mübîn fî Cevâzi'd-du'ai li Seyyidi'l-mürselîn*. Berlin Kütüphanesi, Wetzstein II 1844 - 1, 3929, 13.
- Himmatzâde, Mehmed. *Kavlü's-sedîd fî Cevâzi't-Taklîd*. Sarayova-Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Mahtûtât, 8/3505.
- Himmatzâde, Mehmed. *Mecmu'âtü'r-Resâil*. Princeton University, Islamic Manuscripts, 243478137, 49-b.
- Himmatzâde, Mehmed. *Risâle Mulâhaza mine'l-Mevâkif fî Merâtibi'l-Mâhiyye*. Mekke: Princeton University, Islamic Manuscripts, 243478137.
- Hunwick, John Owen. "Islamic Revival in Africa: Historical and Contemporary Perspectives". *Local Practices, Global Controversies: Islam in Sub-Saharan African Contexts*. ed. Kamari Maxine Clarke. New Haven: The MacMillan Center for International and Area at Yale, 2006.
- Hunwick, John Owen. "Salih al-Fullânî (1752/3-1803) the Career and Teachings of a West African 'âlim in Medine". *In quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies*. ed. A. H. Green. Cairo: The American University in Cairo Press, 1984.
- Hunwick, John Owen. "Salih Al-Fullani of Futa Jallon: An Eighteenth-Century Scholar and Mujaddid". *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire. S??rie B, Sciences Humaines* 40/4 (1978), 879-885.
- Husseini, Maarroof. *Din ve Siyaset Bağlamında Tekfîr*. Ankara Üniversitesi, Thesis, 2016.
- Hüseyn b. Ebî Bekr, İbn Gannâm. *Tarihu İbn Gannâm Ravzatu'l-Efkâr ve'l-Efhâm limurtâd Hâl el-İmam ve Ta'dât Gazavât Zeviye'l-İslâm*. thk. Süleyman b. Salih el-Harâşî. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-talûtiyye, 2010.

- Hüsnü, Hüseyin. *Necid Kitası'nın Ahvâl-i Umûmiyesi*,. Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1337.
- İbn Abdülvehhab en-Necdî, Muhammed. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb*. thk. Abdülazîz Rumi, Seyyid Hicab, Muhammed Baltacı. I-XII Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, t.y.
- İbn Abdülvehhab en-Necdî, Muhammed. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdülvehhâb : er-Resâilü's-Şahsiyye*. thk. Abdülazîz Rumi, Seyyid Hicab, Muhammed Baltacı. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, t.y.
- İbn Abdülvehhâb en-Necdî, Muhammed. *Risâlehu ilâ İbn Fîrûz Sâhibu'l-Ahsâi*. Merkez Melik Faysal li'l-Buhûs ve'Idirâsâtü'l-İslâmiyye Kütüphanesi, Akâid, 2942, 27F.
- İbn Afâlik, Abdurrahman b. Muahmmmed. *Risâle erselehâ ileyhî 'Osmân İbn Mu'ammer*. Berlin Kütüphanesi, Arabische Sammelhandschrift, PPN768192455, 36b-73b.
- İbn Afâlik, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tehekkümü'l-Mukallidîn fî Müdde'î Tecdîdi'd-Dîn*. Tübingen, Universitat Tübingen, Manuscripts, Ma VI 138, 41a-52b.
- İbn Bişr, Osman en-Necdî. *Sevâbiku Unvani'l-Mecd fî Târîhi'n-Necd: 850-1156h. (1446-1743m.)*. y.y, 2002.
- İbn Bişr, Osman en-Necdî. *Unvânü'l-Mecd fî Târîhi Necd*. thk. Abdurrahman b. Abdüllatîf b. Abdullah Âlü's-Şeyh. 2 Cilt. Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 1982.
- İbn Fîrûz, Muhammed. *er-Reddu 'alâ men Keffere Ehli'r-Riyâd ve men Havlehum mine'l-Müslimîn*. nşr. el-Ezherî. thk. el-Ezherî. y.y., 2010.
- İbn Fîrûz, Muhammed. *Risâletül-Marziyye fî'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*. Mektebetü Evkâf Haleb, Reddun ve'l-İtikâd, 170405, 14.

- İbn Fîrûz, Muhammed. *Risâletü'l-Marziyye fi'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*. Mektebetü'l-Esed, Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a 047, 5828, 14.
- İbn Galbun. "İbn Galbûn fi'r-Reddi alâ's-San'ânî ve'n-Necdî". *Saâdetü'd-dâreyn fi'r-red ale'l-firkateyn el-Vahhâbiyye ve mukallidetü'z-Zâhiriyye*. 227-228. Kahire: Darü'l-Hulûd li'l-Turâs, 2008.
- İbn Gannâm, Ebu Bekr Hüseyin en-Necdî. *Ravzatu'l-Efkâr ve'l-Efhâm li Murtâd Hâl el-İmam ve Ta'dât Gazavât Zâviye'l-İslâm*. thk. Süleyman b. Salih el-Harâşî. 2 Cilt. Riyad: Darüs's-sülûsiyye li'neşr ve't-tavzi', 2010.
- İbn Gannâm, Ebû Bekr Hüseyin en-Necdî. *Târîhu Necd*. Beyrut : Dârü's-Şürûk, 1994.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Velîyüddin. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1918.
- İbn Humeyd, Muhammed b Abdullah b Ali Amiri. *es-Sühübü'l-Vâbile alâ Darâihi'l-Hanâbile*. thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Îsâ, İbrâhim b. Salih. *Târîhu Ba'zi'l-Havâdîsi'l-Vâkıa fi Necd*. Riyad: Daretü'l-Melik Abdülaziz, 1999.
- İbn La'bûn, Hamd b. Muhammed b. Nâsır. *Hizânetü't-Tevârîhi'n-Necdiyye*. ed. Abdullâh b. Abdurrahmân Alü Bessâm. yy, 1999.
- İbn La'bûn, Hamd b. Muhammed b. Nâsır. *Târîhu Hamd b. Muhammed b. La'bûn*. haz. Abdullah b. Abdurrahman Âl-ü Bessâm. Riyad: Daretü'l-Melik Abdülaziz, 1999.
- İbn Mace, İmam Hafız Ebi Abdullah Kazvini. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvud. Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 2009.

- İbn Merzûk, Ebû Hamid. *Berâetü'l-Eş'ariyyin min Akâidi'l-Muhaliğîn*. Dımaşk: Matbaatü'l-İlm, 1968.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Leiden: E.J. Brill, 1904.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *en-Necât mine'l-Gark fî Bahri'd-Delâlât*. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1985.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş Medhal*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim. *el-İstikâme*. thk. Muhammed Reşad Salim. Kahire: Müessesetu Kurtuba, t.y.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim. *Mecmû'u Fetavâ: el-İmân*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine, 1995.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim. *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Türkî, Muhammed b. Humejdân. *Târîhu Necd*. ed. Abdullah b. Abdurrahman b. Salih Al-i Bessâm. Riyad, 1999.
- İbrâhim Rifât, Paşa. *Mir'âtü'l-Haremeyn er-Rihlâti'l-Hicâziyye ve'l-Hac*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1925.
- İğde, Muhyettin. "Selefilğin Tarihi Arka Planı: Hanbelilik". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* VIII/2 (2015), 151-181.
- İmâm Reşad. *Siyâsât Hammûda Bâşâ fî Tûnis: 1782-1814*. Tunis: el-Câmi'a el-Tûnisiyye, 1980.
- İshâk b. Muhammed. *Şerhu ve Ziyâdât 'alâ Risaleti Molla el-Kâdî bi Mekke fî'r-Reddi 'alâ 'Abdilazîz el-Vehhâbî ve Cema'âtihi*. Juma al-Majid Culture&Heritage Center, Abdullah b. Abbas 113/8, 368375, 58.

- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- İzzî Süleyman Efendi. *İzzî Tarihi (Osmanlı Tarihi 1157-1165/1744-1752): (İnceleme Metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- J. Toynbee, Arnold. *A Study of History*. ed. Dorothea C. Somervell. New York: Oxford University Press, 1947.
- Johns, Anthony H. “al-Kûrânî”. *Encyclopaedia of Islam*. ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. 5/432-433. Leiden: Brill, 1986.
- Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî. *Keşfü'l-Hicâb an Vechi Dalalâti İbn Abdülvehhâb*. Hyderabad State Library, Kalâm, 1238, f. 298b.
- Kabbânî, Ahmed b. Ali el-Basrî. *Nakzu Kavâidi'd-Dallâl*. Princeton University, Islamic Manuscript, Garret no: 3788Y, 39b-63a.
- Kâdirî, Muhammed b. Muhammed. *Reddü Risale Abdülaziz b. Suud elletî Erselhâ ilâ Ulemâi's-Şark ve'l-Garb*. Mektebe Camiatü el-Melik Suud, Kısmu'l-Mahtûtât, 88780 F 6803, 8.
- Kalaycı, Mehmet. “Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”. *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, 431-455.
- Kalaycı, Mehmet. “Kadızâdeliler-Halvetîler Gerilimin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 21-23 Nisan 2017, Amasya International Amasya Scholars' Symposium I/ (2017)*, 601-611.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. “Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâturîdîlik İhtilafı Edebiyatı”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi XV/29 (2017)*, 79-151.

- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarılık-Maturidilik İlişkisi*. Ankara : Ankara Okulu, 2013.
- Kallek, Cengiz. “Hifnî”. *DİA*. 17/478. İstanbul: TDV, 1998.
- Kannevci, Ebü't-Tayyib Sıddik Hasan Han, Muhammed. *Ebcedü'l-Ulum*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002.
- Kaplan, Hayri. “Süveydî, Abdurrahmân b. Abdullâh”. *DİA*. 541-543. Ankara: TDV, 2019.
- Karadeniz, Yılmaz. “İran ve Osmanlı Devleti Arasında Mezhebi İhtilafların Azaltılması ve İslâm Birliği Teşebbüsleri (1555-1746)”. *Asia Minor Studies* 4/8/ (27 Temmuz 2016), 65-78.
- Karar, Ali Salih. *et-Tarikatü'l-İdrisiyye fî's-Sûdân*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 36. Basım, 2020.
- Karlığa, Bekir - Onat, Hasan. “Dinî Yayınlarda Bilimsellik Sorunu (Çağdaş ve İslâmî Bilimler Açısından)”. *Dinî Yayınlar Kongresi*, 153-168.
- Karpat, Kemal H. *İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Kaşifülgıta, Muhammed Hüseyin b Ali b Rıza. *Nakzu fetava'l-Vehhabiyye*. Londra: Müessesetü Al-i Beyt li ihyâi't-türâs, 1996.
- Kattân, Mena' b. Halil. *İ'timâdu Da'veti eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ale'l-Kitâb ve's-Sünne*. Riyad: Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1991.
- Kavâsimî, Ekrem Yusuf Ömer. *el-Medhal ila Mezhebi'l-İmam eş-Şafîi*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2003.
- Kaya, Eyyüp Said. “Mâzerî”. *DİA*. 28/193-195. Ankara: TDV, 2003.
- Kaya, Mahmut. “Bûsîrî”. *DİA*. 6/468-470. İstanbul: TDV, 1992.

- Kebîsî, Halil Receb Hamdân. *Tenvîru'l-Ebsâr bi'e'lâmi'l-Havâziri'l-İlmiyyeti fî Muhâfazati'l-Enbâr Hatta Nihâyeti Garni h. 13*. Ürdün, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcîmu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Lübnan : Dâru'l-İhyâi't-Turâs, 1957.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b Abdilkebîr b Muhammed Hasenî İdrîsî. *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Meşyahât ve'l-Müselselât: el-Fehâris*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Khan, Mu'iniddin Ahmad - Jones, Harford. "A Diplomat's Report on Wahhabism of Arabia". *Islamicstudies Islamic Studies* 7/1 (1968), 33-46.
- Kîlânî, Seyyid Mîâd Şerefüddin. *Tarihu Tekâyâ Bağdad ve'l-Meşihatü's-Sufiyye fî'l-Ahdi'l-Osmâni; Nebzetu Vecize Ani't-Tekaya el-Kadime Haric Bağdad Mea Sebt bi't-Tekaya el-Muasıra*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Kîlânî, Şerefüddîn Seyyid Mîâd. *Medârîsu Bağdâdi'l-Kadîmiyye 941-1332/1534-1917*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Koçak, Ebru. "Kimlik ve Tarihçilik Bağlamında Vehhâbîliğe Dair Mülâhazalar (Ahmed Cevdet Paşa ve Osman b. Bîşr Örneği)". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2020), 616-649.
- Korkmaz, Sıddık. "Selefilığe Karşı Reddiyeler". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik (İlmî Toplantı)*, 449-482.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Edebiyat Araştırmaları I*. 2 Cilt. İstanbul: Alfa Yayın Dağıtım, 2. Basım, 2018.
- Köse, Saffet. "İsferâyînî, Ebû Hâmid". *DİA*. 22/514. İstanbul: TDV, 2000.
- Kubat, Mehmet. "Hâricîliğin Doğuşunda Münâfikların Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2006), 115-151.
- Kurşun, Zekerîya. "Benî Hâlid". *DİA*. 15/280-281. İstanbul: TDV, 1997.

- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed b Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşâşî, Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Yûnus ed-Decânî el-Makdisî el-Medenî. *Kelimetü'l-Cûd 'ale'l-Kavli bi-Vaḥdeti'l-Vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 428.
- Kuşâşî, Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Yûnus ed-Decânî el-Makdisî el-Medenî. *Sûreti's-Sa'âde bi-Tilâveti Kitâbi'l-Ibdâ' Ve'l-I'âde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 428.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*. Ankara : Fecr Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara : Kitabiyat, 2000.
- Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, 391-440.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul : Değerler Eğitimi Merkezi, 2008.
- Kürdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Süleymân Muhammed. *Mesâilu ve Ecvibetu ve Rudûd alâ'l-Havâric*. Juma al-Majid Center for Culture&Heritage Kütüphanesi, Mahtûtât, 245006, 11.
- Kürrie, Muhammed Davud. *Da'vetü Cemaâti Kadızâdeti'l-Islâhiyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye: Kable Zuhûri Da'veti İmam Muhammed b. Abdülvehhâb ve Kıyâmi'd-Devleti's-Su'ûdiyye*. haz. Abdulhak el-Türkmânî. y.y: Şebeketu Alukah, t.y.

- Laoust, Henry. *Essai Sur Les Doctrines Sociales Et Politiques De Taki-D-Din Ahmad B. Taimiya, Canoniste Hanbalite, Ne a Harran en 661/1262, Mort a Damas en 728/1328*. Le Caire: Impr. de l'Institut français d'Archeologie orientale, 1939.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. E. Ruhi Fıglalı, Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Lewis, Bernard. "Meşveret". *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12/ (1982).
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun, Yıldız. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Longrigg, Stephen Hemsley. *Four Centuries of Modern Iraq*. Oxford : The Clarendon Press, 1925.
- Ma`ruf, Naji. *Târîhu Ulemâ'il-Mustansiriyye*. Kahire: Camiatu Bağdat, Daru'l-Şaab, 1976.
- Madelung, Wilferd. "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the 'Kitab Al-Iman' of Abu 'Ubayd Al-Qasim B. Sallam (d. 224/839)". *Studia Islamica* 32 (1970), 233-254.
- Mahcûb, Ömer. *Risaletü'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*. y.y, ts.
- Mahcûb, Ömer. *Risaletü'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*. Tunus Milli Kütüphanesi, Mahtûtât, 2513.
- Mahcûb, Ömer. *Risaletü'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*. el-Ketâniyye Kütüphanesi, Mahtûtât, 1325.
- Mahfuz, Muhammed. *Terâcîmü'l-Müellifini't-Tûnisiyyîn*. 5 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed. *Şeceretü'n-Nuri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*. Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.

- Mahmûd, Abdullah ibn Said. *Tezhîr Ehl-Îmân ammâ Tezammünathü Risâleti İbn Fîrûz mine'l-Bühtân*. Kuveyt: Darül'l-Hizâne, 2017.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/18 (2007), 297-310.
- Makdisi, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/19 (2007), 401-411.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri. *el-Muvattâ*. Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951.
- Mansur, Muhammed. "el-Hareketu'l-Vehhâbiyye ve Rudûd el-Fi'li'l-Mağribeyye 'inde Bidâyeti'l-Garni't-Tasi' Aşar". *el-İslâh ve'l-Müctemi' el-Ma'ribî fî'l-Garni't-Tasi' Aşar*. 175-193. Nedvât ve Münazarât 7, 1983.
- Mansuri, İbrahim es-Semnudi. *Saâdetü'd-Dâreyn fî'r-Redd ale'l-Fırkateyn el-Vahhâbiyye ve Mukallidetü'z-Zâhiriyye*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyeç. 2 Cilt. Kahire: Darü'l-Hulûd li'l-Turâs, 2008.
- Mauss, Marcel. *Sosyoloji ve Antropoloji*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib. *A'lâmü'n-Nübüvve*. Bağdad: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1319.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. "Tanta". *Encyclopaedia of Islam*. ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. 10/188-190. Boston: Leiden, 2000.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Cem'u'l-Fusûl ve'l-Fevâid fî Târîhi Beyti'l-Harâm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1050.
- Medenî, Mehmed Efendi. *es-Sârimü'l-meslûl li-men tasaddâ bi-cehlihî kassa ahkâmi'r-Resûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041, 174a-176a.

- Medenî, Mehmed Efendi. *Faslün fî 'Ademi İkfâri'l-Müslimîn 1187/1773*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041, 176b-177a.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Hâşiye alâ Nuhbeti'l-Fiker*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1050.
- Medenî, Mehmed Efendi. *İcâzet*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1070.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Nazmü'd-Düreri's-Seniyye fî Sîreti Hayri'l-Beriyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1071.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Nefehâtü'l-Kurâb ve'l-İttisâl bi-İsbâti't-Tasarruf li-Evliyâ'illâhi ve'l-Kerâme Ba'de'l-İntikâl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11, 206b-211b.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Risâle fî 'ademi Tekfîri'l-Mü'minîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041, 167b-211b.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Risâle fî Beyâni Hükmi'd-Duhân ve Mâ Yelîhâ min er-Resâil*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041, 173b-204a.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Risâle fî Reddi men Kâle: "'İhdâ'u'l-Fâtîha li-Rûhi Fulânın fe Kad Eşreke"*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041, 195b-197a.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Risâle Tarîki'l-İhtisâb ve'n-Nasîha*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041, 170b.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Sârimü'l-Vâridât fî'r-Reddi alâ Ehli Hevâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1041/11, 17.
- Medenî, Mehmed Efendi. *Tertîbu Evâili Âyâtî'l-Kur'ân alâ Hurûfî'l-Hicâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 389.
- Medenî, Mehmed Efendi. *'Ucâletu'z-Zâd fî Şerhi Zuhri'l-Me'âd fî Mu'âradati Bânet Su'âd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1050.

- Mehmed Münib Ayıntâbî. *İcâzetnâme*. İstanbul Üniversitesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, A. 4668.
- Mehmed Münib Ayıntâbî. *Risâle fî Hakki'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Gaziantep İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 27 Hk 229/2.
- Mehmed Münib Ayıntâbî. *Risâle fî Hakki'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*. Sarayova-Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, El Yazmaları, 88F/2714; 88F/2714.
- Mehmed Münib Ayıntâbî. *Risâle fî Hakki'r-Reddi alâ'l-Vehhâbiyye*. Juma al-Majid Center for Culture&Heritage, Mahtûtât, 308145; 202381.
- Mehmed Münib Ayıntâbî. *Risale Münib Efendi*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 42 Kon 3279/2.
- Mehmed Münib Ayıntâbî. *Teyisîrû'l-Mesîr fî Şerhi's-Siyeri'l-Kebîr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa Koleksiyonu, 382.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmâni*. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mirganî, Abdullah b. İbrahim. *Tahrîzü'l-Ağbiyâi ale'l-İstiğase bi'l-Enbiyâi ve'l-Evliyâ*. nşr. Abdullah b. İbrahim. Kahire: Matbaatu'l-Mısriyye, 1929.
- Mirganî, Abdullah b. İbrahim. *Tahrîzü'l-Ağbiyâi ale'l-İstiğase bi'l-Enbiyâi ve'l-Evliyâ*. Institut Dominicain d'études Orientales, Mahtûtât, 9-751/18-33.
- Montagne, Robert. *Çöl Medeniyeti*. çev. Avni Yakalıoğlu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1950.
- Mouline, Nabil. *The Clericks of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*,. London: Yale University Press, 2014.
- Mucani, Seyyid Ali - Bahşayışi, Emir Akiki. *Vesâigu Necd Takârî-i Emerâi'l-Usmâniyyîni'l-Muâsırîn li Zuhûri Muhammed b. Abdülvehhâb vestikrâru Evvel Devletü li Âl Suûd fî Necd ve Hicâz*. Beyrut: Daru'l-Mahacce, 2014.

- Muhammed b. Abdülvehhâb. *Müîdü'l Müsteîd fî Küfri Tarîki't Tevhîd*. haz. Al Hayat Medya. Mektebetü'l-Himme, 2016.
- Muhammed b. Fîrûz. "Risâle fî'r-Redd alâ Mezhebi İbn Abdülvehhâb (Risaletü'l-Marziyye fî'r-Redd alâ'l-Vehhâbiyye)". *Tezhîr Ehl-îmân ammâ tezammünathü risaleti İbn Fîrûz mine'l-Bühtân*. kitap editörü Abdullah b. Sa'd Âl-ü Mahmûd, editör Süleyman b. Salih el-Harâşî. Kuveyt: Darül'l-Hizâne, 2017.
- Muhammed b. Sa'd el-Şüvey. "Süleyman b. Abdülvehhâb eş-Şeyh el-müftera 'aleyhi". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmîyye* 95/ (t.y.).
- Muhammed el-Kürdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Süleymân. "Takrîz eş-Şeyh Muhammed b. Süleymân el-Kürdî el-Medenî". *Misbahü'l-Enam Ve Cilâü'z-Zalem*. İstanbul: İhlas Vakfı, Hakikat Kitabevi, 2014.
- Muhammed Hayât, es-Sindî. *Tuhfetü'l-Enâm fî'l-Amel bi Hadîsi'n-Nebî Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm*. thk. Abû Ali bâ Şurayh. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1993.
- Muhammed Mağribî el-Tûnisî. *el-Acâletü'l-vecîzei'l-marziyye fî'r-reddi ale'l-Vehhâbî ve Cemaati'l-Vehhâbiyye*. Cambridge University Library, A233.34.1, 28.
- Munslow, Alun. *Tarihin Yapısökümü*. İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Murâdî, Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b Ali b Muhammed. *Silkü'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Mustafa Çağrıçı vd. DİB, 2007.
- Mustafa Naima Efendi. *Târîh-i Nâimâ: Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati AHBÂRİ'l-Hafîkayn*. haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi b. el-Haccac. *Sahîh-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nablûsî, Abdülgânî b. İsmâîl b Abdülganî Dimaşki. *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Darü'l-Asari'l-İslamiyye, 2007.

- Nafi, Basheer. "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrâhîm Al-Kūrânî". *Die Welt Des Islams* 42/3 (2002), 307.
- Nafi, Basheer M. "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhâb: Muḥammad Hayât al-Sindî and the Revival of Ashâb al-Hadith's Methodology". ed. David S. Power. *Islamic Law and Society* 13/2 (2006), 208-241.
- Nafi, Basheer M. "Yeniden Dirilen Selefilik: Nu'mân el-Alûsî ve İki Ahmed Muhakemesi". çev. Kadir Gömbeyaz. *Marife* 9/3 (31 Aralık 2009), 293-326.
- Nasır Sa'îd. *Târîhu Âl-i Suûd*. Beyrut: Mektebetu Mü'min Kureys, 1980.
- Nebhani, Kadı Ebü'l-Mehasin Yusuf b İsmail b Yusuf Şafii. *Câmiu Kerâmâtî'l-Evliya*. thk. Abdülvasit Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Nedvî, Mesud. *Muhammed b. Abdülvehhâb: Müslih, Mazlum ve Müfterâ Aleyhi*. Riyad: Vizaretü'ş-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, 1420.
- Nehemia Levtzion, John O. Voll (ed.). *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. New York : Syracuse University, 1987.
- Neyfer, Muhammed. *Unvanü'l-Erîb: Amma Neşae bi'l-Bilâdi't-Tûnisiyye min âlemi'l-Edîb*. 2 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Neyfer, Mustafa. "Min Târîhi Tûnis ve'l-Bid'a". *el-Mağrûfe Dergisi* 8/ (1976).
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu A'lâmi'l-Cezâir min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâdir*. Beyrut: Müessesetu Nüveyhizi's-Sekafiyye, 1980.
- O'Fahey, R. S. - Radtke, Bernd. "Neo-Sufism Reconsidered". *the journal Der Islam* 70/1 (1993), 52-87.
- Okiç, Muhammed Tayyib. "Şemsu'l-E'imme es-Serahsî'nin 'Şarhu's-Siyari'l - Kabir'inin Türkçe Tercemesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayintabi'nin Diğer Eserleri". 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-E'imme Es-Serahsi Armağanı*, 27-42.

- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Onat, Hasan. “İslâm Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”. *Kur’an ve İslamî İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi (Editörlü kitap)*, 13-68.
- Onat, Hasan. “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Süreci’nde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”. *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*. 236-254. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Osman b. Bişr Necdi Hanbeli - thk. Abdurrahman b. Abdüllatîf b. Abdullah Âlü’s-Şeyh. *Unvanü’l-mecd fî tarihi Necd*. 2 Cilt. Riyad: Dâretü’l-Melik, 4. Basım, 1982.
- Osman b. Sened, el-Basrî el-Vâilî. *Târîhu’l-Irak ve Necd sene 1188 H. / 1747 M. ilâ sene 1242 H. / 1826 M.* thk. İmâd Abdüsselam Rauf. Beyrut: ed-Darü’l-Arabiyye li’l-Mevsuat, 2010.
- Osman b. Sened, el-Vâilî el-Basrî. *Sebâiku’l-‘Asced Fî Ahbâri Ahmed Necl Rızk el-Es’ad*. Bombay: Matbaatu el-Beyan, 1897.
- Öngören, Reşat. “Kuşâşî”. *DİA*. 26/470-471. Ankara: TDV, 2002.
- Öz, Mustafa. “Halka”. *DİA*. 15/359-360. İstanbul: TDV, 1997.
- Özcan, Abdülkadir. “Kul”. *DİA*. 26/348-350. Ankara, 2002.
- Özdemir, Muhittin. “Kürdî, Muhammed b. Süleyman”. *DİA*. EK-2/109-110. İstanbul: TDV, 2019.
- Özel, Ahmet. “Ayıntâbî, Mehmed Münib”. *DİA*. 4/245-246. İstanbul: TDV, 1991.
- Özel, Ahmet. “Nablusî Abdülgani b. İsmâil”. *DİA*. 32/268-270. İstanbul: TDV, 2006.
- Peskes, Esther. “18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik”. çev. Mehmet Çelenk. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/2 (2003)*, 413-429.
- Peskes, Esther, Brill. “Wahhabiyya”. *Encyclopaedia of Islam*. C. 11. Leiden: E.J. Brill, 2002.

Peters, Rudolph. "Apostasy in Islam". *Die Welt des Islams Die Welt des Islams* 17/1/4 (1976), 1.

Piscatori, James B. *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University, 1983.

Peters, Rudolph. "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam". *Weltislams Die Welt Des Islams* 20/3-4 (1980), 131-145.

Porter, James. *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners, of the Turks*. Creative Media Partners, LLC, 2018.

Quresh, Naeem. "Ferâiziyye". *DİA*. 12/365-366. İstanbul: TDV, 1995.

Radtke, Bernd - Martı, Huriye. "İctihad ve Neo-Sufizm". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 253-271.

Ranke, Leopold von. "The Ideal of Universal History". *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*. ed. Fritz Stern. New York: Vintage Books, 1972.

Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi state : Islamic voices from a new generation*. Cambridge : Cambridge University, 2007.

Rauf, İmad Abdüsselam. *el-âsârü'l-Hattıyye fî'l-Mektebeti'l-Kâdiriyye: fî Câmii'ş-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî bi-Bağdâd*. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1974.

Raymond, Jean. *Vehhâbiler'in Ortaya Çıkışı*. çev. Ramazan Adıbelli. haz. Vehbi Ecer. Adana : Karahan Kitabevi, 2010.

Reşid Rıza. "Din Hürriyeti ve Mürtedin Öldürülmesi Meselesi". çev. Hikmet Zeyveli. *Kelime Dergisi* 15 (ts.), 37-41.

Reyhânî, Emin. *Mülukü'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 8., 1987.

Reyhânî, Emin. *Târîhu Necdi'l-Hâdis*. Beyrut, 1928.

Reysûnî, Ahmed - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şâtıbi, İbrahim b. Musa". *DİA*. 38/373-375. İstanbul: TDV, 2010.

Rudeysî, Hamâdî, Nüveyre, Esma. *er-Red Ale'l-Vehhâbiyye i'l-Karni't-Tâsi' Aşer - Nusûsü'l-Garbi'l-İslami Nümûzecen*. Beyrut: Darü't-Talia, 2008.

- Rudolph, Peters. "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth Century Cairo". *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. ed. Nehemia Levtzion, John O. Voll. 93-115. ; New York: Syracuse University, 1987.
- Satih el-Husrî,. *ed-Devle el-Osmaniyye ve'l-Bilâdi'l-Arabiyye*., Beyrut, 1960.
- Scott, John - Marshall, Gordon. "Collective Conscience". *A Dictionary of Sociology*. Oxford University Press, 2009.
- Scott, John - Marshall, Gordon. "Moral Panic". *A Dictionary of Sociology*. Oxford University Press, 2009.
- Seffarîni, Ebû'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Salim. *el-Ecvibetü'n-Necdiyye ani'l-Es'ileti'n-Necdiyye*. thk. Mübarek b. Raşid el-Haslan. Amman: Darü'l-Feth, 2015.
- Sekâkir, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Da'vetü's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb ve Da'vetü's-Şeyh Osman b. Fevdî*. Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslâmî Üniversitesi, 2000.
- Sekkâf, Abdullâh b Muhammed b Hamid. *Tarihü's-Şuarâi'l-Hadramiyyîn*. Hadramut: Matbaatü'r-Rüşdiyyât, 1938.
- Selavi, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b Hâlid b Hammad. *Kitâbü'l-İstiksâ li-Ahbârî Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. thk. Ca'fer en-Nâsirî ve Muhammed en-Nâsirî,. Dârülbeyzâ: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İttisal, 1956.
- Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr b Hasan Âlü. *Kütübün Haddara Minahe'l-Ulemâ*. 2 Cilt. Riyad : Dârü's-Sumay'î, 1995.
- Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b Osman. *Müsâmeratü'z-Zarîf bi-Hüsni't-Ta'rîf*. thk. Muhammed eş-Şazeli Neyfer. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Seyfî, Ali Rıza. "Cezâretü'l-'Arab ve Târîh-i Siyâsî'-i Âhirîne Ait Bir Kaç Söz". *Donanma Mecmuası* 4/ (Haziran 1326), 311-317.

- Siddik Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci. *el-Hitta fî Zikri's-Sihahi's-Sitte*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Söylemezoğlu, Süleyman Şefik. *Hicaz Seyahatnamesi*. İstanbul : İz, 2012.
- Stripling, George William Frederick. *The Ottoman Turks and the Arabs 1511-1517*. Urbana: University of Illinois Press, 1942.
- Sula, Murat. “Muhammed b. Mahmûd b. Salih b. Hasan et-Trabzûnî el-Medenî Ve Ruseyyiletun Fî Beyân Al-'Alfâzî'l-Letî Yestevî Fîha'l-Mufredu Ve'l-Musennâ ve'l-Cem'û ve'l-Muzekkeru ve'l-Muennes İsimli Risalesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXII/* (2010), 77-110.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü't-Tûras, 1985.
- Sühreverdi, Muhammed Salih. *Lübbül el-Bâb Kitâb Târih ve Edeb*. Bağdat: Matbaatü'l-Meârif, 1933.
- Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb. *Tavzîh an Tevhîdi'l-Hallâk li Cevâbi Ehli'l-İrâk*. Riyad: Daru Tayyibe, 1984.
- Süleyman b. Abdülvehhab, en-Necdî. *es-Savaikü'l-ilahiyye fî'r-red ale'l-vehhabiyye*. thk. Seyyid Serrâvî. Beyrut: Daru Zülfekâr, 1998.
- Süleyman b. Abdülvehhâb, en-Necdî. *Faslü'l-Hitab min Kitab Allah ve Hadisi'r-Resûl ve Kelami'l-ulemanî fî mezhebi İbn Abdülvehhâb*. thk. Cennetü mine'l-ulemanî. el-Mektebetü'l-Tahisiyye li'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye, t.y.
- Sünbül el-Mekkî, Muhammed Tahir b. Muhammed. *Cevâbu Selâseti Suâlin li's-Şeyh Muhammed Tâhir Sünbül el-Mekkî*. Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi, Mahtûtât, 1632, 55b-60a.
- Sünbül el-Mekkî, Muhammed Tahir b. Muhammed. *el-İntisâr li'l-Evliyâi'l-Ebrâr*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Melik Abdullah el-Câmi'yye Kütüphanesi, Ilmu'l-Kelam, 5/401, 14.

- Sünbül el-Mekkî, Muhammed Tahir b. Muhammed. *Risale fi't-Tasavvuf*. Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 34 Atf 1540/1-2.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. 6 Cilt. İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süveydi, Abdullah b. Hüseyin. *el-ikdu's-semîn fi beyâni mesâilü'd-dîn*. Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Petermann I, 221, 143a.
- Süveydî, Ebü'l-Berekat Abdullah b Hüseyin b Mer'i. *el-Hüccetü'l-Kat'iyye li'l-İttifâki'l-İslâmiyye*. Mısır: Mektebetü'l-Halebiyye, 1905.
- Süveydî, Ebü'l-Berekat Abdullah b Hüseyin b Mer'i. *en-Nefhâtü'l-Miskiyye fi'r-Rihleti'l-Mekkiyye*. thk. İmad Abdüsselam Rauf. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 2003.
- Süveydi, Ebü'l-Berekat Abdullah b Hüseyin b Mer'i. *Şerhu's-Şalavâti'l-Meşîşiyye*. Kahire: Matbaatü'n-Nîl, t.y.
- Süveynî, Abdurrahman b. Abdullah. *Târîhu Havâdis Bağdât ve'l-Basra*. thk. Ammâd Abdusselam Raûf. Bağdat: Vezâretü's-Sekâfeti'l-Funûn, 1978.
- Şahid, Seyyid Muhammed. “Muhammed b. Suud”. *DİA*. 30/570-571. İstanbul: TDV, 2005.
- Şanizâde, Şani-Zade Mehmed Ataullah, Efendi. *Şânî-Zâde Tarihi : (1223-1237/1808-1821)*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar neşriyat, 2005.
- Şibl, Ali b. Abdülaziz b. Ali. *Letâif mine'l-Muhtûtât*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2002.
- Tabakcî, Seyyid Ahmed el-Bağdâdî. *Şerh-u Kelime-i Tevhîd*. Bağdat Vakıflar Kütüphanesi, Mahtûtât, 22806.

- Tabbâh, Muhammed Ragıb b. Mahmûd b. Haşım el-Halebi Ragıb. *İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Târîhi Haleb eş-Şehbâ'*. thk. Muhammed Kemal. Haleb: Darü'l-Kalem'il-Arabî, 1988.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân an fî Tefsiri'l-Kur'an*. nşr. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl. thk. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl. Riyad, 2004.
- Tahrâlî, Mustafa. "Ahmed er-Rifâî". *DİA*. 2/127-130. İstanbul: TDV, 1989.
- Tandatâvî, Abdülvehhâb b. Ahmedî el-Berekât el-Şafî'î el-Ezherî et-. *Reddû'd-Dalâle ve Kam'i'l-Cehâle*. Princeton University, Islamic Manuscripts, Garrett no:3788Y, 16b-21a.
- Tariki, Abdullah b Muhammed b Ahmed. *Mu'cemu Musannefâtî'l-Hanâbile min Vefâyyâtu 241-1420 h*. Riyad: y.y., 2001.
- Tatlı, Bekir. "“İslâm Garip Başladı...” Hadisine Orjinal Bir Bakış Açısı Getiren Mehmet Feyzî Efendi'nin Peygamberlik ve Sünnet Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/1 (2014), 49-87.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. haz. Mehmet Ölmez. İstanbul: Simurg Yayınevi, 1998.
- Temîmî, Ebü'l-Fidâ İsmail s Muhammed. *el-Minahü'l-İlâhiyye fî Tamsi'd-Dalâleti'l-Vehhâbiyye*. thk. Ahmed et-Tavîlî. Tunus: Matbaatu Tunusiyye, 1910.
- Thomas, Philipp. "Highways and Sea Lanes in Southwest Syria in the 18th century". *Bilad Al-Sham From The 18th to the 20th Century*. ed. Thomas Philipp, Bırgıt Schaebler. Berliner Islamstudien, Bd. 6. Stuttgart: Steiner, 1998.
- Thornton, Thomas. *Bir İngiliz Tacirin İzlenimleriyle Osmanlı'da Siyaset, Toplum Din, Yönetim (1793-1807)*. İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015.
- Timur, İhsan. *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*. Ankara Üniversitesi, Doktora Thesis, 2016.
- Tirmizi, Ebu İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul-Tunis: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

- Toru, Ümit. “Eş’arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları = The Social Reflections of Differentiation Between Ash’arism and Hanbalism”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (2018), 259-292.
- Toru, Ümit. *Olgu ile Kurgu Arasında Eş’ari Geleneğin Şiilik Algısı*. Ankara : Astana Yayınları, 2020.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*. İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Trablûsî, Muhammed b. Halil b. Galbûn. *et-Tezkâr fî men Meleke Trablus ve ma Kâne bihâ mine’l-Ahbâr*. Cezayir Milli Kütüphanesi, Mahtûtât, 10202631079.
- Trablûsî, Muhammed b. Halil b. Galbûn. *et-Tezkâr fî men Meleke Trablus ve ma Kâne bihâ mine’l-Ahbâr*. Mağrib Milli Kütüphanesi, Hizânehu’l-‘Âmme, D 1227.
- Traboulsi, Samer. “An Early Refutation of Muhammad ibn Abd al-Wahhab’s Reformist Views”. *Weltislams Die Welt des Islams* 42/3 (2002), 373-415.
- Tunçbilek, Şeyda Sevede. “İkinci Adam ya da Kayda Değer Bir İstisna: Sosyal Bilimlerde Konumlandırılmayan Bir Düşünür Olarak Marcel Mauss”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40/1 (23 Temmuz 2020), 499-539.
- Tunisi, Muhammad al-Maghribi. *Hadhihi al-Ujalah al-wajizah al-mardiyah fî al-radd ‘alâ al-Wahhabi wa-jama’atihi al-Wahhabiyah*. Library of Congress, Mansuri Collection, 968151744.
- Türkel, Rifat. *Vehhabilik ve Arka Planı: Başlangıçtan II. Suûd Devleti’ne Kadar*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Thesis, 2013. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Uceylî, et-Telîlî. *Sadâ Da’veti’ş-Şeyh Muhammed B. Abdülvehhab Fi’l-Bilâdi’t-Tûnisyye Fi Ahdi’l-Imam Suûd B. Abdülaziz 1218-1229 H. / 1803-1814 M*. Riyad : Daretü’l-Melik Abdülaziz, 1923.
- Uluçam, Abdüsselam. “Abdulkadir-i Geylânî Külliyesi”. *DİA*. 1/239-240. İstanbul: TDV, 1988.

- Useymin, Abdullah b. Salih. “Mevkîfu Süleyman b. Sühaym min Da’veti’ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb”. *Mecelletu Külliyyeti’l-‘Âdâb* 5/ (1978), 1-21.
- Useymin, Abdullah es-Salih. *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab: Hayâtuhû ve Fikruhû*. Riyad: Dârü’l-Kütüb, 3. Basım, 1993.
- Uşfur, Abdülazîz b Ahmed b Abdülazîz. *Fetavâ Ulemaü’l-Ahsâ’ ve Mesâiluhum*. Beyrut: Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 2001.
- Uthaymin, Abd Allah Salih. *Muhammad ibn Abd al-Wahhab the Man and His Works*. London : I.B. Taris, 2009.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Tunus’un 1881’de Fransa Tarafından İsgaline Kadar Burada Valilik Eden Hüseyinî Ailesi”. *TTK Belleten* XVIII/72 (1954), 545-580.
- Üçer, Halil İbrahim. “İslâm Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/12-42. 1. İstanbul; Konya: İlem İlmi Etüdler Derneği, 2017.
- Ünal, Mehmet Ali - Cengiz, Osman. “Osmanlı Selefilîği İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammed Yetim. 495-543. İstanbul: Mahya Yayınları, 2019.
- Vasîf Ahmed Efendi. *Mehâsinü’l-Âsâr ve Hakâ’iku’l-Ahbâr [Osmanlı Tarihi (1209-1219/1794-1805)]*. haz. Hüseyin Sarıkaya. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2017.
- Vasîf Efendi, Ahmed. *Mehasinü’l-asar ve haka’iku’l-ahbar [Osmanlı tarihi (1209-1219/1794-1805)]*. İstanbul : Çamlıca Basım Yayın, 2017.

- Vekil, Ebi Amr Ahmed b Atıyye. *Neslü'n-Nebâl bi-Mu'cemi'r-Ricâl Ellezîne Terceme Lehum Faziletü's-Şeyh el-Muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî*. Kahire: Dâru İbn Abbas, 2012.
- Vida, G. Levi Della. "Hâricîler". *İA*. 5/1/232-236. İstanbul: MEB, 1987.
- Voll, John. "Linking Groups in the Eighteenth-Century Revivalist Scholars: The Mizcâcî Family in Yemen". *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. ed. Nehemia Levtzion, John O. Voll. 69-92. ; New York: Syracuse University, 1987.
- Voll, John. "Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 38/1 (1975), 32-39.
- Voll, John O. "Abdallah Ibn Salim Al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship". *Weltislams Die Welt Des Islams* 42/3 (2002), 356-372.
- Voll, John O. "Neo-Sufism: Reconsidered Again". *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines* 42/2-3 (01 Ocak 2008), 314-330. <https://doi.org/10.1080/00083968.2008.10751385>
- Voll, John Obert. "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries". *The Oxford History of Islam*. ed. John Esposito. 509-547. New York: Oxford University Press, 1999.
- Voll, John Obert. *İslâm: Süreklilik ve Değişim*. çev. Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan,. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Voll, John Obert. *İslâm: Süreklilik ve Değişim*. çev. Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan,. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.

- Voll, John Obert. "The Non-Wahhâbî Hanbalîa of Eighteenth Century Syria". *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und kultur des Islamischen Orients* 49/2 (1972), 277-291.
- Von Schlegell, Barbara Rosenow. *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd Al-Ghani Al-Nabulusi (d. 1143/1731)*. Berkeley: University of California, Doktora Thesis, 1997.
- Weismann, Itzhak. "The Naqshbandiyya-Khalidiyya and the Salafî Challenge in Iraq". *Journal of the History of Sufism* 4/ (2004), 224-240.
- White, Hayden. *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem*. Ankara : Dost Kitabevi, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Süveydî, Abdullah b. Hüseyin". *DİA*. EK-2/540-541. İstanbul: TDV, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teveşül". *DİA*. 41/6-8. İstanbul: TDV, 2012.
- Yıldız, Sakıp. "Atpazarî Osman Fazlı". *DİA*. 4/83-85. İstanbul: TDV, 1994.
- Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kurânî: Hayatı, Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2005.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Ebu'l-Feth Şehristani: Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usul*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- Yurt, Ali İhsan. "Kutbüddin Bekri". *DİA*. 5/369. İstanbul: TDV, 1992.
- Yurtalan, Betül. "Mezhepler Tarihinde Anonim Fikirler Sorunu = Anonymous Ideas in the History of Islamic Sects". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* IX/2 (2016), 315-327.
- Yurtalan, Büşra. *Ashâbu'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)*. Ankara Üniversitesi, Thesis, 2019.
- Zamyâi (ظمياء), Muhammed Abbas. *Mahtûât Mektebeti Câmi'âti'l-Basra Tarihîhâ ve Hadirihâ*. Tikrit: Mecelle Âdâbi'l-Basra, 2012.

- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*. Kum, 1907.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim Li-Eşheri'r-Ricâl Ve'n-Nisâ Min'el-Arab Ve'l-Müstarebîn Ve'l-Müsteşrikin*. 11/2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 15. Basım, 2002.
- Ziya, Yılmaz. "IV. Murad". *DİA*. 31/177. İstanbul: TDV, 2006.
- ed-Dürerü's-Seniyye fî'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*. haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asîmî. Riyad: y.y, 3. Basım, 1996.
- el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha: Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. 1-6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, TIP 2. bs., 1992.
- Fihristü'l-Kütübi'l-Arabiyye el-Mahfûza bi'l-Kütübhâneti'l-Hidiviyye*. Kahire, 1891.
- Fihristü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Meşyahât ve'l-Müselselât*. haz. Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Fihristü'l-Hizâneti't-Teymûriyye*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1950.
- Keyfe Kane Zuhûr Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. nşr. Dr. Abdullah Salih Useymin. Riyad: Daretü'l-Melik Abdülaziz, 1983.
- Lem'u's-Şihâb fî Sîreti Muhammed b. Abdilvehhâb*. nşr. Dr. Ahmed Mustafa Ebû Hâkime. Lübnan: Matbaa Byblos el-Hadise, 1967.
- Mecmu' Seyf el-'Atîkî*. Kuveyt: Mektebetü'l-Mahtûtâ bivizâre el-Evkâf, 155, 79.
- "Name-i Hümayun Defterleri".
- Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları*. haz. Sinan Çuluk, Yılmaz Karaca. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015.
- Resâilu Sûfiyye Mahtûta*. thk. Abdülfettah, Said. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Risâletü'l-Vehâbiye*. Diyarbakır İl Halk, 553-12, 62b-75a.
- Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye [T. C. Devlet Yıllığı]*, ts.

Tercemetü eş-Şeyh Süleymân el-Kürdî müteveffâ sene 1194 h. Camiatü el-Melik Suud

Kütüphanesi, Terâcim el-Kâdeti'l-Diniyyîn, 5628/922T, 4.



(KOÇAK, Ebru, *Osmanlılar Dönemi'nde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818)*, Doktora Tezi, Ankara, 2022)

ÖZET

Din-mezhep-kültür ilişkisi bağlamının en özgün örneklerden biri olan Vehhâbîlik, tarihî, coğrafî, dinî, bireysel, toplumsal ve zihinsel-psikolojik kökleri/boyutları ile bir bütündür. Vehhâbîlik, İbn Abdülvehhâb hayatta iken siyasî bir boyut kazanmış ve kurumsallaşarak mezhebe dönüşmüştür. İlk kez bir mezhebin tenkidine yönelik edebiyatın tasnifi ve derinlemesine analizine odaklanılan bu çalışma ile Vehhâbî olgunun hangi tarihsel, toplumsal, zihinsel hatta antropolojik etkilerle şekillendiği ve İslâm dünyasındaki yankıları fotoğraflanmak istenmiştir. Bu sayede Vehhâbîliğin fikrî arka planına dair boşluklar doldurularak, olgunun ne olduğundan öte neden ve nasıl teşekkül ettiği sorularının cevabı aranmıştır.

İbn Abdülvehhâb ve muarızları arasındaki diyalektik ilişki, Vehhâbîliğin fikrî çerçevesi ile sosyal ve siyasal boyutuna ışık tutan metinler vücuda getirmiştir. İtikadî, fikhî, tasavvufî ve siyasî-içtimâî konuların tartışıldığı reddiyelerde, iman-küfür, tevhid-şirk, tevessül-şefaât, kabir ziyaretleri, içtihad ve taklid konuları öne çıkmıştır. İbn Abdülvehhâb'ın tevessül ve velâyet/evliya kültü üzerine geliştirdiği tekfir nazariyesi ile bu noktadaki görüşlerini savunurken tercih ettiği yöntem ciddi eleştiriler almış; İbn Abdülvehhâb'ın tekfir söyleminin gerekçeleri, teolojik açıdan yeterli ve savunulabilir bulunmamıştır.

Vehhâbî hareketin yalnızca kendi kaynakları üzerinden okunması ve söz konusu kaynakların Vehhâbî hareketin askerî yönüne ağırlık vermeleri pek çok açmaz oluşmaktadır. İbn Abdülvehhâb'ın fikrî yönü ve telifatının ortaya çıkış sürecinde belirsizlikler bunların başında gelmektedir. Bilhassa onun, yazılarını nerede ve hangi zaman diliminde kaleme aldığı tam olarak bilinmemektedir. Ne var ki; İbn

Abdülvehhâb’a karşı yazılan reddiyelerin bütünlük içerisinde incelenmesi ile bu noktadaki belirsizliklerin önemli bir kısmı ortadan kalkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Vehhâbîlik, İbn Abdülvehhâb, Reddiye, Necd.



(KOÇAK, Ebru, *The Refutations of Wahhābīsm in the Ottoman Period and Their Analysis (1732-1818)*, PhD Thesis, Ankara, 2022)

ABSTRACT

Wahhabism, which is one of the most original examples of the context of religion-sect-culture relationship, is a whole with its historical, geographical, religious, individual, social and mental-psychological roots/dimensions. Wahhabism gained a political dimension while Ibn Abd al-Wahhab was alive and became institutionalized and turned into a sect. This study, which focuses on the classification and in-depth analysis of literature for the criticism of a sect for the first time, aims to photograph the historical, social, mental and even anthropological effects of the Wahhabi phenomenon and its echoes in the Islamic world. In this way, the gaps regarding the intellectual background of Wahhabism were filled and answers to the questions of why and how the phenomenon occurred rather than what it is were sought. The dialectical relationship between Ibn Abd al-Wahhab and his opponents has created texts that shed light on the intellectual framework with social and political dimensions of Wahhabism. In the refutations in which belief, jurisprudence, sufism and political-social issues were discussed, subjects such as faith-infidelity, tawhid-shirk, tawassul-intercession, visits to the graves, ijtiḥad and taqlid came to the fore. The theory of takfir developed by Ibn Abd al-Wahhab on tawassul and the cult of velayet/awliya and the method he preferred while defending his views on this point received serious criticism; Ibn 'Abd al-Wahhab's discourse of takfir and its justifications were not found theologically sufficient and defensible. Reading the Wahhabi movement only through its own sources and the fact that these sources focus on the military aspect of the Wahhabi movement creates many dilemmas. Uncertainties in the intellectual aspect of Ibn Abd al-Wahhab and the emergence of his writings are the leading ones. Despite this; by examining the

refutations against Ibn Abd al-Wahhab in their entirety, a significant part of the ambiguities at these points have been removed.

Keywords: Ottomans, Wahhābīsm, Ibn Abd al-Wahhāb, Refutation, Najd.

